

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

JÚLIO CÉSAR TAVARES DIAS

**COSME E DAMIÃO:
APROXIMAÇÕES E TENSÕES NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

JUIZ DE FORA/2017

JÚLIO CÉSAR TAVARES DIAS

**COSME E DAMIÃO:
APROXIMAÇÕES E TENSÕES NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

Tese apresentada à Universidade Federal de Juiz de Fora como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Área de Concentração: Religião, Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Jr.

JUIZ DE FORA/ 2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

DIAS, Júlio César Tavares.

Cosme e Damião: Aproximações e Tensões no Campo Religioso Brasileiro / Júlio César Tavares DIAS. -- 2017.

300 p.

Orientador: Robert DAIBERT JR.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Santos Cosme e Damião. 2. Campo Religioso Brasileiro. 3. Religiões Afro-Brasileiros. 4. Neopentecostalismo. 5. Catolicismo. I. DAIBERT JR., Robert, orient. II. Título.

Júlio César Tavares Dias

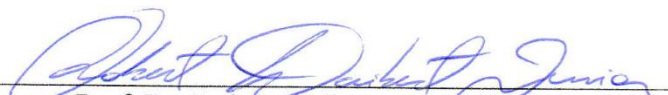
Cosme e Damião:

Aproximações e Tensões no Campo Religioso Brasileiro

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religião, Cultura e Sociedade, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 30 de outubro de 2017.

BANCA EXAMINADORA



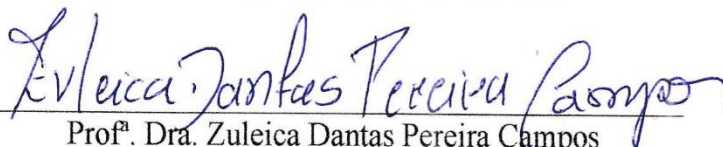
Prof. Dr. Robert Daibert Jr. (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



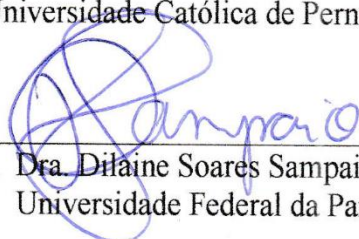
Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora



Profª. Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões Rodrigues
Universidade Federal de Juiz de Fora



Profª. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos
Universidade Católica de Pernambuco



Profª. Dra. Dilaine Soares Sampaio de França
Universidade Federal da Paraíba

Epígrafe**Guerra Santa**

Gilberto Gil

Ele diz que tem, que tem como abrir o portão do céu
ele promete a salvação
ele chuta a imagem da santa, fica louco-pinel
mas não rasga dinheiro, não

Ele diz que faz, que faz tudo isso em nome de Deus
como um Papa na inquisição
nem se lembra do horror da noite de São Bartolomeu
não, não lembra de nada não

Não lembra de nada, é louco
mas não rasga dinheiro
promete a mansão no paraíso
contanto, que você pague primeiro
que você primeiro pague dinheiro
dê sua doação, e entre no céu
levado pelo bom ladrão

Ele pensa que faz do amor sua profissão de fé
só que faz da fé profissão
aliás em matéria de vender paz, amor e axé
ele não está sozinho não

Eu até compreendo os salvadores profissionais
sua feira de ilusões
só que o bom barraqueiro que quer vender seu peixe em paz
deixa o outro vender limões

Um vende limões, o outro
vende o peixe que quer
o nome de Deus pode ser Oxalá
Jeová, Tupã, Jesus, Maomé
Maomé, Jesus, Tupã, Jeová
Oxalá e tantos mais
sons diferentes, sim, para sonhos iguais

DEDICATÓRIA

*Para minha dedicada mãe,
Maria de Fátima Tavares Dias,
in memoriam,
e para Ana Sophia e Ana Clara,
meus erezinhos*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Robert Daibert Jr., que entre suas qualidades tem o dom da paciência. Qualidades que houver nesta tese compartilho com ele, os defeitos são só meus. Agradeço também aos professores que tive durante o doutorado em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. As aulas foram enriquecedoras, inclusive por servirem sempre de motivação e de inspiração para a minha pesquisa.

Agradeço ao povo da ABU Juiz de Fora, como também ao pessoal da Capela Anglicana do Bom Samaritano, gente do bem, gente boa, foram de boa companhia para mim, sendo que cheguei a ficar hospedado na Capela algumas vezes, outras vezes com o povo da ABU, nessas idas e vindas a Juiz de Fora. Agradeço a Leon, Daniela e Sílvia, povo bom da ABU Salvador, que me hospedaram durante os dias de pesquisa de campo na capital baiana. Agradeço a todos da ABU Salvador que estiveram dispostos a me ajudar em tudo que foi possível, além de se tornarem bons amigos. Agradeço a amiga Kátia Cunha, colega de trabalho no tempo que lecionei na Escola Técnica Estadual Aderico Alves de Vasconcelos, de Goiana, minha anfitriã na cidade de Igarassu, que além de me hospedar em sua casa, me ajudou a estabelecer contato com o Padre Rosivaldo Torres da Igreja Matriz de Cosme e Damião de Igarassu, me acompanhou em visitas a Igreja e ao Centro Histórico, e chegou até a me emprestar seu carro para o meu trabalho de campo.

Agradeço a minha esposa, por ter suportado as minhas ausências e a distância, no ano em que morei em Juiz de Fora para cumprir os créditos das disciplinas, como também durante as visitas ao campo e as vezes que viajei para participar de congressos e outros eventos acadêmicos. Agradeço a minhas meninas, minhas erezinhas, Ana Sophia e Ana Clara, que foram boazinhas para deixar papai estudar, aceitando a promessa de que papai brinca depois.

Agradeço às Bibliotecas da UFPE, da UFJF, da UFBA (principalmente a biblioteca do CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais), da UNICAP, agradecendo também a mediação dos professores dr. Gilbraz Aragão e dr. Degislano Nóbrega, pela qual pude ter acesso aos acervos especiais desta biblioteca, da Illinois State University – ISU, em Normal, Illinois, agradecendo também a professora dra. Kasia, diretora do English Language Institute – ELI, por sua mediação foi-me estendido o direito de acesso

virtual a biblioteca, a Milner Library, até julho de 2013, ainda que não estivesse mais ligado como aluno ao ISU, a Biblioteca Municipal de Igarassu, a Biblioteca Nacional; esta tese não seria possível sem a consulta aos seus acervos.

Agradeço ao CNPQ pela bolsa concedida, sem a qual esta pesquisa se realizaria com muita dificuldade. Agradeço também a Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur – ACSRM. Havendo eu submetido o projeto que resultou nesta tese ao concurso Jovens Investigadores, a comissão do concurso apreciou-o e elegeu-o um dos vencedores. Isso deu muito ânimo para o prosseguimento da pesquisa e deu-lhe também certa visibilidade.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo estudar a distribuição de balas e doces em devoção aos santos Cosme e Damião nas cidades de Igarassu (Pernambuco) e Salvador (Bahia), do Nordeste brasileiro. Considerando o fenômeno do sincretismo e suas repercussões no campo religioso brasileiro, pretende-se analisar essa experiência religiosa em suas dinâmicas e configurações no catolicismo popular, nas religiões afro-brasileiras e no neopentecostalismo. Em um primeiro momento, é feita uma apresentação histórica da devoção aos Santos Cosme e Damião desde suas origens até seu desenvolvimento no Brasil. Em seguida, discute-se o sincretismo desses santos com, espíritos de crianças, os erês a partir das oferendas aos Orixás (divindades dos cultos afro). Por fim, a tese trata da reação evangélica, principalmente evangélica-(neo)pentecostal, à distribuição do doce no cenário de crescimento deste segmento religioso no Brasil. O trabalho pretende assim demonstrar a distribuição de doces em contextos rituais como expressão de disputas e de tensões no campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: devoção aos santos, Cosme e Damião, sincretismo, demonização, Campo Religioso Brasileiro.

ABSTRACT

This thesis aims to study the candies' distribution in devotion to Saints Cosmas and Damian, in two cities of Brazilian Northeast: Igarassu (Pernambuco) and Salvador (Bahia). Taking syncretism into account, and its repercussion in Brazilian religious field, it objectives to analyze this religious experience in its dynamic configurations in Catholicism, Afro religions and New Pentecostalism. Firstly, it was made a Historic presentation of devotion to saints Cosmas and Damian, since its origins to development in Brazil. After, it discuss the syncretism of these saints with children spirits, eres, beginning of offerings to Orissa (gods of Afro cults). Finally, the thesis approaches Gospel reaction, mainly Gospel (New) Pentecostal, to candies' distribution, in scenario of growth of this religious segment in Brazil. Thus, this work demonstrates candies' distribution in ritual contexts, as expression of tensions and disputes in Brazilian religious field.

Key Words: devotion to saints, Cosmas and Damian, syncretism, demonization, Brazilian religious field.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 14
CAPÍTULO 1 – O CULTO DOS SANTOS COSME E DAMIÃO	p. 23
1.1 Primeiras Palavras	p. 24
1.2 O Culto dos Santos	p. 25
1.3 O Culto dos Mártires	p. 37
1.4 A Vida de Cosme e Damião	p. 43
1.5 O Culto de Cosme e Damião na Europa.....	p. 54
1.5.1 O Culto de Cosme e Damião em Portugal	p. 59
1.6 O Culto de Cosme e Damião em Igarassu	p. 64
1.7 O Culto de Cosme e Damião em Salvador	p. 80
1.8 Uma Devoção Viva	p. 86
CAPÍTULO 2 – A FESTA DOS SANTOS COSME E DAMIÃO	p. 89
2.1 Sincretismo Afro-Católico	p. 90
2.1.1 Sincretismo Arquetípico	p. 100
2.2 Fé e Festa	p. 113
2.2.1 O Lugar da Festa na Cultura Brasileira	p. 120
2.2.2 O Lugar da Festa na Tradição Religiosa Judaico-Cristã e nas Religiões Afro-brasileiras	p. 121
2.3 A Festa de Cosme e Damião em Igarassu	p. 123
2.3.1 Visita à Casa de Mãe Benilde	p. 135
2.3.2 Visita ao Terreiro de Pai Henrique: Festa de Ibêji	p. 140
2.4 A Festa de Cosme e Damião em Salvador	p. 149
2.4.1 Caruru de Mãe Valdice	p. 169
2.5 Cosmedamião, Cosminho, Beije, Beji, Beijinho, Dois-Dois, Salve Beijada! ..	p. 173
CAPÍTULO 3 - COSME E DAMIÃO: NA FRONTEIRA DAS RELIGIÕES – ENTRE O AMARGO E O DOCE	p. 175
3.1 As Religiões e As Fronteiras	p. 176
3.1.2 A Fronteira	p. 181
3.1.3 Fronteiras na Escola	p. 186
3.2 O Doce e A Recusa Evangélica	p. 189
3.2.1 Iconoclastia Evangélica	p. 192
3.2.2 Demonização	p. 206
3.2.3 Demonização: Conceitos, Origens, Práticas	p. 237
3.3 Batalha Espiritual e Demonização: A Prática Iurdiana	p. 242
3.4 Formas Diferentes de Recusar e de Distribuir o Doce	p. 255
3.5 Para além das fronteiras	p. 259
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 261
REFERÊNCIAS.....	p. 264
ANEXOS	p. 280

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cosme e Damião ante Lísias	p. 46
Figura 2: Cosme e Damião decapitados	p. 47
Figura 3: Santos Cosme e Damião curam Paládia; Paládia oferece três ovos a Damião	p. 48
Figura 4: Enterro de Cosme e Damião	p. 49
Figuras 5 e 6: Basílica dos SS. Cosme e Damião em Roma	p. 57
Figura 7: Vista do Frontispício da Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu .	p. 71
Figuras 8 a 11: Painéis da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu ..	p. 73-74
Figura 12: Placa comemorativa no interior da Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu, perto do altar	p. 78
Figura 13: Matriz dos Santos Cosme e Damião – Bairro da Liberdade, Salvador	p. 81
Figura 14: Cosme e Damião / Ibeji	p. 107
Figura 15: Cosme e Damião – representação mais comum na devoção trazida ao Brasil.....	p. 109
Figura 16: Padre Rosivaldo Torres durante procissão (27/09/2013).....	p. 126
Figura 17: Celebração no interior da Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu	p. 129
Figura 18: Momento de Veneração das Relíquias na Matriz dos Santos Cosme e Damião em Igarassu	p. 134
Figura 19: Mãe Benilde/Erê Juquinha joga balas para as crianças na rua	p. 140
Figura 20: Mãe Val organizando as sacolinhas de Cosme e Damião na mesa	p. 143
Figura 21: Imagens de Ibeji – Terreiro de Pai Henrique	p. 144
Figura 22: Pai Henrique e os erês tomando o omin amarelo	p. 147
Figura 23: Três meninos sentados no chão comem o caruru de Cosme e Damião .	p. 160
Figura 24: Alguns dos ingredientes do caruru – quiabo, camarão, cebola, tomate..	p. 163
Figura 25: Caruru de Cosme e Damião servido	p. 163
Figura 26: Mesa de Cosme e Damião de Mãe Railda	p. 165
Figura 27: Cosme, Damião e Doum	p. 166
Figura 28: Fiéis são benzidos ao entrarem na Paróquia dos SS. Cosme e Damião da Liberdade	p. 166
Figura 29: Mesa de Cosme e Damião de Mãe Valdice	p. 171
Figura 30: Bolsinha de Cosme e Damião distribuída no terreiro de Mãe Valdice ..	p. 172
Figura 31: Conteúdo da bolsinha de Cosme e Damião distribuída no terreiro de Mãe Valdice	p. 172
Figura 32: Bispo Von Helder e o “Chute na Santa”	p. 200

Figura 33: Ilustração para a história da APEC	p. 201
Figura 34: Convite para sexta-feira da libertação	p. 209
Figura 35: Pastor Isael Teixeira ao lado dos saquinhos distribuídos por sua igreja	p. 249
Figura 36: Meme do AL, “Como enlouquecer um evangélico”	p. 251
Figura 37: Crianças pegando doces de Cosme e Damião na frente da Paróquia dos SS. Cosme e Damião da Liberdade	p. 256
Figura 38: Pastor Djalma Torres, o Djalma de Ogum	p. 260
Figura 39: Imagenzinhas de Cosme e Damião que me foram dadas por minha avó	p. 263

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Fronteiras/Camadas do mundo religioso a partir da visão de um pentecostal	p. 183
Quadro 2: Representações de Cosme e Damião no Campo Religioso Brasileiro seguindo a metáfora da cebola	p. 234

INTRODUÇÃO

Os Caminhos Por Que Andei

Há uma discussão recorrente no meio acadêmico que se dedica ao estudo das religiões sobre a influência da pertença religiosa do pesquisador sobre sua pesquisa¹. É claro que a não-pertença religiosa também teria suas implicações. Filho de pais evangélicos, meu pai diácono da igreja batista, sempre fui proibido de pegar o doce de Cosme e Damião, sendo orientado a responder sempre ao oferecimento que eu era crente. Mas claro que, às vezes, longe da vigilância paterna, eu os pegava.

No entanto, como todo brasileiro, convivi na fronteira com as outras religiões e outras religiosidades. (A fronteira é, inclusive, uma imagem/metáfora a que volto no capítulo 3). Meu avô e minha avó paternos eram bastante católicos. Ele sempre incentivando a esposa a ir e levar os filhos à missa aos domingos, ainda que ele mesmo quase nunca fosse. No entanto, “era uma pessoa temente a Deus. Católico era devoto do Sagrado Coração de Jesus. Não perdia a festa da padroeira Sra. Santana (sic) assistindo sempre a missa festiva acompanhando a procissão” (SILVA, 2010). Assim, era mais do catolicismo do povo do que católico de igreja².

Minha avó paterna, D. Lourdes, por outro lado, era de missa. Sendo irmã gêmea recebeu desde criança de sua mãe uma imagem dos santinhos irmãos e a incumbência de a cada sábado lhes acender velas, azuis ou rosas. Prática que deixou depois de crescida. Essas imagens, por acidente, quebraram-se quando ela era adolescente, cerca de 14 anos, ao limpar o pó escapuliram de suas mãos e se desfizeram no chão. Logo foi e comprou umas menores (8cm) feitas de gesso que me deu em 2015 ao me ver pesquisando sobre os “santinhos” e me perguntar como eram as igrejas de Cosme e Damião que eu havia visitado em Pernambuco e na Bahia. Estavam guardadas no fundo de uma gaveta de seu

¹ Inspiro-me aqui na discussão que Alfredo Oliva (2007) fez nas páginas iniciais de seu livro “A História do Diabo no Brasil” sobre a relação entre sua experiência pessoal e o tema que ele trata. Também instigou-me a fazer essas considerações o livro “O Homem meu pai” (2010) escrito por Tia Terezinha, isto é, Maria Terezinha Silveira Dias da Silva, minha tia paterna, que conta a história de meu avô, Júlio Dias Sobrinho.

² Eduardo Hoornaert (1974) notara que desde os tempos da colonização há diferentes tipos de catolicismo no Brasil: um ritualístico e formal, um patriarcal (catolicismo dos engenhos) e o catolicismo identificado como popular. Com a proclamação da República há uma reaproximação da ortodoxia vaticana, processo que convencionou chamar de “romanização”. (Vide NEGRÃO, 2008).

criado-mudo e apresentando aqui e ali marcas do tempo, elas têm cerca de 70 anos e deixou-me muito emocionado segurá-las a primeira vez nas mãos. Depois de crescida, pensou “se Jesus que é a luz do mundo para que eu ficar acendendo estas velas?”. Este pensamento parece bastante influenciado por suas duas irmãs, Terezinha e Josefa (Nitinha) que, havendo deixado ainda jovens o catolicismo, eram crentes da Igreja Metodista. “O povo diz que quando a gente deixa de acender essas velas acontece tanta coisa. Comigo não aconteceu foi nada. Isso está é na cabeça do povo”, dizia-me ela enquanto remexia a gaveta procurando as imagenzinhas. Mas nunca deixou de ser católica, apenas assumiu um catolicismo com algumas ideias protestantes.

Isso tudo causou-me quando criança uma certa admiração imbuída de receio a respeito das celebrações de Cosme e Damião, sempre olhando curioso, quando passava em frente da entrada de um cortiço na rua de casa em que uma senhora cujo nome não recordo comemorava Cosme e Damião, as brincadeiras das outras crianças. Esse cortiço ficava ao lado da Igreja Batista da pequena cidade sergipana de Boquim, e a casa onde cresci ficava praticamente em frente à igreja batista, ou melhor, à Primeira Igreja Batista de Boquim. Só depois de muito tempo percebi que tratava-se na verdade de uma festa de erê, ou seja, era Umbanda.

Quando em 2010 cursava o mestrado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, foi-nos requerido pela professora Dra. Zuleica Campos, que ministrava a disciplina Antropologia Social da Religião, que fizéssemos como trabalho final da disciplina um artigo aplicando algum dos teóricos estudados ao campo religioso brasileiro. Havíamos estudado os grandes clássicos da Antropologia: Émile Durkheim, Evans Pritchard, Marcel Mauss... Enquanto estava indeciso sobre o que escrever, busquei por livros e artigos que falassem sobre o campo religioso brasileiro. Comprei o livro ‘Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso Brasileiro’ (GOMES, 2009) e nele deparei-me com o artigo de Edlaine Gomes (2009), ‘Doce de Cosme e Damião: dar, receber, ou não?’, que me fez retornar a essas memórias de infância. O artigo ficou com oito páginas e o intento de retomar e aprofundar a questão posteriormente. Depois apresentei-o como comunicação no II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, em 2010, conseguindo a atenção que era esperada para aquele momento: nenhuma.

A curiosidade infantil tornou-se então curiosidade acadêmica, mas é sempre com um pouco daquela admiração da infância que observo as brincadeiras, distribuição de doces, e todas as celebrações de Cosme e Damião. Conforme Roger Bastide há um defeito próprio da mentalidade ocidental, devido à falta de reconhecimento do valor que o tempo tem: "São principalmente os sacerdotes que têm a noção do valor tempo; é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; *o ocidental quer saber tudo desde o primeiro instante, eis por que, no fundo, nada compreende*" (BASTIDE, 2001, p. 25, grifo nosso). Por isso, meu contato com o mundo afro foi se dando aos poucos, partindo do convívio com o Érico Lustosa, o Pai Érico³, que foi meu colega no mestrado da UNICAP, que sempre respondia minhas dúvidas que ora aqui ou ali surgiam sobre a(s) religiosidade(s) de matriz(es) africana(s), e depois partindo ao campo, os pré-conceitos e receios que de minha formação religiosa aprendi para com o "terreiro", foram se transformando em admiração. Assim, fui entrando pouco a pouco: "o mundo dos candomblés é *um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco*, e a tentativa que oferecemos aos futuros pesquisadores é antes um esboço do que uma tese definitiva" (BASTIDE, 2001, p. 25, grifo nosso). A amplitude desse mundo dos candomblés que justificaria falar em religiosidades de matrizes africanas: existe uma grande variedade de ritos, que varia de terreiro para terreiro, e essa variedade não é produto exclusivo brasileiro, na África ela já existia, e posto que no Brasil chegaram africanas advindos de diferentes etnias que falamos de matrizes africanas, não apenas de uma matriz.

Observou Leonildo Campos (1997, p. 15) o crescente número de estudos acadêmicos sobre o pentecostalismo de forma geral e a Igreja Universal de forma particular como demonstrativo de que o universo pentecostal passava de "exótico" para objeto "respeitável", sendo mesmo tema preferido de dissertações e teses, aliás "a história da *performance* e das mutações do campo religioso brasileiro nos anos 90 não poderá ser escrita sem se levar em consideração a origem, trajetória, *boom* e até possível decadência da Igreja Universal". Duas outras importantes mutações no campo religioso brasileiro desde a década de 90 são o movimento de Renovação Carismática dentro do catolicismo

³ Aqui temos um curioso caso de trânsito religioso: Érico havia antes de entrar para o candomblé havia sido pastor batista na cidade de Olinda, mas depois de muitos anos como pai de santo e após passar por vários problemas graves de saúde, voltou a denominação batista e mais recentemente a ser pastor, transformando o antigo terreiro em ponto de pregação. Dois episódios em sua história de vida e nesse processo de conversão (ou reconversão) religiosa chamam atenção: a tentativa, felizmente frustrada, de alguns crentes pentecostais de invadir seu terreiro, e as visitas regulares de um simpático grupo de irmãos assembleianos que começaram a realizar cultos regulares no terreiro.

romano e no mundo afro suas religiões terem passado de religiões étnicas para religiões universais (MACHADO, 1996; ver também PIERUCCI, 2006).

Nossa dissertação de mestrado, sob orientação da professora Dra. Zuleica Campos, foi uma das muitas existentes que elegeu a IURD como objeto. Intitulada “As Religiões Afro-Brasileiras no Discurso da Igreja Universal do Reino de Deus: a reinvenção do demônio”, nossa pesquisa de mestrado, através tanto de observação participante como de análise do discurso “ediriurdiano”⁴, demonstrou como a demonologia da IURD tanto faz a reafirmação das concepções do demônio próprias da história do cristianismo como também a identificação das forças maléficas com elementos de outras religiões, principalmente com o panteão afro. Por isso o título: o demônio é uma invenção antiga, mas sempre é reinventada quando surge novas ameaças (reais ou imaginadas) aos grupos cristãos.

Quando terminamos o mestrado (defendemos em março de 2012) quisemos continuar a ter a IURD como objeto de pesquisa, porém nos voltando especificamente a forma como tem demonizado a festa de Cosme e Damião, o que embora já tenha sido observado por “iurdiólogos”⁵ não teve deles maior atenção. Todavia, falar de Cosme e Damião, como notáramos depois, permite-nos ir muito além do que, como fizéramos na dissertação, observar a relação conflituosa que a IURD estabelece como o mundo afro-religioso; permite-nos tratar do próprio campo religioso brasileiro com seus sincretismos, conflitos, diálogos, apropriações, atitudes que agrupamos em dois movimentos que são constantes: aproximações e tensões.

No ano de 2014 o meu projeto de pesquisa intitulado *Doce de Cosme e Damião: Entre o Sincretismo Afro-Católico e a Recusa Evangélica* foi um dos ganhadores do concurso Jóvenes Investigadores promovido pela Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur – ACSRM. Foi então apresentado no I Seminario de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales y Religión, realizado em Buenos Aires durante os

⁴ Como sugere Valdelice dos Santos (2010, p. 13), podemos falar de discurso “ediriurdiano”, pois toda instituição parece simplesmente mimetizar e repetir o discurso de seu Bispo Maior: “Ele é o homem que controla com “mãos de ferro” a produção e distribuição de bens simbólicos naquela igreja” (SANTOS, 2010, p. 11). A capacidade de Edir Macedo imprimir seu carisma à igreja pode ser vista inclusive no mimetismo de pastores e obreiros, que chegam mesmo a imitar (inconscientemente?) sua característica gestualidade devido a um defeito que tem em uma das mãos. Há muitas acusações de charlatanismo contra Edir Macedo, no entanto, não é de nossa ossada dizer se Edir Macedo, ou qualquer outro líder religioso, crê no discurso que sustenta, importante é saber que há fiéis que nele creem e agem e pautam a vida baseados nessa crença.

⁵ Voltaremos a isso no capítulo terceiro.

dias 21 e 22 de outubro de 2014. A partir das sugestões recebidas durante o evento em resposta à comunicação que fiz, foi elaborado um artigo que saiu publicado na revista *Ciências Sociales y Religión*, em seu volume 17, edição 23 (DIAS, 2015). Isso deu um solavanco de ânimo para que a pesquisa prosseguisse.

Como Aconteceu a Pesquisa

Esta pesquisa teve início em 2013. Intentava a princípio restringir a pesquisa a revisão bibliográfica e pesquisa de campo, isto é, observação participante das festas de Cosme e Damião em Igarassu e Salvador. Depois, seguindo a sugestão do nosso orientador, decidimos também realizar entrevista aberta com fiéis e líderes religiosos do campo. Ainda que não estivesse prevista inicialmente no nosso projeto de pesquisa, realizar uma *etnowebgrafia*⁶ também foi de grande valia, fizemos o monitoramento então de sites cristãos, inclusive da Igreja Universal, da rede social Facebook, do site de vídeos YouTube, e do site de músicas Vagalume, neste buscando letras de música referentes a Cosme e Damião.

Igarassu é uma cidade do litoral de Pernambuco, faz parte da Região Metropolitana de Recife, e nela está a igreja mais antiga ainda em funcionamento do Brasil, a Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião, erguida em 1535, por haverem os santos Cosme e Damião garantido a vitória dos portugueses na luta contra os índios nativos do lugar.

Salvador é a capital da Bahia, foi a primeira capital do Brasil, considerada por alguns evangélicos como a “capital da macumbaria” ou a “Sodoma e Gomorra da Magia Negra” (SILVA, 2007, p. 12), cidade cuja população é na sua maioria negra, e no bairro da Liberdade, bairro considerado mais negro do Brasil e o mais negro fora da África, está a Igreja Matriz de Cosme e Damião de Salvador.

⁶ A etnografia feita no contexto da internet também tem ganhado outros nomes: netnografia, etnografia virtual, cibermetodologia, ciberetnografia (SANTOS; GOMES, 2013, p. 4). Uma das vantagens dessa abordagem é ser “menos subjetiva do que a etnografia tradicional porque é possível abarcar registros de vários tipos de materiais coletados on line” (SANTOS; GOMES, 2013, p. 8).

Estivemos em Igarassu no ano de 2013 e de 2015, acompanhando as festividades de Cosme e Damião, que ocorrem sempre no mês de setembro. Em Salvador estivemos no ano de 2013, durante a última semana do mês de outubro para nos ambientarmos com a cidade, com o povo e com o bairro da Liberdade, uma vez que em Salvador só havíamos estado quando muito criança, sem que trouxéssemos muitas recordações. Acompanhamos em Salvador as festividades de Cosme e Damião em setembro de 2014 e em setembro de 2016. Assim, acompanhamos duas vezes a festa em Igarassu e duas vezes a festa em Salvador. Já em Igarassu por ser relativamente perto da cidade onde resido, Carpina, da cidade onde trabalhei em 2012, Goiana, e da capital pernambucana, Recife, já havia estabelecido algum contato, ainda que esporádico.

Em Salvador durante a pesquisa de campo fiquei hospedado em casa de amigos da Aliança Bíblica Universitária– ABU. Em outubro de 2013 na casa de Daniela Adlay e Silvia, estudantes da UFBA que sendo oriundas de outras cidades (Feira de Santana e João Pessoa) dividiam apartamento em Salvador, no bairro da Ribeira, para poderem estudar. Em 2014 e também em 2016, com as duas havendo concluído suas atividades acadêmicas em Salvador, retornaram a suas cidades, Daniela para Feira de Santana e Silvia para João Pessoa, fiquei hospedado na casa de Leon Souza, estudante de Filosofia na UFBA, e líder da ABU – Salvador. Em ambos momentos fiquei hospedado, próximo a popular Igreja do Bonfim, no Bairro da Ribeira, bairro vizinho ao Bairro da Liberdade, sendo que poderia chegar a Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião em poucos minutos tomando um ônibus, ou mesmo a pé, tomando mais tempo.

Em Igarassu fiquei hospedado na casa da amiga Kátia Cunha, devota de Cosme e Damião com toda sua família, professora de Educação Física, minha colega de trabalho durante o ano de 2012, tempo que trabalhei na Escola Técnica Estadual Aderico Alves Vasconcelos, de Goiana. Kátia foi importante para que eu estabelecesse contato com o padre Rosivaldo Torres, com o diretor do Museu Histórico de Igarassu, dr. Jorge Barreto, e para que eu conhecesse o Centro Histórico de Igarassu. No ano de 2013 Kátia morava num apartamento muito próximo da Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião, o que permitiu que mesmo a pé eu pudesse ir e voltar ao Centro Histórico de Igarassu, principalmente à Igreja. No ano de 2015, ela havendo comprado sua casa própria num lugar mais afastado do Centro da Cidade, o trajeto não poderia mais ser feito a pé (não tanto pela distância, mas eu havendo sofrido uma lesão no fêmur direito não tinha mais condições de andar ou ficar em pé por muito tempo), no entanto, ela deixou seu carro a

minha disposição sempre que pode, ou senão utilizei-me do serviço de táxi da cidade ou do transporte alternativo realizado por kombis ou moto-táxi.

Para estabelecer contato com o universo afro-religioso dessas cidades primeiramente pensara em me valer de dados do projeto Mapeando o Axé⁷, do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), que realizou o mapeamento das comunidades tradicionais de terreiro nas capitais e regiões metropolitanas dos estados do Pará, Pernambuco, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, no caso de Igarassu, e os dados coletados e disponibilizados online pelo Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO⁸, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, no caso de Salvador. Porém, deixamos o campo “nos falar”, na própria dinâmica de circular pelas ruas durante a semana das festividades e fomos nos dando conta de como África e Roma se encontram próximos no Brasil.~

Esta pesquisa aconteceu num período de extremas angústias pessoais e familiares. Problemas de saúde sérios atingiram a meus pais e a mim. Mas a maior de todas as angústias foi iniciada em 2014 quando minha mãe foi diagnosticada com câncer, daí foram longos dias de luta até que em 21 de outubro de 2017 veio a falecer. As palavras mais difíceis escritas neste trabalho foram *in memoriam* na dedicatória.

Como se Divide esta Tese

O primeiro capítulo, ‘O Culto Dos Santos Cosme e Damião’, é de caráter histórico e visa demonstrar como a devoção a Cosme e Damião surgiu, chegou ao Brasil e se desenvolveu aqui. Julgamos que talvez antes de apresentar os santos gêmeos fosse interessante uma pequena nota sobre o surgimento do culto aos santos no Cristianismo. É feita a história da Igreja Matriz de São Cosme e Damião de Igarassu, a mais antiga ainda em funcionamento no Brasil, datada de 1535, e da Igreja Matriz de São Cosme e Damião, de 1941⁹, no bairro da Liberdade, em Salvador. A história dessas igrejas não é feita em separado da história do local onde estão construídas.

⁷ Vide: <http://www.mapeandoaxe.org.br/oprojeto>

⁸ Vide: <https://ceao.ufba.br/>

⁹ Porém somente em 1958 foi terminada a construção da Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião.

No segundo capítulo, ‘A Festa dos Santos Cosme e Damião’, discute-se o sincretismo que ocorreu no Brasil entre os Santos Cosme e Damião e o orixá Ibeji. O *Dicionário de cultos afro-brasileiros* (1977) define *Ibeji* como “Princípio da dualidade, representado pelos gêmeos, na África, sendo estes sagrados. No Brasil são considerados orixás em alguns terreiros, protetores dos gêmeos e dos partos múltiplos (...) muitas vezes confundidos com erês” (CACCIATORE, 1977, p. 145). Já conforme o mesmo *Dicionário*, erê refere-se a uma “vibração infantil pertencente a certa corrente vibratória de um orixá [...] na umbanda, é assimilado às 'crianças', espíritos infantis particulares de cada filho de santo” (CACCIATORE, 1977, p.116). Em seguida discutimos teoricamente o conceito de festa, seu lugar na cultura brasileira e sua importância nas tradições religiosas judaico-cristã e afro-brasileira. Aqui se faz a descrição a partir de bibliografia e de pesquisa de campo das celebrações e festividades de Cosme e Damião em Igarassu – PE e Salvador – BA.

O terceiro e último capítulo, ‘Cosme E Damião: Na Fronteira Das Religiões – Entre O Amargo E O Doce’, trata da reação evangélica, principalmente evangélica-(neo)pentecostal, à distribuição do doce e as consequências do crescimento da presença evangélica-(neo)pentecostal no campo religioso brasileiro. Alguns autores, que aqui chamamos de “iurdiólogos”, já haviam notado uma prática curiosa da Igreja Universal do Reino de Deus, já bastante conhecida pela sigla IURD que frequentemente usaremos neste trabalho, de no dia de Cosme e Damião distribuir balas consagradas com o objetivo de evitar que caso uma criança coma o doce de Cosme e Damião fiquem endemoninhadas, isto é, possuam por um espírito mau. Chamamos de “iurdiólogos” alguns pesquisadores que têm se tornado referência na pesquisa sobre a IURD, entre os quais podemos citar Ronaldo Almeida, Ricardo Mariano, Ari Pedro Oro e Leonildo Campos. Esta prática da IURD, porém, já foi copiada por outras igrejas.

Uma ressalva necessária é que esta tese não pretende dizer tudo sobre os santos Cosme e Damião, e também não pretende dizer tudo sobre o lugar desses santos no campo religioso do Brasil. Sobre a festa desses santos no Rio de Janeiro, a antropóloga Renata de Castro Menezes (2013) tem realizado pesquisas e orientado também estudantes de mestrado e de iniciação científica. Assim, enquanto temos por campo duas cidades do nordeste brasileiro, Renata Menezes está em campo numa das grandes capitais do sudeste do Brasil.

Pesquisadores vinculados ao seu projeto de Produtividade Acadêmica, ‘Doces santos: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro,’ também têm se dedicado a estudar músicas de Cosme e Damião (Dr. Lucas Kastrup Rehen) e referências a estes santos na imprensa evangélica (Ana Lúcia Viera Ranna). Também pesquisadores envolvidos no projeto têm demonstrado interesse sobre Cosme e Damião na Igreja Ortodoxa (Renata Menezes) como também no Santo Daime (Dr. Lucas Kastrup Rehen).

Renata Menezes (2013, p. 5) mostra que Cosme e Damião são personagens relevantes além do universo católico romano e afro-brasileiro, como por exemplo na Igreja Católica Ortodoxa e no Santo Daime. Assim reconhece a importância de se indagar as implicações que “sua presença em campos semânticos distintos trariam para sua definição, para o repertório de poderes, lendas e idiosincrasias a eles atribuídos, bem como para a ‘etiqueta’ da devoção que lhes deve ser dirigida”.

No projeto da professora Renata Menezes (2013, p. 8), ainda que reconheça que a festa de Cosme e Damião seja tradicional no Rio de Janeiro,

não é tanto a dimensão “tradicional” da prática de distribuição de doces que se pretende abordar no projeto, mas sua dimensão “operativa”, sua capacidade de articular grupos, demarcar fronteiras, estabelecer etiquetas e hierarquias sociais, construir pessoas morais. Por outro lado, como ela envolve objetos, materialidades, recursos, pretende-se também atentar para a dimensão infra-estrutural do evento, o volume de pessoas e coisas que coloca em movimento, os circuitos que gera, as cadeias de comércio e solidariedade que, a partir de doadores-receptores, é posta em circulação.

Já o nosso recorte foi feito tendo em vista os principais atores do campo religioso brasileiro: afro-brasileiros, católicos e evangélicos, mas não considerando-os como forças estanques, e sim as relações dinâmicas que operam entre si. Assim, estudar a relação que estes atores estabelecem entre si tomando como referência o doce de Cosme e Damião revela, é o que cremos, a própria dinâmica do campo religioso brasileiro atual.

CAPÍTULO I – AS ORIGENS DO CULTO DOS SANTOS COSME E DAMIÃO

CAPÍTULO I - AS ORIGENS DO CULTO DOS SANTOS COSME E DAMIÃO

“Aqui queremos lembrar

Dois Dois a biografia

Pouco vamos encontrar

Porque pouco se escrevia

O que pude pesquisar

Só resolvi publicar

Porque muitos me pediam”

Frei Urbano de Souza (1991, p. 7)

1.1 Primeiras Palavras

Nós próprios compartilhamos do sentimento de Frei Urbano de Souza expresso nos seus versos de cordel que vêm à epígrafe deste capítulo. No Brasil existe a prática de como pagamento de promessas aos Santos Cosme e Damião, padroeiros das crianças, distribuir balas e doces. Quando em 2010 resolvemos escrever primeiramente sobre este tema (DIAS, 2010), frisávamos que o modo de distribuir o doce de Cosme e Damião vinha sofrendo mudanças devidas à recusa dos evangélicos em receber o doce, mas, além do fato de que Cosme e Damião foram no Brasil sincretizados com os Ibeji, e que os evangélicos rejeitavam o doce justamente por conta desse sincretismo, verdadeiramente sabíamos muito pouco sobre essa devoção e suas origens. Tratava-se de uma rápida comunicação, portanto, não se esperava mais do que isso. Pesquisar as origens do culto desses santos foi encarado por nós como um desafio, então.

Celso de Figueiredo (1953, p. 5), na introdução de sua obra, afirma que escrever sobre os santos gêmeos é um desejo da mocidade, não realizado há mais tempo “em

virtude da inegável escassez de literatura”. Acreditamos que ainda hoje, embora passadas décadas desde o seu trabalho, há escassa bibliografia sobre esse tema em contraste à força que essa devoção continua demonstrando no Brasil.

1.2 O Culto dos Santos

"Deus é admirável em seus santos.

Ele dá luz e força ao seu povo"

Salmos 67.36

Uma das marcas principais do catolicismo é a devoção que os seus fiéis têm aos santos. Devoção denota um ardor de afeição pelas coisas de Deus, por outro lado, pelo termo devoções (no plural), ou devoções populares, entendem-se comumente práticas exteriores de piedade pelas quais a devoção do fiel encontra vida e expressão (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012). No Sínodo de 1974 o cardeal Pironio sintetizou e definiu a piedade popular: a maneira como o cristianismo se encarna em diversas culturas e etnias sendo assim, vivido e manifestado no povo.

Conforme Vauchez (1987), o conceito de santidade se faz presente em grande parte das religiões, caracterizando-se tanto uma ruptura¹⁰ com aspectos da condição humana, como a possibilidade de se estabelecer uma relação específica com o sagrado, cujas consequências são de efeito purificador. Aliás, santidade não se aplica apenas a pessoas, mas também pode ser associada a lugares e objetos. Conforme nota da Bíblia de Jerusalém (BJ) a Levítico 17,

A santidade é um dos atributos essenciais do Deus de Israel (cf. Lv 11,44.45; 19,2; 20,26; 21,8; ,32s). A ideia primeira é a de separação, de inacessibilidade, de transcendência que inspira temor religioso (Ex 33,20+). Esta santidade se comunica àquele que se aproxima de Deus ou lhe é consagrado: os lugares (Ex 19,12+); as épocas (Ex 16,23; Lv

¹⁰“A santidade foi muitas vezes identificada com a negação do mundo, do corpo, da história” (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 12, tradução livre). (“La santità è stata molte volte identificata con la negazione del mondo, del corpo, dela storia”).

23,4) a arca (2 Sm 6,7+), as pessoas (Ex 19,6+); especialmente os sacerdotes (Lv 21,6), os objetos (Ex 30,29; Nm 18,9) etc.

O conceito de santidade teria surgido primeiramente relacionado ao culto, portanto, "a noção de santidade se liga à de pureza ritual: a 'lei de santidade' é igualmente a 'lei de pureza'. Contudo, o caráter moral do Deus de Israel espiritualizou essa concepção primitiva: a separação do profano se torna abstenção do pecado, e à pureza ritual se une a pureza de consciência" (nota da BJ à Lv 17).

Conforme a Enciclopédia Católica Popular, culto

É a expressão do reconhecimento pelo homem da superioridade e transcendência da Divindade. Ao longo dos milénios foram muitas as modalidades de que se revestiu, conforme as religiões. Na Bíblia distinguiu-se sempre pelo monoteísmo e apurado sentido moral. Mas foi evoluindo desde Moisés até às vésperas do Cristianismo: rudimentar no tempo dos patriarcas, organizado e centralizado no Templo de Jerusalém com Salomão, foi-se purificando e espiritualizando com o exílio e a acção dos profetas. Encontrou a expressão suprema no Cristianismo, por ser prestado em Igreja como acção de Cristo total, cabeça e membros. Radica na mais alta virtude moral, a virtude da religião, sublimada pelas virtudes teológicas da fé, esperança e caridade.

Mas, é preciso logo de início frisar, não pretendemos trazer aqui um conceito amplo de santidade que sirva a várias religiões, mas verificar como a santidade tem sido entendida no seio do mundo católico: "No conceito católico e ortodoxo, os santos teriam atingido certa posição, dentro da comunhão dos santos, que os qualifica para serem mediadores de seus irmãos menores" (CHAMPLIN, 2013, vol. 6, p. 89).

Além disso, convém lembrar que o conceito de santidade, como todo conceito, é histórico, por isso, passível de mudanças com o decorrer da história, assim poder-se-ia falar de *santidades* ao invés de *santidade*:

O destaque a um determinado modelo de santidade é histórico e revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças e práticas coletivas, conectando o indivíduo a determinado grupo, o que nos fornece elementos para

compreensão dos modelos de santidade atuais (ANDRADE, 2010, p. 133).

como para todas as coisas, a própria concepção do que é a santidade evolui no curso do tempo. No contexto desta evolução se impõe um fio condutor, uma linha de fundo: os santos são sempre aqueles que, a partir de sua experiência de Deus, têm respondido aos desafios dos tempos e culturas¹¹ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 12, tradução livre).

Logo de início, o *Editoriale* da Revista *Concilium* lembra que a palavra santidade se liga de imediato à ideia de caridade (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 11), que em seu sentido mais amplo inclui tanto o amor humano quanto o amor de Deus¹², e sendo assim, “santidade já está presente desde a criação” pois “somos criados com amor e por amor” e também “toda a criação já está embebida deste amor que é o constituinte último do que chamamos santidade”¹³ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 13, tradução livre). Seguindo esse pensamento, a encarnação de Cristo é vista como cume e ápice da criação (Efésios 1.10; Colossenses 1.13ss), e expressão maior do amor do Pai (1 João 4.9), conseqüentemente, como expressão maior da santidade (João 17.17-19), tornando-se mediador entre os homens e Deus (1 Timóteo 2.5). A encarnação e vida de Jesus nos levam a entender ser santo como viver em Deus, “porque ele está no seio do Pai” (João 1.18).

O final do Credo fala da comunhão dos santos¹⁴ e podemos entender a “comunhão dos santos como mistério da solidariedade”¹⁵ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 14, tradução livre) entre a igreja militante. Os cristãos ainda vivos

¹¹ “come per ogni cosa, la concezione stessa di quel che è la santità evolvendosi nel corso dei tempi. Nel contesto de tale evoluzione s’impone un filo conduttore, una línea di fondo: i santi sono sempre stati coloro che, a partire dalla loro esperienza di Dio, hanno risposto al les fide dei tempi e dele culture”

¹² “In its widest and highest sense, charity includes love of God as well as love of man” (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA).

¹³ “la santità è già presente fin dal la creazione”, pois “siamo creati nell’amore e per l’amore” e também “tutto il creato è già imbevuto di questo amore che è l’elemento costitutivo ultimo di cio che chiamiamo santità”.

¹⁴ Lemos no Catecismo da Igreja Católica: “946 Depois de ter confessado 'a santa Igreja católica', o Símbolo dos Apóstolos acrescenta 'a comunhão dos santos'. Este artigo é, de certo modo, uma explicitação do anterior: 'Que é a Igreja, se não a assembléia de todos os santos?', comunhão dos santos é precisamente a Igreja. 947 Uma vez que todos os crentes formam um só corpo, o bem de uns é comunicado aos outros... Assim, é preciso crer que existe uma comunhão dos bens na Igreja. Mas o membro mais importante é Cristo, por ser a Cabeça... Assim, o bem de Cristo é comunicado a todos os membros, e essa comunicação se faz por meio dos sacramentos da Igreja. Como esta Igreja é governada por um só e mesmo Espírito, todos os bem que ela recebeu se tornam necessariamente um fundo comum”.

¹⁵ “comunione dei santi come misterio di solidarietà”.

que passam “gemendo e chorando neste vale de lágrimas” (Salve Rainha), e a igreja triunfante, os cristãos que havendo partido desta vida já estão na “glória” junto a Deus.

Assim, se "Todos nós, crentes, desfrutamos de certa comunhão espiritual com os irmãos que ainda militam na terra e com os irmãos triunfantes no céu", então, "Essa comunhão, naturalmente, envolve o Pai, o Filho, o Espírito Santo, e até os anjos bons" (CHAMPLIN, 2013, vol. 6, p. 89), e se a igreja triunfante está junto ao Filho de Deus, "o convívio com os santos nos une a Cristo, fonte e cabeça de que provêm todas as graças e a própria vida do povo de Deus" (Lumen Gentium).

É verdade que "Alguém poderia argumentar, dizendo que esses santos estão mortos. Mas nós diríamos que, em Cristo, a morte foi vencida" (SILVA & CARMO, 2013, p. 24), aliás, “As almas dos justos, porém, estão nas mãos de Deus, tormento algum os atingirá. Aos olhos dos insensatos passaram por mortos; sua partida pareceu uma desgraça e seu afastamento uma catástrofe, entretanto, eles estão na paz!”, lemos em Sabedoria 3.1-3, a primeira leitura prevista na Liturgia Diária para o Dia de Finados.

A prática de pedir a intercessão dos santos surge então como um desdobramento natural da doutrina da comunhão dos santos, "Assim, lá pelo século IV d. C., vários padres e Cirilo de Jerusalém encorajavam aos fiéis a pedir que os 'santos' intercedessem por eles, diante de Deus" (CHAMPLIN, 2013, vol. 6, p. 90). O tipo de morte deles, ou seja, em nome da fé, fá-los mais próximos de Deus, desfrutando intimidade com Deus, o mártir era visto como o “amigo de Deus”, e essa intimidade da qual desfrutava era a origem de sua habilidade de interceder e proteger seus co-servos vivos (BROWN, 1982, p. 6).

O catolicismo tem três atos de veneração: a *adoração*, que é dada somente a Deus (“Ao Senhor, teu Deus, adorarás” Dt 6.13); a *hiperdulia*, veneração especial dada a Maria¹⁶, por ser a mãe do Salvador; e a *dulia* (proveniente do grego, este termo

¹⁶ "The cult of the most important saint, Mary, has been the source of great controversy with Protestant denominations, especially after the papal declarations of the Immaculate Conception in 1854 and the Assumption in 1950. As the mother of Jesus (Greek *Theotokos*, “God-bearer”), Mary has long been accorded special devotion by Catholics and other Christians" (ENCYCLOPEDIA BRITANNICA).

significaria *honrar*), que é a veneração prestada a todos os santos¹⁷ (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012), e também aos anjos¹⁸.

Veneração, “No sentido religioso, é a atitude de profundo respeito e mesmo de culto, devida às pessoas e coisas sagradas. A Deus e às Pessoas divinas, a v. é de adoração; a Nossa Senhora, de culto especial (*hiperdulia*); aos santos, de *dulia*. E ainda são dignas de v. as imagens, relíquias, alfaias e demais coisas afectas ao culto” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR). Assim, explica-se que os católicos não adoram *imagens*, mas as veneram.

Conforme explica a CATHOLIC ENCYCLOPEDIA (2012), *latria* seria a adoração que é exclusiva de Deus e *dulia* essa veneração de que é digna a memória de alguns homens. No verbete *culto* da Enciclopédia Católica Popular lemos que “Às imagens e relíquias¹⁹ é prestado um culto relativo, que tem por termo as pessoas a que se referem” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR).

¹⁷ Other devotions involve the cult of the saints, a practice of great antiquity repudiated by the Reformers of the 16th century as a denial of the total mediation of Christ. Although this objection oversimplified Catholic practice, the devotions did sometimes approach superstition. Since the Second Council of Nicaea in 787, Catholic theologians have distinguished (by Greek technical terms) the worship paid to God (*latria*, “adoration”) from the veneration addressed to Mary (*hyperdulia*, “super-service”) and the saints (*dulia*, “service”). The Roman Catholic understanding of the intercession of the saints is an extension of the belief in the communion of saints. Although such veneration does tend to multiply mediators, it has often fostered a simple and not unpleasing familiarity with the world of the supernatural (ENCYCLOPEDIA BRITANNICA).

¹⁸ “Ocasionalmente, os anjos são chamados 'santos'. (...) É mister observar que aquilo que essa doutrina diz acerca dos 'santos' há muito vinha sendo a doutrina normal referente aos anjos. O ministério angelical certamente inclui o tipo de ajuda que certos homens buscam da parte dos 'santos'” (CHAMPLIN, 2013, vol. 6, p. 89). O dia 29 de setembro é dedicado a São Miguel e a todos os anjos. Sobre os anjos lê-se na Bíblia: “Não são todos eles espíritos ministradores, enviados para servir a favor dos que hão de herdar a salvação?” (Hebreus 1.14). A oração do Santo Anjo da Guarda (crença baseada no Salmo 34,7: “O anjo do Senhor acampa-se ao redor dos que o temem”) é aconselhada ser feita sempre antes de deitar-se: “Santo Anjo do Senhor, meu zeloso guardador...” Já a oração de São Miguel Arcanjo é considerada uma reza forte para se resistir a tentações e ataques do Maligno: “São Miguel, defendei-nos na batalha”. Essas duas orações nos mostram a importância dos anjos para a religiosidade católica. Na Bíblia há referência a intercessão dos anjos no livro de Jó 5.1 e 33.23-24. Em Jó 5.1 Elifaz questiona ironicamente a Jó: “Grita, para ver se alguém te responde. A qual dos santos te dirigirás?”. Assim, “se os próprios anjos são julgados por Deus, de nada serve contar com seu apoio contra Deus”, no entanto a pergunta de Elifaz “supõe precisamente o hábito de recorrer à intercessão desta natureza que poderia ter remotas ligações politeístas: o deus do indivíduo intervinha na assembleia dos deuses para defender seu cliente” (nota da Bíblia de Jerusalém a Jó 5.1, p. 807). A João o anjo disse: “sou conservo teu e de teus irmãos, os profetas, e dos que guardam as palavras deste livro” (Ap 22.9).

¹⁹ Já no verbete relíquias, na Enciclopédia Católica Popular lemos sobre as tensões que esse culto sofreu, pois “O desejo muito generalizado de possuir relíquias levou ao comércio de falsas relíquias, que a Igreja sempre condenou, com sucesso relativo, o que deu argumentos às críticas dos reformadores protestantes, levando o Conc. de Trento a defender o culto das r., mas com a con-di-ção de serem autênticas ou de serem autenticadas” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR).

A devoção aos santos deve-se ao fato de que “A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador” (ANDRADE, 2010, p. 134), os santos são sentidos como mais próximos dos seres humanos e suas necessidades, “Quanto mais personificado for o transcendente, maior o sentimento de identificação a um projeto de salvação” (ANDRADE, 2010, p. 135), por isso, “A fé na sua intercessão junto à divindade (...) é uma das maiores características do catolicismo” (ANDRADE, 2010, p. 133).

Podemos ver que a devoção aos santos preenche o espaço e o tempo: cada lugar seu padroeiro, cada dia seu santo. Assim, ao nascer em determinado dia e lugar, o nascido já vem vinculado a um santo (ou a mais de um) (MENEZES, 2004, p. 234). Renata Menezes (2004, p. 236) afirma que “é a partir do que o devoto é ou gostaria de ser, ou do que o santo foi, ou do tipo de característica que até hoje lhe é atribuída que se instaura uma relação de devoção”.

Se a vida humana só se faz realmente humana pela busca e construção de sentidos, as vidas dos santos são um testemunho “vivo e eloquente (...) de um Absoluto que dá sentido à vida humana finita e contingente”²⁰ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 12, tradução livre). A santidade “por isto é um tema que está reemergindo e que interpela a teologia de hoje e de amanhã, quando a sede de transcendência e de sentido da vida torna-se cada vez mais intensa na existência e nos corações dos nossos contemporâneos”²¹ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 12,13, tradução livre).

Comum se faz, então, homenagear os santos com ícones²², pinturas, estátuas, sendo que no catolicismo, da mesma forma que é impossível imaginar o cristianismo sem pecadores, também é impossível vivê-lo sem referência aos santos (WOODWARD, 1992).

²⁰“vive ed eloquenti (...) di um Assoluto che dà senso a vite umane finite e contingenti”

²¹ “per questo è un tema che stari emergendo e che interpela la teologia dioggi e de domani, quando la sete di trascendenza e di senso dela vita diventa sempre più intensa nelle esistenze e nei cuori dei nostri contemporanei”

²² “Pintura típica da arte sacra bizantina representando sobretudo J. C., Maria (com o Menino), Anjos e Santos. Tem como características o suporte de madeira, a ausência de perspectiva e as figuras estáticas e hieráticas” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR).

Claro que durante a história a ênfase na devoção aos santos e anjos varia de tempos em tempos: por exemplo,

Cada vez mais, durante os séculos XIV e XV, homens e mulheres na Europa faziam de outros seres humanos o centro de sua vida espiritual (...). Aumentou o culto medieval de Maria e dos santos (...). O entusiasmo pelas relíquias e lugares santos desviou os cristãos ocidentais da única coisa necessária. As pessoas pareciam concentrar-se em qualquer coisa, *menos* em Deus (ARMSTRONG, 1999, p. 276, grifo da autora).

No entanto, “Durante a Reforma, reformadores *católicos* e protestantes exortavam os fiéis a livrar-se da devoção periférica a santos e anjos e a concentrar-se apenas em Deus”, esse apelo podia encontrar eco mesmo nos anseios do laicato, “Os leigos se achavam especialmente insatisfeitos com as formas medievais de religião, que não mais respondiam às suas necessidades no admirável mundo novo” (ARMSTRONG, 1999, p. 260, grifo nosso).

Após o Concílio Vaticano II também a Igreja Católica passou por várias transformações, atingida que ela foi pelos processos de racionalização e secularização, o que levou a “esvaziar” as igrejas das suas muitas imagens. A recomendação era que as imagens se restringissem às do santo padroeiro daquela igreja, da virgem Maria, e de Nosso Senhor Jesus Cristo. O universo católico habitado por santos e anjos é resistente à secularização. Assim, se intensificam as tensões entre o catolicismo do povo e o do Concílio. Entender essas mudanças no seio da própria instituição católica é importante para percebermos mudanças nas devoções (na de Cosme e Damião, em particular) não se devem somente, como mostraremos ainda, às tensões e contatos com outras religiões.

Os vários estereótipos criados sobre a santidade “impede-nos de ver o verdadeiro conceito teológico em toda a sua profundidade”²³ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 11). No *editoriale* da revista *Concilium* (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 11, tradução livre) também lemos que

²³“impediscono de vedere neil vero concetto teologico in tutta la sua profondità”.

A Bíblia e a tradição teológica dos primeiros séculos já deixou bem claro que só Deus é santo (cf. Is 6,3); que Jesus Cristo foi reconhecido e proclamado mesmo pelos demônios como o Santo de Deus (cf. Lc 4,34); e que com a sua morte e ressurreição enviou o Espírito Santo, que é derramado sobre toda a história e sobre toda a carne (At 2,16-18; Gv20,22.23)²⁴

Assim, santidade deve ser conceituada como “o estilo de vida proposto a todo ser humano: *o estilo de vida de Jesus*”²⁵ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, p. 11, tradução livre, grifo nosso), e os santos são no fundo os cristãos “que levam a sério. Eles são aqueles que em suas vidas, em suas palavras, em sua prática, em seu anúncio e em sua decisão de assumir riscos em seu destino, se assemelham a Jesus”²⁶ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 16, tradução livre). Aliás, a própria denominação de *cristãos* foi dada aos primeiros discípulos de Jesus pejorativamente como que os chamassem de *cristinhos* (Atos 11.26), pois "Ao criarem esta alcunha, os gentios de Antioquia tomaram o título de "Cristo" (Ungido, Messias) por nome próprio" (nota da BJ à At 11.26).

Se Deus é o único santo (1 Samuel 2.2), e se Jesus Cristo é o Santo de Deus (Marcos 1.24), os santos não podem ter santidade em si mesmos, têm-na em Deus; assim, a vida dos santos e as suas obras não apontam para si mesmos, como forma de exaltação própria, mas, como o fez João Batista (João 1.29), apontam para Jesus: “que Ele cresça e que eu diminua” (João 3.30). Esse princípio está bem expresso na iconografia que representa Cosme e Damião com a face de Jesus, como nas imagens presentes na Matriz de Cosme e Damião de Salvador.

Como sabemos, nos inícios do cristianismo, o termo “santo” (que significa separado) era usado de forma geral para se referir aos cristãos. Para se verificar isso basta ler ainda que rapidamente a forma como o apóstolo se dirigia aos crentes nas saudações das epístolas (1 Coríntios 1.2 e Efésios 1.1, e.g.) e excepcionalmente nas despedidas

²⁴ “La Biblia e la tradizione teologica dei primi secoli hanno messo bene in chia roche solo Dio è santo (cf. Is 6,3); che Gesù Cristo fu riconosciuto e proclamato persino daí demoni come il Santo de Dio (cf. Lc 4,34); e che com la sua morte e risurezione ha inviato lo Spirito santo, che è stato effuso su tutta la storia e su ogni carne (At 2,16-18; Gv 20,22.23)”.

²⁵ “lo stile di vita proposto a ogni essere umano: lo stile di vita de Gesù”. Ver 1 Jo 2.6; 1 Pe 2.21.

²⁶ “che si prendono sul serio. Sono coloro che nella loro vita, nella loro parola, nella loro prassi, nel loro annuncio e nella loro decisione di correre rischi, nel loro destino, assomi gliano a Gesù”.

(Filipenses 4.21-22). Com o tempo, esse termo passou a designar as pessoas na comunidade cristã dignas de admiração por alguma virtude ou feito particular.

O problema, como coloca Bárbara Lucas (1969, p. 417) ocorre porque “com o tempo, grande número de lendas (...) começou a envolver alguns dos santos”, como resultado disso, “a Igreja decidiu que no futuro só se deveriam aceitar como santas as pessoas que fossem formalmente declaradas como tais pelo Papa²⁷. Dá-se a isso o nome de Canonização”. Em 375 d. C. a Igreja Católica criou o dogma da canonização. O processo visa constatar se o candidato possui uma “virtude verdadeiramente heróica” (LUCAS, 1969, p. 418, *sic*).

Assim, o processo de canonização assegura à Igreja o *poder dizer* quem é ou não santo. Na verdade, ao canonizar um santo a igreja também *canoniza* a si mesma, pois

o modelo de uma igreja é do tipo dos santos que ela canoniza, pelo momento que o santo é proposto para inspiração e imitação dos fiéis. Nos santos que a igreja canoniza ou evita de canonizar é expresso o modelo eclesiológico que se deseja manter e construir. E também o seu projeto de impacto e de influência sobre a sociedade²⁸ (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 14, tradução livre).

Estrutura estruturada mas também estruturante (BOURDIEU, 2001), a Igreja passou a determinar o que é ser católico, isto é, definiu um conjunto de práticas, sancionado por uma hierarquia, a serem seguidas (imitadas) (CERTEAU, 1994). Para Certeau (1994, p. 20-21), entender esta religiosidade católica e sua devoção aos santos “não se trata de elaborar um modelo geral para derramar neste molde o conjunto de práticas, mas, ao contrário, de especificar esquemas operacionais e verificar se existem

²⁷ ““Papa” era, no grego clássico (Pappas), o tratamento in-fan-til dado ao pai. Nos primeiros séculos do Cristianismo assim se tratavam as pessoas de reconhecida espiritualidade (bis-pos, aba-des...). No séc. IV, o Bispo de Roma já era tratado por “Papa Urbis” (Papa da Cidade de Roma). No séc. VI, o nome de Papa reservou-se ao Bispo de Roma” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR). Se a história da Igreja Católica Romana, por vezes, confunde-se com a própria história do Ocidente, devemos pensar os papas como personagens protagonistas, “Entre santos e pecadores, mais de 260 homens estiveram à frente da Igreja, desde seus tempos de clandestinidade, durante o império romano, até os conectados e globalizados dias de hoje” (TODOS OS PAPAS).

²⁸ “il modello di una chiesa è dal tipo di santiche essa canonizza, dal momento che il santo è proposto a ispirazione e imitazione dei fedeli. Nei santi che la chiesa canonizza o evita di canonizzare è espresso il modello eclesiológico che si vuole mantenere e costruire. E anche il suo progetto di impatto e di influenza sulla società”.

entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas”.

Para que seja incluída uma pessoa no catálogo ou canôn dos santos, ou seja, para que seja canonizada, "a pessoa precisa ter sido beatificada e ter pelo menos dois de seus milagres confirmados através de investigação. Nenhuma pessoa viva pode ser canonizada" (CHAMPLIN, 2013, vol. 6, p. 88). (Ser beatificado quer dizer ser declarado "uma pessoa 'bendita', com o direito de receber honras religiosas públicas" (CHAMPLIN, 2013, vol. 1, p. 478)). Porém, no que diz respeito à veneração que o povo faz dos santos, “fica difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de expressões complexas, nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição” (ANDRADE, 2010, p. 132, 133). Ainda conforme Andrade (2010, p. 134):

Os primeiros, consagrados pela Igreja, resultam de toda a uma organização racional, enquanto os segundos são fruto de um processo místico e emocional, que se expande, apesar dos protestos e das tentativas de controle institucionais, pois para os adeptos os trâmites de beatificação e canonização são desconhecidos e, mais do que isso, totalmente dispensáveis. Aquele que crê, crê na eficácia protetora do ‘santo’, é nele que deposita sua esperança – independente do posicionamento da Igreja – e isso lhe basta.

Camurça (2006, p. 257) considera que devoção é um “conceito e prática que no Brasil remete fundamentalmente ao contexto católico”. Camurça divide as devoções no Brasil entre aquelas populares e as canônicas,

as primeiras desenvolveram-se em torno do culto aos santos (...). As segundas delimitadas pelas diretrizes do Concílio de Trento (...) A devoção no primeiro contexto se passa em ambiente leigo e social, onde o papel do clérigo é complementar. (...) No segundo contexto, a devoção toma forma de total fidelidade à estrutura da Igreja, ao papa e ao clero (CAMURÇA, 2006, p. 258).

Quanto às honrarias católicas dos santos e o próprio processo de canonização, tem sido invocado muito para explicar-lhes a origem a heroização que os romanos faziam de seus entes falecidos: “tais crenças eram largamente tributárias aos usos tradicionais

por meio dos quais os pagãos honravam seus defuntos e especialmente aqueles que criam promovidos à heroização” (DANIELOO & MARROU, 1966, p. 320).

A obra *The Cult of Saints*, do historiador norte-americano Peter Brown (1982), um clássico sobre esse tema, baseia-se em documentação literária e arqueológica pela qual Brown analisou o papel do culto aos santos e mártires na vida da Igreja Cristã no Ocidente Mediterrâneo, através do papel desempenhado pelos túmulos, suas relíquias ou objetos ligados. Brown (1982, p. 5) considera que se deve traçar com cautela paralelos entre o culto cristão dos santos e os seus antecedentes pagãos²⁹ para a partir destes querer entender aqueles, porque “o pagão encontrava-se ele mesmo em um mundo onde seu mapa familiar de relações entre o humano e o divino, os mortos e os vivos, tinha sido subitamente redesenhado”³⁰. Critica a tentativa de considerar o culto aos santos como herança pagã, porque as práticas e crenças cristãs quanto a memória de seus mortos tomou lugar dentro de uma estrutura totalmente diferente de relações entre Deus, os mortos e os vivos (BROWN, 1982, p. 6). Contudo, pode-se apontar também como precedente da devoção cristã aos santos o cuidado que na tradição judaica se dava à memória dos falecidos.

Era dever dar aos mortos sepultura decente (2 Sm 21.10-14; Tb 1.17-18; Eclo 38.16)³¹. “Põe com largueza teu pão e teu vinho sobre o túmulo dos justos” (Tb 4,17), assim a Tobias aconselha seu pai Tobit, de cuja morte lê-se que “ele morreu e foi sepultado com veneração” (Tb 14.11). Aliás, o próprio Tobias mostrava sua piedade ao arriscar-se a enterrar dignamente os seus compatriotas mortos, até quando um morador de Nínive denunciou sua ação ao rei Senaqueribe e teve que fugir. O cuidado para com os falecidos pode ser entendido também como desdobramento daquele dos dez mandamentos (Ex 20.12) que é o primeiro com promessa (Ef 6.2-3): honrar pai e mãe é uma responsabilidade que continua mesmo depois deles falecido; se em vida é necessário obedecer-lhes quando somos jovens (Pv 1.8) e cuidar deles quando são velhos (Mc 7.9-13), depois de mortos deve-se honrar sua memória. Ora, devemos considerar que há os pais da família, mas também os pais da pátria e também os pais espirituais, por isso deve-

²⁹ Brown (1982, p. 7) também lista as reações pagãs contra o culto dos mártires. Mais à frente nos deteremos a mostrar como o martírio foi se tornando um critério de santidade.

³⁰ Tradução minha. “the pagan found himself in a world where his familiar map of the relations between the human and the divine, the dead and the living, had been subtly redrawn”.

³¹ Ver também o que fez Rispa, concubina de Saul, para proteger os cadáveres de seus filhos (2 Samuel 21.1-14). Somente depois que estes foram enterrados que “Deus se mostrou propício ao país”.

se temer a Deus e honrar o rei (1 Pedro 2.17) e dá “a quem honra, honra” (Rm 13.7), conservando suas lembranças e imitando seu exemplo (Hb 13.7).

É necessário lamentar e chorar pelo falecido “quentes lágrimas” e observar o luto que ele merece por um dia ou dois (Eclo 38.16-17). Também o livro de Eclesiástico aconselha “mesmo aos mortos não recuses tua piedade” (Eclo 7.33), sendo que “surgiu também a preocupação de oferecer por eles preces e sacrifícios (2 Mc 12.38-46)” (nota da BJ à Eclo 7,33, p. 1155), aliás há pecado que “não conduz à morte” (1 Jo 5.16), e há aquele para o qual não há perdão nem nesta vida nem na vindoura (Mc 3.29), por este que não convém orar (1 Jo 5.16).

Eclesiástico 44.1-15³² faz o convite para lembrar sempre dos antepassados, daqueles que tiveram uma vida digna e cuja sabedoria deve ser proclamada. Comentando esse texto Silva e Carmo (2013, p. 25) afirmam que ele “ajuda a entender o sentido da veneração que prestamos aos santos de nossa Igreja. Os santos são nossos antepassados e fizeram coisas grandiosas, dignas de admiração. Agora, estão junto de Deus, na vida eterna. São parte da história de nossa Igreja e da fé que ela professa”. Também é o Eclesiástico (22.11,12) que ensina que o luto deve durar sete dias, porém o morto repousa, já pelo estulto é que se deve chorar mais, porque o morto perdeu a luz, mas o estulto o entendimento.

Para Peter Brown, é certo que ainda que “os túmulos santos existiram tanto no Judaísmo quanto no Islam [...] o poder dos mortos santos nunca coincidiu ao grau que eles tiveram na Europa ocidental”³³ (BROWN, 1981, p. 10).

Uma das críticas recorrentes ao culto dos santos é que teria sido resultado da conversão em massa de pagãos ao cristianismo, que teria acontecido após a conversão de Constantino e o estabelecimento do cristianismo como religião oficial, o que haveria ocasionado certa degenerescência ao cristianismo, teriam forçado as mãos dos líderes da Igreja a aceitar uma larga variedade de práticas pagãs, especialmente em relação ao culto dos santos, fazendo surgir inclusive o culto dos ícones (BROWN, 1981, p. 18). Essa crítica está baseada na suposição de que haja a dicotomia clara entre religião popular e

³² Não por acaso, esse trecho faz parte, também, da leitura da liturgia do Dia de Todos os Santos, a 1º de novembro.

³³ Tradução minha. “Thus, holy graves existed both in Judaism and in Islam [...] the power of the holy dead never coincided to the degree to which they did in western Europe”. Sobre o papel do holy dead no mundo islâmico vide Émile Dermenghem, *Le Culte des Saints: dans l’Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954.

religião das elites, suposição defendida por Hume em sua História Natural da Religião (BROWN, 1981, p. 13).

A opinião de Brown (1981, p. 19) sobre isso é que, ainda que haja no cristianismo *dogmas*, como o da Trindade, cujo acesso é difícil aos *iletrados*, na área da vida que diz respeito a *prática* religiosa diferenças de classe e educação não desempenham função significativa, aliás, ele cita o historiador Arnaldo Momigliano, os historiadores do quarto e quinto séculos nunca trataram alguma crença em particular como característica das massas e conseqüentemente desacreditadas entre as elites. Concordamos com Brown, ainda que acreditemos que a definição de religião ou religiosidade popular tenha seu valor e seu alcance, sabemos que não é possível efetuar um corte absolutamente preciso entre o que é popular e o que não é.

As mortes violentas decorridas das perseguições geravam um forte sentimento de comoção em torno do qual os cristãos se uniam e que os fazia relembrar constantemente as virtudes dos falecidos e heroizá-los. Assim, "A veneração aos santos é uma forma de valorizar a história de nossa Igreja, tratando com honra e dignidade as pessoas que se dedicaram ao seguimento de Cristo, fazendo com que a fé chegasse até nós" (SILVA & CARMO, 2013, p. 25), "a quem honra, honra" (Rm 13) de forma que "os primeiros cultuados como santos foram os mártires" (ANDRADE, 2010, p. 134).

1.3 O Culto dos Mártires

"Preciosa é aos olhos do Senhor
a morte dos seus santos"

Salmos 116.15

Luiz Mott (1994, p. 4) propõe uma tipologia dos santos adorados no Brasil Colonial: "Mártires, Clérigos e Religiosos, Santas Mulheres, concluindo com uma relação dos que tiveram a má sorte de serem considerados Falsos Santos". A devoção a Cosme e Damião se enquadraria no culto aos mártires. O que entendemos pelo termo mártir? A definição é simples: "chama-se mártir quem derrama seu sangue pela causa de Cristo" (MARTINS, 1954, p. 5).

O termo mártir (gr. *mártus*) primeiro foi usado como sinônimo de testemunha, e nesse sentido aparece frequentemente na Septuaginta e nas páginas do Novo Testamento (cf. CHAMPLIN, 2013, vol. 4, p. 146). O próprio Jesus é chamado a Primeira Testemunha (ver Ap 1.5 e 3.14), e neste caso os apóstolos foram os primeiros *mártires*, no sentido de que foram as *testemunhas* da morte e da ressurreição de Cristo; a eles Jesus disse: “ser-me-eis testemunhas [isto é, mártires] tanto em Judeia e Samaria e até os confins da terra” (Atos 1.8).

Depois o termo³⁴ passou a se referir exclusivamente àqueles que morrem em função do testemunho que dão (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012), isto é, morrem mortes violentas³⁵ decorrentes da perseguição. Não demorou, então, para que o mártir e o santo se identificassem: “O martírio era símbolo de total submissão ao Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas ‘como’ ele (...) santidade e martírio tinham, basicamente, o mesmo significado” (ANDRADE, 2010, p. 134).

Claro que não só no cristianismo existem mártires, o mártir cristão seria caracterizado por uma atitude especial ao enfrentar o martírio. Mondoni (2001, p. 56) procede à caracterização do mártir cristão: “não procurava o perigo, mas quanto possível o evitava, (...) enfrenta a morte não como cortejo triunfal, mas numa via solitária e em pleno abandono (...); sua fortaleza aparecia não do desejo do sofrimento, mas da serenidade com que ia ao encontro do fim inevitável”. Os santos não desejam, na verdade, morrer, mas “Todos os santos (...) desejam é viver na verdade e viver plenamente e ajudar os outros a viver a aventura da vida em toda a sua beleza³⁶” (BINGEMER; QUEIRUGA; SOBRINO, 2013, p. 12, tradução livre).

Mas viver plenamente não é entendido como possível se para manter a vida é necessário negar a fé, pois nas palavras de Jesus, “de que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro se perder a sua alma?” (Marcos 8.36), ou ainda, “Aquele que me negar diante dos homens eu o negarei diante de meu Pai que está nos céus” (Mateus 10.33). A

³⁴ A partir da Teologia da Libertação surge um novo significado para o termo: “Mártires são os que vivem e morrem como Jesus porque defendem os pobres e oprimidos. São chamados ‘mártires jesuânicos’. E são mártires – e aqui temos uma novidade importante, quase nunca levada em consideração – as maiorias massacradas de maneira inocente ou sem defesa, inclusive independente de sua religião” (SOBRINO, 2007, p. 23).

³⁵ Sobre a morte violenta e ou prematura do “justo” ver Sabedoria 2.12-5.23. Um texto cujos alguns trechos a tradição entendeu relacionada a paixão de Jesus. O trecho de Sabedoria 3.1-9 é lido no Dia de Finados.

³⁶ “tutti i santi (...) desiderano in verità a vivere e vivere pienamente e aiutare altri a vivere l’avventura della vita in tutta la sua bellezza”.

coragem para enfrentar a morte em nome da fé é dom de Deus através do Espírito Santo (Lucas 12.11,12). São Cipriano de Cartago (séc. III), comentando o pai-nosso, entendia que "não nos deixeis cair em tentação" deveria significar não nos atribuir "com arrogância coisas que não são nossas ou julgando nossa a glória da confissão ou do martírio" (CIPRIANO, 1962).

Mas como em quase tudo, houve abusos em relação a prática do martírio:

Durante o período romano da história do cristianismo, dificilmente houve alguma família cristã que não tivesse perdido algum membro, como mártir. Essa experiência tornou-se tão comum que foram formados clubes de mártires, *compostos por indivíduos que propositalmente tentavam encontrar meios de serem mortos como mártires*. E a igreja cristã foi forçada a pronunciar-se contra tal fanatismo (CHAMPLIN, 2013, vol. 4, p. 147, grifo nosso).

Isso deve-se a associação do martírio a um "batismo de sangue"³⁷:

Tertuliano dava esse nome ao martírio ocorrido antes do batismo, bem como a morte dos mártires, de forma geral. Ele e outros pais da Igreja pensavam que *o martírio tinha a eficácia de purificar o pecado*. Por causa disso, o martírio era recomendado entre os cristãos, e alguns deles chegavam a procura-lo propositalmente. Gregório Nazianzeno refere-se a um batismo de martírio e sangue, com o qual o próprio Cristo foi batizado (CHAMPLIN, 2013, vol. 1, p. 463, grifo nosso).

Subjacente a essa identificação do martírio com o batismo e da ideia do martírio poder purificar dos pecados está a ideia do batismo lavar pecados, sendo necessário para a salvação, motivo por que "muitos adiavam o rito do batismo até imediatamente antes da morte" (CHAMPLIN, 2013, vol. 1, p. 473).

O testemunho mais antigo de celebração dos mártires é a uma carta da Igreja de Esmirna sobre o martírio de São Policarpo, bispo dessa igreja:

³⁷ Essa associação parece já aparecer nas palavras de Jesus, vide Marcos 10.38,39: "Não sabeis o que pedis. Podeis beber a taça que vou beber, ou ser batizados com o batismo com que serei batizado?"

O centurião (...) fez queimar publicamente o corpo, conforme o costume pagão. Deste modo podemos mais tarde recolher os seus restos, mais preciosos do que pedras raras e mais valiosos do que ouro, para depositá-los num lugar conveniente, onde todos, enquanto possível, nos reunimos com a ajuda do Senhor, para celebrar com alegria e júbilo o dia de seu martírio, em memória dos que combateram antes de nós, preparando-nos e fortificando-nos para as lutas futuras (CARTA CIRCULAR DA IGREJA DE ESMIRNA, 1975).

Para o estudo da vida dos mártires, podemos contar com os seguintes documentos: Acta, Passio, Gesta (narrações posteriores às perseguições com justaposição de elementos históricos e lendários) (MONDONI, 2001, p. 56). São critérios para historicidade de um mártir: testemunho direto (Acta, Passio³⁸), inscrição tumular com o qualificativo ‘mártir’, traços seguros de um antigo culto (basílica³⁹, cemiterial), menção nos antigos martirológios (MONDONI, 2001, p. 56-57).

Martirológio era, basicamente, “um fichário ou catálogo daqueles que, com sangue, abonaram o testemunho de sua fé em Cristo. Os antigos martirológios constituíam uma espécie de calendário litúrgico” (MARTINS, 1954, p. 5). O Martirológio Romano consiste da junção dos vários martirológios regionais, sendo considerado definitivo o texto de César Barônio, um historiador eclesiástico do século XVI, que depois foi muitas vezes revisto, corrigido e ampliado, tendo sido atualizado pela última vez em 1922, por ordem de Bento XV⁴⁰. Ele é um dos livros litúrgicos⁴¹ oficiais da igreja, os quais são, a saber: Missal, Breviário, Ritual Pontifical, Cerimonial e Martirológio. Foi a partir do século XIII que “o martirológio passou a fazer parte integrante do Ofício Divino” (MARTINS, 1954, p. 5).

Barônio atribuía a Clemente de Roma (que foi quase contemporâneo dos apóstolos) o primeiro esforço para coletar os atos dos mártires; nos dias de Gregório, o Grande, a Igreja Católica Romana já possuía um martirológio geral para o qual se reclamava a autoria de Jerônimo, que por sua vez teria lançado mão de material escrito

³⁸ Interessante que Acta e Passio sejam atribuídos como os “verdadeiros” nomes de Cosme e Damião.

³⁹ Basílica é o título concedido pela Santa Sé a certas igrejas pela sua antiguidade ou por serem centros de peregrinações (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

⁴⁰ “Pontificado obscurecido pela Primeira Grande Guerra (1914-18). Manteve-se neutro no conflito, que tentou encerrar, sem sucesso, com um plano de paz em 1917. A principal marca de seu pontificado é a encíclica ‘Ad beatissimi Apostolorum’, de 1914, em que pede o fim do embate entre católicos progressistas e integralistas” (TODOS OS PAPAS).

⁴¹ Ou seja, para ser usado na liturgia. Liturgia é o culto público da Igreja Católica. O termo liturgia provém do grego “*leitōn-ergon*”, serviço em favor do povo (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

por outros autores, entre eles, Eusébio de Cesaréia. Em 1586, sob a direção do papa Xisto VI, foi impresso um Martirológio em Roma, anotado por Barônio: o Martirológio Romano (CHAMPLIN, 2013, vol. 4, p. 147).

Claro que no Martirológio Romano, “Alguns dados são passíveis de revisão histórica (...). A Santa Igreja desde muito procura escoimá-lo de erros e inexatidões históricas” (MARTINS, 1954, p. 6). Aliás, “A Igreja é a primeira a querer a verdade histórica. Mas convenhamos. Corrigir não é arrasar, sem mais nem menos, textos venerandos” (MARTINS, 1954, p. 7).

O Livro dos Mártires de John Foxe, uma espécie de martirológio protestante, é rico de descrições sangrentas de martírio. Foxe⁴² (2005, p. 13) lembra que ao fundar sua igreja Cristo deixou claro que haveria perseguição, mas que as portas do inferno não prevaleceriam contra ela (cf. Mateus 16.18). Assim deve-se ler a história dos mártires como “proveito do leitor e da edificação da fé cristã” (FOXÉ, 2005, p. 14). Para esse autor:

As causas de tanta perseguição aos Cristãos por parte dos imperadores romanos foram principalmente estas: o medo e o ódio. Primeiro o medo, porque os imperadores e o senado, por ignorância cega, (...) temiam e desconfiavam que ele (Cristo) pudesse subverter o seu império. Por isso buscaram todos os meios possíveis (...) para extirpar totalmente o nome e a memória dos cristãos. Em segundo lugar, o ódio em parte porque este mundo (...) sempre odiou e tratou com maldade o povo de Deus (...) Em parte, porque os cristãos, tendo uma natureza e uma religião contrária às dos imperadores (...) desprezavam os seus falsos deuses (...) e muitas vezes detiveram o poder de Satanás que agia nos seus líderes (...) Por isso, Satanás (...) instigou os príncipes romanos e os idólatras cegos a nutrir contra eles um ódio e despeito cada vez maiores (FOXÉ, 2005, p. 25)

O mais seguro documento acerca de estudo sobre um mártir são as atas: “Para nosso objeto é importante notar uma formalidade que não faltava em nenhum processo: as atas”⁴³ (ACTA, 2003, p. 136, tradução livre). Convém-nos aqui esclarecer, portanto, de que se constitui esse documento: “As atas dos mártires não são outra coisa que a

⁴²Foxe escreve de dentro do seio protestante, assim, é claro que ele assume o pensamento de que o protestantismo é o verdadeiro herdeiro da fé dos mártires, ele incluirá no seu *livro dos mártires*, por isso, nomes como os de William Tyndale, John Wyclif e John Huss.

⁴³“Para nuestro objeto es importante notar una formalidade que no faltaba en ningún proceso: las actas”.

transcrição exata, ou pouco menor, dos processos verbais redigidos pelos pagãos e conservados nos arquivos oficiais, transcrição que os cristãos recuperavam por diversos meios, por exemplo, a compra aos agentes do tribunal”⁴⁴ (ACTA, 2003, p. 136, tradução livre). Essas atas eram obtidas pelas comunidades cristãs através da compra. Mas uma ata, claro, como tudo que é valioso, “era objeto de engano e falsificação”⁴⁵ (ACTA, 2003, p. 137, tradução livre).

Para Danieloo & Marrou (1966, p. 320), “não resta dúvida que já se conhecia [o Culto aos mártires] (...) desde o final do segundo século⁴⁶, e de alguma forma se oficializara na Igreja Cristã”, mas sublinham que no quarto século “O fato mais considerável é o desenvolvimento realmente exuberante do culto dos mártires” (p. 320), desenvolvimento motivado pelo fim das grandes perseguições e pela paz constantiniana⁴⁷. Em outras palavras, antes de se estabelecer o culto aos mártires os cristãos estavam ocupados *sendo* mártires. Estabelecida a paz, "Surgem numerosos relatos detalhando a maneira como se comportavam, as provas por que passaram, os prodígios acontecidos" (COSTA E SILVA, 2011, p. 65). Desde cedo os mártires foram celebrados no aniversário de seu martírio e não de seu nascimento, como tinha sido costume com as famílias romanas (MATHEWS, 1968, p. 281), isto é, seu nascimento para “vida eterna”.

Cosme e Damião são santos e são mártires, por isso, entender as origens de seus cultos passa por entender como se dá a devoção aos santos na história cristã e também o imaginário criado sobre os mártires.

⁴⁴ “Las actas de los mártires no son otra cosa que la transcripción exacta, o poco menor, de los procesos verbales redactados por los paganos y conservados en los archivos oficiales, transcripción que los cristianos procuraban por diversos medios, por ejemplo, la compra a los agentes del tribunal”

⁴⁵ “era objeto de trampa e falsificación”

⁴⁶ “The form of a **cult of saints** can be categorized as either indirect or direct. An indirect cult form involves the veneration of objects that stand in a magical relationship with the respective saint. In this connection there can be a veneration of the saint’s relics. Such religious practices are to be understood in terms of spiritual power.” (Encyclopedia Britannica).

⁴⁷ Com o Edito de Milão, assinado em 313 d.C., terminou o período de perseguição oficial contra o cristianismo, uma vez que o Império Romano passava a declarar-se neutro em matéria de religião.

1.4 A Vida de Cosme e Damião

"Eu estava doente e fostes visitar-me"

Mateus 25.36

Cosme e Damião⁴⁸ são santos católicos que foram médicos e por isso são tidos como protetores das crianças. "Seus nomes figuram no Canon da Missa e nas Ladainhas dos Santos" (PARSCH, 1942, p. 424). Eles teriam exercido a medicina sem nunca cobrar nada, por isso são chamados de *anargiros*, ou seja, "que não são comprados por dinheiro". Eram irmãos gêmeos, sendo que tinham também outros três irmãos: Antimo, Leoncio e Euprepio, e perderam seu pai quando ainda pequenos, por isso teriam conhecido o cristianismo através de sua mãe (conforme Figueiredo (1953, p. 7), de nome Teódota), que os criou na fé cristã.

Conforme Figueiredo (1953, p. 8), eles se dedicaram a curar não apenas os homens, mas também os animais: "onde a peste e as moléstias estivessem a dizimar os rebanhos de ovelhas, de bois, de cabras, de cavalos, de aves e de outros bichos, lá também estavam São Cosme e São Damião". Ainda quando tudo lhes falhava sua fé cega em Deus lhes fazia perseverar na busca da cura dos seus pacientes, o que atraiu muitas pessoas desejosas de curar-se, crentes ou não, e seguindo a cura, muitas conversões (RÉAU, 1997, p. 337). Carvalho (1928, p. 30) registra também que os santos "ainda hoje são tidos como advogados contra as doenças das pessoas e dos animais, sendo costume rezar-lhes a seguinte oração:

S. Cosme médico,
S. Damião cirurgião,
Livrai-nos das doenças
E aos nossos animais.”

⁴⁸ A *Legenda Aurea* assim explica o significado de seus nomes: “Cosme é dito de *cosmos*, que quer dizer, forma, forma ou ornamento. Ou, depois de Isadore, *cosmos* quer dizer limpo em grego. Ele foi uma forma em exemplo aos outros, ele era ornado em virtudes, e limpo de todos vícios. Damião é dito de *dama*, que é um animal manso e humilde. Ou, *Damianus* é dito de dogma, que é doutrina, e *ana*, que está em cima, ou de *damum*, que é o sacrifício. Ou *Damianus* é dito como se fosse a mão do nosso Senhor. Ele teve humildade na conversação, doutrina sublime na pregação, seu sacrifício foi em mortificação da sua carne, e ele foi a mão do Senhor em curadoria medicinal e cura”

Nos livros litúrgicos ocidentais⁴⁹ sua festa foi fixada a 27 de setembro⁵⁰. Uma reforma litúrgica no ano de 1969 moveu sua comemoração para o dia 26 de setembro. Contudo o povo mantém a devoção no dia 27. Essa mudança levou em conta que no dia 27 de setembro já se celebra São Vicente de Paulo, que consta ter falecido quase octagenário em 27 de setembro de 1660, e cuja devoção tem se mostrado muito importante e forte em vários lugares. Devido a ligação que vimos entre a ideia de martírio e de santidade, preferiu-se manter a festa de São Vicente de Paulo em 27 de setembro, data sabida de sua morte, e mover a de São Cosme e Damiano para o dia 26. Na Igreja Ortodoxa são celebrados no dia 1º de novembro e também em 1º de julho pelos ortodoxos gregos.

O padre Michelino Roberto, pároco da Igreja de Nossa Senhora do Brasil, da Arquidiocese de São Paulo, explica que "pelo calendário oficial da igreja, a festa é celebrada no dia 26. Mas o povo prefere 27, data da inauguração da basílica que o papa Félix IV⁵¹ mandou erguer para os dois em Roma, no ano 500" (O ESTADO DE SÃO PAULO, 28/09/2000). Com o seu pontificado, os poderes do Bispo de Roma se consolidam, ter a Basílica dos Santos próxima a si, pode ser uma estratégia de empoderamento⁵² (BROWN, 1982, p. 8):

no cerimonial religioso da memória, se alimentava uma teia de relações entre Deus, o morto venerado e os vivos caminhantes. Daí o afã de bispos, papas ou não, em erguer templos, trasladar corpos ou parte deles, evidências dessa companhia invisível. A estratégia redundava em fortalecimento do poder de seus promotores e prestígio da autoridade

⁴⁹ Estes são "O *Liber orationum* visigodo, dos inícios do séc. VIII, o sacramentário Leonino, o Gregoriano de Pádua, o Calendário de Nápoles" (DICIONÁRIO PATRÍSTICO, 2002, p. 347).

⁵⁰ Já "O sinaxário de Constantinopla contém a 1º de julho três pares de santos homônimos", ao passo que numa paixão grega sua data aparece como 25 de novembro (DICIONÁRIO PATRÍSTICO, 2003, p. 347).

⁵¹ "Desde que Félix II foi um anti-papa imposto pelos arianos enquanto o Papa Libério ainda estava vivo, São Félix IV é algumas vezes chamado de Félix III. Papa São Félix IV morreu em 530". ("Since Felix II was an antipope imposed by the Arians while Pope Liberius was still alive, St. Felix IV is sometimes called Felix III. Pope St. Felix IV died in 530" (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, traduçãoolivre)). Félix IV "Ficou conhecido por apoiar o bispo Cesário de Arles contra os semi-pelagianos, grupo que acreditava na salvação humana pela Graça divina com um importante porém: a salvação partiria obrigatoriamente de um gesto livre do próprio homem. Seu pontificado ficou marcado também por sua tentativa de escolher o sucessor (Bonifácio II) ainda em vida, atitude rejeitada pelo Senado romano" (TODOS OS PAPAS).

⁵² Com o empoderamento dos papas, logo conseguiram exercer o poder das "duas espadas", isto é, espiritual e temporal. A bula *Unam Sanctum*, de Bonifácio VIII, mostra como os papas atribuíam à Igreja Romana autoridade, tanto temporal e espiritual, sobre todos os homens. De modo que não simplesmente se proclamava que "fora da Igreja não há salvação", mas também que a submissão ao papa era "necessária para a salvação" (CAIRNS, 1988, p. 176, 177).

com que procuravam propor a substituição de costumes e hábitos ditos pagãos (COSTA E SILVA, 2011, p. 66).

O surgimento do culto dos santos teve lugar, como é próprio, nos cemitérios, e estes se localizavam fora das cidades romanas, assim o culto dos santos deu maior proeminência a áreas que antes tinham sido tratadas como antitéticas a vida pública da “cidade dos vivos” (BROWN, 1982, p. 4). Assim, o povo se deslocava para esses locais. Trazer os restos mortais para perto de si, era também manter o povo perto de si, portanto.

São santos do século III cuja data de nascimento é incerta, como, aliás, vários outros aspectos de suas vidas, “Devemos, pois, contentar-nos com as poucas notícias que a seu respeito se extrahiram de varios autores de reconhecida probidade”, como lemos na obra “Vidas de S. Cosme e Damião” (1935, p. 3), da Federação das Congregações Marianas de S. Paulo, na qual temos essa descrição de como eles procediam para ocorrer a cura: “começavam por fervorosa oração. Informando-se da natureza do mal, faziam sobre o enfermo o signal da cruz, e com isto, em geral, sem necessidade de remédios, (...) o paciente via-se restituído a saúde” (VIDAS DE..., 1935, p. 4).

Essa obra, de cunho devocional, tem, na verdade, por pressuposto, que “As enfermidades do corpo vêm por castigo das desordens da alma”, assim, “Applaque-se a ira de um Deus ofendido e recobrará saude o enfermo” (VIDAS DE..., 1935, p. 6), e assim, seu intento é o incentivo à prática da confissão.

Seus atos caridosos que eram motivo de conversões ao cristianismo “não passaram despercebidos aos inimigos da fé cristã” (BASACCHI, 2003, p. 7). Denunciados pelo procônsul Lísias, acusados de serem “inimigos dos deuses”, foram mortos por ordem do imperador Diocleciano por não se curvarem diante dos deuses pagãos. A acusação contra eles também pode encontrar motivo na inveja que outros médicos nutriam (LÓPEZ CAMPUZANO, 1996, p. 256). Uma tradição diz que foram apedrejados, mas as pedras tornaram contra seus agressores, alvejados por dardos, mas miraculosamente os dardos se desviaram deles, atingiram e mataram os pagãos, por isso depois foram decapitados⁵³ (RAUER, 2013, p. 193).

⁵³ Na imaginação do poeta Frei Urbano de Souza (1991, p. 18), eles morreram abraçados: “Eles então se abraçam/ No auge da santidade/ A Deus do céu adoraram/ Em espírito e em verdade”. Lembrando a clássica



Figura 1: Cosme e Damião ante Lísias - Fra Angélico (Munich, Alte Pinakothek).

Fonte: http://www.wga.hu/art/a/angelico/07/marco_p2.jpg

“O *Passio* descreve-os como sendo queimados, apedrejados, serrados, e finalmente decapitados⁵⁴ mas isto é pura lenda⁵⁵” (NEW CATHOLIC ENCICLOPEDIA, p. 361, tradução livre). Outra tradição conta que eles foram atirados de sobre um despenhadeiro. O *Legenda Aurea*⁵⁶ (ou *Legenda sanctorum*), de Jacopo de Varazze, relata que

Quando os cinco irmãos unanimemente recusaram-se a sacrificar, Lísias ordenou que eles fossem torturados em suas mãos e pés. Eles fizeram luz destes tormentos, e ele ordenou que eles fossem acorrentados e lançados ao mar, mas uma vez mais eles foram tirados por um anjo e postos perante o magistrado. Este oficial deu atenção ao assunto e disse: "Pelos grandes deuses, é por magia que vocês conquistaram, porque vocês ridicularizaram os tormentos e acalmaram

distinção aristotélica entre poesia e história, como poeta, ele tem o direito de cantar o que poderia ter sido, diferente do historiador, que tem o dever de contar o que foi.

⁵⁴ Um dos milagres dos santos doutores, contou-me o padre Rosevaldo e também Mãe Benilde, teria sido que após serem decapitados, a cabeça deles voltou a se encaixar sobre o pescoço. Esse milagre seria para a gente “não perder a cabeça”, ou seja, não perder o juízo.

⁵⁵“The *Passio* describes them as being burnt, stoned, sawed, and finally decapitated, but it is pure legend”

⁵⁶ Trata-se de uma coleção de hagiografias recolhidas por Jacobus de Voragine que se tornou uma espécie de *best-seller* medieval. Esta fonte toma como base a narrativa dos Santos que faz a *Acta sanctorum*.

o mar! Portanto, ensina-me as suas artes mágicas, e em nome do deus Adrian eu seguirei vocês”. Assim que ele disse isso, dois demônios apareceram e bateram-lhe no rosto com muita força, e ele gritou: "Eu vos imploro, bons homens, para orar por mim para o seu Deus!" e, eles orando, os demônios desapareceram. O magistrado disse: “Vejam como os deuses estavam furiosos comigo porque eu pensei em deixá-los. Agora, portanto, eu não suportarei vocês blasfemarem meus deuses”. Ele ordenou que eles fossem lançados a um grande fogo, mas a chama não só deixou os mártires ilesos, mas pulou fora e matou muitos espectadores. Os irmãos foram, então, estendidos no, mas seu anjo da guarda mantinha-os incólumes, e os torturadores, cansados de bater neles, voltaram para o juiz. Ele por sua vez, colocou três dos irmãos de volta na prisão, mas ordenou que Cosme e Damião fossem crucificados e apedrejados por uma multidão. As pedras voltaram sobre os atiradores e feriram um grande número. O juiz, agora fora de si de raiva, trouxe três irmãos para fora e alinhados ao redor da cruz, enquanto quatro soldados atiraram flechas contra Cosme e Damião, ainda crucificado, mas as setas tornaram e atingiram muitos, enquanto os santos mártires permaneceram intocados. O juiz, derrotado em cada turno, estava às portas da morte de frustração e teve os cinco irmãos decapitados pela manhã. Os cristãos, lembrando que São Cosme havia dito sobre não enterrá-lo com Damião, se perguntaram como os mártires queriam ser enterrados, quando de repente um camelo apareceu em cena, falou com uma voz humana, e ordenou que os santos deviam ser sepultados em um só lugar. Eles sofreram sob Diocleciano, que começou a reinar sobre cerca de 287 AD (VARAZZE, 2003, p. 754-755).



Figura 2: Cosme e Damião decapitados (Fra Angélico (Paris, Museu do Louvre)

Fonte: http://www.wga.hu/art/a/angelico/07/marco_p7.jpg

Uma das lendas conta que os dois se desentenderam por ter Damião aceitado receber um presente de uma senhora (o seu nome seria Paládia (FIGUEIREDO, 1953, p.

11)) que havia sido curada de alguma doença grave (esse presente para alguns foi um ovo (conforme o Old English Martyrology, três ovos), não por desejar lucro, mas pela insistência da senhora em oferecê-lo, rogando por Deus que fossem aceitos, e também para não ser-lhe descortês rejeitando-o. Cosme não teve o mesmo entendimento, o que gerou tamanha dissensão entre eles que Cosme decidiu que não queria ser enterrado junto a seu irmão (cf. e. g. BASACCHI, 2003, p. 19). À noite o Senhor aparecera a Cosme repreendendo-o: “Ele (Damião) não recebeu-os como pagamento, mas porque foi pedido em meu nome”. Aqueles que foram enterrá-los teriam ficado indecisos como proceder até quando um camelo falou em voz humana: “Não separem os corpos dos santos, sepultem-nos juntos” (RAUER, 2013, p. 193).

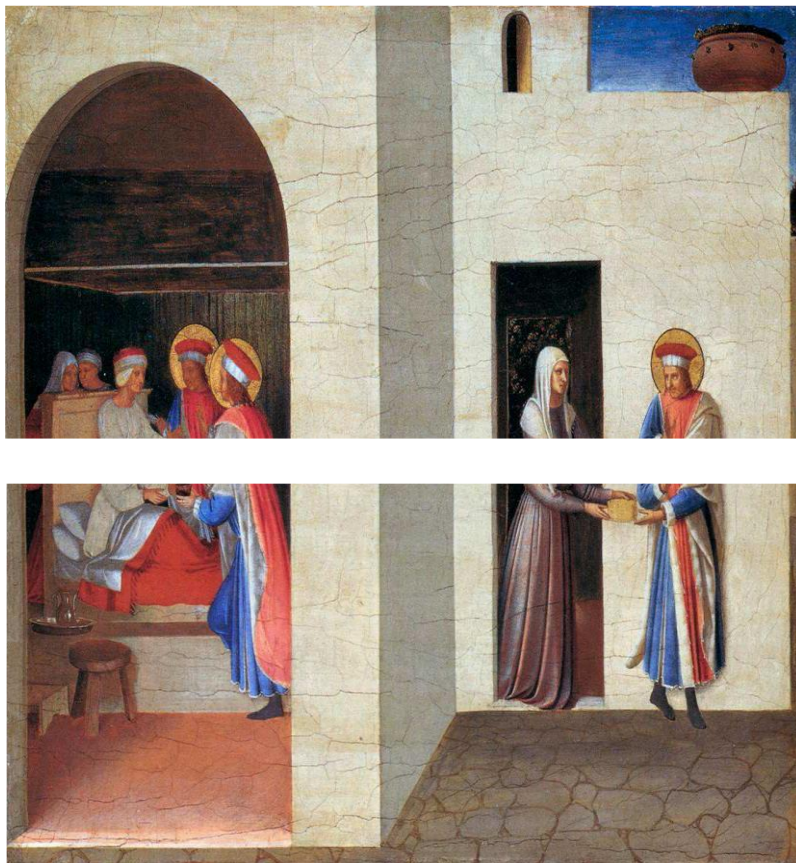


Figura 3: Santos Cosme e Damião curam Paládia; Paládia oferece três ovos a Damião, Fra Angélico (Washington, National Gallery of Art)

Fonte: http://www.wga.hu/art/a/angelico/07/marco_p1.jpg



Figura 4: Entero de Cosme e Damião, Fra Angélico (Florença, Museu de Marco)

Fonte: http://www.wga.hu/art/a/angelico/07/marco_p8.jpg

“Seus restos mortais, segundo consta, encontram-se em Ciro na Síria, repousando numa basílica a eles consagrada. Da Síria o seu culto alcançou Roma e dali se espalhou por toda a Igreja do Ocidente” (CATOLICANET). Depois, no século VI, uma parte das Relíquias⁵⁷ foi levada a Roma e está na igreja que lhes adotou o nome, “Outra parte foi guardada no altar-mor da igreja de São Miguel, em Munique, na Baviera” (BARSA, 1997, p. 449). Depois, porém, “Diversas igrejas da Europa receberam Relíquias desses santos” (PARSCH, 1942, p. 424). Esse transporte de relíquias visava não somente a devoção, mas a preservação também: “Perante o perigo de profanação dos túmulos pelos povos bárbaros, muitas relíquias foram levadas para lugares seguros” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR).

Harrold (2007, p. 26) propõe dividir o estudo sobre esses santos entre a tradição latina e bizantina. Conforme Harrold (2007, p. 28), no Ocidente desenvolveram-se menos lendas do que na tradição do Oriente. Embora muitas lendas tenham sido agregadas a

⁵⁷ Relíquias “Originalmente eram os restos mortais dos mártires da fé que, no lugar da sepultura, passaram a ter veneração a eles referida. Depois também se veneraram as relíquias dos confessores da fé e de outros fiéis com fama de santidade” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR). Desde os primeiros dias do culto dos mártires, houve a busca de cinzas e ossos, a despeito das leis romanas de que proibiam as interferências nos cemitérios (as leis gregas eram menos severas) (MATHEWS, 1968, p. 281).

história de seu martírio, podemos acreditar que tenham realmente sofrido muitas torturas, conforme afirma Foxe (2005, p.26):

Os tiranos (...) não se contentavam apenas com a morte (...). Tudo o que a crueldade da invenção do homem pudesse conceber para castigar o corpo humano era posto em prática contra os cristãos (...) os seus corpos eram amontoados e junto a eles deixavam cães para guardá-los a fim de que ninguém pudesse vir dar-lhes sepultura.

Mas a ênfase dada nos relatos da igreja sobre a intensidade do sofrimento por que eles passaram mostra a clara intenção de impressionar os fiéis. No Martirológio Romano (p. 222), sobre o dia 27 de setembro, lê-se sobre eles:

¹Em Egéia, o natalício dos santos irmãos mártires Cosme e Damião, que, com o auxílio de Deus, aturaram muitos tormentos, grilhões, cárceres, águas, fogueiras, cruces, pedras, e flechas, antes de serem degolados na perseguição de Diocleciano. Conta-se que, com eles, padeceram três irmãos seus: Ântimo, Leôncio e Euprêbio

Conforme Danieloo & Marrou (1966, p. 400,401), “Nos anos que seguem ao Concílio de Éfeso⁵⁸, desenvolve-se o culto, até então estritamente local dos Santos Cosme e Damião”, que “apesar de terem nascido e desenvolvido sua atividade no Oriente, são venerados tanto na Igreja latina como na greco-oriental” (BASACCHI, 2003, p. 39). Assim, o grande desenvolvimento dessa devoção, segue o grande crescimento do culto aos mártires ocorrido, como acima dissemos, com o fim das grandes perseguições.

Para Brown (1982) foi entre os séculos IV e VI que houve a consolidação do costume de se fazer celebrações junto aos túmulos dos mártires, os cemitérios ficavam fora das cidades e se tornavam centros da vida eclesial nas regiões. A crença era de que o santo ainda que elevado aos céus fazia-se presente em sua sepultura. Assim, surge o afã de bispos e papas em lhes erguer templos ou trasladar seus corpos ou partes deles, o que redundava no fortalecimento do poder e do prestígio de seus promotores.

⁵⁸O **Primeiro Concílio de Éfeso** foi realizado em 431 na Igreja de Maria em Éfeso, na Ásia Menor. Foi convocado pelo imperador Teodósio II e debateu sobre os ensinamentos cristológicos e mariológicos.

A devoção aos mártires gerava então duas diferentes rotas: ou os fiéis faziam peregrinações aos túmulos, ou as relíquias eram transportadas para estarem junto aos fiéis. Para Brown, as relíquias anunciavam tempos de anistia e perdão, por isso, para além de qualquer dúvida que pudesse surgir quanto a sua legitimidade e da dificuldade de achá-las, juntá-las e transportá-las, protegendo-as de possíveis roubos e saques, estava a certeza de que era da vontade de Deus doá-las ao povo.

O culto aos irmãos foi introduzido no catolicismo pelo Papa São Félix (526 - 536) que mandou trazer os corpos dos santos para Roma, colocando-os no cemitério da igreja de Santa Cecília, dando início à veneração dos santos na Itália e por toda a Europa, chegando à Inglaterra⁵⁹ (RÉAU, 1997, p. 340-341). Como dissemos acima, essa ação deve ter gerado a consolidação do poder deste papa.

A fé dos devotos nos santos gêmeos era tanta, que apareceu uma relíquia curadora – óleo de São Cosme e Damião, cuja distribuição nas igrejas católicas predominou até 1780. Conforme López Campuzano (1996, p. 257), ao dia 27 de setembro os espanhóis “acudían a las iglesias en las que se les daba culto en busca del unguento milagroso bendecido por el sacerdote en nombre de los santos, para que les librara durante todo el año de pestes aéreas e influencias diabólicas”. Como ritual para curar-se, o doente deveria ir à igreja, expor a parte doente do corpo para a imagem, junto ao altar dos santos, enquanto uma rezadeira esfregava o óleo sobre a doença, rezando: “Per intercessionem beati Cosmi, liberet ab omni malo. Amém”. O óleo também serviria para dar filhos a mulheres estéreis (BASACCHI, 2003, p. 8). Também conta San Gregorio de Tours, em *De gloria martyrium*, que “Muchos refieren también que estos Santos se aparecen en sueños⁶⁰ a los enfermos indicándoles lo que deben hacer, y luego que lo ejecutan, se encuentran curados. Sobre esto yo he oído referir muchas cosas que sería demasiado largo de contar, estimando que con lo dicho es suficiente” (*apud* VADILLO, 2011, p. 54).

Interessante terem sido tomados também como padroeiros dos sapateiros. Jaime Sodré, em vídeo a TVE Bahia⁶¹, explica que isso se deve a eles como médicos terem feito

⁵⁹Sobre a devoção a Cosme e Damião na Inglaterra ver Mathews, 1968.

⁶⁰ Também há relatos de Asclépio (Esculápio) aparecendo em sonhos e curando os enfermos numa espécie de “cirurgia onírica”. Um dos relatos é de uma mulher que sonhara com Asclépio arrancando-lhes o olho enfermo e imergindo-o numa porção e colocando-o de volta a órbita: acordou curada. Depois, a atuação de Asclépio passou a ser através de conselhos aos médicos. No caso de Cosme e Damião parece que há o mesmo movimento de passar do “milagroso” para consolidação da medicina.

⁶¹In: <<http://www.youtube.com/watch?v=xn90rMyLVuE>>

botas de funções ortopédicas (na azulejaria portuguesa do interior da capela do Convento de Santo Antônio em Igarassu, há a figura deles cuidando da perna de um homem usando desse artifício), acreditamos que também se deva a associação feita entre Cosme e Damião e Crispim⁶² e Crispiniano⁶³, mártires também do século III, estes sim patronos dos sapateiros, devido a um trocadilho feito entre seus nomes e a palavra grega para sapatos (DICIONÁRIO PATRÍSTICO, 2002, p. 358).

No mundo católico existe a figura do santo padroeiro que “É o santo que, para celeste protector e intercessor junto de Deus, é escolhido por uma nação, diocese, paróquia, lugar ou pessoa moral (família religiosa, corporação profissional...), com aprovação da Santa Sé” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR). Os santos Cosme e Damião são padroeiros de médicos, cirurgiões, físicos, dentistas, farmacêuticos⁶⁴, boticários, barbeiros, peluqueiros⁶⁵, viajantes, navegadores, bufarinheiros⁶⁶, confeitores, curandeiros e amas de leite⁶⁷; são padroeiros da Boêmia, na Tchecoslováquia, e das cidades de Essein, Florença, Praga e Salamanca (FIGUEIREDO, 1953, p. 27). São padroeiros da cidade de Igarassu e do bairro da Liberdade, em Salvador, ambas localidades constituem nosso campo de pesquisa.

Na liturgia romana os mártires Cosme e Damião alcançaram alguns destaques. Um deles está na oração litânica, conhecida como Ladainha de Todos Os Santos. Nesta o diácono sequenciava súplicas e intenções às quais o povo respondia por aclamação. Estruturada em blocos: a começar pela Trindade, logo após a invocação aos santos, começando por Maria; pedia-se o livramento de males quer físicos ou espirituais;

⁶² No Martirológio Romano lê-se: “Em Soissons, na Gália, os santos mártires Crispim e Crispiniano, nobres romanos que, na perseguição de Diocleciano, foram degolados, depois de sofrerem incriveis tormentos, sob as ordens do prefeito Riciovaro. Assim alcançaram a coroa do martírio. Seus corpos foram, mais tarde, levados para Roma, e honrosamente sepultados, na Igreja de São Lourenço em Panisperna”. Conforme o *Dicionário Patrístico* (2002, p. 358), não há base para imaginar ali seu túmulo, nem imaginá-lo em Roma, “Se se observa a cronologia de seu culto, torna-se evidente que os santos não podem ser de origem romana, nem que em Roma foram sepultados. Seu culto deve ter sido levado a Roma na época carolíngia, no quadro das permutas culturais franco-romanas”.

⁶³ Na Bahia, Crispim e Crispiniano também foram sincretizados com os Ibêjis, por isso, no dia 25 de outubro, dia desses santos, ocorre comemorações como as feitas a Cosme e Damião, porém, com menor intensidade.

⁶⁴ Lembra López Campuzano (1996, p. 258): “Debemos tener en cuenta que hasta bien entrada la Edad Moderna las profesiones médico-farmacéutica permanecieron unidas”.

⁶⁵ Os peluqueiros (cabelereiros) por analogia com os barbeiros (LÓPEZ CAMPUZANO, 1996, p. 259).

⁶⁶ Bufarinheiros são os que saem a vender bufarinhas, isto é, bugigangas. A ideia é que Cosme e Damião andavam muito para atender os doentes, daí serem patronos dos viajantes, e por analogia a estes dos navegadores e bufarinheiros.

⁶⁷ Conforme López Campuzano (1996, p. 261), há uma iconografia relativamente vasta dos santos gêmeos postos ao lado da Virgen de la Leche, isto é, a imagem da Virgem amamentando ou querendo amamentar o Menino. Acredito que daí foram aproximados às amas de leite.

invocava-se Cristo e seus mistérios; por fim, rogava-se referentemente a diferentes modos de existir na sociedade. O que é de se destacar aqui é a ordem em que os santos são agregados: alguns são nominalmente invocados. Primeiro os apóstolos, em seguida três diáconos, o papa Fabião e Sebastião, o soldado, e aí três duplas de cristãos leigos e "irmãos": João e Paulo, romanos, Cosme e Damião, "naturais da Arábia", e Gervásio e Protásio, de Milão, gêmeos também (cf. VARAZZE, 2003, p. 754).

Costa e Silva (2011, p. 69) destaca o valor da Ladainha de Todos os Santos lembrando que ela consta das ações de consagração da Igreja Católica: ordenação de bispos, presbíteros e diáconos; consagração de igrejas; procissão das Rogações; nas vigílias da Páscoa e de Pentecostes; e no nosso passado foi usado no rito de sagração (ou coroação) dos imperadores Dom Pedro I e Dom Pedro II.

Outro destaque é a presença dos santos irmãos na parte nuclear da celebração eucarística que até o Concílio Vaticano II (1962-1965) permaneceu única, conhecida como *Canon Missae*, Cânon da Missa, Cânon Romano. "Sua antiguidade de séculos se por um lado revela a imobilidade dessa forma oracional na Igreja latina, por outro, evidencia o prestígio daqueles nomes que se destacam ali da multidão dos santos" (COSTA E SILVA, 2011, p. 72).

Conforme Martimori (1989), na lista dos santos que eram venerados em Roma antes do final do século IV há duas relações, sendo que na primeira após a Virgem Maria são listados dois grupos de doze: os apóstolos (com Paulo, e não Matias) e mais doze mártires; na segunda relação, após João Batista são listados sete mártires homens e sete mártires mulheres: Cosme e Damião encerram a primeira sequência de mártires. "A lembrança desses nomes e as ocasiões em que são expressamente mencionados, tudo põe em relevo o lugar que a liturgia romana lhes reservou" (COSTA E SILVA, 2011, p. 72).

Quanto ao formulário de sua festa, após a última reforma litúrgica celebrada em 26 de setembro, Pius Parsch (1942) assegura que sua composição tendo sido originalmente para esse dia, tornou-se depois comum a outros mártires. O trecho do Evangelho (Lucas 6.17-23) relaciona com a imagem dos santos como taumaturgos que agiam em nome de Jesus: na leitura a multidão reúne-se para ouvir Jesus e para se curar de suas enfermidades. A aleluia que antecede a leitura do Evangelho canta: "Esta é aquela fraternidade verdadeira/ que venceu o mundo, seguiu a Cristo, e agora está de posse da

glória eterna". Vimos assim, testemunhada na liturgia, a importância desses santos para o catolicismo.

1.5 O Culto dos Santos Cosme e Damião na Europa

Ainda que seja difícil precisar uma data de início do culto, “Sabemos que o culto aos dois irmãos é muito antigo, pois no século V já existiam escritos sobre eles” (BASACCHI, 2003, p. 8). Conforme o Dicionário Patrístico (2002, p. 347), “Teodoreto de Ciro (+458) é o primeiro a falar do culto dos santos ‘anárgiros’, culto prestado na cidade sede de seu episcopado”, conforme ele menciona em uma carta, havia em 434 um local dedicado aos santos em Ciro, no norte da Síria (HARROLD, 2007, p. 28). Já Rábulo, bispo de Edessa, conta que, no ano de 401, assistiu a cura de um cego na igreja desses santos em Alepo, capital da Síria (FIGUEIREDO, 1953, p. 26). Harrold (2007, p. 26, tradução livre) considera que:

Sem nenhuma prova histórica dos verdadeiros santos denominados Cosme e Damião, as origens do culto são impossíveis de identificar com absoluta certeza, mas um quadro pode ser construído da evidência proveniente pelas notações litúrgicas, documentos históricos e os primeiros lugares de adoração e as coleções associadas de milagres. Além disso, o rápido alastramento do culto popular obscureceu suas origens⁶⁸.

A primeira data disponível aos hagiógrafos é, portanto, uma *omissão* (HARROLD, 2007, p. 27). Mas sabe-se que “os santos doutores eram certamente conhecidos bem o bastante no início do século quinto para um santuário⁶⁹ ter sido

⁶⁸“With no historical proof of actual saints named Cosmas and Damian, the beginnings of the cult are impossible to identify with absolute certainty, but a picture can be built up from the evidence provided by liturgical notices, historical documents and the earliest locations of worship and associated collections of miracles. The rapid spread of the popular cult further obscured its origins”.

⁶⁹ Santuário pode ser entendido como uma igreja que guarda uma relíquia do santo que lhe dá o nome, é um local sagrado, para onde se dirigem fiéis em peregrinação (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012). Conforme o Código de Direito Canônico, santuário é “a igreja ou qualquer outro lugar sagrado, aonde os fiéis em grande número, por motivo especial de piedade, fazem peregrinações com a aprovação do Ordinário local” (Can. 1.230). Peregrinação e romaria podem ser entendidos como termos intercambiáveis. A palavra romaria faria referência a Roma, sede do catolicismo. “A romaria é a visita do povo ao centro de

construído em honra deles⁷⁰” (HARROLD, 2007, p. 28, tradução livre). A autora segue citando várias construções feitas aos gêmeos e, então, levanta uma hipótese: “dentre estas primeiras dedicações é possível levantar a hipótese de um ponto geográfico inicial para o culto (...) há alguma evidência apoiando a crença na existência da tumba dos dois na região de Ciro, no norte da Síria de uma data antiga⁷¹” (HARROLD, 2007, p. 30, tradução livre). Daí, “A adoção dos santos em muitos lugares seguiu rapidamente. Por exemplo, por meados do século V, ao mínimo duas igrejas dedicadas aos SS. Cosme e Damião tinham sido erguidas em Constantinopla⁷²” (HARROLD, 2007, p. 28, tradução livre).

Porém, como se sabe, há uma basílica que o “papa Félix IV mandou construir em honra deles no Foro Romano (...) Da Síria o seu culto alcançou Roma e dali se espalhou por toda a Igreja do Ocidente” sendo que findou por tornar-se “meta mais de turistas que de devotos, pelo esplêndido mosaico que lhe decora a abside⁷³” (CATOLICANET).

A Basílica de SS. Cosme e Damião em Roma⁷⁴ é importante para o estudo do desenvolvimento e expansão da devoção. Por Teodorico, o Grande, rei dos Ostrogodos e a sua filha Amalasunta, foram doados ao papa Félix IV, em 527, a biblioteca do Templo da Paz (Bibliotheca Pacis) e também uma parte do Templo de Rómulo, Félix IV uniu os dois edifícios e criou a basílica dedicada aos dois santos gregos Cosme e Damião, um contraste ao culto pagão a Castor e Pólux, outrora adorados num templo situado no Fórum Romano (FRANCISCANFRIARS)⁷⁵.

A fundação da igreja está descrita no *Liber Pontificalis*, "Aqui ele erigiu a basílica dos Santos Cosme e Damião no lugar chamado Via Sacra, perto do templo da

devoção” (AZZI, 1977, p. 131). A tendência, porém, é empregar o termo “peregrinação” para viagens mais longas e difíceis, enquanto se usa “romaria” para deslocamentos mais festivos e fáceis. Ambos, no entanto, implicam deslocar-se para um encontro simbólico com o santo.

⁷⁰“doctor saints were certainly known well enough by the early fifth century for a sanctuary to have been built in their honour”.

⁷¹“From amongst these early dedications it is possible to hypothesize a geographic starting point for the cult (...) there is quite a bit of evidence supporting the belief in the existence of the tomb of the saints in the region of Cyrrhus in northern Syria from an early date”.

⁷²“The adoption of the saints in many places quickly followed. For example by the mid fifth century at least two churches dedicated to SS. Cosmas and Damian had been built in Constantinople.”

⁷³ O Dicionário Caldas Aulete registra os seguintes significados para abside: " **3.** Nas basílicas cristãs, a cabeceira da igreja, onde fica a cadeira episcopal e o altar-mor. **4.** Oratório reservado por detrás do altar-mor. **5.** Relicário com ossos de santos, que antigamente se expunha nos altares".

⁷⁴ Uma “visita” virtual pode ser feita em

<http://www.franciscanfriarstor.com/archive/theorder/Basilica/index.htm>

⁷⁵ As pinturas e o texto desta página da internet são a reprodução permitida do livro “The Basilica of Santi Cosma e Damiano” e é propriedade da Franciscan Friars.

cidade de Roma” (*apud* HARROLD, 2007, p. 34, tradução livre)⁷⁶. Costa e Silva (2011, p. 66) nos oferece a seguinte descrição:

Ajuntou-se ao espaço sacro uma abside decorada por significativo mosaico, em que o mesmo papa [Félix IV] aparece no gesto de dedicá-la. Essa igreja passa a integrar aquelas em que, em dias especiais pré-fixados, o bispo de Roma, o papa, celebrava solene ofício com toda a comunidade urbana ali reunida. Eram as igrejas estacionais.

Aqui cabe bem o comentário de Pius Parsch (1884-1954), liturgista do século passado, no qual "Procura mostrar a harmonia entre os titulares da igreja estacional e os textos da liturgia do dia" (COSTA E SILVA, 2011, p. 68):

O Cristo é o médico da alma doente; a casa de Deus é a casa dos doentes e a Igreja um 'instituto de salvação'. Os cristãos são conduzidos à igreja dos célebres médicos e taumaturgos São Cosme e São Damião (...) que puseram sua arte inteiramente ao serviço do bem das almas. Fiéis ao exemplo do Cristo, eles curavam os corpos para poderem mais facilmente curar as almas. No fundo da abside, o mosaico esplendido. No centro, está de pé a figura majestosa do Salvador glorificado, elevado sobre as nuvens, a mão direita erguida e tendo na mão esquerda um rolo de pergaminho. Em plano superior, São Pedro e São Paulo conduzem ao Rei do céu os dois santos mártires Cosme e Damião que, como médicos, seguram um frasco de remédio. Os dois santos estrangeiros [porque vindos do Oriente] são introduzidos pelos donos da casa, da Igreja de Roma (PARSCH, 1948).

Até as reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), as igrejas locais seguiam paradigmática e até impositivamente a liturgia de Roma, e o Missal Romano trazia para a quinta-feira depois do terceiro domingo da Quaresma este título: *Feria Quinta: Statio ad Ss. Cosmam et Damianum* (COSTA E SILVA, 2011, p. 68).

⁷⁶"Hic fecit basilicam sanctorum Cosmae et Damiani in urbe Roma, in loco quiap pella tur II Via Sacra, iuxta templum urbis Romae."



Figura 5 e 6: Basílica dos SS. Cosme e Damião em Roma

Fonte: FRANCISCANFRIARS

Disponível em: <<http://www.franciscanfriarstor.com/archive/theorder/Basilica/index.htm>>
Acesso em 21 nov. 2014.

Como coloca Harrold (2007, p. 34, 35), não se sabe as razões exatas porque essa igreja foi construída nessa área, mas podem-se levantar algumas especulações; aliás a área em que foi construída a Basílica não era populosa. "Admite-se que o Papa Símaco (498-514) tenha antes erguido na cidade um oratório aos mártires" (COSTA E SILVA, 2011, p. 69). No começo do quinto século mostrava-se interesse pelos santos orientais (uma igreja à Santa Anastácia é dedicada também nessa época). Acreditamos que é bom o argumento de que a igreja intencionava competir e combater cultos pagãos de cura que ocorriam na mesma área: "A locação da igreja, no lado oposto do fórum para os centros devocionais dedicados a Dioscuri e Asclépio, pode ter intentado providenciar uma alternativa cristã a estes lugares" (HARROLD, 2007, p. 35, tradução livre)⁷⁷. De fato, a basílica estava rodeada dia e noite por enfermos que praticavam o rito de incubatio igual ao que se fazia nos templos de Esculapio (Asclépio)⁷⁸, de forma que os santos ocuparam

⁷⁷ "The location of the church, on the opposite side of the forum to devotional centres dedicated to the Dioscuri and Asklepios, could have been intended to provide a Christian alternative to these places"

⁷⁸ Na mitologia era filho de Apolo e de uma mortal, nascido de cesariana após a morte de sua mãe, criado pelo centauro Quíron, que o ensinou a manipulação das ervas, as artes da caça, da cura e da cirurgia.

o lugar deixado pelos heróis taumaturgos não só como médicos, senão usurpando a forma de curar deles (LÓPEZ CAMPUZANO, 1996, p. 256; RÉAU, 1997, p. 340).

O culto se espalhou por toda Europa em pouco tempo, mas principalmente Itália, França, Espanha e Portugal. Atesta Harrold (2007, p. 28) que por volta do século sexto Cosme e Damião eram taumaturgos extraordinariamente populares, seu culto se espalhou por uma extensa área geográfica que incluía Mesopotâmia, Gália, Egito, Grécia e Itália. Na zona de Toscana estes dois santos se converteram em patronos da família Médici de Florença, posto que estes antes de se converterem em banqueiros eram membros da corporação dos médicos e boticários (RÉAU, 1997, p. 341).

Na França tornaram-se Cosme e Damião, no século XII, muito populares, principalmente depois de haver Juan de Beaumont, senhor de Luzarches, trazido consigo de Jerusalém relíquias de ambos (RÉAU, 1997, p. 341). Na Espanha lhes foram dedicados mosteiros e igrejas em León, Oviedo, Burgos e Valencia a partir do século IX (LÓPEZ CAMPUZANO, 1996, p. 257-258). Santo Isidoro, no século VII, pôs as estátuas dos Santos Cosme e Damião em um lugar proeminente em sua botica (LÓPEZ CAMPUZANO, 1996, p. 256).

A Alemanha, especialmente Bremen e Bamberg, chegou a pôr dúvida quanto a autenticidade das relíquias francesas, proclamando que eles que possuíam as relíquias verdadeiras, colocadas na Igreja de São Miguel de Munique; e também em Colônia, a partir do século IX, houve mosteiros dedicados aos Santos médicos, todavia era nas abadias de Essen, Renania, Liesborn, Westfalia, Kaufbeuren e Suabia que eram particularmente venerados (RÉAU, 1997, p. 341). Mesmo aos países eslavos o seu culto chegou, havendo em Cracóvia uma capela dedicada a eles na Igreja de Nossa Senhora (VADILLO, 2011, p. 54).

Padroeiros dos médicos, sua devoção cresce onde floresce também o estudo das artes médicas. "Na Itália o culto dos dois santos irmãos foi muito extenso (...) Há ali ainda hoje várias igrejas e capelas de que são orago S. Cosme e Damião. (...) É muito para notar a alta consideração que a Itália tinha pelos médicos" (CARVALHO, 1928, p. 7).

A igreja que São Francisco reconstruiu foi a de São Damião. Justiniano I, em 533, se converteu ao cristianismo e por ter conseguido um milagre dos santos constituiu-lhes um templo em Constantinopla (FIGUEIREDO, 1953, p. 26,27). Em 1212 foi

construída em Paris a igreja de Cosme e Damião. Em 1226, em Paris, funda-se a "Confraria de São Cosme e São Damião", que reúne cirurgiões e é a associação médica mais famosa da Europa, e perdurou até a Revolução Francesa (BASACCHI, 2003, p. 9).

Conforme Carvalho (1928, p. 4), a confraria foi criada por S. Luís a pedido de Jean Pitard, cirurgião do rei, em 1255 e não em 1226, essa confraria foi reconhecida por um edito de Felipe, o Belo, em 1311, quanto à igreja de Paris foi reconstruída em 1427 na rua de la Harpe e em janeiro de 1544, Francisco I concedeu carta aos cirurgiões de Paris e impôs-lhes a condição de se reunirem nas primeiras segundas-feiras de cada mês. Mas não só em Paris, mas "Por tôda a França havia igrejas consagradas aos mesmos padroeiros" (CARVALHO, 1928, p. 4).

Já na Espanha, "Em Saragoça houve um colégio desses santos a que Fernando, o Católico concedeu privilégio perpétuo" (CARVALHO, 1928, p. 4) para abrir e anatomizar qualquer corpo morto. Quanto a iconografia, houve muitas pinturas na Espanha representando esses santos, "Mas a escultura mais notável é o grupo representando a amputação da perna gangrenada substituída pela dum mouro" (CARVALHO, 1928, p. 5). Até o século XVIII houve na Espanha muitas confrarias sob a invocação dos dois santos (CARVALHO, 1928, p. 6). A Igreja Matriz de Gondomar foi a primeira que na Espanha foi dedicada aos santos (CARVALHO, 1928, p. 23).

1.5.1 O Culto de Cosme e Damião em Portugal

Augusto da Silva Carvalho, em 1928, escreveu "O Culto de Cosme e Damião em Portugal e no Brasil – História das Sociedades Médicas Portuguesas". Segundo ele, a devoção a esses santos em Portugal está muito ligada ao fato das confrarias⁷⁹ se constituírem naquele país principalmente reunindo pessoas de uma mesma profissão em volta de um santo protetor.

⁷⁹ Conforme a Enciclopédia Católica Popular, "Também chamadas irmandades, são associações de fiéis, especialmente reconhecidas no anterior CDC 1917 (707), tendo por fim principal promover o culto público. Desempenharam papel importante na vida cristã das populações e até na santificação das diversas profissões artesanais. Persistem hoje sobretudo as c. do SS. Sacramento. No actual CDC (298ss), incluem-se genericamente no título das associações de fiéis". (CDC = Código de Direito Canônico).

A escolha pelos médicos dos santos Cosme e Damião como patronos entre tantos outros santos médicos⁸⁰ deve-se ao fato de eles além de terem sido médicos e santos foram mártires, "e assim estarem melhor do que nenhum outro no caso de representarem os que pela sua profissão tantos martírios sofrem a contas com enfermos e sãos" (CARVALHO, 1928, p. 1). Por isso, para Carvalho, acompanhar essa devoção em Portugal termina por desembocar em falar da história das sociedades médicas.

Conforme Carvalho (1928, p. 3), "Nos séc. XII e XIII o culto dos dois santos espalhou-se pela Europa Central e Ocidental". Como padroeiros dos médicos, nota-se que o prestígio da medicina e dos santos estão relacionados. Carvalho (1928, p. 7) nota que "Na Itália o culto dos dois irmãos foi muito extenso", extensão relacionada "a alta consideração que na Itália tinham pelos médicos". Assim, o culto dos santos ser mantido e crescer por obra de confrarias não é algo peculiar ao país lusitano.

Por serem padroeiros dos médicos, um dos materiais para pesquisa dessa devoção em Portugal é um tanto inusitado, os livros de medicina: "Nos livros de medicina publicados em Portugal encontram-se muitas referências aos patronos dos médicos e algumas vezes até esses livros lhes foram dedicados" (CARVALHO, 1928, p. 17). Inclusive, em Portugal taxas para o diploma médico na Universidade de Coimbra destinavam um percentual para a Irmandade dos Santos Cosme e Damião (CASCUDO, 1962). Contudo estudar em Portugal esse culto a partir da devoção às relíquias não é tão promissor porque Portugal é "muito pobre em relíquias dos dois santos" (CARVALHO, 1928, p. 15).

Conforme Carvalho (1928, p. 9), "Em Portugal o culto dos dois santos data dos primeiros tempos da monarquia, ou melhor, começou antes da constituição do nosso reino". Vestígios disso são quadros, monumentos e documentos, incluindo testamentos onde o falecido deixava alguma imagem de santos para um herdeiro. Devoção realmente muito antiga, já em 568, numa freguesia de Azar ou Azere, "no actual concelho dos Arcos de Valdevez⁸¹ houve um mosteiro de frades bentos dedicado a Cosme e Damião"

⁸⁰ Carvalho (1928, p. 1) lista os santos Papílio, Ursino, Zenóbio, Ciro Alexandrino, Cesário, Dionísio diácono, Codriato Corínteo, Joaquim Japonês, Juvenal, João Damasceno, Alexandre, os presbíteros Ursino e Sansão, Antíoco, Pantaleão, Diómedes, Felipe, Benício Florentino, Genádio, o evangelista Lucas, Teodósio, Orestes, Emiliano, Bento.

⁸¹ São Cosme e São Damião foi uma freguesia portuguesa do concelho de Arcos de Valdevez, com 2,96 km² de área e 190 habitantes (2011). Densidade: 64,2 hab/km². Foi extinta em 2013, no âmbito de uma reforma administrativa nacional, tendo sido agregada às freguesias de Vilela e Sá, para formar uma nova freguesia

(CARVALHO, 1928, p. 21). Já no termo da Vila dos Arcos de Val de Vez há outra freguesia chamada de S. Cosmede, perto da igreja estava uma fonte chamada S. Cosme, cujas águas eram usadas para que os meninos sarassem (CARVALHO, 1928, p. 22). Devoção semelhante Carvalho (1928, p. 23) encontrou na cidade de Queyssac, na França.

Em Portugal também “Foi uso em tempos dar a gémeos os nomes dos dois santos” (CARVALHO, 1928, p. 17), uso que continua no Brasil. Parece mesmo que os pais portugueses destinavam os filhos à medicina desde o berço dando-lhes o nome desses santos, e “Algumas vezes os médicos e cirurgiões escolhiam para seus filhos os mesmos nomes” (CARVALHO, 1928, p. 18), demonstrando não só sua devoção aos santos, mas o desejo de que os filhos seguissem na mesma devoção. Assim, uma família de médicos seria também uma família de devotos.

No entanto, a veneração dos patronos dos médicos não é encontrada somente nos grandes centros, onde haveria concentração tanto de médicos como dos cursos de medicina, mas também “nas mais humildes aldeias, em tôscas e pobres capelas, onde os oragos são representados por ingénuas imagens, em que os sapateiros de província consubstanciaram as lendas e tradições do povo humilde daqueles lugarejos” (CARVALHO, 1928, p. 20). Assim, outros profissionais responsáveis pela popularidade dos santos são os sapateiros, que se não têm o mesmo prestígio que os médicos estão mais próximos do povo das aldeias do que aqueles.

Carvalho segue em seu livro listando várias localidades, pequenas aldeias, com nomes dos gêmeos ou nomes derivados dos deles (*Cosmode*, por exemplo), assim ele nos mostra que a toponímia e a antroponímia são (ou podem ser) estudos importantes para acompanhar a expansão da devoção, o que serve certamente também para o caso brasileiro, aliás, “No Brasil ha várias localidades com o nome dos dois mártires” e “Nos nomes de homens também se encontra vestígio do culto dos mesmos santos” (CARVALHO, 1928, p. 54).

Observa Gilberto Freyre que “Quanto aos nomes cristãos, parece que por muito tempo pouca diferença houve entre os dos brancos e os dos negros, tirados todos da folhinha” (FREYRE, 1984, p. 452), isto é, frequentemente eram dados nomes de santos. Prossegue Gilberto Freyre: “Mesmo sem ter havido diferenciação ostensiva, podem-se

denominada União das Freguesias de Vilela, São Cosme e São Damião e Sá da qual é sede. (**Diário da República**, 1.ª série — N.º 19 — 28 de janeiro de 2013).

considerar certos nomes – Benedito, Bento, *Cosme*, *Damião*, Romão, Esperança, Felicidade, Luzia – como caracteristicamente de negros” (FREYRE, 1984, p. 453, grifo nosso), o que atesta a afeição dos negros a estes santos.

Dentre as localidades que Carvalho cita está uma povoação no Ceará perto da cidade de Icó. Conforme o IBGE⁸²,

Distrito criado com a denominação de Cosme e Damião da Serra do Pereiro, pelo decreto de 11-10-1831 e por ato provincial de 18-03-1842. Elevado à categoria de vila com a denominação de Santos Cosme e Damião da Serra do Pereiro, pela lei provincial nº 242, de 21-10-1842, desmembrado de Icó. Sede no núcleo de Santos Cosme e Damião da Serra do Pereiro. Instalado em Pela lei provincial nº 1135, de 24-11-1864 e por ato de 22-06-1869, é criado o distrito de Saco da Orelhas e anexado a vila de Santos Cosme e Damião da Serra do Pereiro. Elevado à condição de cidade com a denominação de Pereiro, pelo decreto estadual nº 54, de 28-12-1890.

Na freguesia de N^a Sra. da Purificação de Santo Amaro do Recôncavo da Baía havia um engenho que levava o nome de S. Cosme, porque nela havia uma capela consagrada aos gêmeos. "Não eram raros os templos com a mesma invocação. Ainda modernamente, em 1831, foi creada paróquia uma igreja de S. Cosme e S. Damião que havia no Rio Grande do Sul" (CARVALHO, 1928, p. 54).

Por muito tempo foi comum no Brasil dar o nome dos santos a filhos gêmeos, inclusive mesmo quando fossem meninas, que passavam a se chamar Cosma e Dameana. Na Bahia, em alguns lugares, ainda é uso dar o nome de Cosme ou Damião ao menino nascido no mês de setembro, Crispim ao menino nascido em outubro, como chamar Natalino a quem nasceu no mês de dezembro. Os livros de batizados podem ser então importantes testemunhos da força dessa devoção.

A prática, porém, claramente, vem decrescendo, não por uma menor devoção aos santos, mas porque os pais muitas vezes dão o nome a seus filhos levados por certo “modismo”, como também, havendo acesso há mais informações, os pais também teriam mais opções de nomes a escolher para suas crianças. O padre Josevaldo Carvalho (24/09/2014), em entrevista que me concedeu, lembrava que o povo muitas vezes tem

⁸² Vide <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/pereiro.pdf>

receio de dar aos filhos o nome de algum santo, porque teme que isso faça com que o filho sofra como o santo sofreu.

De Portugal essa devoção chegou ao Brasil, onde foi construída em 1535 a primeira igreja dedicada aos santos na cidade de Igarassu, em Pernambuco. Augusto da Silva Carvalho (1928), porém, no seu ‘O Culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil’, faz pouca referência a essa igreja (CARVALHO, 1928, p. 55), o que é uma grande falha em sua pesquisa, que a respeito do culto desses santos em Portugal é tão rica de detalhes.

Uma das riquezas da obra de Carvalho, no entanto, sobre essa devoção no Brasil, é recuperar a memória da existência de confrarias dedicadas aos gêmeos. Conforme ele, “As confrarias (...) constituíram-se e mantiveram-se durante muito tempo com a designação do santo patrono de cada profissão” (CARVALHO, 1928, p. 1). A escolha dos santos gêmeos para serem os patronos dos médicos no meio de tantos santos que também se dedicaram a medicina (entre os quais S. Lucas, evangelista) explica-se por serem eles mártires, por extensão se tornaram santos de todos profissionais da área da saúde.

Diferente de Portugal, no Brasil não parecia ter havido confrarias dedicadas a Cosme e Damião, já que o autor não encontrara memória⁸³ delas na população que investigara, “E no entanto existem documentos que provam sua existência” (CARVALHO, 1928, p. 56). Trata-se dos documentos do Santo Ofício referentes a Manuel Mendes Monforte e Francisco de Siqueira Machado⁸⁴. O primeiro veio a Baía em 1698, e foi lá irmão da Confraria de S. Cosme e S. Damião e mandou dourar o retábulo da capela desses santos (HERSON, 2003, p. 143-146). O segundo, médico, cristão novo, natural do Rio de Janeiro, para provar sua crença na religião católica, lembra, durante o

⁸³ Seria o caso de perguntarmos quais forças operaram ou contribuíram para que operasse esse esquecimento. Quais razões e circunstâncias motivaram o apagamento das reminiscências?

⁸⁴ Seu filho, José de Siqueira Machado, também passou pelo Tribunal do Santo Ofício, também sobre acusação de judaísmo, e recebeu a Sentença: Abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial a arbítrio, instruído na fé católica, penas e penitências espirituais (auto-de-fé de 09/07/1713). (<http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=Show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqSearch=%28%28%28text%29=%27Francisco%27%29AND%28%28text%29=%27de%27%29AND%28%28text%29=%27Siqueira%27%29AND%28%28text%29=%27Machado%27%29%29&dsqPos=1>). Não houve tribunais da inquisição no Brasil colônia, mas os visitantes do Santo Ofício que aqui vinha aceitavam denúncias que eram remetidos à cidade do Porto (NEGRÃO, 2008, p. 277, nota 2).

interrogatório, que quando no Rio de Janeiro estava quase extinta a irmandade⁸⁵ dos gêmeos, ele que se esforçou para que ela se restabelecesse (CARVALHO, 1928, p. 56,57).

1.6 O Culto de Cosme e Damião em Igarassu

“Por isso eu digo e repito
Sem nenhuma moderação
Igarassu por sua importância
Palpita qualquer coração
Pois ela é abençoada
Pelos Santos Cosme e Damião”
Maurinaldo Moura

A religiosidade católica⁸⁶ no Brasil é santorial, a ponto de que “Em certas casas mais devotas, podemos encontrar folhetos de cordel, quadros ou até imagens reproduzindo a figura de alguns destes santos mais populares” (MOTT, 1994, p. 3). E o catolicismo santeiro brasileiro tem suas origens na religiosidade ibérica, pois “Portugal e Espanha costumavam disputar entre si para saber qual dos reinos ostentava o maior número de santos e beatos reconhecidos” (MOTT, 1994, p. 4).

Atesta Gilberto Freyre (1984, p. 246) que os santos eram bem populares em Portugal e tratados com muita intimidade, sendo que “Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade”, e são justamente por serem protetores da fecundidade que se comunicaram ao Brasil a importância de boa parte de seus santos, em meio às “dificuldades da colonização com tão fracos recursos de gente”.

⁸⁵ “As Irmandades e Ordens Terceiras constituíram a forma leiga mais comum de promoção do culto no período colonial. A maioria das irmandades antigas tinha uma dupla função, religiosa e social. A finalidade religiosa era promover uma devoção particular; a finalidade social era dar amparo aos membros, especialmente garantindo-lhes sepultamento religioso. (...) a existência dessas associações religiosas, surgidas geralmente por iniciativa leiga, era autorizada e controlada pela Coroa” (AZZI, 1977, p. 129).

⁸⁶ Religiosidade católica pode ser conceituada como “todas as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja” (ANDRADE, 2010, p. 132). Assim, por essa definição, afirmar que essa religiosidade é *santorial*, seria uma redundância.

É também Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, que nos lembra que as famílias importantes faziam questão de ter suas imagens de santo e construíram para elas um altar em suas casas, de forma que a venda de uma propriedade de fazenda para outra família acarretava também a mudança do santo do altar.

Assim, é um tanto que natural que a devoção aos santos gêmeos, trazida pelos portugueses, tenha se fixado e se expandido em solo brasileiro⁸⁷. “Porém, o catolicismo luso-medieval não deve ser analisado apenas do ponto de vista da transposição de uma cultura para outra. Há também um processo de reinvenção” (PEREIRA, 2006, p. 272).

Conforme Carvalho (1928, p. 58, grifos do autor),

Nós vimos que nalgumas localidades do Minho e em especial em S. Cosme de Lobim, os santos eram invocados para proteger os que faziam longas viagens. Pois no Recife ha a tradição de que para o Brasil foram levadas imagens de S. Cosme e S. Damião, pelos que os tinham como patronos dos navegantes, *como particulares protectores das viagens marítimas e por isso o seu culto se radicou sobretudo na beira-mar, tendo-se propagado pouco no interior.*

A Igreja Matriz⁸⁸ dos Santos Cosme e Damião de Igarassu, Pernambuco, de 1535, “considerada uma das principais relíquias da arte colonial brasileira” (BASACCHI, 2003, p. 9), é a igreja mais antiga ainda em atividade do Brasil. A Matriz de Cosme e Damião de sua antiguidade “dá um forte testemunho material, porquanto ainda resta de um seu antigo retábulo do altar, o mor, em pedra, um pedaço do entablamento (...). Essa pequena parte de um retábulo, encontrada em Igarajú, é o melhor documento da antiguidade da Igreja” (MENEZES, 1994, p. 65, 66). No ano de 1951, foi declarada Patrimônio Histórico Artístico Nacional.

Esse fragmento foi encontrado durante as restaurações de 1954, “Ao se remover o reboco da parede lateral, encontrou-se o fragmento, reaproveitado como pedra necessária para a construção da mesma” (MENEZES, 1994, p. 66). Esse procedimento era usual “Ao se reformular as dimensões de uma capela (...) a necessidade de material

⁸⁷ A difusão do culto de Cosme e Damião nas Américas foi objeto de artigo da antropóloga venezuelana Angelina Pollak-Eltz, na revista *América Latina* (ano 12, nº 2, Rio de Janeiro, 1969), intitulado *El Culto de los Gemelos em África Occidental y en las Américas*.

⁸⁸ Igreja Matriz é um templo católico que tem jurisdição sobre outras igrejas ou capelas de uma dada circunscrição (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

de construção, levava os construtores a reutilizar os materiais antigos” (MENEZES, 1994, p. 67).

A Igreja de Cosme e Damião de Igaracú (esta é a antiga grafia), como todo o Brasil no período colonial, estava ligada a Diocese⁸⁹ de Funchal, da Ilha da Madeira, até ser criada a primeira diocese do Brasil, a de São Salvador da Bahia, em 25 de fevereiro de 1551 (HOORNAERT, 1978). Devemos lembrar que o Brasil vivia o regime de Padroado, isto é,

Através de concessões e privilégios atribuídos pela Santa Sé aos reis de Portugal, ficou determinado que eles assumiriam a tarefa da evangelização das novas terras conquistadas, utilizando, para essa finalidade, os dízimos eclesiásticos, cuja arrecadação ficava em seu poder. Desse modo, durante o período colonial, a construção de igrejas e capelas e estabelecimentos de ordens e confrarias religiosas, a designação de bispos e párocos, a manutenção do culto e subvenção do clero, tudo estava nas mãos do poder civil (AZZI, 1977, p. 125).

Assim,

O catolicismo no Brasil nasceu e desenvolveu-se sob a proteção e dependência do padroado português. Este aspecto histórico, que permaneceu inalterado durante os três séculos do período colonial, deu ao catolicismo brasileiro uma conotação particular: ele manteve-se predominantemente leigo, com um caráter nitidamente medieval (AZZI, 1977, p. 127).

Foi a dificuldade de haver recursos do Vaticano para o empreendimento de catequese do “novo mundo” que levou, em 1522, o Papa Adriano a conceder a Dom João III o título de grão-mestre da Ordem de Cristo e o Papa Júlio III, em 1551, acrescentar a Portugal os mestrados das ordens de São Tiago e São Bento, que davam aos reis o poder espiritual e o controle da administração da vida da Igreja na colônia (HOORNAERT, 1978, p. 160-169).

⁸⁹ Diocese é uma unidade territorial administrada por um bispo. É também referida como um bispado, Área Episcopal ou Sede Episcopal. A diocese é a unidade geográfica mais importante da organização territorial da Igreja Católica (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

Sobre o nome dado à cidade, Silva e Alheiros nos informam que “A localidade que recebeu o nome de Igarassu, corruptela de Ygara-açu, barco grande, navio, canoa grande, originário dos índios, vem do fato, como escreve Teodoro Sampaio, de ser o porto, desde os primeiros anos da colônia, visitado por barcos que o atingiam com o percurso da maré” (SILVA & ALHEIROS, 1986, p. 10).

Menezes (1994, p. 64) nos informa que “O rio Igaracú estreita-se e recebe o afluente Monjope e neste porto se encontrava, provavelmente, o trapiche onde ancoravam, no século XVI, os barcos, em lugar próximo ao da atual ponte de passagem sobre o mesmo rio junto a cidade”. Ao avistar as embarcações que ancoravam nesse trapiche, os índios se referiam a elas como YGARA-AÇU, canoa grande. De modo que,

No dia 27 de setembro de 1530, dia dos Santos Cosme e Damião, com a expulsão dos índios, pelos portugueses, das terras margeantes ao Rio Igarassu, inicia-se o processo de ocupação de Pernambuco. A Construção da Vila de Igarassu é, assim, a marca original da cultura portuguesa nesta região do país (VÁRIOS AUTORES, 1979, p. 15).

Conforme Gilberto Freyre, Igarassu é “... porta do Nordeste e berço da civilização euro tropical” (FREYRE, 1972), sendo o caminho pelo qual os Europeus passaram e deixaram um pouco de sua cultura, espalhando-se por todo nordeste brasileiro (FREYRE, 2000, p. 104). A cidade de Igarassu conta hoje com 102.021 mil habitantes, segundo Censo de 2010 do IBGE.

As despesas para a edificação da Igreja dos Santos Cosme e Damião em Igarassu correram por conta do Capitão Afonso Gonçalves, que em carta ao rei de Portugal, datada de 10 de maio de 1548, diz textualmente: “... Senhor eu quisera os dízimos desta igreja para os gastar nela e em coisas necessárias para o culto divino e ornamentos, pois sou fundador dela e a fiz à minha custa própria...” (COSTA, 1983, p. 248, 249).

A capela primitiva, provavelmente em taipa, ruiu por volta de 1590/94, segundo informação contida no livro “Primeira Visitação do Santo Ofício: Denúncias e Confissões de Pernambuco”. No mesmo sítio e obedecendo a um alvará real datado de 11 de novembro de 1595, foi construída entre 1595/97, uma nova capela, desta vez de pedra e cal. Hoje, após processo de restauração iniciado em 1958, a igreja recuperou

suas características primitivas (PREFEITURA DE IGARASSU, 2010, p. 9).

O professor C. Smith, titular da Cadeira de História da Arte na Universidade da Pensilvânia, nos informa: “A igreja paroquial dos Santos Cosme e Damião, fundada em 1535, foi ampliada no século XVIII por ter sido considerada como a mais antiga do Brasil e o dinheiro usado proveio dos cofres reais” (BIBLIOTECA DE IGARASSU, 2011, p. 14). Nos *Anais Pernambucanos* (COSTA, 1983, p. 170-176) lemos acerca da conquista dessa terra e acerca dessa igreja:

Dêste porto dos Marcos, escreve Jaboatão, saiu Duarte Coelho, e deixando esse braço do rio que cerca a ilha de Itamaracá pelo poente e buscando outra vez o mesmo rio para o sul pouco mais de uma légua, navegando por êle acima duas ao mesmo poente ou meio dia, deram fundo e saltaram em terra, não sem grande oposição do gentio, que no alto, à margem daquele porto tinha uma mui forte e abastada aldeia, que depois de larga resistência, combates e pelejas, foram vencidos e afugentados os seus habitantes. Foi a última vitória a vinte e sete de setembro, dia dos gloriosos mártires Santos Cosme e Damião, e a sua memória consagraram logo aquêle lugar, levantando nêle igreja sua e dando princípio a uma povoação, que depois passou a vila com os nomes dos santos mártires, e foi a primeira da capitania de Pernambuco. (...) Aquela igreja, com a invocação dos referidos santos, já estava construída em 1548, como se vê de uma carta de Afonso Sanches, seu fundador, dirigida ao rei a 10 de maio daquele ano, e teve depois a categoria de matriz com a criação da paróquia⁹⁰ de Igarassu, em época porém desconhecida; mas como se vê da Informação da Província do Brasil, do Padre José de Anchieta, escrita em 1585, já então estava ereta e canonicamente provida

Duarte Coelho ao chegar a Pernambuco para tomar posse da Capitania teria primeiro se estabelecido no lugar chamado “Dos Marcos”,

O lugar (...) era, no entanto, inseguro, vez que podia o donatário ser aprisionado se houvesse cerco, apenas pelo mar, fechando os dois extremos Norte e Sul da Ilha de Itamaracá. A proteção dos limites, talvez contra os exploradores do Pau Brasil e degredados, levou, no entanto, Duarte Coelho a seguir o Rio acima e numa elevação mais a Oeste da saída do mesmo rio no canal que isola a Ilha de Itamaracá do continente ser criada uma povoação depois vila, que seria designada

⁹⁰ “É uma comunidade de fiéis, constituída estavelmente no contexto de uma diocese (ou igreja particular) cuja cura pastoral o bispo confia a um pároco como seu pastor próprio” (ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR).

como a dos Cosmos, por conta da vitória sobre os índios, a 27 de setembro, dia dos Santos Cosme e Damião (MENEZES, 1994, p. 62-63).

Sabemos ainda sobre a chegada de Duarte Coelho que

Acompanhou-o, por determinação de El-Rei, interessado na organização administrativa da colônia, e na assistência espiritual aos que ali iam viver, um Feitor e Almoxarife Real, Vasco Fernandes de Lucena, aquinhoadado com dois por cento das rendas que fossem arrecadadas, e mais um Vigário, que foi o Padre Pedro Figueira, com quatro capelães, recebendo aquele um ordenado anual de quinze mil réis, e os outros oito mil réis cada um (GUERRA, 1984, p. 22).

Há quatro painéis, medindo 1,48m x 2,42m, todos de 1729, feitos de têmpera, doados a Igreja dos SS. Cosme e Damião, que são “testemunhas” da história da cidade: o primeiro retrata vitória sobre os índios caetés, marco da fundação da cidade, o qual “se fês dep.^{te} das esmolas q deo p^a. esta Igr^a. o Ill^{mo}. S^{or}. D. Joseph Fialho de fel.mem. no año de 1729, ê que fês a festa aos S^{tos}. à sua custa” (inscrição do painel); o segundo, oferecido pelo Reverendo Padre Felis Machado, é o retrato da construção da Igreja (“E p^a. mayor memoria se mandou por este quadro no año de 1729, côdeo de esmolla o Il. L^{do}. Feliz Mach^o.” (Inscrição do painel); o terceiro, oferecido pelo Padre Manuel Barros Valle (“E pera memoria se pôs este quadro no anno de 1729, que deo de esmola o R. L^e. Manoel de Barros Valle” (inscrição do painel)), a invasão e saque de Igarassu pelos holandeses; o quarto painel retrata a peste de febre amarela de 1685, da qual Igarassu teria ficado ileso, esse painel “o deo de esmola M^{el}. Frr^a. de Carv^o.” (Inscrição do painel, leia-se Manoel Ferreira de Carvalho). Esses painéis foram transferidos para o Museu Pinacoteca de Igarassu, que funciona no Convento de Santo Antônio, em 1969, para fins de melhor preservação.

Num dos painéis⁹¹ da igreja⁹², mais exatamente o segundo, retratando a vitória sobre os índios caetés lê-se:

⁹¹ Os painéis de Igarassu encontram-se reproduzidos, por exemplo, em Pietro Maria Bardi (1979, p. 191 - 193).

⁹² Verdade que não é acessível a todos viajar para Igarassu objetivando conhecer essa igreja, mas é possível “visitar” seu interior virtualmente nesse vídeo: <http://www.youtube.com/watch?v=8szLsX1HV2M>

Vencidos os índios pelos Portuguezes em o dia dos Santos Cosme e Damião, em reconhecimento de tão grande benefício, no mesmo lugar da vitória, que he este de Iguaraçu⁹³, fundarão logo este templo, o primeiro que houve em Pernambuco, e o consagrarão aos gloriosos Santos, d'onde forão sempre continuas suas victorias e maravilhas, e debaixo da proteção dos mesmos Santos fundarão esta villa, que também foi a primeira que houve

Nesse painel, cujo tema é a fundação da Igreja dos Santos Cosme e Damião, os dois santos aparecem no topo ao lado do telhado ainda inacabado, homens trabalham na construção. Vê-se também um barco que chega trazendo madeira (lado esquerdo parte de baixo) e um carro de boi (do lado direito) faz o mesmo. O movimento ocorre sempre da direita para esquerda em direção à igreja, ou seja, a igreja aparece como centro do quadro, metáfora de ser o centro da então vila que surgia. A inscrição do quadro diz:

Vencidos os Indios pelos Portuguezes em dia de SS. Cosme e Damião, em reconhecimento de tão gr^{de}. beneficio no mesmo lugar da Vitoria, que foy este de Igarazsû, fundaraõ logo este templo, o pr^o. q houve em Pen^{co}., e o consagraraõ aos gloriosos S^{tos}., donde foraõ sempre continuas as suas marav^{as}., e debaixo da protecçãm dos mesmos S^{tos}. fundãram esta villa q tam bem foy a pr^a.

Dessa descrição, bem como pela disposição das imagens no quadro vemos a centralidade da igreja para a vila que então surgia, aliás, a igreja é construída onde se deu a vitória sobre os índios (essa é sua “hierofania”⁹⁴ fundante), o que aumenta com certeza o seu poder simbólico.

No primeiro painel retrata-se a chegada dos portugueses à terra que posteriormente veio a ser chamada de Igarassu. Vemos do lado direito chegar a caravela dos portugueses que desembarcando travam batalha com os índios Caetés que fogem vencidos. O Brasão de Duarte Coelho se mostra no topo esquerdo; o brasão fica exatamente acima das malocas indígenas. No alto, acima da praia, no céu, a imagem dos

⁹³ Pelo decreto-lei estadual nº 235, de 09-12-1938, o município de Iguarassú passou a grafar Igarassu (IBGE).

⁹⁴ *Hierofania* é um conceito elaborado por Mircea Eliade para indicar as práticas de manifestação do sagrado. Para Eliade, como para R. Otto, o sagrado deve ser entendido enquanto algo totalmente outro, isto é, de uma ordem totalmente distinta da ordem natural. Sagrado e profano para M. Eliade, não são realidades opostas, mas complementares.

SS. Cosme e Damião. No painel também vemos retratados vários corpos de índios caídos. A inscrição diz:

A pr.^â. terra q em Pern^{co}. tiverão os Portuguezes foy esta d Igarazsû (nome q lhe trouxe a admiração dos Naturaes vendo a grandeza de nozsas embarçaçoens, sendo o mesmo na lingua Igazsu q Nao gr.de) chegando a ella no anno de 1530 em 27 d 7^{bro} dia d SS. Cosme e Damião co cujo patrocínio vencêraõ no mesmo dia tão gr.^{de} multidão d Indios, cos expulsâraõ fora atribuindo aos Stos a vitoria



Figura 7: Vista do frontispício da Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu

Fonte: AGENDA CULTURAL IGARASSU

Disponível em: <<http://agenda-culturaligarassu.blogspot.com.br/2010/01/igreja-dos-santos-cosme-edamiao.html>>. Acesso em 21 nov. 2014.

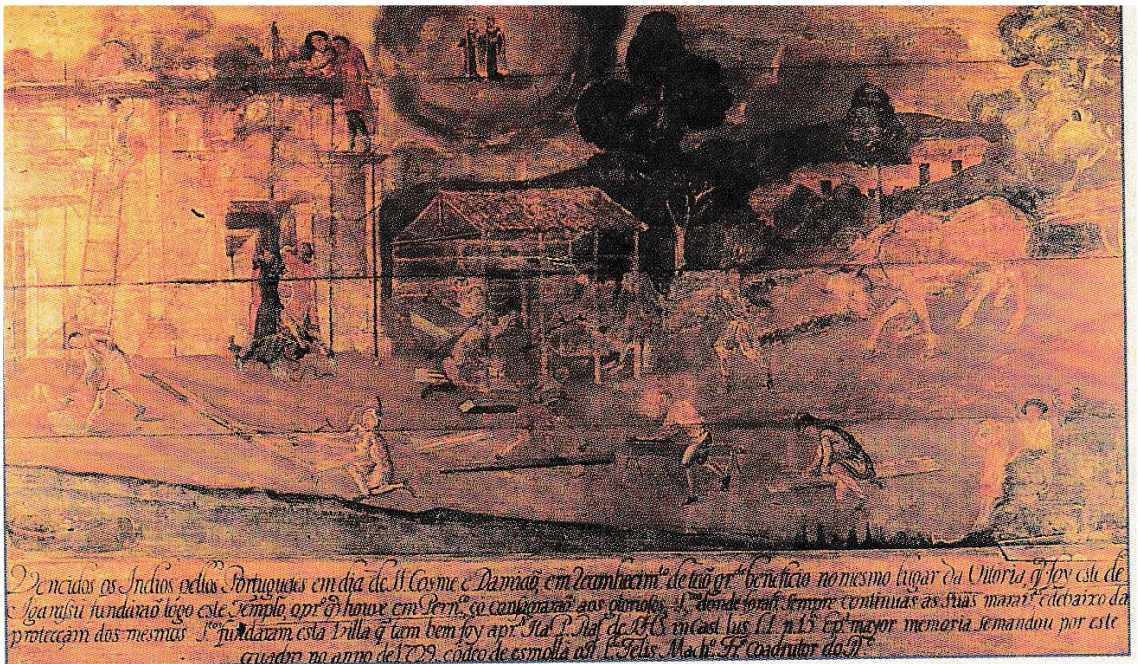
O terceiro painel retrata o período da Invasão Holandesa, mais especificamente o episódio de quando a cidade de Igarassu foi saqueada pelos holandeses que chegaram a destelhar várias casas, mas, conforme retrata o quadro, ao tentarem fazer o mesmo com a Igreja dos SS. Cosme e Damião foram interpelados pelos santos. No quadro os holandeses se movem da esquerda para a direita em direção a igreja de Cosme e Damião. Várias casas destelhadas. Um barco aparece na mesma posição do painel anterior, mas agora carregado de telhas. Cosme e Damião aparecem no alto da igreja envoltos numa nuvem e com uma forte luminosidade. Devido ao esplendor dos santos, os holandeses caem cegos de sobre a igreja que é vista pelos fundos. Na inscrição desse painel pode se ler:

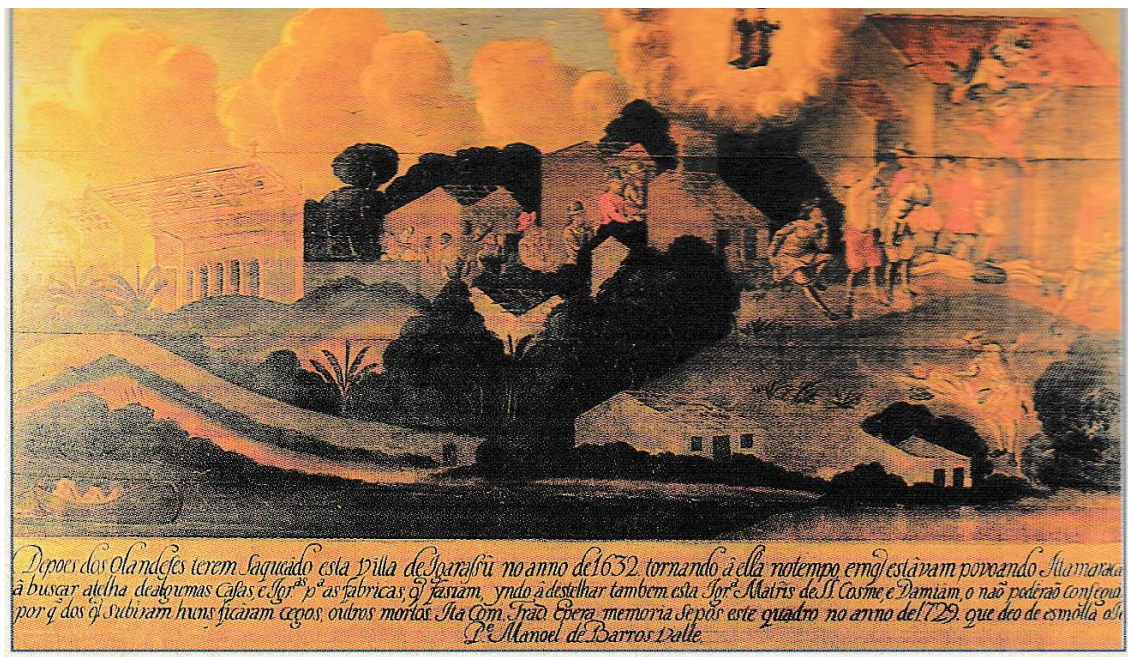
Depoes dos olandeses terem saqueado esta villa de Igarazsú no ano de 1632 tomando a ella no tempo em que estâvam povoado a Ittamaracá â buscar atelha de algumas casas e Igr^{as}. p^a. os fabricos q fasiaam, yndo â destelhar tambem esta Igr^a. Matris de SS. Cosme e Damiâm, o não podêraõ conseguir, por q dos subîram huns ficâram cegos, outros mortos.

O quarto painel trata da peste de 1685, a Febre Amarela, que assolou várias cidades do entorno de Igarassu. O quadro coloca em paralela, em faixas horizontais paisagens de Goyana (atualmente grafa-se ‘Goiana’), Ittamaracá (grafa-se atualmente ‘Itamaracá’), Ygarazsû, Olinda e Recife. As cidades são vistas dominadas pela imagem clássica da morte: um esqueleto com foice. No caso de Igarassu, porém, os santos gêmeos detêm a morte nas fronteiras, num testemunho da ação dos dois como taumaturgos. A inscrição deste painel diz:

Hum dos especiaes favores q tem receb^o. esta freg^a. dos seos Padroeyros S. Cosme e S. Damiâm foi ô defenderem â da peste, â q. chamarâm males que infestaram â todo Pern^{co}., e durâraõ m^{tos}. anos começando node 1685, e ainda q passâraõ à Goyana e â outras freg^{as}. adiante, so a toda esta de Igarazsû deixaram intactas, por que se bêm 2 ou 3 pessoas ôs trouceram do [ilegível] nellas se findâram sem passar à outra, o que tudo hé not^o.

Em poucas palavras, o que vemos registrado nesses painéis são os mitos de origem (vitória contra os inimigos (índios=pagãos) e conquista do território) e de continuidade (preservação de pestes e defesa contra inimigos) desse espaço que, pela presença dos santos, torna-se sagrado.





Figuras 8 à 11: Painéis da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu

Fonte: Calendário de Aniversários da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu

Abaixo sequenciamos algumas descrições dessa igreja:

Localizada no Outeiro do Largo dos Santos Cosme e Damião, seu estilo é maneirista, com influência barroca no seu interior. Sua fachada é simples, tem torre e nave única, com 02 altares laterais e o altar-mor. Sua construção foi iniciada em Setembro de 1535, em pedra e cal (...) sofreu várias reformas desde a sua construção, entre elas destacam-se às de 1594⁹⁵, meados do século XVIII e 1958. Sendo a igreja matriz do Município, anualmente no mês de setembro ocorre em seu largo a Festa dos Padroeiros (...) Proteção existente: FUNDARPE – Lei n° 7970 – 18/08/1979; IPHAN – Lei n° 25 – 30/11/1937 [além das linhas dos ônibus públicos] O atrativo também é servido por transporte alternativo não regulamentado (Secretaria de Turismo..., 2007, p. 38).

Essa primeira descrição que apresentamos é feita pela Secretaria de Turismo da Cidade de Igarassu em um encarte distribuído a turistas, assim, mais do que lugar de devoção a Igreja é tratada como “atrativo”, sendo importante, além de apresentar uma espécie de sinopse sobre ele, destacar a facilidade de acesso. A “proteção existente” destaca o valor que o “atrativo” tem.

Na verdade, realmente, a Igreja dos SS. Cosme e Damião recebe muitos turistas que por ali passam em excursões organizadas por empresas de turismo para depois se dirigirem a Ilha de Itamaracá ou a Coroa do Avião, uma ilha da cidade (no caso de empresas pernambucanas), ou para depois se dirigirem a Recife e Olinda (no caso de empresas paraibanas). Provavelmente esse turismo tenha gerado algum desconforto para os fiéis católicos, razão pela qual existirem avisos de não entrar com roupas de praia ou sem camisa. As empresas de turismo que promovem essas visitas poderiam investir na conservação do imóvel. Porém, no caso de uma delas não investir irá se beneficiar do investimento das outras. E se todas pensarem assim sempre esperarão pela iniciativa de uma outra. Apesar da Igreja de Igarassu aparecer nesta descrição como importante atrativo turístico, notamos em nossas visitas que a placa informativa que se encontra ao seu lado estava completamente enferrujada impossibilitando a leitura de seu conteúdo.

Menezes considera que

O tipo de organização urbana definido não seria novidade e seu desenho era muito freqüente: igreja, largo, casario, onde se encontrava o restante dos edifícios públicos, o açougue, a ferraria, a câmara, além da casa da governadoria. Em Igaracú, uma longa rua liga a igreja matriz, de um

⁹⁵ “Não podemos definir uma data precisa para cada uma das ações do SPHAN, no entanto, seguramente, elas foram mais intensas entre 1950 e 1960, com momentos de melhoras recurso e outros de cortes bem acentuados na minguada verba destinada a tais serviços” (MENEZES, 1994, p. 75, *sic*).

lado, à igreja de N. Sa. da Misericórdia, do outro. A parte elevada da colina define a direção do arruado. (...) Do largo da Igreja dos Santos Médicos se seguia para o prédio da Câmara e Cadeia, em rua secundária. A Igreja (...) situava-se voltada para essa rua. A fisionomia da igreja, com frontão triangular, sem óculo, duas janelas na altura do coro e pórtico, situado no eixo do frontispício, não constitui uma novidade (...) presença de dois nichos situados entre aquelas janelas do coro e destinadas as imagens dos santos médicos (MENEZES, 1994, p. 64, 65, 71, 72)

Essa descrição trata da cidade nos seus primórdios. Nessa descrição de Menezes vemos como a cidade, como viria a ser costume no Brasil colonial, cresceu sempre relacionada à Igreja, que permanecia como lugar central para vida das pessoas e, por estar sobre uma colina, facilmente visível pelos habitantes do então pequeno vilarejo.

Por ocasião de nossa pesquisa de campo em 2013, quando estivemos pela primeira vez nesta igreja, anotamos algumas primeiras impressões da Igreja. A igreja, construída sobre uma colina, é de estilo maneirista. Na frente há frequentemente pessoas vendendo artesanato de madeira de cajá ou de conchas do mar, coisa típica da região. Muitas vezes são pequenas réplicas da igreja.

No entorno da Matriz estão o Convento de Santo Antônio, dentro do qual fica o Museu Pinacoteca; A Casa Paroquial construída no século XVII; O Museu Histórico de Igarassu; O Sobrado do Imperador; O Convento do Sagrado Coração; O Refúgio das Bromélias⁹⁶; A Casa de Câmara e Cadeia; A Casa do Artesão; A Biblioteca Pública Popular de Igarassu; A Capela do Livramento⁹⁷; A Secretaria de Turismo, no prédio onde outrora fora a casa dos escravos⁹⁸.

Quando pela primeira vez visitamos a Igreja Matriz em 2013, encontramos-la enfeitada com flâmulas verdes e vermelhas. Na sacristia são guardadas réplicas das

⁹⁶ Idealizado pelo artesão Adinelson Vieira Dantas, o Pequeno, trata-se de um espaço dedicado a preservação da fauna e flora brasileira.

⁹⁷ Capela de Nossa Senhora do Livramento está situada ao lado da Prefeitura Municipal, Praça da Bandeira. Possui uma só cúpula em estilo barroco, construída no século XVIII pelos habitantes da Vila de Igarassu.

⁹⁸ Uma descrição maior dos monumentos históricos de Igarassu pode ser encontrada na página da prefeitura: <http://www.igarassu.pe.gov.br/a-cidade/conheca-igarassu/monumentos/>

pinturas que Franz Post⁹⁹ fez retratando diferentes fases da igreja. Na Matriz há um sistema interno de câmeras e alarme¹⁰⁰ (Diário de Campo, 22/09/2013).

A Igreja Matriz de Cosme e Damião oferece o serviço de pesquisa guiada ao interior de seu templo, ficando aberto à visitação de terç a-feira à sexta-feira das 8h às 12h e das 14h às 17h. É cobrada uma taxa de R\$2,00, estudante para meia. A sacada e os púlpitos como também a galeria da igreja estão inutilizadas e não é permitido o acesso. Heldilene Maria, a monitora, nos explica que a igreja está enfeitada com as cores verde e vermelha não são por serem de Cosme e Damião: verde por ser o tempo comum e vermelha por eles serem mártires. As missas ocorrem aos domingos às 7h e às 19h (Diário de Campo, 26/09/2013).

Assim, de nossos primeiros contatos com a Igreja chamou-nos logo a atenção aspectos da sua vida atual: os vendedores de artesanato   sua volta, a forma como ela se enfeita para a festa, o cuidado de usar câmeras para salvar o “patrim nio”, os dias e horas destinados a visitação, e aspectos do seu entorno. Porém, diferente de Menezes, não procurei ver a Igreja ligada a “açougue” ou “ferraria”, ou seja, chamou-nos mais atenção neste primeiro momento, aspectos da Igreja como “patrim nio” e “atrativo” do que lugar onde se d  relações humanas, ou mais precisamente, relações dos fiéis e devotos. Este, aliás, acreditamos, é um erro comum ao se visitar lugares “históricos”. Note-se, por exemplo, que minha descrição peca por não mencionar as pequenas residências do entorno, assim como a presenç a de pequenas barracas de comércio.

Quanto ao interior da igreja temos essa descrição que fez Germain Bazin, em sua obra *A Arquitetura Religiosa Barroca no Brasil* (1983):

Na nave, lado da Epístola, abre-se uma grande capela cujo arco de entrada é revestido de talha de estilo D. João V com medalhões. Este trabalho se origina na escola dos entalhadores franciscanos do nordeste. Talvez seja até mesmo um fragmento da capela dos Terceiros do

⁹⁹ Franz Post (1612-1680), pintor participante da comitiva do Conde João Maurício de Nassau. Suas pinturas nos dão aspectos da cidade entre 1637 e 1643. Os originais estão na exposição “Franz Post e o Brasil Holandês” no Instituto Ricardo Brennand, em Recife. “No Museu Britânico guardam-se 32 desenhos, um dos quais titulado “GARASU”, que deve ter servido para as gravuras ilustradoras do livro, conhecido, de Gaspar Barlaeus, sobre a estada, no Brasil do Conde João Maurício de Nassau” (MENEZES, 1994, p. 68). A obra de Gaspar Barlaeus chama-se *História dos Feitos Recentemente Praticados no Brasil*.

¹⁰⁰ O que infelizmente não conseguiu impedir fosse roubada em 2014, quando levaram da Igreja duas relíquias de prata: uma naveta (espécie de lâmpada para depositar o incenso) e uma colher. Vide: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/07/ladros-roubam-reliquias-da-igreja-mais-antiga-em-pe.htm>

convento vizinho de S. António, que para lá teria sido transferido por ocasião da demolição desta capela (Germain Bazin *apud* MENEZES, 1994, p. 73).



Figura 8: Placa comemorativa no interior da Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu perto do altar

Fonte: Arquivo do autor

No ano de 2000, ano das comemorações dos 500 anos do descobrimento do Brasil, quando o Papa João Paulo II¹⁰¹ esteve no Brasil, trouxe a essa igreja relíquias¹⁰² de Cosme e Damião (pedaços de fêmur)¹⁰³. Sendo a igreja mais antiga em funcionamento

¹⁰¹Karol Jozef Wojtyła, “Primeiro Papa de origem eslava e o primeiro não-italiano desde Adriano VI (1522-23). Embora seja considerado o primeiro Papa pós-moderno, seu pontificado - dos mais longos e ativos da história da Igreja - foi conservador. Manifestou-se contra o aborto, o uso de anticoncepcionais, a eutanásia e a pena de morte. Também condenou o envolvimento direto do clero na política, numa crítica velada à teologia da libertação, popular na América Latina. Era, porém, extremamente carismático. Tornou icônico seu gesto de ajoelhar-se e beijar o solo dos países que visitava. Um de seus legados negativos é o histórico de escândalos de abuso sexual de crianças dentro da Igreja, sobre os quais tardou em se manifestar. Sofreu um atentado no Vaticano, em 1981, quando foi baleado no abdômen por um militante fascista turco” (TODOS OS PAPAS).

¹⁰² "The cults of saints and relics were an important part of religion during late antiquity and the Middle Ages. Relics, the remains of the holy dead, were thought to have miraculous powers that could convert pagans and cure the sick. Consequently, the great desire to obtain relics led to the commercial exchange and even theft of them." (Encyclopedia Britannica).

¹⁰³ A Paróquia dos Santos Cosme e Damião do Andaraí é outra que também possui relíquias dos santos.

no Brasil, a visita do Papa era importante para celebrar os 500 anos de evangelização neste território.

Em entrevista, o professor Jorge Barreto, diretor do Museu Histórico de Igarassu, afirmou-nos haver nas dependências do Museu, onde funciona o Departamento de Pesquisa Histórica, uma prestação de contas, datada de 1854, da Irmandade de São Cosme e Damião, dando sinais já de falência; a Irmandade, segundo ele, não alcançou a República.

No Rio de Janeiro¹⁰⁴ pareceria “haver uma devoção por estes santos na Igreja de S. Gonçalo Garcia e S. Jorge¹⁰⁵, sita na Praça da República. Mas noutros estados a devoção é mais viva e sobretudo na população portuguesa é conservada como grande amor” (CARVALHO, 1928, p. 57). No entanto, observa Rene Ribeiro (1957, p. 133) que

No caso do Rio de Janeiro, o prestígio popular das celebrações do dia dos gêmeos é recente (...) e parece muito mais ligado à difusão da macumba numa metrópole com população de aventura, onde, com a maior circulação social e a mudança acelerada dos últimos vinte e cinco anos, se vem desenvolvendo um processo de revisão de certos valores da cultura brasileira.

Sobre as lutas que foram travadas com os holandeses em 1640, escreveu D. Domingos de Loreto Couto:

Tão unidos estavam os interesses do ceo, com os de Pernambuco, se explicava como seu auxiliar o mesmo ceo. Os Inclitos Martyres Santos Cosme e Damião, o Gloriosos Portugues Santo Antonio, ou com o suor do rosto de suas Imagens, ou com a improvisa abertura das portas dos seos Templos davão a entender que sahião comnosco a campanha, e pelejavão a nosso favor" (*apud* CARVALHO, 1928, p. 55,56).

¹⁰⁴ No Rio de Janeiro, como o policiamento é feito por duplas de soldados, essas duplas ganharam do povo a alcunha de “Cosme e Damião”, gesto que foi recebido com simpatia pelos policiais, assim “os santos gêmeos tornaram-se também patronos da Polícia Civil da Guanabara” (BASACCHI, 2003, p. 9).

¹⁰⁵ “A Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge é um centro de religiosidade popular que reúne no dia de São Jorge (23 de abril) milhares de devotos em homenagem ao santo, máximo representante do sincretismo religioso do Brasil. (...) San Jorge é conhecido, popularmente, como patrono da cidade. Foi fundada em 1758, e em 1854 as duas irmandades se uniram para formar uma só” (RIOGUAOFICIAL).

Em 2015, reconhecendo que a Arquidiocese de Olinda e Recife abrange 20 municípios, numa extensão geográfica de 4.305Km², com uma população de mais de quatro milhões de habitantes e 125 paróquias, o arcebispo Dom Fernando Saburido para maior eficácia da administração eclesiástica e do trabalho pastoral, dividiu a Arquidiocese em oito vicariatos e nomeou um Vigário Episcopal para cada um deles. Igarassu é um desses vicariatos.

1.7 O Culto de Cosme e Damião em Salvador

É na Bahia, contudo, onde a devoção é mais intensa, onde “não ha casa de gente do povo que não tenha as imagens dos santos, muito tóscas e ingénuas” (CARVALHO, 1928, p. 58). René Ribeiro (1957, p. 133) entende que a popularidade que os santos gêmeos lograram conseguir na Bahia deve-se ao fato de ter sido em Salvador que se fundou a primeira academia de medicina no Brasil, bem como que lá houve no século XVIII uma irmandade de S. Cosme e S. Damião.

Em Salvador, a devoção aparece ligada ao candomblé, onde se distribui o caruru, iguaria feita de quiabo e camarão. O quiabo é uma herbácea arbustiva da família das malváceas, nativa de regiões tropicais da África, de onde veio ao Brasil com os escravos negros africanos e passou a compor pratos típicos da culinária brasileira. Dentre suas propriedades nutricionais destaca-se ser rico em vitaminas, cálcio, potássio e fibras (BRITANNICA ENCYCLOPEDIA), daí que o povo recomende seu consumo para fortalecer os ossos, dizendo popularmente que “a baba vai pros ossos”.

Por serem vistos como meninos nas religiões afro, como explica o professor Jaime Sodré, Cosme e Damião têm uma ligação muito especial com os orixás, pois “não tem orixá que não vá ouvir o canto de um menino” (SODRÉ, 2012).

Em Salvador a devoção aos santos é muito forte. A Igreja de São Cosme e Damião, no bairro da Liberdade¹⁰⁶, fundada em 14 de abril de 1941, por decreto do

¹⁰⁶ Há no Brasil seis paróquias dedicadas aos Santos Gêmeos, além das duas citadas, há paróquias em Andaraí – RJ (fundada em 1944), em Itamaraju – BA (fundada em 1965), em Aracaju – SE (fundada em 2011). Há a paróquia ortodoxa em Duques de Caxias – RJ e em São Gonçalo – RJ, e a Paróquia De São Cosme Damião E Santa Anastácia na cidade do Rio de Janeiro (vide <http://www.ortodoxia.xpg.com.br/3.html>). O site da paróquia de Andaraí – RJ é:

Arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva, realiza no dia 27 de setembro várias missas e procissões em homenagem aos santos, além disso, há, geralmente, à noite uma celebração do Cardeal. Essa igreja inicialmente começou junto ao Plano Inclinado¹⁰⁷, ou seja, do lado oposto da atual localização da igreja, depois com uma doação de um terreno, foi construído o atual templo que já se mostra pequeno para a quantidade de fiéis que assiste as celebrações, estando em reformas visando ampliação desde o ano de 2015.

O Bairro da Liberdade localiza-se no alto do planalto que divide a cidade de Salvador em Cidade Alta e Cidade Baixa, ligadas pelo Plano Inclinado, possuindo cerca de 190 hectares de área. A Estrada da Liberdade, um de seus principais acessos, chamava-se antes Estrada das Boiadas¹⁰⁸ porque servia à passagem do gado bovino criado no interior e que era trazido para ser vendido em Salvador, uma trilha de terra que unia a capital Salvador às demais províncias.

Durante as lutas pela Independência da Bahia, já no ataque derradeiro à cidade, os combatentes vencedores, sob a autoridade de Francisco de Lima e Silva¹⁰⁹, montaram até a Lapinha e tomaram a cidade dos portugueses. Havendo os combatentes que lutaram pela independência da Bahia marchado vencedores o dia 2 de julho de 1823, pela Estrada das Boiadas, acabou sendo-lhe mudado o nome. Devido a marcha vitoriosa das tropas, passou a chamar-se *Estrada da Liberdade*, e passou este a ser o nome também do bairro.

Acompanhando o crescimento da cidade de Salvador, para onde se dirigia a população rural a fim de fugir da seca que assolava o interior do Estado, o processo de expansão da Liberdade se iniciou nas primeiras décadas do século XX, tendo como via de irradiação desse crescimento a Avenida Lima e Silva, ainda hoje a principal avenida do bairro, que concentra um número significativo de estabelecimentos comerciais e de serviços. Diante desse quadro, na terceira década do século XX, já havia quatro chácaras, situadas no Curuzu, ocupando uma grande parcela da área do bairro.

<http://www.paroquiacosmedamiao.com.br/paroquia.html>. Nele pode-se ler a história dessa igreja. Informações da Paróquia de Itamaraju podem ser encontradas neste site: <http://dioceseteixeiradefreitas.com.br/setor-ii-itamaraju-jucurucu-e-cruzeiro-do-sul/itamaraju-paroquia-sao-cosme-e-sao-damiao/>. O site da paróquia de Aracaju é <http://www.paroquiacosmeedamiao.org>. Assim as igrejas dedicadas aos santos em Igarassu e em Salvador são as mais antigas.

¹⁰⁷ Semelhante ao elevador Lacerda, é uma espécie de elevador que une a Cidade Alta à Cidade Baixa de Salvador, o que representa uma interessante alternativa no transporte público. Atualmente há três inclinados em Salvador, que passaram muito tempo desativados, voltando a funcionamento no ano de 2015.

¹⁰⁸ A cidade do Salvador possuía três estradas, pelas quais se podia adentrá-la ou deixá-la. Eram elas: Estrada das Brotas, Estrada do Rio Vermelho e Estrada das Boiadas.

¹⁰⁹ Lima e Silva passou a ser o nome de uma importante avenida do bairro da Liberdade.

Paulatinamente, a população da Liberdade aumentou devido ao loteamento e venda das chácaras. Por ser próximo ao centro comercial e financeiro soteropolitano (na época, a Rua Chile e o Comércio), o bairro oferecia um acesso mais fácil ao trabalho, contribuindo para que as pessoas ali desejassem se instalar. A partir desse momento, a ocupação se deu desordenadamente através de invasões, favelização e subsequente urbanização das moradias, por isso é possível encontrar ainda hoje pontos do bairro carentes de infra-estrutura e de saneamento básico. Apesar dos inúmeros problemas sociais, a Liberdade consolidou-se como um relevante subcentro da cidade. (BANDEIRA; MACAMBYRA, 2015).

Com o crescimento populacional, o aumento da demanda em assistência provocou o desmembramento da Paróquia de Santo Antônio Além do Carmo, que envolvia a área da então Estrada das Boiadas. No dia 14 de abril de 1941, surge a primeira paróquia da Liberdade, fundada pelo Cardeal Dom Augusto Álvaro da Silva, com Monsenhor Gaspar Sadoc¹¹⁰ como primeiro pároco. A Paróquia dos Santos Cosme e Damião que, no dia comemorativo dos santos gêmeos, recebe gente de toda a Salvador e até de cidades do recôncavo baiano. Foi-lhe dado o nome de Freguesia de São Cosme e São Damião devido o vasto território que a mesma compreendia. Sua formação se deu por desmembramento das Paróquias de Santo Antônio Além do Carmo e Nossa Senhora dos Mares. Hoje sua abrangência territorial não mais tem a mesma vastidão de quando foi criada.

Em terra de candomblé com caruru, São Cosme e São Damião foram os santos escolhidos para serem padroeiros do bairro. “O objetivo foi evangelizar e deslocar os santos dos orixás aos quais eram atribuídos”, revela Padre André Alexandre de Bom Juá, administrador da Paróquia de São Cosme e São Damião no ano de 2004.

Com uma população majoritariamente afro-descendente, a Liberdade é o maior bairro negro do mundo fora da África. O processo massivo de ocupação negra da área que hoje constitui o bairro se iniciou com a chegada de libertos e ex-escravos, no final do século XIX, após a abolição da escravatura. Antes disso, a localidade era composta por

¹¹⁰ Padre Sadoc morreu no dia 22 de setembro de 2016. Algumas vezes tentei estabelecer contato com ele através do padre Josevaldo Carvalho, atual pároco da Igreja Matriz de Cosme e Damião na Liberdade, porém devido ao estado de saúde em que o padre Sadoc vivia já há algum tempo nunca consegui estabelecer contato para entrevista. (vide <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/09/morre-em-salvador-aos-100-anos-monsenhor-gaspar-sadoc.html>).

roças onde eram criados bois e vacas. Nas primeiras décadas do século XX, a Liberdade já se assemelhava a um quilombo, de acordo com Hilda dos Santos, a "Mãe" Hilda, líder espiritual da comunidade do Ilê-Ayiê-Curuzu: "Todos os moradores eram negros. Algum escravo liberto. Tinha muitos que eram africanos mesmo, mas a maioria era filhos deles, os filhos da escravidão." (BANDEIRA; MACAMBYRA, 2015)

A comunidade adotou os Santos *Cosme e Damião* como os Padroeiros do Bairro da Liberdade, mesmo que gerando conflito entre fiéis, sacerdotes e o Clero. Na verdade, desde 1950, com o crescimento do "Espiritismo de Umbanda"¹¹¹, a Igreja Católica desencadeou uma aguerrida batalha ao Espiritismo, instituindo em 1953, através da CNBB, a "Campanha Nacional contra a Heresia Espírita". A convergência afro-católica da comunidade da Liberdade foi mais forte e superou a Igreja Católica no Brasil. Ortiz (1991), traz a informação de que toda essa situação contribuiu para que na década de 1970, houvesse uma divergência interna na Igreja Católica Romana, quanto a São Jorge ("Ogum") e São Cosme e São Damião ("Ibejis") serem realmente santos. Eles eram irmãos. Mas, eram gêmeos? Eram médicos, cuidavam do povo. Mas, suas curas não eram feitiçarias? Essas e outras questões deram origem à Igreja Católica Brasileira que na Liberdade inaugurou dois templos a São Roque e a Santa Bárbara. Nas palavras de Mendes (1999, p. 99, 100):

A nova igreja, no bairro, abriu as portas dos seus templos à comunidade afro católica, adequando-se às suas necessidades espirituais, celebrando missas afros encomendadas por Terreiros de Candomblé e Centros Umbandistas, cooptando significativa parcela da clientela Apostólica Romana

¹¹¹ Nos primórdios houve o uso nativo do termo "espiritismo" no processo de legitimação da Umbanda nos anos 1940, mas depois "espiritismo de Umbanda" passou a ser termo recorrente no discurso acusatório da Igreja Católica.



Figura 13: Matriz dos SS. Cosme e Damião – Bairro da Liberdade, Salvador – Bahia

Fonte: Arquivo do autor

Foi no dia 27 de setembro de 1942 que se fez realizar a primeira festa oficial dos Santos Padroeiros Cosme e Damião. Nos primeiros dias as atividades pastorais eram realizadas na casa da família Martins, e nessa primeira festa estavam presentes cerca de 400 pessoas que se comprimiam pelas salas e corredores da casa. Temos abaixo a narrativa do Jornal *A Tarde*:

Em 26 de setembro de 1942, a tradicional legião de devotos de São Cosme e Damião caminhava em procissão pelas ruas da Liberdade, pela primeira vez se viu ali um padre negro. Levando aquele povo de origem africana os ensinamentos sobre a vida e o martírio dos santos irmãos. Atrás centenas de católicos se misturavam aos filhos e filhas-de-santo, acompanhando a imagem sacra pela antiga Rua Lima e Silva, passando pela Lapinha, em direção à Soledade, como ainda hoje reza a tradição. No dia seguinte, 27 de setembro, dia destinado aos santos pelos devotos do candomblé, todos se reuniram novamente, em um terreno baldio, cedido por um velho imigrante espanhol, já falecido. [...] Desde então, brancos e pretos da Bahia, católicos e adeptos do Candomblé, todos passaram a festejar juntos, nas ruas da Liberdade, o dia dedicado aos santos irmãos, a São Cosme e São Damião. (JORNAL, *A Tarde*, Salvador, 26/09/2xxx Arquivo Biblioteca Central do Estado da Bahia *apud* SANTOS, 2010).

O padre Gaspar Sadoc assumiu muito novo a Paróquia (25 anos), e o jornal parece entender que a cor de sua pele corroborou para o sucesso de suas atividades paroquiais. A atitude do padre de respeito à religiosidade de matriz africana marcou o carisma dessa igreja. Padre Sadoc assim se refere à primeira procissão realizada para os santos – trajeto que fez do bairro da Liberdade ao bairro de São Caetano e Calabetão: “Foi no Calabetão lá a primeira vez que vi um batuque arrojado de candomblé. Cheguei e tava aquele povo todo no terreiro, dando santo e tudo mais. [...] Eu vivi sete anos ali, muitos felizes”. E em relação ao caruru, Sadoc admite que até gostava e chegava mesmo a se lambuzar com a comida de santo. E revela:

E enquanto a Paróquia de São Cosme e São Damião seguia recebendo os fiéis na sala improvisada da Rua Lima e Silva, nº 206, os devotos de Candomblé batiam os atabaques na rua ao lado, nº208. Era lá, que a mãe de santo Xandu festejava a festa dos Ibejis, os orixás gêmeos. Quem ia lá fazer o movimento, era aquele grande pai-de-santo da Bahia, que se chamava Joãozinho da Goméia. Ele que fazia lá o preceito dele. Eu 206 e ele 208. Dava muito bem. Passava lá dias e dias batendo aquele negócio durante o dia. Quando era de noite, em atenção ao vigário que estava ali perto, ele diminuía o ritmo [...]. Ele fazia aquele São Cosme com muita comida, depois mandava aquela bandeja pra mim.

O carisma inicial da comunidade é então de tolerância e convívio pacífico, o que nos importa perguntar é qual a realidade atual e como essas celebrações ocorrem nos dias atuais. Hoje a paróquia de São Cosme e São Damião não está sediada em uma pequena sala. Também não há mais o terreiro da velha ialorixá ao lado (SANTOS, 2010, p. 6)

O padre Gaspar Sadoc sempre teve muita preocupação com a construção da Igreja Matriz de Cosme e Damião. A esposa do Sr. Antonio José Martins falecera a 07 de agosto de 1945. Ela e o marido sempre foram incentivadores de que se construísse, na Estrada da Liberdade um templo dedicado aos gêmeos santos. Ela foi a grande benfeitora da igreja. No dia 30 de abril de 1948 as imagens dos santos foram transferidas da casa dos Martins para a Igreja de Nossa Senhora da Lapinha, ocasião em que o padre Sadoc leu a provisão de posse interina da Paróquia dos Santos Cosme e Damião na Igreja da Lapinha. Por isso que hoje em dia quando se realiza a procissão do dia 27 de setembro ela segue da Igreja Matriz de São Cosme e Damião na Estrada da Liberdade até a Lapinha.

Aos 02 de julho de 1950, na Igreja da Lapinha, assume como novo Vigário o Pe. Franco Torromaco, da ordem dos Padres Vocacionistas, passando a Paróquia do governo da diocese para a responsabilidade dos Religiosos Vocacionistas. Foi o padre Franco o iniciador da construção do templo. Ele conseguiu um pedreiro atuante e responsável, de nome Frutuoso, que junto com ele acompanhou todo processo de construção da igreja. Grande contribuição teve também o Sr. Argemiro (engenheiro italiano) e a Sra. Carmen Carrera Espiñeiro (uma fiel espanhola) que lutou bastante para angariar fundos para a edificação do Templo.

Em 1958, o conjunto arquitetônico já estava bem encaminhado para conclusão. O templo já edificado e faltando apenas algum acabamento, as salas¹¹² e a casa paroquial (ficam por trás do templo) em processo de construção. (Embora lá já se estivesse celebrando as missas, os casamentos e batizados ainda eram realizados na igreja da Lapinha, até a conclusão completa da obra). A Paróquia esteve sob direção da Congregação dos Padres Vocacionistas de 2 de julho de 1950 até 14 de junho de 2001, quando voltou à Arquidiocese¹¹³.

1.8 Uma Devoção Viva

Como frisamos a devoção foi trazida ao Brasil de Portugal, onde em muitas de suas localidades “os santos eram invocados para proteger os que faziam longas viagens”, como a devoção aqui chegou “pelos que os tinham como patronos dos navegantes (...) o seu culto se radicou sobretudo na beira-mar” (CARVALHO, 1928, p. 58). Devoção trazida pelos portugueses e que se espalhou pelo litoral. Para Bastide, “Compreende-se facilmente que a devoção de São Cosme e São Damião tenha passado tão rapidamente de Portugal para sua colônia americana, pois os dois santos asseguravam a alimentação, afastavam os perigos de contágio epidêmico, facilitavam o nascimento de gêmeos” (2001, p. 194).

¹¹² Estas salas são destinadas à catequese e ao projeto social de reforço escolar. Quem primeiramente me apresentou todos os cômodos da igreja foi o Diácono Adroaldo, a quem sou grato.

¹¹³ Boa parte das informações sobre a história desse Paróquia está disponível em seu site. Vide: <http://pscosmedamiao.wixsite.com/paroquiacosmedamiao/a-paroquia>

Depois se interiorizou com o garimpo. Os negros eram a grande “máquina” produtiva do garimpo¹¹⁴, e reduzidos a “coisa” tinham que – como forma de resistência cultural – “sincretizar seus orixás com os santos católicos que lhe foram impostos” (ARAÚJO, 2010, p. 2). Sincretismo esse que perdurou até os dias de hoje, fazendo parte da religiosidade popular do povo brasileiro. Nas palavras de Volney Berkenbrok:

a manutenção da tradição religiosa africana pode acontecer mediante o processo de sincretismo. (...) foi praticada a resistência pela inclusão do outro e não pela sua rejeição ou combate do outro. (...) A utilização deste mecanismo de defesa é altamente inteligente e eficaz. O lado mais fraco (...) conseguiu manter sua identidade não rejeitando a identidade religiosa dominante, nem a combatendo, mas simplesmente assumindo parte dela. Trata-se de um mecanismo de resistência do vencido que sai assim *vitorioso*” (BERKENBROCK, 1999, p. 179).

Como no início desse capítulo, gostaríamos de novamente lembrar a literatura de cordel do Frei Urbano de Souza (1991, p. 23):

É religiosidade
De roupagem popular
Espiritualidade
Com certeza aí está
Toda a criatividade
De nossa modernidade
Muito tem a escutar

¹¹⁴ Sobre Minas Gerais, Gilberto Freyre considera que “atraiu negros mais afeitos ao trabalho de metais, por conseguinte de cultura mais elevada (...) Ao nosso ver essas circunstâncias explicam o melhor estoque negro importado para a região mineira. (...) Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela sua condição de escravos. (...) Eschwege salienta que a mineração do ferro no Brasil foi aprendida dos africanos. E Max Schmidt destaca dois aspectos da colonização que deixam entrever superioridade técnica do negro sobre o indígena e até sobre o branco: o trabalho de metais e a criação de gado” (FREYRE, 1984, p. 306-308). Homem de seu tempo, para Gilberto Freyre era natural falar em “cultura mais adiantada”, hoje sabemos que as culturas são diferentes, mas não umas superiores às outras.

O que achamos importante destacar, ao chegar agora ao final desse capítulo, é que a devoção a Cosme e Damião, tão antiga, como mostramos, ainda permanece viva, no Brasil principalmente na religiosidade popular, e além de viva, dinâmica. Demonstramos que toda essa vida da devoção a santos Cosme e Damião nas cidades de Salvador – BA e Igarassu – PE no Nordeste brasileiro está atrelada à identidade do local, aparecendo como seus protetores. Veremos adiante como acontece as celebrações a este par de santos nessas cidades.

CAPÍTULO II – A FESTA DOS SANTOS COSME E DAMIÃO

CAPÍTULO II – A FESTA DOS SANTOS COSME E DAMIÃO

“Contou-me o Conceição que, a convite de uma preta de fortuna, ia tocar por setembro em casa dela. Era a festa de Cosme e Damião, por ela denominado ‘Dois Dois’ “

Lima Barreto, *Diário Íntimo*

2.1 Sincretismo Afro-Católico

"há sempre aquele que (...) procura espalhar o joio (...) Por isso, não é de se estranhar que na vida e nas obras dos dois santos mártires (...) surgiram lendas, confundindo-os com orixás meninos Ibeji, pelos seguidores do candomblé e chamados Dois Dois por outros grupos"

Meditação para o primeiro dia da novena¹¹⁵ dos SS. Cosme e Damião

(BASACCHI, 2003, p. 12)

“Do gr. *synkretismós*, ou 'união de cretenses donde união de antigos inimigos contra um terceiro” (DICIONÁRIO CALDAS AULETE), a origem do termo sincretismo estaria provavelmente ligada ao livro "Moralidades", de Plutarco. Ele, no capítulo "amor fraternal", comenta que os cretenses¹¹⁶ esqueciam as diferenças internas e se uniam a fim de combater um mal maior. Então, poder-se-ia dizer que o primeiro significado de sincretismo é fazer como fizeram os soldados de Creta: unir forças, apesar das diferenças, priorizando aquilo que seja semelhante entre os grupos.

¹¹⁵ Francisco Catão (2003, p. 45) explica que "Entre a ascensão de Jesus ao céu e a descida do Espírito Santo passaram-se nove dias (...) A novena é uma série de nove dias seguidos em que louvamos a Deus por suas maravilhas, em particular, pelos santos. (...) Alegoricamente, a novena é antes de tudo um ato de louvor ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Deus três vezes santo. Três é número perfeito. Três vezes três, nove. A novena é louvor perfeito à Trindade".

¹¹⁶ “Aquele ou aquela que nasceu ou que vive em Creta (Grécia)” (DICIONÁRIO CALDAS AULETE).

Com certeza, trata-se de uma palavra que tem sido incômoda para boa parte do mundo cristão: joio no meio do trigo. Na verdade, embora toda religião tenha passado pelo processo de sincretismo (SANCHIS, 1994, p. 6), é muito incômodo para cristãos assumir isso. Como lembra André Droogers: “Para a maioria dos teólogos, sincretismo é palavra feia, algo que deve ser evitado. Alguns, porém, como Leonardo Boff, mostram o lado sincrético do próprio cristianismo” (DROOGERS, 1995).

Para Boff (1982, p. 145), o sincretismo é mesmo um sinal de vivacidade de uma religião, sendo um processo de refundição pelo qual “A religião se abre às diferentes expressões religiosas, assimila-as, reinterpreta-as, refunde-as a partir dos critérios da própria identidade” (1982, p. 148-149), enriquecendo a universalidade do cristianismo, no passo que lhe permite encarnar-se em diversas culturas humanas (1982, p. 149). Desse modo nunca existiu nem existirá um cristianismo puro, mas apenas igrejas que são expressão histórico-cultural do cristianismo: sempre uma expressão dentre outras possíveis (1982, p. 150).

Sendo palavra “feia” usa-se outras em seu lugar, gerando o que Sanchis (1994, p. 6) chamou de “pluralidade de formas legitimadas”: fala-se de junção, união, simbiose, aglutinação... Para Droogers (1995) ainda, “Como no caso da religiosidade popular e do que é chamado de magia, a visão erudita condena estas formas, incluindo o sincretismo, como produção religiosa ilegítima”.

Mas sincretismo às vezes soa mal mesmo no universo afro, como visto nestes versos de Fr. Urbano de Souza (1991, p. 5):

Saiba que hoje os irmãos
Que são de culto africano
Mistura não querem não!
Notas estão divulgando,
Qualquer que seja a Nação
Estão se purificando
"Sincretismo" deixarão.

As "notas" a que os versos se referem trata-se do Movimento Anti-Sincretismo, encabeçado, entre outros, por Mãe Stella de Oxóssi, famosa mãe-de-santo de Salvador, que defendia que o pai-de-santo coerente não pode mais permitir o sincretismo, pois se o sincretismo surgiu porque os africanos precisavam dele, não é mais necessário (SANCHIS, 1994, p. 6). Os versos continuam dizendo (SOUZA, 1991, p. 5):

O certo é que cada um
 Por Fé e Inculturação¹¹⁷
 Distinga um não-comum
 E não ponha mais Do-Um
 Junto a Cosme e Damião

Assim, o objetivo aparente desse cordel é acabar com a "superstição", além de apresentar uma "real" biografia de Cosme e Damião. Assim, sincretismo aparece ligado ao que é supersticioso e falso, enquanto a "religião" representaria o que há de real e verdadeiro. Nas linhas abaixo tentamos uma revisão bibliográfica dos usos do termo sincretismo nas ciências sociais.

Muito se tem escrito e discutido sobre o tema do sincretismo, mas isso não há de impedir que o tema retorne mais vezes, pois o problema do sincretismo se põe toda vez que o brasileiro pergunta por sua identidade (SANCHIS, 2008, p. 81). Sincretismo é um "tema sobre o qual muito tem sido escrito, mas em que existe pouco acordo"¹¹⁸ (FERRETTI, 1995, p. 13). "As discussões científicas a respeito do sincretismo ainda enfrentam muitas dificuldades conceituais" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 64), sendo que ao discutir esse tema a grande questão é "a suspeita de cunho ideológico sobre alguns autores que se dedicaram sobre a formação da nacionalidade brasileira" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 65), de forma que "pureza", "mistura" e "sincretismo" seriam sempre conceitos etnocêntricos (SANCHIS, 1994, p. 6).

¹¹⁷ O autor condena o sincretismo e fala de enculturação. Parece que quando "eles" se apropriam de elementos da "nossa" religião, é sincretismo; quando "nós" nos apropriamos de elementos da religião "deles" é inculturação.

¹¹⁸ "Mais arbitrário ainda é o significado com que é empregado por alguns escritores franceses, para indicar a visão geral e confusa de uma situação qualquer" (ABBAGNANO, 1998, p. 919).

Embora tanto se tenha escrito, Ferretti (1995, p. 14) considera que "Todo tema pode ser estudado pela antropologia com novos enfoques", voltar ao tema do sincretismo "se justifica no sólo por el papel de dicho concepto en el estudio de las religiones y en los análisis sobre globalización de culturas y sociedades, sino también por la importancia del sincretismo em la construcción de la 'identidad brasileña'¹¹⁹" (MARIZ, 2005, p. 189).

Para Sanchis (1997, p. 105) houve dois tipos de "sincretismos católicos": 1, sincretismo "secreto" da velha Europa, 2. Sincretismo "aberto e sem fim" do Brasil. No Brasil, ocorreu o encontro de duas matrizes, a católica e a africana "contaminados um pelo outro" (SANCHIS, 1997, p. 106). Também Eduardo Hoornaert (1978, p. 22) considera que para interpretar o catolicismo brasileiro deve-se partir do sincretismo. Hoornaert (1978, p. 23) entende sincretismo de forma ampla como coexistência de elementos diversos no interior de uma religião¹²⁰. Semelhante a Sanchis defende que houve no Brasil diferentes sincretismos católicos: o catolicismo guerreiro trazido pelos colonizadores portugueses, o catolicismo patriarcal vivido nos engenhos e nas regiões de minério e o catolicismo popular, uma interpretação original do catolicismo efetuada por negros, índios e mestiços (HOORNAERT, 1978, p. 30-124).

O catolicismo está na base da cultura brasileira e como o catolicismo tem vocação de fagocitose¹²¹ (SANCHIS, 2008, p. 82), a brasilidade seria também sincrética: "Aunque no restrinja el sincretismo a Brasil, Pierre Sanchis argumenta que existe una mayor predisposición sincrética en la sociedade brasileña y, antes que en ella, em la religión católica¹²²" (MARIZ, 2005, p. 192).

Duas palavras para não ser mal entendido: em primeiro lugar, Sanchis não entende sincretismo como final de uma ação, mas como processo; e

¹¹⁹ "se justifica não apenas pelo papel do dito conceito no estudo das religiões e na análise sobre globalização de culturas e sociedades, mas também pela importância do sincretismo na construção da 'identidade brasileira'". Tradução minha.

¹²⁰ Hoornaert (1978, p. 138) considera que verdadeiro sincretismo é aquele que apresenta capacidade de se abrir aos pobres no desejo de libertação. Achamos um erro romantizar assim o sincretismo, pois o estudioso não deve lançar-se/ partir de seus valores éticos para a descrição de um fenômeno religioso.

¹²¹ Conforme Dicionário Michaellis: "Processo pelo qual uma célula engloba uma partícula em suspensão no meio (alimento, micróbio etc.), de modo a incluí-la em seu citoplasma".

¹²² "Ainda que não restrinja o sincretismo ao Brasil, Pierre Sanchis argumenta que existe uma maior predisposição sincrética na sociedade brasileira, e antes que nela, na religião católica". Tradução minha.

Em segundo lugar, não se trata de pensar o Brasil como um permanente desdobrar de sincretismos. Se parece lógico que esse tipo de convivência tenha chegado, na longa duração, a criar um habitus, uma “tendência”, parece claro também que esse habitus não iria fazer a história sozinho. Ele se confrontará e se articulará com outros habitus, inclusive com o seu oposto, aquele da peremptória afirmação identitária, da racionalização (SANCHIS, 2008, p. 83).

Devemos então entender sincretismo como processo “que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro (...). Uma forma de constante redefinição da identidade social” (SANCHIS, 1995, p. 125). A abordagem dos cientistas da religião sobre o sincretismo seria a de vê-lo “sem opinar sobre o valor desta mistura” (DROOGERS, 1995). Queremos proceder um rápido passar de olhos sobre o modo como esse termo tem sido entendido.

Sincretismo é um termo de origem grega, que depois ganhou sentido pejorativo no mundo teológico como uma forma de acusação de "impureza", aparecendo no campo das ciências sociais em 1901 num texto em que Mauss se referia à obra de Nina Rodrigues (MARIZ, 2005, p. 190). Nina Rodrigues embora nunca tenha usado o termo é assim reconhecido como o iniciador desse campo de estudos no Brasil. Ele estava preso dentro de esquemas do pensamento evolucionista. Para ele¹²³, o negro é incapaz de grandes abstrações, por isso, teria feito “adaptação fetichista ao catolicismo”, o que possibilitou uma “ilusão de catequese”¹²⁴: “sem renunciar aos seus deuses ou orixás, o negro baiano tem pelos santos católicos profunda devoção” (FERRETTI, 1995, p. 42).

Artur Ramos (FERRETTI, 2001, p. 16), primeiro estudioso a analisar o sincretismo sobre o ponto de vista da escola culturalista, preferiu chamar de sincretismo o que outros chamavam de adaptação (FERRETTI, 2001, p. 17), por seu sentido biológico¹²⁵, assim “Será preferível chamarmos ao resultado harmonioso, ao mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contato, de

¹²³ Nina Rodrigues morreu cedo, no dia 17 de julho 1906, em Paris, aos seus 43 anos. Tivesse vivido mais, com o tempo provavelmente teria revisto muitas de suas posições. Isso porque cinco anos após o seu falecimento os estudos sobre raça, conceito principal em sua obra, adquiriam novos enfoques, principalmente a partir da obra do americano Franz Boas. Na verdade, embora tendo morrido cedo, Nina Rodrigues conseguiu abrir um amplo campo de estudos sobre o negro e a religião dos orixás.

¹²⁴ “O mestre Nina procurou mostrar que a conversão dos afro-baianos ao Catolicismo constituía uma *ilusão de catequese*” (VALENTE, 1976, p. 15).

¹²⁵ “Biol. Capacidade de os seres vivos adaptarem-se a certo tipo de ambiente” (DICIONÁRIO CALDAS AULETE).

sincretismo” (*apud* FERRETTI, 1995, p. 45). Para ele houve “avalanches de sincretismos”, ou seja, houve vários sincretismos entre as próprias crenças dos africanos antes de haver um sincretismo com o catolicismo.

Valente, igualmente na perspectiva culturalista, define o sincretismo como “um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural” (FERRETTI, 2001, p. 18), inspirado na ideia de “mentalidade primitiva” do negro (Lévy-Bruhl). Sincretismo é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural, caracterizado pelo esforço de conseguir uma posição que se ajuste à ideia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura (VALENTE, 1976, p. 10). Para ele, o sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais, resultando numa fisionomia cultural onde estão associadas as marcas das culturas originárias (VALENTE, 1976, p. 11). Valente não consegue ver que o sincretismo pode ocorrer em circunstâncias várias, e não somente em situações de conflito, do contrário o sincretismo formado para “resistência cultural” seria descartado quando a situação de conflito cessa.

Para ele, distingue-se da aculturação porque o sincretismo acarreta um processo de união biológica, além de uma interfusão de elementos culturais. Amalgamação, segundo Baldus, é “a união biológica e social de grupos de etnia e raças diferentes”; o sincretismo dela se diferencia porque a constituição de uma descendência racial distinta não constitui fase final e de caráter obrigatório no desenrolar de sua formação (VALENTE, 1976, p. 10).

O sincretismo se caracterizaria fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais, resultando numa fisionomia cultural onde estão associadas às marcas das culturas originárias (VALENTE, 1976, p. 11). A princípio o que havia era uma aparente correspondência entre santos cristãos e entidades africanas para reduzir o conflito religioso, uma manifestação de ajustamento interior foi se desenvolvendo depois pelo contato cada vez maior com o Cristianismo (VALENTE, 1976, p. 12). Assim, afirma Manuel Querino, “Habitado àquela e obrigado a esta ficou com as duas” (*apud* VALENTE, 1976, p. 15).

Para Edison Carneiro, há três momentos que deveriam ser considerados parâmetros de análise do sincretismo afro-católico: o do sincretismo interno, ocorrido já entre as “seitas africanas”, uma fusão de elementos religiosos africanos; segue-se um

sincretismo entre as religiosidades dos africanos e o catolicismo, intencionando-se “escapar à reação policial” (CARNEIRO, 1967, p. 61) e “ora entre as seitas africanas, já modificadas pelo catolicismo, e as doutrinas espíritas”, que ele analisa e entende como um processo de fusão (Cf. CARNEIRO, 1967, p. 61) e que não puderam ser demolidas, sobre elas predominando o catolicismo (CARNEIRO, 1967, p. 36).

Já Volney Berkenbrock, de forma semelhante, salienta que o sincretismo, primeiramente, não ocorreu da mesma forma em todos os lugares, e também, passou por fases distintas. Os primeiros negros escravizados trazidos ao Brasil efetivaram uma justaposição dos elementos da tradição religiosa africana e da cristã, sem haver entre eles vínculo de conteúdo. Mas os seus descendentes nascidos no Brasil jamais conheceram essa primeira situação: a convivência de duas visões religiosas do mundo. Assim, o sincretismo afro-brasileiro não frisou a separação dos elementos, mas seguiu a lógica de aproximação dos elementos, conduzida não por uma pergunta pela origem (de onde vem?), mas pelo objetivo (para que serve?) (BERKENBROCK, 1998, p. 135). Também lembra Volney Berkenbrock (1998, p. 115) que os primeiros escravos fugidos entraram em contato com os índios, daí que “A mestiçagem entre índios e negros concorreu para o sincretismo religioso tanto nas regiões afro-brasileiras, como nas religiões indígenas”.

O grande nome dos Estudos Afro-Brasileiros, Roger Bastide¹²⁶, conforme Ferretti (2001, p. 18, 19), se ocupa pouco do tema. Roger Bastide considera que “O sincretismo é uma “representação coletiva”, “A explicação sociológica é, portanto, a mais justa. Os africanos tiveram de mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos manteve, posteriormente, *por tradição*.” (BASTIDE, 1973, p. 181, grifo nosso), o que só foi possível devido ao sincretismo ter encontrado justificação num certo tipo de mentalidade do negro: “o pensamento do negro se move num outro plano, o das participações, das analogias, das correspondências” (BASTIDE, 1973, p. 182). Mas o que começou como uma forma de mascaramento de uma prática religiosa terminou se incorporando ao “jeito brasileiro”: “A máscara colonial terminou pregada no deus negro” (BASTIDE, 1973, 361).

Fernanda Peixoto (1998) elaborou um trabalho muito sensível e sistemático da obra de Roger Bastide; segundo ela Roger Bastide trabalha com duas acepções de

¹²⁶ Roger Bastide “teria se identificado de tal maneira com o seu objeto de estudo (o Candomblé) que chegou a entender a Umbanda como forma afastada das ‘genuínas raízes africanas’” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 67).

sincretismo: na perspectiva africanista trata o sincretismo como *justaposição* de elementos culturais, um processo de correspondência entre duas civilizações; e Bastide usa a ideia de *fusão* quando tem em vista a análise da integração dos cultos de matriz africana na sociedade brasileira (esta ideia inspirada na noção de Gilberto Freyre de *mestiçagem*).

Yvonne Maggie (1975, p. 11) afirma que ao ter iniciado seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras impressionou-se “com a continuidade e constância com que eram tratados certos temas”, e entendeu que “as questões que os autores colocavam não mudavam devido às suas determinações ideológicas”. Maggie tece assim uma crítica sobre toda uma tradição de estudo dessas religiões:

Os estudos sobre Umbanda ou sobre religiões afro-brasileiras prenderam-se, na maioria das vezes, a uma tentativa de explicação muito ampla do fenômeno. Procurava-se explicar essas religiões como um todo, partindo de uma visão teleológica, de busca de origens. Procurava-se descrever a “história” dessas religiões e *tentava-se dar conta especialmente do fenômeno do “sincretismo”*. No entanto, tanto a explicação da história quanto a do sincretismo eram encontradas nas origens dessa religião. Sendo essa origem difícil de ser detectada, por falta de dados, ficava-se muitas vezes numa história hipotética. Ao lado disso, a contextualização dos “traços” de origem era feita usando-se a noção de aculturação. Esses traços teriam sido somados a outros, dando origem a traços diferentes. *Não se percebia o fenômeno religioso em termos relacionais e sim em termos de justaposição*. Às características africanas teriam se somado as características católicas, espíritas e indígenas (MAGGIE, 1975, 149-150, grifos nossos).

A autora, no entanto, não está querendo menosprezar a importância desses estudos (MAGGIE, 1975, p. 14), mas salienta a necessidade de buscar conhecer dos fiéis a percepção e o entendimento que eles tenham sobre a própria experiência religiosa, por isso ela “queria aprender com eles, saber como pensavam e o que significavam as coisas que ali se passavam” (MAGGIE, 1975, p. 18). Esse é para nós o correto posicionamento de um pesquisador.

Pedro Iwashita (1991), a partir de conceitos junguianos, pensou também o sincretismo de forma destoante dos demais até aqui citados. Mais exatamente a partir da psicologia dos arquétipos. Isso significa que foi possível o sincretismo entre os santos e orixás, por serem equivalentes “para a experiência humana, no seu sentido profundo e

existencial” (IWASHITA, 1991, p. 247). Ele entendeu que o sincretismo envolve muitos processos inconscientes. Sua obra *Maria e Iemanjá* propunha-se analisar o sincretismo entre as duas figuras femininas a partir do arquétipo da grande mãe.

Para Iwashita (1989, p. 317), sua forma de proceder a análise do sincretismo não deveria “conduzir a uma oposição ou justaposição entre teologia, psicologia das profundezas e antropologia, pois justamente a partir das delimitações metodológicas entre esses campos se podem estabelecer importantes relações complementares entre eles”. Sendo, como dissemos, uma abordagem destoante da tradição sobre o tema, a obra de Iwashita caiu numa espécie de ostracismo.

Ao termo sincretismo, porém, alguns autores têm preferido a ideia de hibridismo cultural proposta por Garcia Canclini. Pois, como este fala,

encontré em este término mayor capacidad de abarcar diversas mezclas interculturales que com el de mestizaje, limitado a las que ocurren entre razas, o sincretismo, fórmula referida casi siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta tanto de esas mezclas “clásicas”, como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, e entre lo culto, lo popular y lo masivo (...) Por eso, el término de hibridación no adquiere sentido por si solo, sino en una constelación de conceptos. Algunos de los principales son: modernidad-modernización-modernismo, diferencia-desigualdad, heterogeneidad multitemporal, reconversión. Este último tomado de la economía, me permito proponer una visión conjunta de las estrategias de hibridación de las clases cultas e las populares¹²⁷ (GARCIA CANCLINI, 1997, p. 111-112).

Peter Burke (2008, p. 28) encontra exemplos de *práticas híbridas* na música, na linguagem, nas festividades e na religião, e ao citar o caso dos negros escravizados nas Américas conclui: “No entanto, o que começou como um mecanismo consciente de

¹²⁷ “Encontrei neste termo maior capacidade de abarcar diversas mesclas interculturais que com o de mestiçagem, limitado às que ocorrem entre raças, ou sincretismo, fórmula referida quase sempre a funções religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais. Pensei que necessitávamos de uma palavra mais versátil para dar conta tanto dessas mesclas “clássicas”, como dos entrelaçamentos entre o tradicional e o moderno, e entre o culto, o popular e o das massas. (...) Por isso, o termo hibridação não adquire sentido por si só, senão em uma constelação de conceitos. Alguns dos principais são: modernidade-modernização-modernismo, diferença-desigualdade, heterogeneidade multi-temporal, reconversão. Este último tomado da Economia me permitiu propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares”. Tradução minha.

defesa se desenvolveu com o passar dos séculos e se transformou em uma *religião híbrida*” (BURKE, 2008, p. 67-68, grifo nosso).

Sanchis (1995, p. 123) considera que "o termo sincretismo sofreu nos últimos 20 anos uma série de contestações". A principal dessas contestações é que o sincretismo seria uma forma de etnocentrismo, uma forma de legitimar a dominação. Clovis Moura teria sido o primeiro a criticá-lo ferrenhamente: para ele o conceito de sincretismo não passa de um juízo de valor (FERRETTI, 1995, p. 47). Já Juana Elbein dos Santos, que inclusive foi orientanda de Roger Bastide,

considera que os termos fetichismo, animismo e sincretismo são conseqüências da herança evolucionista que se mantém até hoje (...). Termos como magia, bruxaria e superstições são utilizados para encobrir o papel da religião, já que a independência espiritual foi por muito tempo a única liberdade (FERRETTI, 1995, p. 64).

A partir de 1994 os textos, em sua maior parte, de Pierre Sanchis se dedicam a reabilitar o conceito de sincretismo, visto por ele como contendo um grande potencial analítico: “Criticando esta posición, que veia al sincretismo como ‘una invención de la clase dominante para legitimar su dominación’, Pierre Sanchis llama la atención hacia la universalidad de dicho proceso¹²⁸” (MARIZ, 2005, p. 191).

Nesse ponto estamos quase concordando com Da Matta para quem o sincretismo equipara-se a uma característica brasileira que é estar relacionando as coisas que parecem opostas: "O sincretismo, a nosso ver, também se enquadra nas características desta capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas" (*apud* FERRETTI, 1995, p. 17). Dizemos "quase" porque acreditamos não poder delimitar essa característica somente ao contexto brasileiro.

Preferimos, portanto, entender com Sanchis (1995, p. 126) o sincretismo como um universal humano, universal, inclusive, que não se percebe unicamente no campo religioso, “mas estende-se ao campo genérico da cultura” (SANCHIS, 1994, p. 7). Explica Mariz: "Considerado como un universal humano, el sincretismo es entendido por

¹²⁸ “Criticando esta posição, que via o sincretismo como ‘uma invenção da classe dominante para legitimar sua dominação’, Sanchis chama a atenção para a universalidade deste processo”. Tradução minha.

Pierre Sanchis como um proceso por el cual las formas de experimentar, simbolizar, conocer la realidad, a si mismo y a los otros son afectadas por el contacto com nuevas visiones de mundo¹²⁹" (MARIZ, 2001, p. 192). Frise-se que ele entende sincretismo, como processo, e não como resultado. Sua definição mais completa de sincretismo aparece no texto *Pra Não Dizer que Não falei de Sincretismo*, de 1994:

Universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais, culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não (SANCHIS, 1994, p. 7).

Acreditamos ser esse o conceito que melhor deve nortear a pesquisa, porque nos livra de imaginar o sincretismo como uma característica própria do povo brasileiro ou como algo pejorativo, ou ainda imaginá-lo circunscrito ao mundo das religiões.

2.1.1 Sincretismo Arquetípico

"Desperta em nós, adultos,
a criança que cada um tem dentro de si"
Novena dos Ss. Cosme e Damião
Oração do Primeiro Dia

Divindades duplas, gêmeas ou não, aparecem na cultura e na literatura de muitos povos da Antiguidade: Castor e Polux¹³⁰ entre os gregos, Osíris e Seth no Egito, Rômulo e Remo em Roma, Vishnu e Lakshmi na Índia (cf. ARAÚJO, 2010, p. 1), “estes seres costumam ser divindades benfeitoras” (CIRLOT, 1984, p. 274), aliás “todos os heróis gêmeos da cultura indo-européia são benéficos” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997,

¹²⁹ “Considerado como um universal humano, o sincretismo é entendido por Pierre Sanchis como um processo pelo qual as formas de experimentar, simbolizar, conhecer a realidade, a si mesmo e aos outros são afetadas pelo contato com novas visões de mundo”. Tradução minha.

¹³⁰ Conhecidos também como Dióscuros.

p.466). Os gêmeos “na África ocidental são adorados e fazem-se mágicos” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997, p. 465).

No Candomblé também existe o orixá Ibeji¹³¹, “representado pelos gêmeos na África, sendo estes sagrados” (CACCIATORE, 1988, p. 141), com quem Cosme e Damião foram sincretizados. Aponta Trindade-Serra (1978, p. 86) que já “na própria África, negros católicos vieram a identificar os beatos romanos e os dioscuros da mítica ewe-ioruba” (cf. também Nina Rodrigues (1977, p. 229)). Isso para nós é um sinal de que devemos considerar o sincretismo como “universal humano”, e não entendê-lo circunscrito aos processos de resistência e submissão do Brasil escravagista.

Ibeji significa gêmeos, sendo o orixá Ibeji, o único permanentemente duplo. Conforme Cacciatore (1988, p. 141) o termo advém do iorubá: “ìbì” – parto; “èjì” – dois. A Nova Enciclopédia Barsa (1997, p. 449) informa que “No Rio Grande do Sul, os Ibejis são denominados Beifes”. Também no Rio Grande do Sul eles “baixam” nos terreiros, isto é, incorporam nos médiuns, o que não se assume acontecer no campo por nós estudado.

A religião afro-brasileira que floresce no Rio Grande do Sul chama-se Batuque¹³², cuja especificidade é que nela um indivíduo, embora feiro para um santo específico, seu “dono de cabeça”, pode receber qualquer dos santos que baixe ali na “Casa de Santo” (cf. HERSKOVITS, 1948). Conforme verificou o norte-americano Melville Herskovits (1948) nas casas que visitou em Porto Alegre, os Ibeji são no Batuque regularmente invocados nas cerimônias públicas num momento específico do andamento do ritual, o que demonstra “que os fiéis do culto em questão equiparam os mabaços aos demais orixás da mesma maneira celebrados” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 117).

Mãe Railda, de Salvador, contou-nos que não pode dizer que Ibeji não desce, aliás “o Candomblé é muito grande, um poço muito fundo”, mas que em seus muitos anos de religião nunca viu. Já Mãe Benilde, de Igarassu, nos diz que Ibeji é orixá como todo outro, por isso, se ele não desce não significa que não possa descer.

¹³¹ Sempre costumo pronunciar Ibéji, isto é, com o *e* aberto, mas muitos falam Ibêji, outros falam a palavra oxítona, Ibeji. Ibeji é o nome na nação Ketu, chama-se Vungi nas nações Angola e Congo, na nação Fon o vodum que a eles se assemelha é chamado Hoho (O Candomblé bem Explicado, 2009, p. 293).

¹³² O Batuque divide espaço no Rio Grande do Sul com a Umbanda e a Linha Cruzada. Tem chamado a atenção devido ao aumento de pessoas brancas entre seus fiéis e por sua expansão para Argentina e Uruguai. Sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul vide Oro (2002) e Herskovits (1948).

IBEJI, o orixá gêmeo. Segundo a mitologia yorubá, os gêmeos Ibeji são filhos abandonados por Oyá, que os teria jogado na água depois do parto, sendo então criados por Oxum como seus próprios filhos. Como Ibeji é o orixá das crianças é natural que seu culto seja com coisas próprias de crianças, como doces e brinquedos.

Há inclusive um terceiro elemento: o Doum. Os três juntos representam a Trindade, pelo menos na Umbanda. Diz-se que Cosme, Damião e Doum eram trigêmeos e foi com a morte do terceiro que os dois restantes passaram a se dedicar à medicina para curar as crianças. Este personagem surgiu nos cultos Afro, se uma macamba (denominação de mulher, na seita Cabula) desse à luz gêmeos, e ocorresse de depois haver o nascimento de um outro menino, este seria “Doum”, que veio ao mundo para fazer companhia a seus irmãos gêmeos.

Os filhos de Ibeji, chamados *bejí*, apresentam as seguintes características: Temperamento jovial; aparência infantil, não demonstram a verdadeira idade; trabalhadores; opinião bem definida; não gostam de dar conselho; inteligentes, às vezes precoces; amantes hiperconstantes, “quando em seu lado negativo, tornam-se ambiciosos, ciumentos, egoístas, invejosos, temperamentais. São muito sensíveis e por causa disso ficam irados com muita facilidade. São teimosos, incoerentes e fatalistas. (...) altamente volúveis”. Por serem muito sensíveis magoam-se e decepcionam-se facilmente, seguindo bem o ditado popular, fazem “tempestade em um copo de água” (O Candomblé bem Explicado, 2009, p. 295, 296). Sua principal característica é saber viver a vida de forma que se mantém sempre com espírito jovem. No entanto, é muito raro encontrar um filho de Ibeji.

Por serem considerados orixás infantis, Ibeji é muitas vezes associado com os *erês*, que são, na verdade, espíritos intermediários, mensageiros. Associados às crianças são tidos como personificação da inocência, e considerados “a força mais pura que existe na natureza” (O Candomblé bem Explicado, 2009, p. 294, 295). Na Umbanda¹³³, Ibeji é quem comanda a linha¹³⁴ de erê, isto é, a linha das crianças. Sobre os erês, lemos:

¹³³ O mundo espiritual da Umbanda divide-se em: mundo selvagem (natureza), com os seus caboclos; mundo civilizado, com seus pretos-velhos e crianças; mundo marginal, domínio dos exus (veja quadro em Birman, 1985, p. 44).

¹³⁴ Birman (1985, p. 32) organiza um quadro baseado em Ortiz de sete linhas da Umbanda: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças, Linha dos Pretos-Velhos.

No Brasil e nas Antilhas, e na Ilha Trindade, existe uma possessão pelos “erês”, ao lado da possessão pelos grandes deuses. À primeira vista, trata-se de uma espécie de possessão por espíritos infantis, quando a gente se diverte, ri, brinca e fala exatamente como uma criança bem pequena. Ela marca o início ou o fim da grande transe mística... (Julliard)

O erê é um deus. É um deus-criança (...) Não é de se surpreender que, cada vez que uma pessoa tem uma crise mística, verdadeira, ela começa por uma fase de erê ou termina seu transe com este estado, dependendo se sua crise progride ou regride... (Bastide)

Nesse sentido, não podemos confundir Ibeji com erê, tomando os dois como a mesma coisa. Ibeji é orixá, mas sendo um orixá criança, é também erê, pois erê é criança. O contrário, porém, não podemos afirmar, erê não é Ibeji (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 80). Todo iniciado tem seu *santo* que é acompanhado por seu erê, “que representa o santo em sua divina infância” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 60). Conforme Trindade-Serra pode-se fazer uma distinção entre santo e orixá: por orixá se indica uma divindade em sua feição mais transcendente, de modo que “não há criatura humana que não se ache sobre semelhante custódia”, ao passo que “só quem se iniciou tem santo”, mesmo que muitas pessoas tenham o mesmo orixá, “os santos delas serão diferentes ao vir à da camarinha”, do mesmo modo “não se concebe que dois erês possam ser iguais” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 59-60). A ligação do erê com o santo se faz perceber no apelido pelo qual atende, o exemplo que nos dá Trindade-Serra (1978, p. 67), é do erê Cajadinho, cujo nome seria uma referência ao opaxorô (báculo) de Oxalá. Também é “costume identifica-los assinalando o orixá a que ‘pertencem’: erê de Ogum, erê de omolu, erê de Xangô, etc.” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 79).

A linha dos espíritos das crianças puras é chamada então de Ibejada. (Os espíritos impuros das crianças são chamados exus-mirins). Assim, tudo que é de Ibeji é infantil, por isso se diz que é o “orixá da alegria”. A festa de Ibeji é a festa das crianças:

Oi, salve o povo de Angola
e as falanges d'Oxum
a hora é das crianças
Cosme, Damião e Doun

Entende-se arquétipo como um conteúdo inconsciente “o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta” (JUNG, 2000, p. 17). Conforme Chevalier e Gheerbrant (1997, p. 466, grifos do autor) existem “**mitologias dualistas dos Gêmeos**” que “teriam por origem o **dualismo natural** das regiões com duas estações climáticas fortemente definidas”.

Jung (2000, p. 168) entende que da colisão de opostos “a psique inconsciente sempre cria uma terceira instância de natureza irracional, inesperada e incompreensível para a consciência”. Cosme e Damião seriam então mais uma manifestação do arquétipo dos gêmeos, presente “na maioria de tradições primitivas e de mitologias relativas às altas culturas” (CIRLOT, 1984, p. 273), o que haveria permitido seu sincretismo com os Ibeji. O relacionamento de Ibeji com o duplo é simbolizado pelos seus progenitores, Oiá e Xangô: Oiá move o vento que tanto atíça o fogo como o apaga, e é o calor do fogo, que abrasa Xangô, que faz com que o ar se movimente, criando o vento. Embora filhos de Oiá (Iansã), os Ibeji foram criados por Oxum, orixá responsável por gerar, amparar e aparar todas as crianças, tanto no orum como no aiê (O Candomblé bem Explicado, 2009, p. 293).

Isso nos levaria pensar o sincretismo, como fez Pedro Iwashita (1991), a partir de conceitos junguianos. Mais exatamente a partir da psicologia dos arquétipos. Isso significa que foi possível o sincretismo entre os santos e orixás, por serem equivalentes “para a experiência humana, no seu sentido profundo e existencial” (IWASHITA, 1991, p. 247). Iwashita entendeu que o sincretismo envolve muitos processos inconscientes. Sua obra *Maria e Iemanjá* propunha-se analisar o sincretismo entre as duas figuras femininas a partir do arquétipo da grande mãe.

Para Pedro Iwashita (1989, p. 317), esse seu “procedimento metodológico não deve conduzir a uma oposição ou justaposição entre teologia, psicologia das profundezas e antropologia, pois justamente a partir das delimitações metodológicas entre esses campos se podem estabelecer importantes relações complementares entre eles”. Assim, perguntar pelas origens do culto de Cosme e Damião, como fizemos anteriormente, não significaria apenas estabelecer e fixar uma data, mas verificar a força desse arquétipo.

Para Cirlot (1984, p. 274), “O sentido simbólico mais geral dos gêmeos é que um significa a porção eterna do homem (...), a alma; e o outro a porção mortal”. Isso faz

muito sentido em relação a Cosme e Damião, pois se sendo médicos buscavam a cura do corpo, essas curas objetivavam a conversão, ou seja, a cura também da alma.

Essa recorrência da figura dos gêmeos em várias lendas e mitologias teria origem em personagens históricos que foram depois mitologizados? Acreditamos que possivelmente, e ainda mais, que possivelmente pode ter tido origem em diversos personagens históricos em diversas culturas. Aliás, conforme tanto Mircea Eliade (1992) como Karen Armstrong¹³⁵ (1999), a historicidade de um personagem não resiste à força do mito. Entendemos que a pergunta pela motivação dessa recorrência possa ser respondida não na perspectiva histórica, mas na esfera existencial. “Todas as culturas e mitologias testemunham um interesse particular pelo fenômeno dos gêmeos” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997, p. 465). O nascimento de gêmeos envolveria um mistério que causaria espanto nos povos antigos¹³⁶.

Esse “espanto” causado levou os gêmeos ora a serem considerados como seres positivos ora como seres malignos¹³⁷. Temos de reconhecer que os partos de gêmeos acontecem com uma peculiar frequência entre os africanos, principalmente entre os yorubá¹³⁸. Na cultura yoruba, a mulher ao ter filhos gêmeos passa a se chamar *iabeji*,

¹³⁵ Karen Armstrong escreveu *Uma História de Deus*. Na introdução desse seu livro ela escreve: “Esta não será uma história no sentido habitual, pois a idéia de Deus não evoluiu a partir de um ponto e avançou de maneira linear até um conceito final. *As idéias científicas funcionam assim, mas não as idéias da arte e da religião*. Assim como existe apenas um certo número de temas na poesia de amor, também as pessoas têm dito as mesmas coisas sobre Deus repetidas vezes. (...) Mas cada expressão desses temas universais é *ligeiramente diferente*, mostrando a engenhosidade e inventividade da imaginação humana em seus esforços para manifestar seu senso de “Deus”” (ARMSTRONG, 1999, p. 11, grifos nossos). O que ela escreve sobre fazer uma história de Deus consideramos válido para a tarefa de se fazer uma história sobre qualquer figura da religiosidade: é impossível que seja feita uma história linear.

¹³⁶ Conforme León Ngoy Kalumba (2002, p. 76), “Para los Basanga, cuando los niños gemelos empiezan a hablar, se les pregunta «lo que han venido hacer en el inundo» (...). Y la razón de su llegada al inundo tiene que ver con algo heroico o misterioso, Se les suele reconocer el poder de curandero, de adivino o de brujo. Es que los gemelos entran en una categoría fuera de lo común”.

¹³⁷ “Quanto mais os antagonistas desejam diferenciar-se, mais se tornam idênticos. A identidade cumpre-se no ódio pelo idêntico. É esse momento paroxístico que é encarnado pelos gêmeos ou os irmãos inimigos da mitologia, como Rômulo e Remo. É isso que chamo de enfrentamentos dos *duplos*” (GIRARD, 2012, p. 45, grifo do autor).

¹³⁸ Lembra León Ngoy Kalumba (2002, p. 65, 66 e notas 2 e 3): “El 41% de los gemelos y mellizos del mundo son africanos. Incluso, el porcentaje de mellizos es aún más alto: 52% de las parejas de mellizos que nacieron en 1999 em el mundo se encuentran en Africa. África además de tener una alta tasa de natalidad (37% respecto 21 de Asia y Oceanía, 19 de América y 10% de Europa) se presenta entonces como la tierra de los partos múltiples, sobre todo en los Negros de África Occidental, particularmente en el pueblo Yoruba etnia mayoritaria en el Sudoeste de Nigeria. Um llamativo dato que nos invita a hablar de los gemelos, mellizos y trillizos en Africa”. A África tem “uma taxa de gemelidade de 20 por mil respecto a 12 por mil de América, 10 de Europa y 7 de Asia e Oceania. La tasa de gemelidad oscila entre 40 y 45 por mil entre los Yoruba”. O pioneiro Nina Rodrigues (1977, p. 229-230) também já notara “na frequência dos partos duplos a causa provável da adoração de Ibeji e de São Cosme e Damião”.

“uma espécie de qualificativo honorífico”, adquirindo importância social (LIMA, 2005, p. 22).

Já o pai de gêmeos, no dia imediato do nascimento destes, deve ir consultar o babalaô, e assim ficará sabendo o destino de seus *Ibeji*, obrigações que devem ser feitas, tabus alimentares e suas *quizilas* (LIMA, 2005, p. 21). Há, por exemplo, que evitar fazer diferenças entre os gêmeos no vestir, no comer, ou nos presentes (KALUMBA, 2002, p. 73). Ainda mais, informa-nos Lima (2005, p. 26) que “O nascimento dos gêmeos, sendo difícil e arriscado, é duplamente compensador. Parir gêmeos é ter sorte. Ibêji traz prosperidade e proteção”.

Mas o nascimento de gêmeos nem sempre foi bem visto. Um dos *itãs* que conta o nascimento de Doum demonstra isso:

Oxum teve três filhos. Mas ela não podia criar as três crianças e mandou embora o mais novo dos irmãos [...] Idoú, o irmão rejeitado, não gostou de sua sorte [...] Idoú atormentava os gêmeos sem sossego. Os Ibejis viviam brigando. Oxum estava enlouquecida com as brigas dos meninos. Foi consultar Orunmilá e ele viu a presença de Idoú. Ele deu à mãe nove espelhos para que mirasse os filhos e visse em qual dos dois vivia o *egum* de Idoú. Oxum mirou um deles e viu quatrocentos filhos. Mirou o segundo e não viu nada. Um deles teve que morrer para proteger o outro (PRANDI, 2001, p. 370).

Depois de morto¹³⁹ um dos irmãos, o outro com remorso amarra o seu corpo a si para que onde fosse o irmão fosse com ele. Esse *itã* além de nos remeter a uma época em

¹³⁹ Se o nascimento dos gêmeos é algo fora do comum há de se observar também que a morte deles seja: “Se intenta siempre esconder al gemelo la muerte de la pareja gemela. Los Bakango, por ejemplo, dicen al niño gemelo vivo: «tu hermano ha ido al río a coger agua». Otros dirán que está de viaje. Los Baluba de Katanga, no enterraban a los gemelos en el cementerio común, sino en lugar secreto conocido por muy poca gente entre otras cosas por miedo a que la gente utilice sus cuerpos —restos mortales— con el fin de atribuirse sus energías y poderes” (KALUMBA, 2002, p. 76). Há notícias também de indígenas brasileiros que cometem o infanticídio de crianças que nasçam gêmeas ou deficientes (vide: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1721455-infanticidio-de-indios-ainda-e-comum-em-aldeias-da-amazonia.shtml>>). Trindade-Serra (1978, p. 101) comenta que “Se em alguns povos africanos o parto duplo é considerado um mal e o costume manda sacrificar uma das crianças, o mesmo não se observa entre os nagôs que erigem templos a Ibeji”, e mais adiante cita Arthur Ramos: “O nascimento de gêmeos, na Nigéria, como em outros pontos da África, é olhado de modo diferente, conforme as regiões. Em algumas regiões, o acontecimento é celebrado com manifestações de alegria. Em outras, porém, o fato é de mau agouro. (...) Entre Lagos e Badagry, há um templo notável dedicado a Ibeji, num lugar chamado Erupo, aonde pelo menos uma vez vão em romaria os gêmeos e seus pais” (*apud* TRINDADE-SERRA, 1978, p. 151).

que o nascimento de gêmeos era visto como perigoso, mostra-nos o caráter *trickster* de Doum, e a imagem final parece referir-se a crença de que todos tenham seu duplo no mundo espiritual, o *orum*, o nascimento dos gêmeos seria quando o duplo vem também pelo parto.

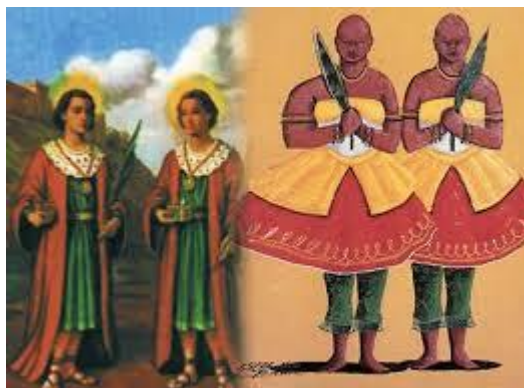


Figura 14: Cosme e Damião/Ibeji

Fonte: <http://www.fotolog.com/xuxu77/41148550/>

Além disso, é necessário notar que Cosme e Damião se liga também ao arquétipo da criança, o arquétipo *puer*, que segundo Martins & Bairrão (2009, p. 490), aparece pela primeira vez na obra de Jung em 1912, sendo retomado por ele diversas vezes, e para ele: “A criança representa a possibilidade de renovação e o fluir da vida”.

A distribuição de balas é justificada pelo povo afirmando-se que Cosme e Damião ao tratarem das crianças, para convencê-las a tomar os remédios às vezes amargos, ofereciam balas. Padre Rosivaldo Torres contou-nos em entrevista cogitar que essa ligação com o doce talvez venha do uso medicinal que se faz desde muito tempo do mel para tratar várias doenças. Isso permitiu a associação dos santos à imagem das crianças e em consequência aos *erês*¹⁴⁰, espíritos infantis: “a classe dos espíritos infantis

¹⁴⁰ Não se deve confundir com Xere, que seria um filho de Xangô, nem ainda com Eru, espírito de caboclo mau e bravo. No rito angola os espíritos infantis são os *vunjes*. Na tradição africana existem também os abiku, que significaria literalmente “nascidos para morrer”; são uma sociedade de espíritos que antes de se encarnarem entram em acordo de voltar rápido a sociedade Abiku. Essa é a explicação para morte prematura de crianças. No entanto, há ebós para que a família consiga quebrar o pacto dos espíritos e mantê-los mais tempo na terra (CACCIATORE, 1988). Na IURD, abiku são considerados demônios responsáveis por abortos sucessivos. Vide exorcismo de “abiku” na IURD em: https://www.youtube.com/watch?v=zJI_vQSkZw Nesse exorcismo o pastor põe o demônio a falar em ‘línguas estranhas’, com o objetivo de mostrar que falar em línguas não é sinal de santidade. As ‘línguas

é sincretizada com o orixá africano Ibeji, crianças gêmeas, e os santos católicos, também gêmeos, Cosme e Damião” (MARTINS & BAIRRÃO, 2009, p. 488).

Além disso, a representação mais comum de Cosme e Damião na devoção portuguesa trazida ao Brasil é deles muito jovens, mesmo imberbes, o que com certeza facilitou a ligação deles à figura de crianças, como observa Alaíze dos Santos Conceição (2008, p. 6):

O culto aos santos gêmeos: Cosme e Damião teve seu início no século XVI, sendo trazido para o Brasil pelos portugueses. Com o passar dos anos, os santos que se tornaram padroeiros dos médicos, dos farmacêuticos e dos cirurgiões foram rejuvenescendo e aos poucos se identificando com os mitos africanos: o orixá Ibeji, responsável pelo nascimento de gêmeos entre os nagôs. É importante pensar que os novos contatos culturais de uma sociedade mestiça favoreceram a infantilização dos santos.

Nessa representação eles aparecem segurando palmas, que são símbolo de martírio¹⁴¹, imagem que também pode ser sugerida pelo vermelho de seus mantos, contudo o verde das palmas e de suas túnicas também pode sugerir a ideia de algo novo, e, conseqüentemente, de infância (LIMA, 2005).

estranhas' já foram centrais na prática pentecostal, a atitude de quase desdém do pastor iurdiano com elas mostra um 'corte' entre pentecostais e neopentecostais.

¹⁴¹ O motivo das palmas terem sido adotadas pela iconografia como um símbolo frequente de martírio está no relato bíblico de uma visão de São João Apóstolo, quando os mártires estão presentes diante de Cristo, representado por um cordeiro, com palmas nas mãos e cantando (Apocalipse 7,9-17). Esse trecho das Escrituras cristãs está, inclusive, na Liturgia Diária para a celebração do Dia de Todos os Santos, em 1º de novembro.



Figura 15: Cosme e Damião – representação mais comum na devoção trazida ao Brasil

Fonte: Wikipédia

Sobre o erê, Cacciatore (1988, p. 114) afirma que “na Umbanda, é associado às “Crianças”, espíritos infantis também particulares de cada filho de santo, mas que tiveram vida terrena, embora aperfeiçoados”. Birman (1985, p. 44) considera que a linha das crianças está muito próxima da dos pretos-velhos, pois ambos se mostram dependentes dos adultos e dos brancos, ainda que, diferentes dos pretos-velhos, as crianças não se mostram humildes, pelo contrário, autoritárias, *birrentas*, “Mas (...) o fato de serem crianças dá a esses espíritos um poder de limpeza particular. Terminar a gira com crianças é uma forma de afastar espíritos muito atrasados, como os obsessores e todas as vibrações negativas”. Já para outros o transe de erê deve vir primeiro, preparando o médium para receber uma poderosa força da natureza, o orixá.

Enquanto os pretos-velhos são vistos como bondosos, generosos e paternais, sendo chamados de pais ou avós (Pai Joaquim D’Angola, Vovó Catarina...), as crianças parecem “pequenos selvagens no interior do domínio civilizado¹⁴²” (BIRMAN, 1985, p.40, 41 e 43), são mandonas por serem brancas e serem os futuros patrões, recebem os nomes de Mariazinha, Rosinha, Luizinho, que são no diminutivo “os nomes originalmente usados pela elite branca portuguesa em nosso país” (BIRMAN, 1985, p.

¹⁴² Conforme René Ribeiro (1957, p. 131), na África “os gêmeos” são tidos como seres da floresta e concededores de grande magia. Esta ambiguidade na retratação das “crianças espirituais”, ora pertencentes ao mundo selvagem ora ao mundo civilizado, deve-se ao fato de a própria infância consistir da passagem do “estado de natureza” para o “estado de cultura”.

43, 44). Costumeiramente chamados pelo diminutivo, os erês são vistos sempre fazendo coisas de crianças e espalhados como crianças que correm soltas podem brincar junto a natureza, a gira de erê parece uma grande festa, quando os erês são chamados a brincar na presença dos participantes:

O Erê, O Erê, onde está o Erê? 2x
 Onde está a Rosinha, está na cachoeira.
 Onde está o Trovão, mora na pedreira.
 Onde está o Folhinha, está na mata a caçar.
 Onde está o Pedrinho que eu não vejo chegar.
 O Erê, O Erê, onde está o Erê? 2x
 Onde está o Lazinho, com vovô a rezar.
 Onde está o Paulinho, foi conchinhas catar.
 Onde está a Aninha, no campo a passear.
 Onde está Mariazinha que eu não vejo chegar.
 O Erê, O Erê, onde está o Erê? 2x
 Onde estão os Eres que eu não vejo chegar.
 Onde estão os Eres venham logo brincar.
 Tira, tira o pé do chão.

Para Chevalier e Gheerbrant (1997, p. 302), “Infância é símbolo de inocência: é o estado anterior ao pecado e, portanto, o estado edênico (...) Infância é símbolo da simplicidade natural, de espontaneidade (...) A criança é espontânea, tranqüila, concentrada, sem intenção ou pensamentos dissimulados”. Também vale notar a presença constante dessa imagem na cristandade¹⁴³: “A idéia de infância é uma constante nos ensinamentos evangélicos (...) na tradição cristã, os anjos são muitas vezes representados como crianças” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997, p. 302). Além disso no Brasil as crianças foram associadas aos anjos, sendo comum referir-se ao enterro de uma criança como o enterro de um anjo. Lembra-nos Gilberto Freyre que

Nos tempos da catequese, os jesuítas, talvez para atenuar entre os índios o mau efeito do aumento da mortalidade infantil que se seguiu ao

¹⁴³ Aqui valeria também lembrar a fala de Jesus: “se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus” (Mateus 18.3), ou ainda, o episódio em que os apóstolos intentavam impedir as mães de levarem seus filhos para Jesus as tocar e abençoar, achando que iriam atrapalhar seu mestre, e foram repreendidos por ele com as palavras: “Deixai vir a mim os pequeninos, e não os impeçais, porque deles é o reino de Deus. Em verdade vos digo que qualquer pessoa que não receber o reino de Deus como uma criança, jamais entrará nele.” (Marcos 10.14-15). (Aliás, nesse evangelho é constante que quem queira se aproximar de Jesus encontre algum empecilho, nesse caso, os próprios apóstolos).

contato ou intercuro em condições disgênicas, entre as duas raças, tudo fizeram para enfeitar ou embelezar a morte da criança. Não era nenhum pecador que morria, mas um anjo inocente que Nosso Senhor chamava para junto de si (FREYRE, 1984, p. 133).

E assim foi sendo formada na cultura brasileira a imagem das crianças como “Santos Inocentes”, um termo, inclusive, que a Igreja usa para celebrar, no dia 28 de dezembro, a memória dos meninos mandados matar por Herodes na tentativa de exterminar o Menino Jesus, temendo que este viesse um dia a lhe tomar o trono (cf. Mateus 2.16).

Afirmou Ordep Serra: “Considero essa uma das grandes contribuições dos nossos antepassados negros para civilizar este país, pois eles acabam sacralizando a infância” (JORNAL A TARDE – Salvador, 26/09/2004). Sim, a festa de Cosme e Damião com a distribuição de balas e brincadeiras entre as crianças trata-se de um reconhecimento da sacralidade da infância, reconhecendo entre suas características a pureza e a alegria¹⁴⁴.

Na fala do padre Josevaldo Carvalho, da Igreja Matriz de Cosme e Damião de Salvador, mas também na do padre Rosivaldo Torres, da Igreja Matriz de Cosme e Damião de Igarassu, em entrevista, quando perguntados porque achavam que se ligou a devoção dos Santos Cosme e Damião à figura das crianças, ambos responderam como se houvessem combinado que acreditavam ter assim acontecido devido aos altos índices de mortalidade infantil por que passou o Brasil até tempos relativamente recentes¹⁴⁵.

Conforme Gilberto Freyre (1984, p. 362), nos tempos de escravidão, “Os fazendeiros deviam preocupar-se com a higiene pré-natal e infantil, não só na casa-grande, como nas senzalas. Muito negrinho morria anjo por ignorância das mães. [...] [Inclusive] Importava a mortalidade nas senzalas em diminuição séria no capital dos senhores”. Os motivos de óbitos de crianças eram os mais diversos, muitos devidos a falta

¹⁴⁴ O culto ao Divino Espírito Santo, que chegou ao Brasil da Península Ibérica deve ter também contribuído para construção desse imaginário infantil. Joaquim de Fiore pregava que a História do mundo está dividida em três idades: a idade do Pai (Antigo Testamento, em que os homens viviam de acordo com a carne), a idade do Filho (o tempo do Novo Testamento, quando se vive entre a carne e espírito), a idade do Espírito Santo, ainda por vir, uma era de abundância e de igualdade. O ponto alto das Festas do Divino é a coroação das crianças, que simbolizam o Reino do Espírito Santo.

¹⁴⁵ Foi apenas no final do governo FHC que o Brasil teve grande redução da mortalidade infantil, havendo passado de 51.6/1000, para 23/1000, no entanto, os grandes avanços na região Nordeste foram registrados nos governos PT (vide <http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2013/09/no-brasil-taxa-de-mortalidade-infantil-cai-75-desde-1990-aponta-onu.html>).

de higiene e má alimentação (FREYRE, 1984, p. 367). No Brasil colonial houve “grande mortalidade, principalmente infantil e de mães, que [...] reduziu quase 50% a produção humana nas casas-grandes e nas senzalas”, conforme o médico Fernandes da Gamas, das portuguesas os filhos “dois terços destes morriam pouco depois de nascidos” (FREYRE, 1984, p. 364-365).

Conforme Gilberto Freyre (1984, p. 246), com a intenção do povoamento do Brasil, “os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade”. Mas após garantir a fecundidade era necessário garantir a sobrevivência dos filhos nascidos. A devoção aos santos liga-os a “especialidades” no atendimento de pedidos, sendo que a eficácia da prece está em “saber pedir” (MENEZES, 2004) ao santo certo: Nossa Senhora do Bom Parto protege os nascimentos, São Sebastião protege as populações contra a peste, Santo Onofre protege contra a fome (FREYRE, 1984, p. 246), Santo Expedito resolve as causas impossíveis, colocar o dedo no umbigo e repetir três vezes “São Roque” protege contra cães bravos... e São Cosme e Damião ficou sendo o protetor das crianças. Também se invocava Cosme e Damião contra mormo, inflamação das glândulas, a tinha, as afecções renais, os cálculos, as inflamações do ventre e a incontinência urinária infantil (RÉAU, 1997, p. 342).

Uma ressalva, vale lembrar “que perder um filho pequeno nunca foi para a família patriarcal a mesma dor profunda que para uma família de hoje. Viria outro. O anjo ia para o céu” (FREYRE, 1984, p. 366).

Infelizmente, “Apesar de ser vista como uma das mais importantes categorias do panteão umbandista, são escassos os estudos científicos a respeito da classe de espíritos infantis na umbanda” (MARTINS & BAIRRÃO, 2009, p. 488). Nosso trabalho, mesmo que não os tratando diretamente, mas apenas por se relacionarem a Cosme e Damião, contribui, então, ainda que muito timidamente, para diminuir essa escassez.

A possessão pelo espírito erê constitui um “transe suave, infantil, durante o qual o iaô, semi-inconsciente, toma atitudes e linguagem infantis” (CALCCIATORE, 1988, p. 114). Assim, esses espíritos permitem “aos indivíduos, durante a possessão, expandirem fantasias que estavam contidas e a irrupção de aspectos do inconsciente reprimidos, sendo a extroversão característica comum desse tipo de manifestação” (MARTINS & BAIRRÃO, 2009, p. 489).

Essas características do transe adviriam, ao nosso ver, do fato de que a “imagem da criança pode indicar uma vitória sobre a complexidade e a ansiedade, a conquista da paz interior e da auto confiança” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997, p. 302). A criança revivida pelo transe é uma criança idealizada, que talvez pouco tenha a ver com a infância que realmente teve o médium, como nos versos de Fernando Pessoa, “Fui feliz?/ Fui-o outrora agora”. Assim, como a imagem do caboclo é aquela do nosso Romantismo, podemos pensar que a imagem da infância também é uma imagem romantizada, como a que vemos no poema “Meus Oito Anos”, com certeza muito popular, de Capistrano de Abreu:

Oh! que saudades que eu tenho
Da aurora da minha vida,
Da minha infância querida
Que os anos não trazem mais!
Que amor, que sonhos, que flores,
Naquelas tardes fagueiras
À sombra das bananeiras,
Debaixo dos laranjais!

Se a infância “os anos não trazem mais”, pode-se “revivê-la” pelo transe.

2.2 Fé e Festa

“Eu reúno aqueles que estavam privados de festas”

Sofonias 3.18 (TEB)

Festa. Numa consulta ao dicionário Aurélio, nos deparamos com a seguinte definição: solenidade, comemoração, cerimônia em regozijo por qualquer fato ou data. Já no Dicionário Caldas Aulete, lemos que trata-se de “1. Reunião de pessoas para fins comemorativos e/ou recreativos (festa de aniversário) 2. Solenidade civil ou religiosa em que se celebra fato ou figura histórica ou religiosa etc. (festa da Independência; festa de São João)”.

Conforme a antropóloga Rita de Cássia Amaral (1998), quem primeiro trouxe uma definição conceitual para o termo festa foi Sigmund Freud, em seu livro *Totem e Tabu* (1913), no qual entende que “um festival é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição” (FREUD, 1974 *apud* AMARAL, 1998), o que institui um tempo novo, onde se permite o que não era permitido. De modo que,

A festa se relaciona, portanto, com o “sagrado de transgressão”. Manifesta a sacralidade das normas da vida social corrente por sua violação ritual; é alteração da ordem, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum, que classifica e separa (AMARAL, 1988, p. 38).

“Festa” é um tema recorrente na literatura antropológica. Ainda que seja “uma espécie de hóspede não convidado”, no dizer de Léa Perez, porquanto que

Mesmo que constantemente referenciada, geralmente não lhe é atribuído o estatuto de objeto analítico, uma vez que ela aparece como uma mera ilustração de certas excentricidades da vida social, ou como elemento descritivo de rituais, esses, sim, tomados como objetos privilegiados. Aparece também (...) como folclore. Ou seja, a festa é vista como um mero divertimento das ditas classes populares (PEREZ, 2002, p. 15,16).

Para Rita Amaral (1998, p. 50), “A posição privilegiada da festa como fenômeno universal, converte-a em modelo de investigação antropológica”, no entanto, lembra Léa Freitas Perez que “A Antropologia parece ter despertado para a festa tardiamente em relação, por exemplo, à Sociologia e à História que a elegeram como um objeto privilegiado, desde pelo menos o final dos anos 60” (PEREZ, 2002, p. 17, nota 1). O tratamento da festa passou “do afastamento aparente a afinidades eletivas” (CAMURÇA, 2003, p. 7), havendo um recente avivamento do interesse antropológico por essa temática demonstrado por “uma multiplicação de trabalhos que tomam a festa como objeto” (PEREZ, 2002, p. 17).

Considera Camurça (2003, p. 8) que festa e religião constituem “duas realidades muitas vezes tomadas como estanques, tanto pelo ‘senso comum’, quanto pela literatura

especializada”. Ao falar festa, prossegue Camurça, viria à mente a ideia de divertimento e informalidade, enquanto que ao falar religião, a ideia que viria à mente é de cerimônias marcadas por interditos, obrigações e regras. Se às vezes ambas conseguem ser vistas conjugadas é principalmente no mundo católico, com suas homenagens a santos, procissões, romarias...

Para Emile Durkheim, em sua obra principal, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, “a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta a ideia de festa” (DURKHEIM, 2008, p. 456). Durkheim atribuía uma função libertadora intrínseca às celebrações, tendo em vista a conexão estabelecida entre o indivíduo e energias superiores. Durkheim entende que as festividades teriam surgido da necessidade de separação entre os dias sagrados e profanos: “é necessário destinar à vida religiosa (sagrada) dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas” (DURKHEIM, 2008, p. 373), sendo que é atribuído ao sagrado “uma espécie de dignidade mais alta” (DURKHEIM, 2008, p. 499). Transcrevemos abaixo uns dos mais célebres excertos de Durkheim sobre a natureza e função das festas:

A própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito; o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. Certamente, não é que não se devam diferenciar as duas formas da atividade pública. O simples *júbilo*, não tem objetivo sério, ao passo que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre finalidade *grave* (DURKHEIM, 2008, p. 456, grifos nossos).

No trecho citado acima, no qual fizemos questão de grifar duas palavras, podemos ver uma diferença fundamental entre a esfera da festa leiga/secular e da festa religiosa: aquela destinada ao “simples júbilo”, esta tendo sempre uma “finalidade grave”. Émile

Durkheim trata da festa enquanto “estado de efervescência coletiva”, ou seja, momentos em que os excessos são aflorados, “uma exaltação da vida moral” (DURKHEIM, 2008, p. 500) a partir da dança, dos cantos, da violação das regras preestabelecidas etc., “para que a sociedade possa tomar consciência de si e se manter no grau de intensidade necessário o sentimento que tem de mesma”, do que se conclui que “Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem criar, ao mesmo tempo, alguma coisa de ideal” (DURKHEIM, 2008, p. 500), isto é, um ideal de *si*.

É na ocasião das “efervescências coletivas” que o indivíduo participante de determinada celebração “não se reconhece, sente-se como que transformado e, por conseguinte, transforma o meio que o cerca” (DURKHEIM, 2008, p. 499). Para Durkheim (2008, p. 496), “a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações de que é constituída a experiência religiosa, é a sociedade [Pois] a sociedade só pode fazer sentir sua influência se ela for ato, e ela só é ato se os indivíduos que a compõem estão reunidos e agem em comum”.

Na festa os indivíduos procedem ao abandono de suas vidas ordinárias por alguns instantes, tendo suas “energias vitais superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes” (DURKHEIM, 2008, p. 499). Perez comentando a abordagem de Durkheim sobre a festa, conjuga-a à religião posto que “Em ambas observam-se as mesmas manifestações, como, por exemplo, gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, busca de excitantes que aumentem o nível vital” (PEREZ, 2002, p. 23).

O sobrinho de Durkheim seguiu os seus passos tornando-se também um dos grandes vultos da antropologia. Marcel Mauss acredita que toda festa é um ato coletivo, e como tal pressupõe a participação e o envolvimento de um grupo de pessoas. No livro *Sociologia e Antropologia* (2013), o sociólogo afirma:

Não queremos dizer simplesmente que as festas são celebradas em comum, mas que nelas transpira de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de si mesma, de sua unidade. Não são coletivas apenas no sentido de que uma pluralidade de indivíduos reunidos dela participa: elas são o assunto do grupo, e é o grupo que elas exprimem (MAUSS, 2013, p. 476).

Mauss entende a festa atrelada ao conceito de reciprocidade e como fato social total. O autor se interessa pelo caráter voluntário, seja gratuito ou interessado, das trocas que ocorrem em festas típicas de determinadas sociedades, nas quais as coletividades (clãs, tribos, famílias etc.) trocam não apenas bens e riquezas materiais, mas principalmente, banquetes, danças, ritos, serviços militares, que Mauss designa como “sistema das prestações totais” (MAUSS, 2013, p. 190). A oferta de bens e troca de dádivas não seria motivada pelo lucro, mas sim pelo reconhecimento social, pelo status superior daquele que oferece seus bens.

No sentido maussiano, a festa como um fato social total abarca uma multiplicidade de atividades coletivas, de diversas naturezas, incluindo as instituições religiosas, jurídicas, morais, econômicas, e ainda, os fenômenos estéticos. Quando conjugados esses elementos que há a diferença entre uma festa e uma simples cerimônia.

Roger Callois seguiu também os passos de Durkheim dando atenção ao tema da festa. Em sua obra principal, *O Homem e O Sagrado*, considera que o homem perante a revelação do sagrado sente-se como que “desprovido de existência, como o nada diante do ser” (CALLOIS, 1988, p. 21). Para ele estudar a festa não é um estudo de morfologia, uma vez que “cada uma delas [das festas] preenche uma função precisa num meio preciso”, por isso uma teoria geral da festa não pode contar com “os valores das variáveis”, ainda que “esforça-se por determinar a constante”. Assim, estudar a festa seria um estudo de sintaxe e não de morfologia (CALLOIS, 1988, p. 18).

Para Callois, a festa constitui-se de um ato coletivo, ou “ajuntamento maciço” (1988, p. 95) onde se vive uma singular comunhão de sentimentos, os instintos humanos a exaltarem-se, produzindo impulsos irrefletidos, isto é, um arrebatamento de gritos, gestos e transes. Afirma Callois que não existe festa, ainda que triste, que não contemple “um princípio de excesso e de pândega (...) a festa define-se sempre pela dança, o canto, a ingestão de comida, o beberete. É preciso que toda a gente se divirta à grande, até se prostrar, até cair doente. É a própria lei da festa” (1988, p. 96). A festa é um “paroxismo da sociedade”, suspende as injunções de precaução, os interditos, cria um “outro mundo”, na fusão coletiva a entrada para o “reino do sagrado” (CALLOIS, 1988, p. 130-131).

Este poder de renovação/recriação é entendido por Callois como a finalidade da festa: “todos os anos a vegetação se renova e a vida social, do mesmo modo que a natureza inaugura um novo ciclo. Tudo o que existe deve então ser rejuvenescido. É preciso

recomeçar a criação do mundo” (1988, p. 99). O autor afirma que durante a festa: “Todos os excessos são permitidos, pois é destes mesmos excessos, dos esbanjamentos, das orgias e da violência que a sociedade espera a sua regeneração. Ela deseja um vigor novo saído da explosão e da prostração” (1988, p. 162).

Roger Callois notou certo ponto em comum entre a guerra e a festa. Para nós, a festa e a guerra são ambos princípios presentes nas religiões:

A similitude da guerra com a festa é, pois, aqui, absoluta: ambas inauguram um período de forte socialização, de fusão integral dos instrumentos, dos recursos, das forças; elas rompem o tempo durante o qual os indivíduos se atarefam cada qual de sua banda numa quantidade de domínios diferentes. Por sua vez, estes dependem muito mais uns dos outros para se escarrancharem mutuamente do que para ocupar um lugar definido por uma estrutura rigorosa. Nas sociedades modernas, a guerra representa, por esta razão, o único momento de concentração e de absorção intensa no grupo de tudo o que tende vulgarmente a manter uma certa zona de independência a seu respeito. É por isso que, mais do que com as férias e os dias feriados, ela sugere a comparação com a antiga época da efervescência coletiva (CALLOIS, 1988, p. 164).

E mais adiante:

A festa aparece como o fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a ‘revigoração’ do ser: o grupo se rejubila pelos nascimentos ocorridos, que provam sua prosperidade e asseguram seu porvir. Ele recebe no seu seio novos membros pela iniciação que funda seu vigor. Ele toma consciência de seus mortos e lhes afirma solenemente sua fidelidade. É ao mesmo tempo a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e se confraternizam as diferentes classes sociais e onde, nas sociedades de irmandades, os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios místicos que eles encarnam e que acredita-se, ordinariamente, não devem se juntar (CALLOIS, 1988, p. 166).

Já Georg Simmel entendeu a festa numa relação com a arte e o jogo. A festa, ou ainda, a forma lúdica de socialização em “sua relação com a sociação concreta, determinada pelo conteúdo, é semelhante à relação do trabalho de arte com a realidade” (SIMMEL, 1983, p. 169), e é semelhante ao “jogo no qual se ‘faz de conta’ que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular; e ‘fazer de conta’ não é mentira mais do que o jogo ou a arte são mentiras devido ao seu

desvio da realidade” (SIMMEL, 1983, p. 171). Para Simmel a forma lúdica de socição tem por alvo o próprio momento sociável.

Por sua vez Jean Duvignaud, em seu livro *Festas e Civilizações* (1983), chamou a atenção para entendermos a festa como encenação, onde a máscara que é “uma nova face sobre a face conhecida” apontando uma “transfiguração da experiência comum”, uma “supra realidade” (DUVIGNAUD, 1983, p. 94), a festa seria uma “alucinação simbólica” que antecipa uma realidade que não se concretizou ainda. Enfrentamento e subversão são outras palavras-chave para o entendimento do termo festa pela ótica de Jean Duvignaud. A subversão exaltante a que o autor se refere diz respeito a um forte “estímulo à mudança ou à renovação do questionamento nas sociedades” (1983, p. 231). É a quebra com a sequência do cotidiano.

Para Duvignaud (1983, p. 32), a festa “longe de ilustrar uma cultura, contraria seus elementos e dela se destaca”, levando mesmo a “descoberta da violência natural” (DUVIGNAUD, 1983, p. 219), no entanto, “a festa não é, em verdade, o exercício irracional com que a queiram rotular apenas porque não corresponda às categorias mentais de um mundo paralisado pela ideia da funcionalidade” (DUVIGNAUD, 1983, p. 25). Ela através da teatralização de suas alegorias dirige-se ao “infinito sem limite de subversão” (DUVIGNAUD, 1983, p. 102). No caso dos escravos que tinham a festa como um espaço de resistência, cada momento festivo era uma oportunidade para abalar o poder dos seus senhores, num enfrentamento da ordem imposta.

2.2.1 O Lugar da Festa na Cultura Brasileira

Quem não gosta de festa? As religiões são muito ricas em festas. E no Brasil, há mesmo quem diga que tudo acaba em festa. E muitas vezes, em festa religiosa. Mas o que é mesmo festa? Foi essa pergunta que tentamos responder acima. Podemos sintetizar que encaramos a festa como uma das linguagens da religião, inclusive, uma de suas mais encantadoras. A festa pode ser sagrada ou profana, aqui nos interessa a festa sagrada, mas nem sempre é clara a linha que divide uma da outra. Agora nos compete tratar a festa como um elemento da identidade brasileira. Um samba diz: “Quem não gosta de samba/

bom sujeito não é”; queremos parafrasear: “quem não gosta de festa/ brasileiro não é”. A visão do Brasil em outros países é justamente de um povo festivo.

Roberto DaMatta (1990), em seu livro *Carnavais, Malandros e Heróis*, viu a festa, no caso, a festa de Carnaval, como uma espécie de retrato mesmo da alma brasileira. Sua reflexão colocou-se “na análise crítica do mundo cotidiano ao lado das grandes formas de conagraçamento”, na festa, a despeito das diferenças, o importante é a experiência de “estar junto” (DAMATTA, 1990, p. 13 e 16).

Riolando Azzi assim se expressa sobre a festa na história brasileira:

no período colonial, as únicas formas de expressão social da população eram as festas religiosas. *O aspecto social é inerente à festa religiosa*. Ela inclui danças e representações de mistérios, música e fogos de artifício, quermesse, jogos e comidas típicas. As festas religiosas cobrem o ano civil, e são a grande oportunidade de o povo expressar sua fé cristã e ao mesmo tempo poder extravasar seu desejo de sociabilidade. Existem festas religiosas que incluem uma parte externa e uma parte dentro do templo, com missa e sermão, como são as festas dos padroeiros. (...) Nestas solenidades de caráter social tão intenso, devia-se eventualmente lamentar alguns abusos, decorrentes da enorme afluência de povo onde nem todos estavam imbuídos do necessário espírito de fé (AZZI, 1997, p. 132-133, grifo nosso).

Assim, Riolando Azzi nos mostra as razões pelas quais a festa, inclusive a festa religiosa, tornou-se um elemento tão importante da religiosidade brasileira, bem como as razões pelas quais se criou tensões entre clérigos e leigos.

A festa é lugar de conflitos e tensões, alguns de ordem religiosa, como acontece em eventos baseados no sincretismo que abarcam, principalmente na Bahia, o catolicismo e o candomblé: a lavagem das escadarias do Bonfim, a festa de São Lázaro e, claro, o caruru de Cosme e Damião.

2.2.2 O Lugar Da Festa Na Tradição Religiosa Judaico-Cristã E Nas Religiões Afro-Brasileiras

A tradição religiosa judaico-cristã está impregnada de festa. Podendo toda Bíblia ser lida sob o signo da festa (KONNINGS, 2002, p. 113). Festa está no centro da narrativa de libertação do povo judeu: “Depois Moisés e Arão foram e disseram a Faraó: ‘Assim falou Iahweh, o Deus de Israel: Deixa o meu povo partir, para que me façam uma festa no deserto’” (Êxodo 5.1). Assim, como a eucaristia, central na vivência cristã, tem também sua dimensão festiva: “Pois nossa Páscoa, Cristo, foi imolado. Celebremos, portanto, a *festa*, não com velho fermento [...], mas com pães ázimos: na pureza e na verdade” (1 Coríntios 5.7-8).

A eucaristia enquanto festa tem sua dimensão escatológica, “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e beberdes desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (1 Coríntios 11.26, cf. Mateus 26.29). A festa na terra anuncia aquela festa final, as “Bodas do Cordeiro”: “estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro e sua esposa já está pronta [...] com linho puro, resplandecente [...] felizes aqueles que foram convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro” (Apocalipse 19.7-9). A restauração do povo de Israel é descrita na profecia como a reunião daqueles que viviam “aflitos longe da festa” (Sofonias 3.18), do mesmo modo que a conversão de um pecador redundava em “festa no céu” (Lucas 15). Isso é a eucaristia: a Nova Aliança, que atrai “o pecador que se arrepende”, que embora tenha dissipado todos seus bens em dissolutas festas, não conheceu a verdadeira festa, da qual de longe se pode ouvir som de músicas e danças (Lucas 15.25).

O ano judaico terá suas festas, com algumas divergências entre a tradição eloísta (do “código da aliança”) (Ex 23) e o calendário javista (do “decálogo cultural”) (Ex 34). Em ambos, no entanto, não é mencionada aquela que viria a ser a principal festa do judaísmo, a Páscoa que aparecerá unida à festa dos Pães Ázimos nos calendários deuteronomista (Dt 16) e sacerdotal (Lv 23) (KONNINGS, 2002, p. 114-116)¹⁴⁶. Jesus, como bom judeu, subiu a Jerusalém para ali comer a Páscoa (Mc 14 e paralelos em Mt e

¹⁴⁶ “Efetivamente, o estudo moderno desses livros [do Pentateuco] apontou diferenças de estilo, repetições numerosas, sobretudo nas leis, e desordens nos relatos, que impedem de ver no Pentateuco uma obra que tenha saído toda da mão de um só autor. [...] o Pentateuco seria a compilação de quatro documentos, diferentes quanto à idade e ao ambiente de origem, mas todos eles muito posteriores a Moisés” (BJ, p. 22).

Lc), mas logo o sentido judaico foi cedendo lugar ao novo significado cristão: Jesus é o cordeiro pascal “que tira o pecado do mundo” (João 1.29) (KONNINGS, 2002, p. 119-120).

A Páscoa, assim, logo se tornou também a principal festa da cristandade a qual com o tempo foram se acrescentando outras formando o “ano eclesiástico”. Com os séculos o número de festas tendeu a crescer, e em outras ocasiões também teve seu declínio, mas sempre houve a preocupação de dar alguma compensação ao povo, se algumas eram suprimidas, outras foram mantidas¹⁴⁷.

Sobre as religiões afro-brasileiras, considera Volney Berkenbrock (2002, p. 191, 192) que poucas foram as tradições dos africanos trazidos escravos ao Brasil que conseguiram sobreviver, posto que no regime de escravidão os próprios negros africanos sobreviviam apenas até sete anos após sua chegada, mas a partir do século XIX, final do período de escravidão, foi possível começar a retomada de tradições trazidas da África. A festa é central nas religiões afro-brasileiras, conforme Berkenbrock (2002, p. 193-194), “A festa não é apenas um acontecimento social, ritual, comunitário e cíclico [...] A festa aponta para algo maior [...] Ela tem sua fundamentação na própria compreensão do sagrado. [...] a festa nas religiões afro-brasileiras, não é consequência, ela tem a ver com a causa”.

Cada terreiro tem as suas festas principais. E é em torno das festas que o ano se organiza, “as festas são assim os esteios de referência para a organização do tempo, a partir do ponto de vista religioso” (BERKENBROCK, 2002, p. 194). O calendário dos terreiros combina o calendário cristão católico e o calendário africano, principalmente, mas também em um ponto o calendário civil, a passagem do ano, valorizada sobretudo na Umbanda (BERKENBROCK, 2002, p. 195).

Berkenbrock considera também que algumas festas “saíram, porém, do ambiente dos terreiros propriamente dito para ganhar o grande público, tornando-se parte do

¹⁴⁷ “C’est un fait connu dans l’histoire que les fêtes ecclésiastiques reçoivent dans le cours des siècles, une notable augmentation; et que lorsque cette augmentation eut atteint son apogée, elles subirent une diminution” (KELLNER, 1910, p. 23)

“Cependant, afin d’avoir une sorte de compensation pour les fêtes supprimées des apôtres et des saints, il fut décrété qu’on conserverait à l’avenir au 29 juin la commémoration de tous les Apôtres et au 26 décembre celle de tous les Saints Martyrs, ainsi que l’avait déjà ordonné Clément XIV” (KELLNER, 1910, p. 45).

folclore brasileiro, ora com algum acento mais religioso, ora menos” (BERKENBROCK, 2002, p. 198). Entre estas, Volney Berkenbrock cita três: 1. a Festa de Passagem do Ano, quando pessoas, na noite de passagem do ano, levam a praia oferendas (flores, perfumes, espelhos...) para Iemanjá, a rainha do mar, com o objetivo de que o ano novo seja bom; 2. a Lavagem do Bonfim, que se trata da lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador, na terceira quinta-feira do mês de janeiro; 3. a Festa de Cosme e Damião, voltada para as crianças a quem são distribuídos doces, “tendo ultrapassado as fronteiras dos terreiros, esta continua também a ser realizada dentro dos mesmos, servindo como uma ocasião propícia de socialização religiosa das crianças” (BERKENBROCK, 2002, p 199).

2.3 A Festa de Cosme e Damião em Igarassu

*“Ó Gloriosos Mártires
Santos Cosme e Damião
Para os vossos devotos
Alcançai a salvação”
Hino aos Santos Mártires Cosme e Damião*

Vivaldo Lima (2005), ao iniciar seu livro *Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*, especifica que “por ‘Brasil’, entenda-se Bahia, a cidade da Bahia e, por ‘África’, compreenda-se a região nagô da Nigéria e do Daomé ou, se preferirem, da República Popular do Benin” (LIMA, 2005, p. 11). Também precisamos lembrar a especificidade aqui do nosso recorte: nosso “Brasil” trata-se não só da cidade de Salvador, mas também da cidade de Igarassu, a 30 km de Recife, na região metropolitana de Recife¹⁴⁸, e não simplesmente por ter sido nela construída a primeira Igreja dedicada aos santos gêmeos no Brasil, ou seja, pelo seu passado, mas porque nela a festa de Cosme e Damião permanece viva e forte, ou seja, pelo seu presente.

A Rota de Fé (2013), um roteiro das manifestações religiosas de diversos credos no estado de Pernambuco, publicado pela Secretaria de Turismo deste estado, quando fala

¹⁴⁸ Conforme a Lei Complementar Nº 14, De 8 De Junho De 1973, da Casa Civil, “§ 4º - A região metropolitana de Recife constitui-se dos Municípios de: Recife, Cabo, Igarassu, Itamaracá, Jaboatão, Moreno, Olinda, Paulista e São Lourenço da Mata”.

da festa de Cosme e Damião (p. 36, 37, 107) apresenta-a no âmbito do catolicismo. Tal não seria, como faremos ver adiante, possível em Salvador, onde está muito mais claro o elemento afro.

Conforme Riolando Azzi, “no catolicismo tradicional o binômio que rege a piedade popular é devoção-promessa” (AZZI, 1977, p. 132). “Pagar promessa é uma das obrigações fundamentais do catolicismo popular” (AZZI, 1977, p. 131), cuja tradição remonta mesmo aos tempos do Antigo Testamento (p. ex. Dt 23.21 e Ec 5.1). Padre Rosevaldo Torres, da Matriz de Cosme e Damião de Igarassu, em entrevista que me ofereceu, lembrava que, conforme o livro de Atos, o apóstolo Paulo ao chegar a Jerusalém teria se apressado a pagar um ‘voto’ raspando a cabeça. Esse exemplo, para ele, justificaria a continuidade do pagamento de promessas no catolicismo.

“O povo considera a promessa como um pacto sacrossanto com as forças divinas que regem o mundo e, portanto, de nenhum modo podem ser olvidadas ou omitidas” (AZZI, 1977, p. 131), Riolando Azzi (1977, p. 132) explica que “Como amigo, o santo atende aos pedidos que lhes são feitos, o que coloca o cristão na obrigação de cumprir as promessas feitas. Se o santo não for honrado, possivelmente se sentirá ofendido e não faltarão os castigos”, inclusive, muitas almas “continuam errantes por promessas não cumpridas”. Foi através do culto aos santos que as pessoas podiam continuar expressando o sentimento religioso numa forma mais adequada à sua cultura e tradição (AZZI, 1977, p. 52).

Lê-se em *Casa Grande & Senzala*, livro-mor de Gilberto Freyre (1966, p.14), que o hábito dos colonos portugueses era o de sepultar seus mortos na capela da própria residência, assim conviveriam com os vivos e os santos “governando e vigiando o mais próximo possível a vida dos filhos, netos e bisnetos”, assim se mostra o caráter familiar da devoção aos santos. Assim, para o intelectual pernambucano, o catolicismo que aqui chegara e florescera constituía uma “liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico [...] um cristianismo liricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja” (FREYRE, 1984, p. 22).

Afirmara Freyre (1984, p. 399) que “um estudo a fazer-se no Brasil é o das promessas a santos como reflexo das tendências estéticas do nosso povo”. Segundo ele, inclusive, o nome de algumas localidades “são resultados de promessas e do culto de Maria” (FREYRE, 1984, p. 399): Graça, Penha, Conceição. Este (o pagamento de

promessas) seria o principal motivo para a distribuição do doce de Cosme e Damião, ou como alguns chamam, “doce de cosminho”: os fiéis pagam promessas por terem, através da intercessão dos santos Cosme e Damião, alcançado graças, que muitas vezes se referem a restituição da saúde de alguma criança da família.

Marcel Mauss falava de uma “instituição da prestação total” (2013, p. 200), referindo-se às trocas que mantêm as relações sociais e espirituais. Conforme Mauss, “a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro” (MAUSS, 2013, p. 201). No pagamento das promessas que vemos se fechar o ciclo de dar-receber-retribuir que Marcel Mauss ensinara no *Ensaio sobre a Dádiva*: o devoto dá a sua fé aos santos que respondem os pedidos, então o fiel retribui pagando a promessa.

Em *Os Homens de Deus* (1974), Alba Zaluar traça um estudo comparativo do catolicismo popular brasileiro em diferentes localidades rurais mostrando que a relação entre o devoto e o seu santo protetor aponta para a relação que os homens travam entre si, ou seja, “As obrigações com os santos eram, em última análise, dentro das tradições do catolicismo popular, obrigações com os semelhantes” (ZALUAR, 1974, p. 98). Observa ela que

O santo era mediador entre as pessoas e um símbolo dos laços que as uniam, pois para pagar suas promessas e cumprir suas obrigações com os santos, os homens se organizavam e realizavam atividades que reforçavam esses laços... [Também] a relação entre os homens e os santos e a relação dos homens entre si, tal como eram expressas no ritual da festa, representavam no plano simbólico as relações idealizadas entre os que podiam assumir os diversos papéis de controlador dos recursos – protetor e seus dependentes. [De forma que] as relações entre os membros das classes sociais básicas que compunham a sociedade local passavam a fazer parte da ordem universal das coisas, sustentando e legitimando assim os padrões de vida tradicionais no interior do Brasil (ZALUAR, 1974, p. 98).

Pelas palavras de Zaluar podemos entender que o dar-receber-retribuir das promessas não se efetiva apenas na relação do homem com o santo, mas também na relação dos homens entre si, estabelecidas na preparação e execução das festas. Este é o princípio principal da festa, a gratuidade e a troca.

Falamos anteriormente que embora uma mudança no calendário litúrgico tenha transferido a festa dos Santos Cosme e Damião para o dia 26 de setembro o povo mantém a tradição de celebrá-los dia 27. Em entrevista (25/09/2013), o padre Rosevaldo Torres, da Matriz de Cosme e Damião de Igarassu, contou-nos que nesta cidade é costume comemorar a festa dos Gêmeos em 27 por ser também o dia da festa de aniversário da cidade. Na fala do padre Josevaldo Carvalho, pároco da Igreja de Cosme e Damião na Liberdade, Salvador, parece-nos haver a necessidade de frisar a diferença das datas para combater o sincretismo com as religiões afro: “No candomblé, explica o padre, o dia de homenagear as crianças ou seja a falange de Ibejé é dia 27, enquanto que na igreja católica o dia de Cosme e Damião é 26. Mas, no imaginário popular ficou marcado mesmo o dia 27, explicou o padre” (TRIBUNA DA BAHIA, 27/09/2012).

Quando estive em Igarassu a primeira vez¹⁴⁹ para pesquisa de campo (setembro de 2013) e entrevistei o padre Rosevaldo Torres, da Igreja Matriz de São Cosme e Damião (25/09), igreja mais antiga ainda em atividade do Brasil (foi fundada, como dissemos, em 1535), ele me disse que se trata não de uma igreja velha, mas antiga. Imediatamente imaginei quatro possibilidades de igrejas: as antigas e velhas; as recentes e velhas; as recentes e não-velhas; as antigas, mas não velhas.



Figura 12: Padre Rosivaldo Torres durante procissão (27/09/2013)
Fonte: foto do acervo de Pesquisa

As palavras do padre Rosevaldo Torres, ditas sobre a Igreja de Cosme e Damião em particular, podem, ao meu ver, ser ditas sobre o catolicismo de forma geral (ou pelo

¹⁴⁹ Outras vezes antes estive nesta cidade, mas de rápida passagem, praticamente “antes conhecia só de ouvir falar”.

menos ao catolicismo que vi sendo vivido e crido em Igarassu): é uma religião antiga, mas não velha. Quando Durkheim (1989) falava a respeito da religião dos aborígenes australianos estudada por ele, considerava que uma religião não poderia sobreviver tanto tempo se não contivesse em si algo de verdadeiro. Parafrazeando *As Formas Elementares*, gostaríamos de dizer que o catolicismo não teria continuado e mantido sua força durante tanto tempo se não tivesse sempre algo novo, ou deixando ainda mais evidente o paradoxo: ele não seria tão antigo se não fosse novo.

Alguns ramos do protestantismo julgamos que sejam antigos e velhos. O processo de *confessionalização* e os *Fundamentals* foram ao nosso ver um processo de engessamento do princípio de *Igreja Reformada sempre se reformando* e se tornaram um contrassenso com a defesa da livre interpretação da Escritura: a interpretação correta é somente uma, a expressa na Confissão, seja de Westminster, seja outra. Tentando manter uma reforma contínua (porém lenta) que a Igreja Anglicana¹⁵⁰ tem assumido ser uma Igreja Credal e não Confessional. Essa para nós parece uma das saídas possíveis (com certeza não é a única) para que as igrejas antigas e velhas do protestantismo se tornem antigas e novas.

Já igrejas como a Bola de Neve, IURD e outras neopentecostais, julgamos que sejam novas, mas velhas, pois apesar de uma estética alinhada com os tempos hodiernos e do uso das mídias, estas igrejas aparecem alinhadas a políticos e políticas da chamada extrema direita comportamental, parece ser novo mas é velho, buscando legislar ainda sobre os corpos, no que diz respeito a sexualidade, ou pelo menos a sexualidades ditas desviantes.

Representa esta extrema direita comportamental no Brasil um grupo de parlamentares, tanto na Câmara quanto no Senado, minoritários no próprio Congresso, ganhando forças quando da presidência de deputado Eduardo Cunha na Câmara e a sua visibilidade, que estava emplacando sucessivos projetos contra os direitos humanos, em especial os que representam novas formas de amor e de relacionamento. Não se confunde com a direita, que nas suas versões modernas repudia o controle policial sobre o corpo e o coração.

¹⁵⁰ Podemos mesmo definir esta igreja como protestante? Podem perguntar alguns. Talvez seja melhor considerá-la uma terceira via entre catolicismo e protestantismo? Talvez. Ela própria se apresenta como Católica e Reformada.

Eduardo Meinberg Maranhão (2013), no seu livro “A Grande Onda Vai te Pegar”, acerca da Bola de Neve afirma que ela parece fluida, mas na verdade é congelada. A tentativa de censura¹⁵¹ que seu livro sofreu vinda da liderança desta igreja nos mostra um certo “coronelismo” nada novo no cenário brasileiro.

Quanto a igrejas novas e novas, uma matéria da revista *Época*¹⁵², Os Novos Evangélicos, nos dá alguns exemplos. Ainda que alguns ali citados não sejam tão novos como a revista supõe ou faz supor. Temos em mente a figura do pastor Augusto Nicodemus, pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, este, a nosso ver, representa a parcela antiga-velha do protestantismo brasileiro. Representam o novo-novo no cenário religioso líderes pós-evangélicos: o pastor Caio Fábio¹⁵³ e seu movimento chamado Caminho da Graça; o pastor Ricardo Gondim¹⁵⁴, da Igreja Betesda; também os chamados “cristãos pós-denominacionais”¹⁵⁵.

Emile Durkheim foi um dos primeiros a trazer a temática da festa para o seio da antropologia. Ele a entendia a partir do conceito de *efervescência geral*. Falando a partir do contexto da França laicizada, prenuncia uma nova efervescência para a modernidade:

este estado de incerteza e de agitação confusa não poderá durar eternamente. Virá um dia em que nossas sociedades conhecerão novamente horas de efervescência criadora, durante as quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão e, por certo tempo, servirão de guia para a humanidade; e essas horas uma vez vividas, os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempos em tempos, pelo pensamento, ou seja, de conservar a sua lembrança *por meio de festas que revivifiquem seu fruto* (DURKHEIM, 1989, grifo nosso)

Como podemos perceber, as festas estão relacionadas a momentos ímpares relatados em mitos de origem ou de manutenção que são revividos simbolicamente pela comunidade para o fortalecimento de seus laços.

¹⁵¹ O caso foi julgado pelo juiz Alexandre Marcondes, que negou a liminar aos advogados da Bola de Neve, alegando há inegável interesse público quanto a obra.

¹⁵² <https://estrangeira.wordpress.com/2010/08/07/revista-epoca-os-novos-evangelicos/>

¹⁵³ Vide os canais da internet www.caiofabio.net e www.vemevetv.com.br

¹⁵⁴ Vide o site de Gondim <http://www.ricardogondim.com.br/>

¹⁵⁵ Vide a página de Facebook <https://pt-br.facebook.com/Crist%C3%A3os-P%C3%B3s-Denominacionais-305422366232207/> e também o blog <https://posdenominacionais.wordpress.com/>

A tradição faz sentir-nos unidos a crenças do passado, presente e futuro. Voltando ao exemplo da Matriz de Cosme e Damião, no desfile cívico em comemoração aos 478 anos da cidade de Igarassu a comunidade dessa paróquia desfilou seguindo o tema da encíclica Lumen Fidei: a fé recebemos de Deus, portanto é sempre nova, porém a recebemos também de tantos irmãos do passado, mártires e santos, por isso é antiga.



Figura 17: Celebração no Interior da Igreja Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu

Fonte: Acervo do autor.

Fr. Urbano G. de Souza (1991, p. 3) canta em seus versos:

Já conheci modos tantos
De festejar mês e dia
Na cidade ou pelos campos
Entusiasmo se cria.
Se há beleza e encanto,
Pouco se sabe dos santos
E sua biografia.

As religiões “têm a festa como elemento capaz de agrupar seus fiéis em torno de objetivos comuns e confraternização”, isso é visto no catolicismo, pentecostalismo,

Candomblé e Umbanda, destas últimas há vários exemplos, “como as festas de Iemanjá e Cosme e Damião, que já foram incorporadas pela maioria da população brasileira” (AMARAL, 1996, p. 23). No entanto, embora presente em todas as religiões, a festa não em todas aparece como elemento constituinte.

Se nosso primeiro capítulo dedicou-se só um pouco a biografia e história dos santos, aqui compete-nos observar como eles são celebrados. Em Igarassu, como vimos no primeiro capítulo, Cosme e Damião estão ligados a mitos de origem e de conservação da cidade, por isso celebrar a festa destes santos, a nosso ver, é celebrar a própria *coesão social*.

Sendo que Cosme e Damião são padroeiros, outro santo também popular foi eleito vereador da Câmara Municipal de Igarassu. Trata-se de Santo Antônio o que não é de se estranhar já que Santo Antônio é general do Exército de Portugal¹⁵⁶. Um decreto de 1 de novembro de 1951 restituiu a honraria do título de vereador perpétuo a Santo Antônio, honraria concedida pelo rei de Portugal Dom João I, em 1754, colocação da imagem dele no plenário e subsídio anual de Cr\$ 500 destinado ao Pão dos Pobres (que é distribuído anualmente no convento de Santo Antônio, o primeiro convento franciscano dedicado a este santo no Brasil). Em 1994, votou-se que o valor fosse o correspondente a um salário mínimo, mas em 2008, o Ministério Público Estadual recomendou o fim do benefício, o que os vereadores acataram ainda que contrariados, mas sem revogar ao santo o título de vereador perpétuo¹⁵⁷.

Perguntei ao Dr. Jorge Barreto, diretor do Museu Histórico de Igarassu, se isso não causava algum impasse com os evangélicos do lugar. Ele respondeu-me que não, porque durante as festas a prefeitura sempre os contemplava também com algum show evangélico. O ano de 2013, quando lhe fiz a entrevista, teria sido uma exceção quando os evangélicos não foram contemplados. Tal pude testemunhar durante as comemorações do ano de 2015, quando no Centro Cultural, em frente à Igreja de São Sebastião, bandas

¹⁵⁶ Na opinião de Gilberto Freyre (1984, p. 225-226), a militarização dos santos deve-se aos “muitos séculos do contato do cristianismo com a religião do profeta [Maomé]”, na Península Ibérica, “contato que tantas vezes se aguçou em asperezas de rivalidade [...] Santos milagrosos como Santo Antônio, São Jorge e São Sebastião foram entre nós sagrados capitães ou chefes militares como qualquer poderoso senhor de engenho. [...] No Brasil o culto de São Jorge, a cavalo e de espada na mão, armado para combater hereges; o de Santo Antônio, não sabemos exatamente por que, militarizado em tenente-coronel, prolongaram através da época colonial e do Império esse aspecto nacionalista e militarista, cívico e patriótico, do cristianismo peninsular, obrigado pelos embates religiosos com os mouros ou judeus a revestir-se de armadura e penacho guerreiro”.

¹⁵⁷ Vide <http://politica.estadao.com.br/blogs/humberto-dantas/santo-antonio/>

evangélicas da cidade e grupos de teatro de jovens evangélicos da cidade se apresentavam.

De frente a Igreja Matriz de Cosme e Damião é montado um palco onde acontecem os shows musicais contratados pela prefeitura. Os shows são gratuitos¹⁵⁸, a não ser que se queira assisti-los de camarote, pagando-se o valor de trinta reais. Essa é a parte profana da festa, com cantores seculares, sendo que no mesmo palco é feito o show religioso e a missa que encerra as comemorações no dia 27.

O Museu Histórico de Igarassu, a Casa do Artesão, o Museu Pinacoteca, e o templo da Igreja Matriz de S. Cosme e Damião, todos situados no Sítio Histórico da cidade, são muito visitados nesse período. Em frente à igreja amontoam-se camelôs vendendo artesanatos que retratam o frontispício da igreja, seja pinturas em pano, ou esculpido em madeira de cajá, ou artesanato feito com conchas do mar, afinal trata-se de uma cidade litorânea, cujo turismo de veraneio também é forte. Em frente à igreja também são realizadas representações teatrais da vitória dos portugueses sobre os índios.

Na Igreja Matriz de Cosme e Damião, nos dias que antecedem a Festa de S. Cosme e Damião, é feita a novena, que conta a cada dia com um pregador diferente. Nesses dias a igreja está sempre muito animada e cheia, sendo que é necessário chegar cedo para encontrar lugar para sentar. A pastoral da acolhida está sempre muito alegre e bem vestida, distribuindo panfletos, marcadores de texto e lenços com a figura dos santos festejados. Esses lenços são agitados com euforia em vários momentos da celebração. Muitas vezes é preciso se utilizar de cadeiras de plástico trazidas de casa por alguns devotos para se ter assento. Toda noite de novena termina com a bênção dada às crianças e o povo cantando alegremente o Hino do Padroeiro, cujos versos do refrão servem de epígrafe a este subitem.

Vinde ó fiéis devotos,
com mais terna devoção,
honrar Nossos padroeiros,
Santos Cosme e Damião.

¹⁵⁸ No ano de 2013 os shows começaram na terça-feira anterior ao dia do aniversário da cidade.

No dia 27 mesmo a igreja celebra várias missas, começando às 5h com missa campal. A professora Kátia Cunha, que me hospedou em 2013 durante os dias de pesquisa de campo, quando me levava a essa primeira missa, relatava com certo ar de saudosismo que a essa hora antigamente as pessoas que vinham pagar promessas subiam de joelhos a ladeira em direção a igreja, mas que já faz um tempo que isso deixou de ser comum. Segundo me disse ela, o próprio padre vinha desencorajando essa prática em prol de outras ações de piedade cristã, como a distribuição de cestas básicas para famílias carentes. O padre Rosivaldo, na entrevista que lhe fiz em 2013, falava da necessidade de se desenvolver uma fé *mais consciente*.

No ano de 2013 as atividades desse dia foram as seguintes: 5h – missa campal com Frei Rosivaldo e com o padre Rosivaldo Torres, 8h – missa com o padre Mesquita, 10h – missa com o padre José do Egito, 12h – missa com padre Jair, 14h – veneração das relíquias, 15h – missa com o padre Rosivaldo Torres, 16h – procissão, 17h – show com o frei Damião, 18h30min – missa com o frei Damião. Essas três últimas atividades praticamente se emendam uma à outra.

Durante todo o dia na frente da igreja e nas suas imediações é feita a entrega dos doces de Cosme e Damião. Alguns param de carro e entregam os doces. Outros entregam os doces antes de entrar ou depois de sair da igreja. Como disse Riolando Azzi (1997, p. 132-133) que citamos acima, há uma celebração da festa *dentro* da igreja, mas também uma *fora*, porém entre elas não vimos conflito ou tensão no campo de Igarassu. Há também a distribuição do doce em casas, que vi nas casas nas ruas paralelas a Matriz de Cosme e Damião. O motivo que ouvi apresentado para essa escolha foi o da comodidade e da maior organização evitando sujar às ruas da cidade. Outra forma de distribuição é entregar os doces no Convento, próximo da Matriz, para ali as irmãs distribuírem com as crianças, uma vez que o Convento oferece aulas de reforço escolar para as crianças, além de oficinas artísticas.

É o que faz “seu Rui”, um fiel ofertante. “Seu Rui” é carioca de nascença, sempre foi devoto de Cosme e Damião e distribuiu doces desde sempre, não por conta de promessa, mas por quando criança gostar de receber o doce, decidiu quando adulto manter a tradição. Quando jovem ouviu falar da cidade de Igarassu e veio conhecê-la. Encantando-se com o local quando se aposentou da Marinha veio residir nela. O critério

que estabelece para formar as sacolinhas que traz é considerando as coisas que gostava de receber quando criança. Vemos aqui um caso de recontato com a infância a partir da distribuição do doce mais do que de motivação religiosa.

Os momentos mais fortes das celebrações desse dia são a missa campal de 5h, a veneração das relíquias, a procissão, o show religioso e a missa de encerramento, finalizada com uma grande queima de fogos de artifício. Essas três últimas atividades praticamente se emendam uma a outra. No entanto, na missa campal nota-se a presença maior de senhoras de idade, ao passo que no show religioso a presença maior é de jovens, o que não é de surpreender. Na missa campal não há crianças presentes, mas algumas senhoras levam já suas sacolinhas que mandam pelos pais às crianças que ficaram em casa. A missa campal termina com fogos de artifício.

A Igreja Matriz de Cosme e Damião recebeu do Papa João Paulo II quando este veio no ano 2000 celebrar os 500 anos de evangelização do Brasil relíquias dos santos médicos. O relicário, em forma de mão, que ela mantém é levado a exposição dos fiéis sempre no dia 27 de setembro, quando à tarde acontece a veneração das relíquias, e os fiéis, em fila, tem a possibilidade de tocar-lhes e beijar-lhes. Esse momento é carregado de muita emoção. Porém, não é o auge da festa nem a celebração mais acorrida pelos fiéis. Na opinião do padre Rosivaldo isso se deve porque não temos no Brasil uma tradição de devoção a relíquias.

Na veneração das relíquias o relicário é exposto e colocado no altar, os fiéis aplaudem o momento. Há uma prédica que explica o valor das relíquias e prover alguns fatos da vida de Cosme e Damião que servem de inspiração. Seguem orações: Pai Nosso, Ave Maria, Cruz Sacra e a Oração dos Santos Cosme e Damião. Os fiéis então em fila podem tocar o relicário, alguns se benzem depois de tocá-lo como sinal de reverência, outros choram. Mas nem todos os presentes entram na fila... Pergunto a uma senhora negra já idosa se poderia me dizer porque ela não quis entrar na fila, e sua resposta é como a do filósofo francês Pascal para sua recusa de tomar a eucaristia: não se acha digna.



Figura 18: Momento da Veneração das Relíquias na Matriz dos SS. Cosme e Damião de Igarassu – PE

Fonte: Arquivo do autor

A procissão é outro momento de bastante emoção da festa em Igarassu. A procissão sai da Igreja Matriz de S. Cosme e Damião e circula pelas principais ruas da cidade, tendo a frente o padre Rosivaldo que segue ao microfone de um carro de som “puxando” as orações. Algumas vezes padre Rosivaldo explica que apesar de muitas acusações de “outras igrejas”, não há nada demais em uma procissão, pois é apenas um grupo de pessoas que sai caminhando e rezando e lembra que a Constituição assegura o direito de culto e a liberdade de credo e de expressão da fé. Quando vai chegando ao seu destino final, em frente ao palco montado para o show de encerramento, as orações cedem lugar a aclamações: “Viva São Cosme!”, “Viva São Damião!”, “Viva a Nossa Igreja Católica!”. Aí o clima de oração cede ao de louvor entusiasmado, pois em seguida virá o show de encerramento.

No ano de 2015 uma modificação interessante acrescentada aos eventos do dia 27 foi a missa das crianças realizada à tarde, às 15h, com muita música e dança e brincadeiras dentro do templo da Matriz. Havia balões de festa enfeitando a igreja e um grupo especialmente caracterizado para o momento conduzia as crianças em louvores e orações: Ave Maria, Pai Nosso, Santo Anjo. As crianças chegam pouco a pouco acompanhadas de seus pais. Um grupo de escoteiros está presente. Aliás, a sede dos escoteiros fica ao pé da colina da Igreja. A palhaça Pipoca com suas ajudantes anima a garotada antes da missa

começar com músicas e brincadeiras. Depois anuncia o início da missa cujo oficiante é o padre Rosivaldo Torres.

Toda a missa é muito alegre contando com a participação de palhaça Pipoca que canta e ensina coreografias. As crianças têm participação em toda a missa. Fazem as leituras. Ajudam o padre. Cantam. As leituras falam do Espírito Santo sendo derramado e fazendo muitos profetizarem (Números 11) embora as críticas de Josué, e no livro de Marcos, capítulo 9, leem algo bem semelhante, os discípulos reclamam de um grupo que agia em nome de Jesus. A prédica foi realizada pelo padre Rosivaldo, adequando a mensagem ao público infantil. Padre Rosivaldo em linguagem própria para se dirigir as crianças fala da necessidade de se amar o próximo, respeitar, acolher e respeitar a fé do outro. Conclui dizendo que todos os homens de boa vontade devem juntar forças para promover a paz, o bem e as coisas boas. Ao final da celebração o padre anuncia que serão distribuídas sacolinhas de doces, pede desculpa se não houver para todo mundo pois se surpreendeu com o número de crianças que compareceu. Quem não receber aqui, afirma, vai receber ali na frente, se referindo a um palco montado em frente a igreja que acolherá após a missa um show infantil da Galinha Pintadinha. Foi a primeira vez que vi o doce de Cosme e Damião ser entregue dentro da igreja.

No final da celebração as crianças receberam em fila na saída sacolinhas de Cosme e Damião, o que demonstra mais harmonia do que tensão nesta dialética de celebração dos santinhos dentro e fora da igreja (cf., além da citação de Riolando Azzi feita acima (AZZI, 1997, p. 132-133), TRINDADE-SERRA, 1978, p. 95).

2.3.1 Visita à Casa de Mãe Benilde

A princípio pensei em estabelecer contato com terreiros para acompanhar a festa de Ibêji pelo projeto Mapeando o Axé¹⁵⁹, projeto que disponibiliza na internet informações, tais como endereço, telefone, regente e liderança, sobre casas de santo das capitais Belo Horizonte, Belém, Porto Alegre e Recife. Depois deixei que o campo se revelasse para mim, princípio básico, aliás, da prática da pesquisa em

¹⁵⁹ Vide: <http://www.mapeandoaxe.org.br/>

Antropologia. Assim que conheci, distribuindo doces nas imediações da Matriz de Cosme e Damião, exatamente ao lado, Dona Benilde, mulher negra, idosa, mãe de santo, umbandista, que tem o curioso costume de distribuir no dia 26 de setembro o doce em frente da Igreja de São Cosme e Damião e no dia 27 fazer a festa de Cosme e Damião em sua casa. Seu terreiro fica em Abreu e Lima, mas isso não a impede de todo domingo vir a Igarassu assistir à missa. Abreu e Lima pertence também a região metropolitana de Recife. Visitei sua casa na tarde do dia 27 de setembro de 2013.

Assim que cheguei pediu para que eu esperasse no terraço enquanto terminava de se arrumar. Seu filho (bom frisar, filho biológico¹⁶⁰) logo trouxe o certificado da Federação Umbandista de Pernambuco. Em seguida comenta que, na verdade, aquilo era só um pedaço de papel que não valia de nada, por nunca a Federação ter visitado a casa nem procurar saber se ainda estava em funcionamento ou não. Mas se não vale nada por que tão prontamente veio me mostrar? Pensei que para a vida diária no interior da religião aquilo poderia não ter importância, porque os fiéis encontrariam a legitimidade na capacidade da Cabocla Jacinta, entidade com a qual Mãe Benilde trabalha, em dar solução aos seus problemas e pelos conselhos que dá durante as consultas. Aquele papel teria valor para mim, que sou de fora da religião e, além disso, pesquisador, o “rapaz da faculdade”, “homem que gosta de papéis”.

Da casa de Mãe Benilde participam cerca de quarenta pessoas, sendo que boa parte dos participantes faz parte da família sanguínea: primos, sobrinhos, cunhados, genros, filhos, etc. Mãe Benilde nunca teria se esforçado para ter muitos filhos de santo, para não acontecer de “dar uma mordida maior que a boca”. Nunca foi também nossa intenção, durante a nossa pesquisa, encontrar grandes casas ou terreiros, uma vez que é certo que a religião das “casas afamadas” não é mais importante que a das pequenas casas. Aliás, nenhuma das casas que visitamos durante a nossa pesquisa constitui-se uma grande casa da religião.

Mãe Benilde chega e senta-se comigo. Manda seu filho ir cuidar dos preparativos para festa. Começam a montar a mesa de Cosme e Damião. Na frente da casa há espaço amplo e cimentado. Enquanto os membros da casa trabalham, Mãe Benilde quer conversar comigo. Diz que achava que eu não vinha, por conta da distância de sua casa,

¹⁶⁰ A observação de “filho biológico” se dá pelo fato de que nas religiões afro-brasileiras há a filiação por laços religiosos.

situada na periferia. De forma um tanto abrupta diz que não sabe onde estava com a cabeça quando aceitou que eu viesse em sua casa, pois não gosta dessas coisas de pesquisador. Está arrependida de ter consentido minha presença. Também se mostra desconfiada com pessoas da religião que se envolvem na Caminhada dos Terreiros¹⁶¹ ou em outras caminhadas pela paz ou contra a intolerância. Para ela estes só querem aparecer enquanto os pesquisadores não ajudam em nada o povo de santo. Explico-lhe como se dá o processo de pesquisa, mais especificamente da minha pesquisa, os objetivos e como me tornei interessado nesse assunto. Depois ela vai, aos poucos, se abrindo mais.

Pergunto sobre Ibeji. Ela me diz que nunca viu Ibeji baixar, só mandar erê, mas Ibeji, acrescenta, é orixá, e sendo orixá faz o que quiser¹⁶². Também nunca conheceu ninguém que fosse filho de Ibeji, só ouviu falar há muito tempo atrás de uma senhora que sendo filha de Ibeji nunca aceitou entrar para religião e sofria muito por conta disso, levando às vezes “pisa de santo”¹⁶³; não sabe o fim que esta senhora levou. Muita gente, acrescenta, resiste a entrar para religião por conta do preconceito. É então que se levanta e me convida: “vem vê”. E me leva ao peji de Exu, uma casinha com porta de alumínio perto do portão de entrada. Conta que uma agente de saúde chegou a acusá-la uma vez de que aquela casinha tinha como objetivo trancar seu filho menor de idade, que era “especial”. Dona Benilde levava a agente de saúde a ver o peji de Exu. “Meu Deus do céu! Sangue de Cristo tem poder! Eu estaria mais consolada se soubesse que a senhora realmente prende seu filho aqui!”, é o que respondera a agente de saúde. Mãe Benilde ri. A partir daí parece tranquila com a minha presença.

Enquanto conversamos os demais estão preparando as coisas da festa e já começam a aprontar a mesa de Cosme e Damião. Chamam Dona Benilde para poder cantar, para o que a anciã responde que não se demora muito. Antes, porém, decide me apresentar a casa: A casa dos Orixás, A casa dos Caboclos, a sala da gira, a cozinha onde faz as “matanças”, isto é, prepara os animais para os orixás. Mostra-me também o quarto onde estão espalhadas as várias bolsas de Cosme e Damião prontas para serem

¹⁶¹ Trata-se de uma tradicional caminhada por respeito às tradições das religiões de matriz africana, em Recife, que abre o mês da Consciência Negra, novembro. O Mês da Consciência Negra foi escolhido em razão do dia da morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares. A lei 12.519/2011 instituiu o dia 20 de novembro como dia da Consciência Negra.

¹⁶² Para o informante de Ribeiro (1983), “Beje não senta na cabeça por que menino só quer brincar; não tem compromisso; não tem obrigação”.

¹⁶³ “Surra de santo” ou “pisa de santo” é o meio pelo qual os guias do mundo espiritual disciplinam os seus filhos e médium e/ou trazê-los a fazer sua vontade.

distribuídas. Vamos para casa dos orixás, alertam-me que eu não posso entrar, mas vejo tudo da porta. São postas duas velas para Cosme e Damião e a anciã conduz a todos no canto de músicas aos gêmeos. Em um momento ela para no meio da música, esquece-se do resto, volta-se então para mim na porta, põe a mão em meu rosto e diz sorrindo que é para eu não achar que a velha está ficando caduca. Vamos para fora da casa, junto às árvores e plantas são deitados alguns doces com cânticos para os caboclinhos. Avisa-se que já há crianças esperando.

Terminam de organizar as sacolinhas em cima da mesa e mandam as crianças irem entrando em fila, e assim vão recebendo as sacolinhas e o pratinho com bolo, doces e salgadinhos. A composição da mesa de Ibeji, principalmente pelo bolo e refrigerantes, torna esta festa bastante semelhante às festas de aniversário. Pouco tempo depois a brincadeira ganha a rua onde é organizado um “quebra panela”, brincadeira típica quando as crianças vendadas tentam quebrar uma panela de barro para deitar dela as balas que enchem seu interior. Toda festa é de muita alegria e recheada do típico alvoroço infantil. Dona Benilde do portão de sua casa começa a atirar sacolinhas e pacotes de pipoca que as crianças disputam para pegar. Em um momento vira-se para mim e diz “vou acertar na priquita dela”, não é mais Dona Benilde que fala, é o erê Juquinha.

O cambombo percebendo que o erê baixou e já começara a dar pulos intervém, traz Dona Benilde para dentro e fecha o portão. Na salvaguarda da casa trazem vários brinquedos para o erê brincar e trazem mel, chupeta. O erê Juquinha pergunta qual vai ser o presente dele naquele dia. Entendo que já é tradição da casa que nesse dia sempre o erê Juquinha ganhe presente. Juquinha me dá muitas balas, bolo e sacolinhas de Cosme e Damião. Daqui a pouco o transe muda. É a vez da cabocla Jacinta. Vestem-na com cocar, arco e flecha. Canta-se muito. A cabocla Jacinta é a principal entidade com que ela trabalha. A casa, como me informa seu filho, é frequentada por cerca de 40 pessoas, todas elas acharam nos conselhos da cabocla alguma solução.

A cabocla Jacinta diz “o rapaz veio de tão longe para me ver, como é que eu não ia aparecer hoje aqui?”, referindo-se claramente a mim. Me segura pela mão dizendo que vai me levar para passear. “Seu amor é filha de quem?” – o cambombo está sempre junto me ajudando a entender, pois é comum na Umbanda que as entidades falem de forma difícil de se entender, com uma dicção bastante específica – o objetivo da pergunta é saber quem é o orixá da cabeça de meu amor, e depois vaticina a cabocla “é bom saber”, aponta

para palma da mão, “pois fica assim olhe”. A cabocla Jacinta me chama para sentar com ela no chão e me convida a comer com ela flor e mel. O cambombo me instrui a não sentar com as pernas fechadas, para não impedir a circulação da energia. A Cabocla me dá muitos conselhos e fala de coisas muito pessoais: “Nunca diga a hora certa”, “se tiver três camisas, só diga que tem duas”. A cabocla Jacinta dá consulta a muitos dos presentes, às vezes ao pé do ouvido de forma que não posso ouvir. O transe demora muito, o que começa a incomodar o cambombo, “a energia depois vai embora, mas vai deixar a ‘carne’ toda cansada”. Chama a todos para cantar para ‘subir’. Depois que o transe termina já é noite, vão cuidar de Mãe Benilde para que se recomponha. Não permitem, contudo, que eu saia antes de jantar com eles.

Mãe Benilde não sabe que Juquinha já me presenteou com sacolinhas e insiste para que eu pegue mais para levar para minhas filhas. Pergunto se para ela representa alguma diferença distribuir os doces de São Cosme e Damião no dia anterior junto a Igreja Matriz de Cosme e Damião de Igarassu e ali em sua casa distribuir os doces dos erês. Responde-me que simplesmente não pensa muito sobre isso, mas que para ela é uma coisa só, nas palavras dela, a espiritualidade é somente uma, mas as pessoas que foram colocando nomes diferentes. O que poderia ser dito assim: “o fato de os designativos serem diferentes não prova que o sejam os *designata*” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 132, grifo do autor).

Enquanto comemos Mãe Benilde me chama a atenção para recordar uma das crianças que estavam presentes: é filho de um casal de evangélicos, no entanto, sempre dá um jeito de aparecer. Na circunvizinhança da casa de Mãe Benilde há muitas pequenas igrejas evangélicas de cunho pentecostal ou neopentecostal, da sua cozinha inclusive é possível ouvir o cântico dos seus hinos, contudo, embora passem diariamente em frente de sua casa fingindo não saber tratar-se ali de uma casa de Umbanda, conforme Mãe Benilde, muitos não deixam de vir participar dos dias de matança, quando há farto banquete de carnes. Assim, enquanto há tensões declaradas, há também aproximações não declaradas, vividas camufladamente.

Conforme Mãe Benilde, o costume de distribuir balas e o refrigerante de guaraná é algo muito recente, que em sua época eles mesmos preparavam a bebida em casa. Trindade-Serra (1978) registrara haver o hábito de distribuir balas no Rio de Janeiro (p. 113) e em Brasília (p. 124), mas parece que ao seu tempo tal prática não se observava ou

não era forte ainda no Recife e em Salvador. Conforme Mãe Benilde o doce que Ibeji mais gosta é a cocada, então canta:

Bala e cocada
Faltou trazer pra mais um
Trouxe pra Cosme e Damião
Faltou trazer pra Doum



Figura 19: Mãe Benilde/Erê Juquinha joga balas para as crianças na rua

Fonte: Arquivo do autor

2.3.2 Visita ao terreiro de Pai Henrique: Festa de IBÊJI

Em 27 de setembro de 2015 visito o terreiro de Pai Henrique. Kátia deixou seu carro a minha disposição. Pego Tiago e Tiffany na Av. 27 de Setembro, uma das principais da cidade. Eles trazem consigo o almoço para levar. Pannelas grandes. Paramos no caminho para comprar um galeto assado e abastecer o carro. Tiago é amigo de Kátia,

agora meu amigo também. Tiffany é uma mulher trans. O terreiro de Pai Henrique fica em Tabajara. Pegamos ruas sem calçamento, no topo de uma longa e íngreme ladeira um grande portão de ferro. Após o portão me surpreendi com o espaço que o ilê dispõe. O ilê se estabeleceu ali há cerca de 2 meses. O espaço anteriormente funcionava como um lugar de recreação. Uma grande piscina. Várias árvores: coqueiros, mangueiras, goiabeiras. Muito espaço. O prédio central tem três andares. No térreo fica a cozinha. Inclusive uma pia dedicada exclusivamente ao preparo da comida de Oxalá. No andar seguinte está a “casa dos orixás”, onde eu não pude ter acesso, como também não o puderam ter os mais novos no candomblé. No último andar ocorre a gira. Outra construção, mais próxima da piscina são banheiros e vestiários para as pessoas trocarem de roupa, isto é, para por a roupa do Candomblé. Ao lado do prédio principal um pequeno prédio que serve como uma espécie de almoxarifado, mas onde também está sendo construído um banheiro.

Pai Henrique me diz que eu coloque na pesquisa que estive numa festa de Ibêji, porque Cosme e Damião é no sincretismo. Pai Henrique é casado com Mãe Val (Valquíria) com quem tem um filho de três meses, chamado Théo. “Depois que o Théo nasceu minha vida ficou completa”, diz Pai Henrique. Mãe Teresa é avó de Pai Henrique e me diz alegremente que já tem 50 anos de Candomblé. Eu fico surpreso. Ela já tem 80 anos de idade, ainda que aparente ser bem mais jovem. As suas filhas estão ali também presentes, como suas netas. Assim, Pai Henrique, no dizer dela, “nasceu já no Candomblé”, por isso, “sabe de muita coisa”. Ela define o Ilê Omí Orun como uma casa do candomblé Ketu.

Zuleica Campos (2013), em seu artigo “De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano”, fala dessa mudança quando deixa de ser comum em Pernambuco se referir a religião como Xangô, passando a referir-se a ela como Candomblé, uma mudança que envolve processos de modernização, africanização, busca da “pureza”, antissincretismo. Observara Trindade-Serra (1978, p. 107) que “nos Xangôs de Recife a forma pela qual se celebram as sobreditas divindades e a maneira como se as imagina se acham muito próximas das idéias e práticas religiosas ligadas aos mesmos personagens na Bahia”. Contudo, em Pernambuco, como notara Rene Ribeiro (1957), Ibeji via de regra é festejado apenas “no círculo restrito dos Xangôs”, ao passo que na Bahia é festejado num âmbito doméstico, fora dos Ilês. Em Recife, conforme Ribeiro (1957, p. 134), “o culto de S. Cosme e S. Damião ficou quase que circunscrito com

exclusividade aos grupos de culto afro-brasileiro”. Não é isso que observamos em nosso campo, ao contrário, o lado católico da festa embaça seu lado afro.

Há muitos jovens no ilê. Surpreendo-me que praticamente todos ali presentes são jovens. Aliás, surpreendo-me com a quantidade de jovens presentes à missa da Matriz de Cosme e Damião de Igarassu, com a quantidade de jovens aqui no ilê, mas na IURD de Igarassu, como em outras IURDs onde fui, não percebi tantos jovens, antes pessoas de meia idade, principalmente mulheres. Logo quando chego todos vão arrumar as coisas do terreiro. Juntar folhas, limpar a piscina, varrer aqui, acolá.

Pai Henrique manda tirar os alguidares para Exu que ficam na entrada do prédio central e pintar de cal as manchas de sangue que a parede tem. Pergunto a Mãe Teresa porque estão tirando dali. Ela me diz que é porque no terreiro passa muita gente, e aquilo logo na entrada talvez alguma pessoa possa achar feio. Depois Pai Henrique me explicou que aqueles são exus da Jurema e me mostra o peji de Exu (do Candomblé) junto ao portão de ferro. Ao lado do peji um prato com ovos que Pai Henrique me diz que é para puxar a energia negativa de quem entra no terreiro. (Vale aqui observar que na IURD de Igarassu por esse tempo também se distribuía um pão cujo objetivo era sugar as energias negativas). Mas só funciona porque foi rezado, o segredo não está no que você põe no prato, *mas na reza*. Aqui está um ponto semelhante entre o meio afro e o meio neopentecostal: a crença no poder da *palavra*.

Há uma pausa então para todos tomarem café, Tiffany que cozinha, serve ovos mexidos com presunto em cubos, pão, café e leite. Obviamente isto não é comida “oferecida”, fico pensando, no entanto, se o evangélico médio se negaria a partilhar de uma refeição desta só por ser feita por alguém do santo ou por ser num terreiro. Após a comida todos voltam a suas atividades, alguns já começam a tomar banho e se arrumar.

Mãe Val reclama que ainda não começaram a preparar a mesa e o alguidar para Ibêji. Na mesa está imagens de Ibêji de madeira, num prato com búzios e concha. São Ibêji de Xangô, por isso a cor vermelha da pena que trazem. Junto ao prato brinquedos de madeira: carrinhos e apito. Dois jarros com flores. A toalha que forra a mesa é bastante florida. Pai Henrique escolhe então um alguidar e chama um dos rapazes que já está com a roupa de santo e o instrui a começar a preparar o alguidar cobrindo-o com folhas de achibaltar, folha própria de Oxum, já que foi ela que criou os meninos Ibêji. Depois de estar o alguidar completamente forrado com as folhas de achibaltar (vitória-régia),

colocam-se suspiros e outros doces, “confeitos”, cocada. Ao lado do alguidar está um prato branco com chupetas. Um prato com sementes de obi e uma faca.

Chega o bolo e os salgadinhos e doces que foram encomendados. Como teriam um *mana* negativo se trazidos da padaria e se não são objeto de nenhuma “reza” durante a festa? Chegam também as bolsas com doces e balas¹⁶⁴. Na entrada da casa é colocada uma mesa com o bolo e as bolsas de Cosme e Damião, esta mesa é diferente da mesa que está dentro da casa que recebe o totem e o alguidar.



Figura 20: Mãe Val organizando as sacolinhas na mesa

Fonte: Arquivo do autor

¹⁶⁴ Uma das grandes questões nas discussões de tradição e modernidade no Candomblé é justamente o uso que se faz de encomendas e buffets. Pai Henrique é um babalorixá bastante jovem. Os outros líderes cujos terreiros visitamos, de mais idade, não aceitariam esse tipo de procedimento, que Mãe Benilde brincou chamando de “santo *gourmet*”.

A mesa dos Ibêji recebe também vários confeitos agora. Junto ao alguidar coloca-se agora um pote branco de cerâmica com água ao seu lado direito e um prato com sete velas nas cores azul, amarela e vermelha. Os filhos de santo se reúnem sentados em volta. Pai Henrique aproveita da ocasião para doutrinar os seus filhos. Explica-lhes que Ibêji é muito importante mas infelizmente nem sempre é tão lembrado. É mais fácil tirar uma baforada de Mestre do que uma flechada de caboclo. Da mesma forma é mais difícil tirar algo feito pelo erê do que pelo orixá. Erê é poderoso, ninguém se engana. E fala uma frase que escutei antes de D. Benilde: “é criança mas dá conta do recado”. “Respeitem erê, não quero ninguém aqui nesta casa ensinando, palavrão a erê, ensinando erê cantar beijinho no ombro, erê tem que cantar é orin, não essas músicas, erê é o que há de mais puro”.



Figura 21: Imagens de Ibeji – Terreiro de Pai Henrique

Fonte: Arquivo do autor

Pai Henrique exerce uma liderança “linha dura”, diz que não é que não goste de repetir, mas que acha que não precisa, exige completa atenção a tudo que ele fala, delega

tarefas exigindo rápida execução. Reclama quando um filho se dirige a Mãe Val sem se abaixar. “Quando falar com a Mãe de Santo tem que abaixar, vocês parecem que não compreenderam ainda que Candomblé não é brincadeira”. Mãe Val parece também ser muito exigente, é ela que exige, ao final, antes de se retirarem que lhe batam cabeça e aos demais chefes da casa. Os mais novos batem cabeça também para os mais velhos na casa. Acho estranho que jovens batam cabeça, um sinal de profundo respeito e reverência, a outros jovens praticamente da mesma idade.

Mãe Teresa contudo parece ser o tipo de líder bonachão, digo isso não só pela forma simpática dela falar com todos sobre trivialidades, mas por um episódio específico. Os filhos da casa se juntam ao redor de Mãe Teresa para conversar. Todos estão no chão e ela sentada no sofá da sala principal. Uma moça recente na casa senta ao seu lado no sofá. Pai Henrique reclama: “não pode sentar assim do lado da Mãe de Santo não. Tem que sentar no chão” E volta-se para a avó: “Vó, era para senhora falar isso!” A resposta da anciã: “Ela é nova, meu filho, tudo vai aprendendo aos poucos, não precisa ser assim tão às pressas”.

Os filhos ajoelhados rosto em chão à esquerda e à direita da mesa de Ibêji. Pai Henrique senta-se num banquinho à frente do alguidar, põe mais um prato grande de cerâmica branco no chão onde será sacrificado o obi¹⁶⁵. Cantam para os orixás, para todos os orixás, já que todos têm erê. Por fim canta-se para Ibêji. Canta-se em yorubá. Explicou-me ele depois que o Obi é também um orixá e por isso é preciso perguntar a ele se aceita ser sacrificado, assim o obi é cortado em quatro gomos que são jogados sobre o prato. Se caírem abertos significa que o obi aceitou ser posto em sacrifício. Quando caem abertos os gomos todos, os fiéis como a audiência batem palmas de felicidade. Significa que a oferenda deu certo. Durante o canto de oferenda do obi, Pai Henrique derrama água sobre o obi. Depois dele ser oferecido, é cortado em pequenos pedaços e pai Henrique os entrega na boca de cada um. Lembrei imediatamente da hóstia. O obi tem gosto bastante amargo, por ser sagrado, após comê-lo não podemos beber imediatamente água. A audiência, isto é, os que não são do santo, assistiram sem participar, sentados no sofá ou em pé na porta de entrada.

¹⁶⁵ Também conhecido como noz-de-cola, é oferecido a todos os orixás, quando cortado, perde a capacidade de brotar, nesse sentido que morre. Conforme Pai Henrique, é da África que vem a maioria das sementes disponíveis para a compra no Brasil.

Feita a oferenda a Ibêji todos se levantam. Cantam com alegria e num ritmo vivo e dançante. Pai Henrique dá a cabeçada e os orixás baixam. Oxalá, Xangô, Oxum e Iemanjá... os deuses agora estão conosco. Oxalá recebe seu assento e fica assentado. Pai Henrique permite que quem quiser falar com Oxalá fale, inclusive os demais orixás. Abraçam Oxalá. Os fiéis também abraçam os orixás. Uma menina, recente na casa vira, bola, Pai Henrique a controla. Ela ainda precisa ser feita no santo. Tiffany chora. Diz que sempre quando vê a Iemanjá de Maninho se emociona e não sabe o porquê. Os orixás andam pelo terreiro para conhecê-lo, chegam ao portão e dão um grito. Sobem para casa dos Santos, de onde voltam paramentados. Dançam.

É hora de passar para erê. De um por um, mãe Val cobre-os com um pano branco¹⁶⁶, ao descobri-los o erê já se faz presente, chupando dedo, pedindo uma chupeta, reclamando o omin amarelo, o guaraná, que erê não toma gelado. O omin branco é a água. Os erês brincam muito. Tomam banho de piscina, reclamam brinquedos, pulam, dançam. Um erê, Eroxim, pergunta a Pai Henrique se pode me dar o omin, Pai Henrique permite mas advertindo “não mele ele não, viu”. Eroxim porém é muito brincalhona, coloca a garrafa na minha boca, mas antes que eu pudesse beber o refrigerante puxa e sai rindo: “Enganei ele, Pai, enganei ele”.

Imediatamente pensei: Por que erê toma guaraná? Influência indígena? Para Mãe Teresa a resposta é muito óbvia: erê toma guaraná porque é criança, toda criança gosta de guaraná. Não acho seja tão óbvio e simples, pois senão seria qualquer refrigerante e não especificamente o guaraná, nem haveria a exigência de o guaraná não poder estar gelado). Não descarto para mim a influência indígena. Quando da visita a mãe Benilde em 2013 ele me tinha dito de o costume antigo ser o do preparo caseiro do guaraná, ao xarope do guaraná misturava abacaxi, amendoim e gengibre, formando uma espécie de *aluá*, bebida típica indígena, também chamada de *aruá*, e consumida na na região da Amazônia, principalmente Acre, mas também Ceará, e no sertão das Minas Gerais¹⁶⁷. A presença do guaraná industrializado, das bolsinhas, e, principalmente, do bolo decorado faz a festa de Cosme e Damião parecer uma festa de aniversário, o que faz muito sentido, uma vez que toda criança espera com ansiedade por sua própria festa de aniversário, sendo a *festa*

¹⁶⁶ O branco é a cor de Oxalá, cujo axé controla os dois planos da existência. O pano branco, alá, é o seu emblema, e debaixo dele que se abriga a vida e a morte. “É ainda digno de mencionar-se, quanto a isso, o grande temor que os erês têm ao dito pálio (...), sua simples ostentação basta para fazê-los desaparecer, dando lugar ao santo” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 62).

¹⁶⁷ Guimarães Rosa faz referência à bebida no conto "A estória de Lélío e Lina", presente no livro *Corpe de Baile*.

infantil por excelência parece foi sendo tomada como modelo da festa dos erês. Conforme Lima:

A crescente infantilização dos Ibêjis nos terreiros de santo levam, também, à mudança na dieta ou nas preferências dietéticas de Cosme e Damião – distribuição de balas industrializadas, predominância de doces, *mesmo refrigerantes* – tudo isto vem, naturalmente, aparecendo e se integrando no processo de um culto que sempre foi mais secular do que sagrado (LIMA, 2005, p. 49, grifo nosso)



Figura 22: Pai Henrique e os erês tomando o omin amarelo

Fonte: Arquivo do autor

Os erês pulam com as garrafas de refrigerante na mão, derramando e molhando tudo ao redor. Passam a maior parte do tempo na piscina, chamando com frequência os demais para entrarem na piscina também. Chega a hora do almoço, o *ajeum*. Os erês comem numa esteira. Comem com as próprias mãos. Depois de servidos, os demais podemos também comer. Tiago preparou para o almoço estrogonofe de carne bovina, arroz branco e batata palha. Também temos o galeto que ele comprou. Para beber refrigerantes de diversos sabores. Festa de Erê é festa de criança, por isso ninguém pode tomar nada alcoólico.

Após o jejum, os erês querem tocar e cantar. Improvisam com bancos de plástico e galhos de árvore. Chamam o Pai ogã ¹⁶⁸para tocar com eles, insistem para que Pai Henrique vá cantar com eles. Todos cantam e dançam, com exceção das crianças que ficam na piscina, mas logo tomam vassouras e pá e começam a brincar de donas de casa. Um menino é filho de um casal que está com erê, e insiste pela atenção da mãe querendo braço. Não a mãe, mas o erê pega no braço e brinca. Mãe Teresa ri: “para ele é a mãe dele!”.

A cantoria e a dança duram muito tempo. Mãe Val parece ser sempre a mais atenta ao tempo. Ela que lembra a Pai Henrique que horas são, que as pessoas precisam ir, que precisam cuidar de seus filhos, que devido aos pais estarem com erê, estão “soltos” e daqui a pouco já anoitece. Vamos então comer o bolo. As irmãs gêmeas são quem leva o prato de Ibêji, o primeiro a comer: no prato vai bolo, salgadinhos, coxinhas, kibe, empadas, docinhos, brigadeiros, beijinhos, suspiros. Depois dos orixás e dos erês todos podemos comer, Tiffany e a mãe de Pai Henrique cuidam de fazer os pratinhos e distribuir. O pai ogã serve os refrigerantes. Já são mais de 4h da tarde. Os erês comem na esteira, com as mãos, e começam a melar uns aos outros. Mas não melam os demais. Pai Henrique os instrui muito bem, “criança a gente não pode deixar fazer tudo o que quer”. Posso falar então de poltlach como em outras festas de Ibêji que vi.

Na bolsinha de Cosme e Damião que distribuem tem um salgadinho sabor camarão da Bol Flocs, um marshmallow, um pirulito em forma de chupeta, jujubas, confeitos de paçoquita, confeitos da Berbau sabores diversos, pirulito LolyPop sabor napolitano, pirulito Toffano sabor laranja em formato de coração, um pé-de-moleque crocante de amendoim, uma bolinha de futebol de chocolate da cacauTop, um nego bom, amendoins cobertos de açúcar, balas de mel da Sams, balas classic da Berbau, um chiclete Plim Plim de tutti frutti, uma Patile Mega da Docile. É sempre nas festas afro que me oferecem o doce de Cosme e Damião. Isso não acontece durante as distribuições que acompanhei no universo católico (dentro da Igreja ou ao seu redor).

¹⁶⁸ Assim se referiam ao ogã mais velho de todos que, por isso e pelo seu carisma e simpatia, exercia liderança sobre os demais, sendo bem-quistado por todos. Pai Henrique explica que esses homens não tem a mediunidade da incorporação, como eles não incorporam lhes cabe a responsabilidade de zelar pelo terreiro quando os outros adeptos estão incorporados, para isto foi necessário lhes dar deveres e direitos, nesse sentido todo ogã é pai, pois tem a função do cuidado com a casa.

Pai Henrique relaxa então. Tira sua roupa de santo e vai tomar banho de piscina. Mas logo é hora de plantar o Iroco¹⁶⁹. Já escurece. No alto do morro, já perto dos vestiários, o pai ogã, com os erês e pai Henrique cantam para plantar Iroco. Depois disso é hora dos erês irem embora, “já brincaram bastante”, diz Mãe Val. Os erês sobem. É hora de arrumar tudo. Mãe Teresa insiste para que as pessoas levem “um pratinho” para casa, pois sobrou muita coisa. Pai Ogã vai arrumando tudo, levando as coisas para seus devidos lugares, começando pelas ferramentas usadas para plantar o iroco. Pai Henrique chama uns rapazes e diz para ajudarem o pai ogã, que já é “cansado de guerra”. Vai se juntando o lixo em sacos pretos. Os convidados já foram embora e tudo vai sendo organizado aos poucos.

2.4 A Festa de Cosme e Damião em Salvador

Os santos querem comer. Ajoelhai-vos,
Um deus em um santuário é incapaz de comer,
Deveis comer por ele.
(Louis Maximilien *apud* BASTIDE, 2001, p. 335)

Como observamos acima nos versos de Frei Urbano G. de Souza, a forma de celebrá-los na cidade e no campo são diferentes, possivelmente por a sociabilidade nesses espaços darem-se de forma diferente. Na zona rural da Bahia, como mostra o documentário *Bahia Singular e Plural*, é comum a prática do *Lindro Amor*, quando homens e mulheres saem de casa em casa cantando, usando chapéus enfeitados com folhas de seda, e duas crianças à frente levando uma caixa enfeitada contendo a imagem dos santos e flores, para arrecadar donativos (dinheiro, mantimentos, velas...) para fazer

¹⁶⁹ Iroco é um orixá. “No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco. (...) mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro” (PRANDI, 2001, p. 164). No Brasil não se estabeleceu propriamente um culto para o orixá Iroco, mas ficou uma lembrança. Ele era o orixá do carvalho africano, e depois passou a ser o orixá das árvores em geral. Em honra a Iroko em muitos terreiros levanta-se uma árvore em volta da qual amarra-se um pano branco. Chama-se Tempo na nação Angola ou Congo, Loko na nação Jeje. Ver itãs de Iroko em Prandi (2001, p. 162-171). Pelo itã *Iroco castiga a mãe que não lhe dá o filho prometido* entendemos a tradição de depositar oferendas ao pé de Iroco, o *itã Iroco engole a devota que não cumpre a interdição sexual* nos faz entender o porquê de se amarrar ao pé de Iroco um pano branco.

a festa. Vai-se cantando a música talvez da qual venha o nome da festividade: “Ei lindo Deus/ ei lindroamor/ são Cosme/ são Damião/ é um cravo/ é uma flor”.

Nos tempos da escravidão, a cana não era colhida no inverno devido ao empecilho causado pela lama, então em setembro ao reiniciar as atividades, o senhor de engenho chamava um padre para que benzesse a plantação e também todo maquinário e ferramentas de trabalho. Nesse dia era permitido aos escravos fazer sua brincadeira, isto é, o *Lindro Amor*.

Já que São Cosme e Damião são vistos como crianças, é natural que eles gostem de passear. Uma das músicas de tradição do Lindro Amor chama a dona da casa: “Ô minha senhora/ abra essa porta/ porque São Cosme é tradição/ é coisa nossa”. Como a caixa é levada ao interior da residência ninguém fica sabendo o valor exato que a pessoa depositou, o que evita constrangimento. O Lindro Amor não tem vínculo com o terreiro. O dinheiro recolhido é para fazer o caruru, prato típico da Bahia e favorito de Cosme e Damião. Canta-se: “ô que beleza/ Cosme e Damião na mesa”, e depois de comer o caruru é feita a reza a São Cosme e Damião.

Se a festa na capital Salvador não conservou essa tradição do Lindro Amor, manteve uma: o caruru. Festa religiosa brasileira normalmente une "comer, rezar, amar"¹⁷⁰, assim segue "Nossa gente conservar/ Todos anos celebrar/ Com reza e de "comer"" (SOUZA, 1991, p. 4). O "de comer" de Cosme e Damião na Bahia, é principalmente o caruru, prato feito à base de quiabo e camarão seco salgado¹⁷¹. Por extensão, também por caruru designa-se o próprio banquete oferecido em honra a esses “santinhos”, realizado sempre à tarde, uma vez que “No interior dos santuários geralmente pela manhã, já haviam se realizado os sacrifícios de animais (pombos, pintos, bodinhos¹⁷² etc.) devidos à divindade, com *exclusiva* participação dos adultos, membros do culto. Às vezes êsses cuidados são tomados de véspera, coroando-os um 'toque' noturno para os adultos” (RIBEIRO, 1957, p. 129).

¹⁷⁰ *Comer, Rezar, Amar* é título de um filme de 2010, dirigido por Ryan Murphy e protagonizado por Julia Roberts.

¹⁷¹ O camarão seco salgado é muito utilizado em vários pratos da culinária baiana. Por ser o camarão comercializado *in natura* muito perecível, uma das técnicas de conservação é a secagem e a defumação, ambas muito comuns no nordeste brasileiro. Ao compra-los deve-se observar que a carne não tena um cheiro muito forte e seja ligeiramente rosada, sem manchas.

¹⁷² Ibeji, sendo gêmeos, é um dos orixás que come de “dois”, isto é, tudo de par: dois pombinhos, dois pintos... Assim também Oxumaré, regente da casa de Mãe Railda, come de dois, pois Oxumaré é tanto feminino quanto masculino. Orixás que comem de dois são aqueles que representam alguma duplicidade.

Entre as preparações para a festa está o *ossé*, um rito de limpeza em que tudo limpam e arrumam e dispõem para a festa, começando por ajuntar o que sobrou de oferendas antes feitas para que os ogans os possam despachar nos locais adequados, conforme o domínio de cada orixá (rio, mata, cachoeira). Assim, que na tradição afro-religiosa todos comem: os homens, os orixás, a natureza, posto que o que veio da natureza a ela retorna (SODRÉ). Na citação que fizemos de Ribeiro está claro que a festa faz um corte entre o domínio dos adultos (as oferendas preparatórias) e o domínio das crianças (roda dos inocentes, por exemplo) (cf. TRINDADE-SERRA, 1978, p. 111), o que não significa que não haja momentos em que as fronteiras apareçam *borradas*.

Sobre o caruru afirma Gilberto Freyre (1984, p. 456): “Mas os dois pratos de origem africana que maior triunfo obtiveram na mesa patriarcal brasileira foram o caruru e o vatapá, feitos com íntima e especial perícia na Bahia”. Lembra também o autor de Casa Grande & Senzala que o quiabo pode ser substituído por taioba¹⁷³ ou oió ou folha de capeba. Também compõe o prato tomate, pimentão, coentro, cebola, alho, castanha-de-caju, pimenta malagueta e azeite de dendê. O azeite de dendê, ou azeite de cheiro, é um dos ingredientes típicos da culinária baiana¹⁷⁴ e tem um cheiro muito característico. Pode-se substituir o azeite de dendê por leite de coco, é o costume em Sergipe, o que torna o prato de sabor menos forte. O quiabo deve ser cortado em rodela pequenas¹⁷⁵ e todas as verduras devem ser picadas. Para engrossar pode se acrescentar aos poucos farinha de mandioca. O cozimento deve levar o quiabo a se desfazer. O ponto do prato se nota pela coloração da semente do quiabo que deve ficar roseada.

O quiabo tem uma grande quantidade de mucilagem, popularmente chamada de baba. Para que o prato não fique tão babento pode-se deixar alguns minutos antes de molho em vinagre, sal e limão. Os ingredientes são comprados muitas vezes nas tradicionais feiras de Salvador: a Feira de São Joaquim ou a Feira das Sete Portas, ou na tradicional Feira do Japão, no bairro da Liberdade. Quando aproxima-se a festa o preço

¹⁷³ A taioba, mais popular em Minas Gerais, é usada na medicina popular no combate a anemia.

¹⁷⁴ Conforme Gilberto Freyre, “No regime alimentar brasileiro, a contribuição africana afirmou-se principalmente pela introdução do azeite-de-dendê e da pimenta malagueta, tão característicos da cozinha baiana; pela introdução de quiabo (...) Vários são os alimentos pura ou predominantemente africanos em uso no Brasil. No norte especialmente: na Bahia, em Pernambuco, no Maranhão. (...) *Desses três centros de alimentação afro-brasileira é decerto a Bahia o mais importante*” (FREYRE, 1984, p. 454, grifo nosso). Ao invés de *contribuição*, porém, ao nosso ver, convém falar em *presença* africana.

¹⁷⁵ Há também quem o vá cortando em cruz e depois em pedaços muito pequenos. Para evitar cortes também se usa enrolar um pano no dedo polegar.

dos principais ingredientes, quiabo e camarão, chega a dobrar¹⁷⁶. Durante os dias da semana da festa várias barracas ao longo da Estrada da Liberdade vendem esses ingredientes, às vezes já embalados todos juntos, gerando uma opção de mais comodidade para quem preparar o caruru.

No mês de setembro nas ruas de Salvador é comum encontrar pessoas transitando pedindo esmolas por "obrigação" de pagar missas pedidas, cuja razão de ser “não se explica pela simples falta de recursos dos ‘mendicantes’”, mas trata-se de “uma obrigação, e nem sempre são as pessoas muito pobres que assim procedem” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 86). Carlos Alberto de Carvalho (1968, p. 9-12) descreve a cena:

correr do mês de setembro, a devoção é para a missa pedida por São Cosme (São Damião fica subentendido no rogatório). (...) [Eles] transitam de vários modos: em estampas coloridas, acompanhadas de uma cestinha de piassava enfeitada de fitas, que recolhe as moedas; ou vão em vulto, com seus bastões e penas de pato, capêlo e botins, à frente de mesinha dourada, com dois livros. Eram cirurgiões. Mas vão também de envolto no fetichismo afro-brasileiro: em caixinhas de calçados, engrinaldadas de rosas, tendo dos lados duas quartinhas de barro de Nagé, na confusão lamentável das pompas do oratório com os orixás do pegi. (...) na igreja o santo vai para o altar, no lado do Evangelho, onde se improvisa pequeno trono. A missa não seria completa se o santo não ficasse ali junto do missal.

Como podemos depreender do relato, o que existe hoje na zona rural da Bahia assemelha-se a celebração que outrora se fazia na capital Salvador. Aliás, é próprio do meio rural conservar mais as tradições, pois, “Na medida em que a vida urbana afeta todas as instituições, ela atinge também as religiões e não somente os adeptos, os fiéis”

¹⁷⁶ Em 2016, na tradicional Feira do Japão do Bairro da Liberdade, o preço do pacote com 20 quiabos era 3 reais nos primeiros bancos da feira, nos últimos bancos vendia-se 25 quiabos por 3 reais. Conforme feirantes da feira de São Joaquim e da Feira das 7 Portas, antes do mês de setembro o cento de quiabo era comercializado por 10 ou 15 reais, passando a 30 ou 37 em setembro. A mercadoria da Feira de São Joaquim chega pelo mar (o mercado foi construído a beira mar) enquanto a mercadoria da Feira das 7 Portas é proveniente da CEASA. Não notamos haver por isso diferença de preço, mas pareceu-nos a população preferir comprar na Feira de São Joaquim por ter mais facilidade de “pechinchar” e por achar que a mercadoria é mais fresca. Nos pequenos supermercados da Liberdade o quilo do quiabo era comercializado no valor variável de 6,90 a 8 reais. Lembramos que outro ingrediente do caruru, o tomate, foi “vilão” da inflação de 2016 (vide por exemplo <http://economia.estadao.com.br/blogs/nos-eixos/no-1o-semester-de-2017-precos-subiram-menos-do-que-em-um-unico-mes-de-2016/>). O item mais caro dessa receita, porém, é com certeza o camarão.

(AMARAL, 1996, p. 25), inclusive “Quase todos os autores que estudaram a cidade viram nela a tendência ao afastamento da religiosidade” (AMARAL, 1996, p. 1). É comum ouvir que a festa de Cosme e Damião vem com o tempo perdendo força, ou ficando cada vez mais restrita ao subúrbio. Em Salvador e Igarassu, no entanto, a festa toma conta de praticamente toda a cidade, sendo uma espécie de “efervescência geral”.

Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil* (1945), notara já, por observação devida a sua prática médica, que a festa dos santos gêmeos acontecia em caráter interclassal, posto que haja “famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam Ibeji, oferecendo às duas imagens de Cosme e Damião sacrifícios alimentares”. Nina Rodrigues (1945) relata:

Numa capela católica muito rica de um dos primeiros palacetes desta cidade, encontrei eu, uma noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos.

Na bandeja de prata e nas quartinhas, que mesmo de barro são pintadas de ouro, podemos ver “Formas expressivas e simbólicas de poder, de hegemonia social, de culturas em processo” (LIMA, 2005, p 18).

Também Carlos Torres (1961) em seu livro *Bahia: Cidade feitiço*, notara:

Na Bahia, terra tradicional por excelência, a família, quer seja rica, pobre ou da classe média, como também branca, preta ou mulata, comemora os santos Cosme e Damião obedecendo ao ritual da igreja católica, acompanhando os festejos com um pouco dos usos e costumes do feitiço africano, principalmente na parte da culinária que é saborosíssima.

Interessante que na forma como Torres lista parece notar uma correspondência entre fenótipos de classes sociais: branco equivalendo a rico, preto equivalendo a pobre, mulato equivalendo a classe média (LIMA, 2005, p. 19). Também coincidentemente os dois relatos concluem com referências aos pratos servidos por ocasião da celebração da

festa dos santos: para Nina Rodrigues, “estranhos manjares”, para Carlos Torres a culinária de influência africana “é saborosíssima”. Sobre a culinária africana Roger Bastide afirma:

o sincretismo introduziu-se na cozinha como no restante da vida religiosa. O lugar ocupado pelo milho ameríndio, ao lado da mandioca, prova-o claramente. (...) notemos que esse sincretismo não chega a fazer com que a cozinha religiosa perca sua cor africana dominante: a prova disso está na ausência dos doces nesse conjunto alimentar, essas guloseimas preparadas, segundo Gilberto Freyre, nos conventos das religiosas da Bahia. (...) No entanto, há uma exceção, que é a do culto dos gêmeos: no dia da festa dos Ibêjis, as crianças ganham docinhos de presente, mas é verdade que essa festa, que tem sua significação religiosa, não é uma festa do candomblé, mas uma festa de família (BASTIDE, 2001, p. 333).

De forma semelhante a Bastide, Carneiro (1950, p. 50, grifos nossos) observara que “O culto dos *meninos* já é costume tradicional entre a população pobre da Bahia, *mais fora do que dentro do candomblé*”. Carneiro, contudo, comete o erro grasso de não diferenciar Ibeji de erê, confundindo um pelo outro (RIBEIRO, 1957, p. 143). Novamente estamos diante da dialética dentro/fora própria da festa, mas desta vez não em relação a igreja, mas ao terreiro. Bastide “teria se identificado de tal maneira com seu objeto de estudo” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 67) a ponto de sempre estar atento a um *dever-ser* da religião e a uma busca da África, que o faz lamentar a abertura que os candomblés dão no dia de Ibeji a pessoas de fora do culto, parecendo não perceber quão positivo é que essas pessoas de fora do terreiro possam visitá-lo nesse dia até para quebrar estigmas com a religião. Bastide lamenta mesmo que

Muitos profanos, de fato, frequentam os candomblés apenas por gulodice, e conhecemos alguns que sabem onde se come o melhor xinxim de galinha, o melhor caruru etc. E isso não deixa de apresentar alguns inconvenientes. (...) Ir ao candomblé para comer bem é humano – pois os pratos são suculentos! –, mas desfigura o caráter da cerimônia” (BASTIDE, 2001, p. 336).

As festas do candomblé de maneira geral, e em especial a festa do orixá-gêmeos, são comemoradas, verdadeiramente, com muita comida, sobretudo com o prato favorito

dos santos, como reza uma de suas cantigas¹⁷⁷ mais populares, o caruru. Conforme o *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras* (2003, p. 45),

Também é conhecido como Omalé de Ibeji e Carirui. (...) O caruru é servido em gamela de madeira ou tigela de barro em forma redonda. Segundo os preceitos, as crianças comem com as mãos sem se utilizarem de talheres. (...) É de tradição colocar três, sete ou 12 quiabos inteiros no caruru tornando-se uma obrigação mesmo nos carurus de uso profano realizados fora do ciclo de setembro.

Observe-se também que “simplesmente o caruru nomina qualquer festa na qual é o prato principal”. Lody (1998, p. 107), em sua obra *Santo Também Come*, também observa que “O caruru dos Ibejis é preceito de grande importância, pois o ciclo dos orixás só estará completo se os Ibejis forem alimentados com as comidas de sua preferência”.

A tradição manda que os presentes no “caruru de Cosme” usem roupas de cores claras e jamais usem preto. Não se pode negar o caruru a quem quer que seja: todos os presentes, havendo sido convidados ou não, devem ser servidos da mesma maneira. Há o costume, que não é mais tão frequente, de deixar um quiabo inteiro, aquele dos mais velhos que achar o quiabo inteiro fica obrigado a no ano seguinte oferecer também o caruru.

Além do caruru são servidos¹⁷⁸ acarajé, abará, vatapá, xinxim de galinha, farofa, rapadura, cana-de-açúcar, pipoca... Afinal, da mesa dos Ibejis comem todos os orixás, posto que todo orixá tenha seu erê. Erês são espíritos infantis, assim Ibeji é erê, mas com clara certeza, nem todo erê é Ibeji¹⁷⁹.

¹⁷⁷ “Ê Cosme, ê Cosme
Damião mandou chamar
Que viesse nas carreiras
Para brincar com Iemanjá
Cosme e Damião
Vem comer seu caruru
Cosme e Damião
Vem que tem caruru pra tu”
Ver letra completa em: <http://letras.mus.br/mariene-de-castro/633160/>
Ou ainda:

“São Cosme mandou fazer
Uma camisinha azul
No dia da festa dele
São Cosme quer caruru”

¹⁷⁸ Sobre o uso ritual desses alimentos ver o *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras* (2003) de Raul Lody.

¹⁷⁹ Ver essa discussão no capítulo segundo da tese de Ordep Trindade-Serra (1978), “Na Trilha das Crianças: os erês num terreiro Angola”.

Acarajé talvez seja o prato principal da culinária baiana. Trata-se de um bolinho frito feito da massa de feijão fradinho. O feijão deve ficar de molho do dia anterior, depois deve ser retirada a pele e o olho do caroço, para então ser macerado. O abará tem a mesma massa do acarajé, sendo que aquele é frito e esse é embalado na folha de bananeira e cozido ao vapor. De muitos baianos ouvi dizerem que preferem o abará ao acarajé. Xinxim de galinha é um prato feito com carne de frango e ingredientes tradicionais da culinária baiana: azeite dendê, leite de coco, camarão, amendoim e castanha.

Acarajé é comida de Iansã, mas não o acarajé vendido nas ruas que é cortado ao meio e recheado com vatapá, caruru, camarões e tomate e cebola picados, de preferência tomates verdes. Nas ruas também se encontra a versão de acarajé no prato, onde o bolinho de feijão vem cortado em cubos com os acompanhamentos que citamos. Se no Pelourinho e em outros pontos turísticos encontrei o acarajé sendo vendido a dez reais, em outros lugares, como na Ribeira, onde fiquei hospedado, ou na Liberdade, vi ser vendido por dois reais. É costume quem vende o acarajé perguntar ao cliente se o quer quente ou frio. Não se trata de pergunta referente a temperatura da comida, mas o que se quer saber, na verdade, é se o cliente o quer apimentado ou não.

Observa o antropólogo Reginaldo Prandi que

As comidas [de terreiro] nada mais eram que as comidas do dia-a-dia, que acabaram sendo trazidas para o Brasil pelo tráfico de escravos. Com a restauração da religião negra no Brasil, essas receitas se mantiveram vivas. Claro que sofreram adaptações, porque nem todos os ingredientes de lá estavam disponíveis aqui (Folha de São Paulo, 25/09/2008).

Muitos, porém, parecem entender o contrário: que foi a comida de terreiro quem invadiu o cotidiano, provocando um risco diário de se comer algo *trabalhado*.

Sobre “A cozinha dos deuses”, Bastide (2001, p. 331) entende que “A cozinha pressupõe o cozimento das iguarias, o cuidado de dar ao prato um sabor delicioso, um aroma apetitoso”. Mais do que isso, vimos o cuidado na arrumação do prato durante a festa de Cosme e Damião do ano de 2014 no ilê de Mãe Railda. Seu cuidado se mostrava em colocar o caruru no centro do prato e outros elementos em volta: milho branco, milho amarelo, feijão preto, feijão fradinho, feijão branco, xinxim de galinha, arroz, farofa... Ela dizia-me em entrevista (27/09/2014) que não podendo oferecer sempre uma festa para cada orixá, fazia sempre questão de fazer a festa para os Orixás Meninos, porque junto do caruru tinha comida para todo ‘santo’, e assim fazia um agrado para cada um.

A cozinha é muito importante no mundo afro-religioso, de fato “Os deuses são grandes comilões. Os mitos que relatam suas vidas estão cheios de comezainas pantagruélicas, de voracidades homéricas” (BASTIDE, 2001, p. 331). Os Ibejis, como dizia Jorge Amado (*apud* Folha de São Paulo, 25/09/2008), são amigos da boa mesa baiana.

Oferecer mesa tão farta, além de mandar rezar missa, gera custos, para suprir os quais é comum pedir esmolas. Mas esse pedido é também de caráter simbólico, aliás, conforme Torres (1961), “A importância arrecadada para a missa pedida¹⁸⁰ de modo algum cobre as despesas com os festejos; apenas ato simbólico da penitência¹⁸¹ de pedir”, e, mais adiante considera que “Pode-se tratar até de pessoa abastada, mas tem que obedecer à penitência de pedir, nem que seja no mínimo a três casa, como demonstração de sacrifício a que a pessoa se submete”. Aliás, sacrifício é um valor compartilhado por várias religiões, mas principalmente no seio do cristianismo, que anuncia a renúncia voluntária como meio de identificação com o Cristo (“Quem quiser ser meu discípulo, tome a sua cruz e siga-me”).

No *Ensaio da Dádiva*, Mauss (1974, p. 65-67) entendeu a importância da esmola posto que “A liberalidade é obrigatória por que a Nêmesis vinga os pobres e os deuses do excesso de felicidade e riqueza de certos homens, que devem desfazer-se delas”, assim promovendo a restauração do equilíbrio, tema comum às diversas religiões; a esmola acontece num contexto em que “reaparecem os homens feitos mais uma vez representantes dos deuses e dos mortos, se é que alguma vez deixaram de sê-lo”. Também lembra Mauss um costume haussa de oferecer presentes a crianças com o objetivo de evitar catástrofes, pois “essas dádivas às crianças e aos pobres agradam os mortos”. Tendo em conta isso, a esmola é de benefício espiritual tanto para quem pede (renúncia, humildade), quanto para quem dá (liberalidade, desprendimento).

A importância pedida pela Igreja de Cosme e Damião em Salvador, durante as celebrações de Cosme e Damião de 2014, era de vinte reais. A importância pode ser considerada “simbólica”, mas sendo o bairro da Liberdade um bairro de gente humilde,

¹⁸⁰ “Ora essa ‘missa pedida’ para os santos gêmeos é uma obrigação a que, ainda hoje, se submetem as mulheres de cultura ioruba/nagô, na Nigéria e no Daomé, quando há gêmeos na família” (LIMA, 2005, p. 21).

¹⁸¹ Lembra Trindade-Serra (1978, p. 101, grifos do autor) que “os seres ctônicos, os espíritos etc. que se concebem como pertencentes ao domínio da Natureza, muitas vezes se representam na qualidade de *mendigos e salteadores*”.

ainda pode ser um sacrifício para alguém obter esse valor e empregá-lo para missa. Enquanto esperava na secretaria da Paróquia o padre Josevaldo Nascimento para me conceder entrevista, às vésperas do dia oficial de Cosme e Damião no calendário da Igreja (25/09/2014), via chegar muita gente para encomendar missa. O motivo frequente era ação de graças por recuperação da saúde, por nascimento de filhos (às vezes gêmeos), por aniversário que ocorre no mesmo dia dos santos, ou por comemoração do onomástico.

Uma senhora, porém, ao pedir a missa, senhora Maria Luíza, reclama do valor, e tenta “pechinchar” para dez, alegando que o valor é caro, e que na Igreja do Bomfim o valor cobrado é dez reais. Termina aceitando pagar mesmo os vinte reais, mas reclama, “o Bispo devia tabelar isso, devia ser em todo canto uma coisa só”.

O Candomblé é uma religião de antepassados, e a comida aparece como um elo entre essas gerações. Observa Roger Bastide:

Assim como a casa dos vivos vem certamente da casa dos mortos, a cozinha, ao menos como refinamento e arte de preparar iguarias, também tem uma origem religiosa. Sobre esse ponto, devemos estabelecer uma distinção fundamental, a que existe entre a cozinha e o sacrifício. Sem dúvida, o sacrifício é alimento, mas o deus se nutre apenas do sangue derramado, das emanções do animal se se trata de um bicho, e das plantas cozidas se se trata de vegetais. A cozinha pressupõe o cozimento das iguarias, o cuidado de dar ao prato um sabor delicioso, um aroma apetitoso. (...) Kockmeyer é o único a ter sabido distinguir perfeitamente a cozinha (*Speisen*) dos sacrifícios (*Tiere*) (BASTIDE, 2001, p. 331, nota 6 da p. 333).

Como ouvi na casa da Mãe de santo Valdice, em resposta ao comentário de que evangélicos criticam as oferendas do candomblé dizendo que orixá não come, orixá come sim: o orixá se alimenta do cheiro, o orixá se alimenta do sacrifício, isto é, do esforço que o fiel emprega e demonstra na confecção dos pratos, e, sobretudo, o orixá se alimenta da fé de seu filho.

O caruru é oferecido primeiramente aos donos da festa, seja Cosme e Damião ou o orixá Ibejis, e depois a sete crianças escolhidas, que o recebem tradicionalmente em uma grande tigela. A tradição diz que devem ser sete meninos, devem comer no chão (algumas vezes coberto por folhas ou flores) e de mão, mas nunca vi essa tradição ser assim realizada. Sempre vi os meninos comerem cada um em seu pratinho, nem sempre de mão. Só quando as crianças terminam é que os adultos podem compartilhar também

do alimento, acredito essa é a parte principal da tradição, que não pode ser deixada de lado.

Lembra Trindade-Serra (1978, p. 91) que frequentemente os meninos da *roda dos inocentes* são escolhidos justamente *entre os mais travessos*, aqueles com fama de *enfants terribles*, que quando durante a festa fazem traquinadas estão, na verdade, agindo de *maneira ritualmente adequada*, por isso na festa de Dois-Dois as crianças gozam de grande liberdade, sem que se possa censurá-las, repreendê-las ou puni-las; tanto no fato de as crianças comerem antes dos adultos como na tolerância para traquinadas nota-se um princípio comum às festas: a inversão da ordem, quando os mais moços passam a ter primazia sobre os mais velhos. E prossegue Trindade-Serra:

inverte-se, em tal medida, a sua status-relationship; a autoridade dos pais para castigar e impor comedimento aos filhos é-lhes retirada, anula-se; e, mais ainda, o que na vida comum se tem qualificado como um proceder ‘inconveniente’, proscrito, transforma-se, nessas circunstâncias, em algo *adequado, desejado* (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 92).

No dia-a-dia, contudo, se diz frases frequentemente “criança não sabe o que quer”, “criança não tem querer”, “criança ainda não é gente”, “ainda tem que comer muito feijão com arroz”.

Na festa da casa de Mãe Railda, em 2014, ela espera aparecerem os sete meninos, não aparecem, há muitas meninas, mas poucos meninos. Ela toma então os três meninos presentes e senta-os no chão para comerem o caruru, mas não com a mão seguindo a antiga tradição, com colher de plástico descartável. Os três representam Cosme, Damião e Doum, o que mãe Railda diz que é o essencial na festa. Vemos na atitude de Mãe Railda um princípio da festa e mesmo das tradições, de forma geral: a possibilidade de adaptação, quando o ideal não é possível, o possível se torna ideal, ou como se diz, às vezes, entre o povo de axé, “o santo se acostuma”.



Figura 23: Três meninos sentados no chão comem o caruru de Cosme e Damião

Fonte: Arquivo do autor

Mãe Railda pergunta por um menino, a mãe do menino responde que ele não quis vir porque acha que não é mais criança. “As crianças também estão sendo adultizadas muito cedo. Menino nem bigode começa a nascer e já acha que é homem”, fala mãe Railda rindo. Se a infância é uma invenção recente, atitudes como a desde menino parecem que nos põe perante um paradoxo: negar ser criança é uma “criancice”, provocando risos. Isso de meninos e meninas ao chegarem aos 11 ou 12 anos não quererem mais ser considerados crianças deve ter o seu impacto também sobre a tradição de Cosme e Damião.

Mãe Railda acredita que chegaram poucas crianças nesse ano devido ao bairro da Liberdade estar muito violento. Sua atitude ao chamar três meninos, não havendo sete, mostra como as tradições são reinventadas conforme as necessidades, as possibilidades, inclusive financeiras, dos frequentadores da casa. Mas no decorrer da festa as crianças foram chegando, acompanhadas de seus pais ou de irmãos mais velhos. Vizinhos e os filhos da casa foram aparecendo também, a ponto de não sobrar o caruru. Este é o sinal de que Cosme e Damião gostaram da festa: raspar a panela.

A tradição manda que se prepare uma roda de sete meninos. (...) Não usam talheres, usam as mãos. Mas algumas mudanças já ocorrem em torno da tradição do Caruru de cosminho como misturar meninos e

meninas, comer com talheres; ao final eles levantam-se e juntos cantam a música de Cosminho juntos com os outros convidados da festa (CULTURABAIANA).

São escolhidos sete meninos, não do domínio do arbitrário¹⁸², porque teria havido sete irmãos *mabaças*: Cosme, Damião, Doum, Alabá, Crispim, Crispiniano e Talabi (LIMA, 2005, p. 22). O Dicionário Caldas Aulete¹⁸³ define *mabaça* como: “(Bras.) aderente a outro (falando do homem, animal ou fruto); gêmeo. O mesmo que babaça”. Vivaldo Lima (2005, p. 11) sobre o termo comenta:

Penso notadamente nas culturas de Angola e do Congo, lembrando que a palavra *mabaças*, significando precisamente os ‘gêmeos da casa’, é um termo que veio do Kimbundu, um dos falares da Angola. Babaço, para um dos gêmeos. Mabaça, para os dois gêmeos, como indica o prefixo formador do plural nas línguas banto” (grifos do autor).

Na tradição cristã Cosme e Damião foram martirizados junto com seus irmãos Antímio, Euprépio e Leôncio (FIGUEIREDO, 1953, p. 7). Se juntarmos a esses cinco irmãos os mártires Crispim e Crispiniano, teremos igualmente o número sete. São Crispim e Crispiano normalmente são confundidos na fé popular com Cosme e Damião. Seu dia é 25 de outubro, quando, com menor intensidade, as cerimônias se repetem. (Fala-se também de Crispina, que seria o lado feminino). Aos dois se canta:

“Cosme e Damião, ÔOOOh Doun
Crispim, Crispiniano
São os filhos de Ogum
Cosme e Damião, ÔOOOh Doun
Crispim, Crispiniano
São os filhos de Ogum” (sic)¹⁸⁴

¹⁸² “Seria errôneo pensar que, com os tabus, estamos no domínio do arbitrário, pois eles obedecem a toda uma lógica, mas uma lógica mística” (BASTIDE, 2001, p. 337).

¹⁸³ Readmore:

http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete_digital&op=loadVerbete&palavra=maba%E7a#ixzz24f5Trhmp

¹⁸⁴ Ver letra completa em: <http://letras.mus.br/umbanda/1378431/>

O *Dicionário Caldas Aulete*¹⁸⁵ define alabá: “sm. 1. Bras. Rel. Espírito infantil protetor, considerado companheiro do Ibêji [F.: Do ior. *alaba.*]”, mas também traz que “**alabá**² (a.la.bá) Bras. Rel. 1. Chefe do terreiro nos candomblés de eguns; 2. Título que às vezes se atribui ao babalaô [F.: Do ior. *alagba.*]”. Conforme Lima (2005, p. 29), Alabá “é o nome que recebe a criança que nasce imediatamente após Idoú, mas no caso de ser mulher. Se for homem, terá forçadamente o nome de Idogbê”. Também Trindade-Serra (1978, p. 81) informa que “Alabá se chamaria o derradeiro dos quádruplos, ou o filho nascido logo depois de trigêmeos”.

Talabi é uma qualidade de Oxum, que é uma das principais regentes da Corrente de Erê. Oxum, orixá de qualidades maternais¹⁸⁶, que teria criado os Ibeji. Na Umbanda e no Nagô eles cultuam uma forma de Oxum chamada de Oxum-menina. Ao passo que Trindade-Serra (1978, p. 81) afirma “De Talabi só sabemos que ‘acompanha’ Crispim e Crispiniano, como Douá a Cosme e Damião”, explica Vivaldo Lima que

O último nome, Talabi, é também um nome *amutorunwa*¹⁸⁷, guardado, quem sabe, no subconsciente coletivo dos baianos, e que sugere, uma seriação que se propõe lógica, alusiva do sagrado número sete. Mas, na verdade, Talabi é o nome que traz, entre os nagôs, a criança que nasce, como nosso povo diz, ‘meio empelicada’. Isto no caso de ser mulher. Quando a criança é um menino, o seu nome será, então, Salacó (LIMA, 2005, p. 30).

Mãe Railda aceita usar só três meninos, contudo, não aceita somar na roda as meninas. Depois de as crianças comerem, todos os presentes podem também se servir, tomando parte na “comunhão com os santos” (BASTIDE, 2001, p. 335). Por fim, para as crianças são oferecidos doces em sacolas: o doce de Cosme e Damião

¹⁸⁵Readmore:

http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete_digital&op=loadVerbete&pesquisa=1&palavra=alab%E1#ixzz24f8Qpiu5

¹⁸⁶ Uma música muito popular, inclusive na voz do cantor Zeca Baleiro, chama Oxum de “mamãe”: “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira/ Sentada na beira do rio”.

¹⁸⁷ *amutorunwa* = “a criança traz um nome quando nasce” (LIMA, 2005, p. 23).



Figura 24: Alguns dos ingredientes do caruru – quiabo, camarão, cebola, tomate

Fonte: Internet



Figura 25: Caruru de Cosme e Damião servido

Fonte: Internet

Além de ser o bairro mais negro do Brasil, o bairro da Liberdade, onde fica a Igreja Matriz de São Cosme e Damião em Salvador, também é o bairro mais negro fora da África, razão por que foi considerado pelo Ministério da Cultura como *território nacional da cultura afro-brasileira*, além de ser o mais populoso de Salvador. Esse é um ponto que o padre Josevaldo Carvalho, ele mesmo um homem negro, destacou e repetiu como que com orgulho quando lhe entrevistamos no dia 24 de setembro de 2014, às vésperas do dia de Cosme e Damião.

Ele recebeu-nos na casa paroquial que fica por trás do templo da igreja, e cujo acesso se dá através da secretaria da paróquia. Já há quatro anos como pároco desta igreja, conta que há muitos anos atrás nem imaginava ser padre dali, mas, uma vez, em visita a igreja, sugeriu que as imagens dos santos que ficavam uma em cada lado do altar fossem colocadas juntas, ao lado esquerdo. Quando assumiu a paróquia o povo comentava: “aquele que juntou os santos agora veio para ficar”.

Padre Josevaldo, que fala com orgulho do bairro, não esquece também, porém, dos problemas que ali existem próprios de uma periferia. O bairro da liberdade quando lá estive no mês de setembro de 2014 para a pesquisa de campo estava muito violento¹⁸⁸,

¹⁸⁸ Outros pesquisadores já fizeram nota à violência no bairro: “A violência também consistiu num obstáculo para a pesquisa. Em oposição às ruas mais centrais, próximas à Avenida Lima e Silva, há, na Liberdade, uma série de ruas e becos que dão acesso a áreas consideradas perigosas pelos próprios moradores, que recomendavam distância de locais como Santa Mônica, Sete de Abril e Avenida Peixe. O Pero Vaz, local onde algumas das entrevistas foram realizadas, foi citado entre os informantes como de alta periculosidade, com ligação com as conhecidas "bocas", pontos de tráfico de drogas” (BANDEIRA; MACAMBYRA, 2015).

homicídios ocorriam praticamente todo dia, toques de recolher eram dados fazendo os comerciantes fecharem cedo os seus estabelecimentos temendo a ocorrência de arrastões. Violência ligada ao comércio ilegal de drogas. Mesmo os taxistas a depender do horário recusam-se a adentrar algumas localidades do bairro da Liberdade, como a Avenida Peixe, por ser um bairro perigoso, onde ocorre o tráfico de drogas e a violência (LEITE, 2012, p. 99).

A missa solene de Cosme e Damião ocorreu dia 26, presidida por Dom Estevão, bispo auxiliar da Arquidiocese de Salvador, sob esse clima. Ao final dessa missa padre Josevaldo Carvalho falou da razão da festividade dos santos: “Nós estamos aqui celebrando a festa dos santos Cosme e Damião não porque queiramos nos esquecer das tragédias que vivemos aqui no dia a dia, mas porque nós não vamos permitir que elas ditem o tom da nossa vida, porque nós queremos resistir ao mal com o bem”. Assim, a festa não aparece apenas como diversão ou entretenimento, mas mesmo como um ato de resistência, aliás, a “cultura popular emerge como resistência dos que interiorizam, reproduzem e transformam a cultura dominante, assim como a recusam implícita ou explicitamente” (CHAUÍ, 1993, p. 62-63).

A igreja sempre faz, antecedendo ao dia dos Santos gêmeos, uma novena. Em 2014 o tema da novena foi “Na Liberdade: a fé e o testemunho dos mártires”, aproveitando-se do duplo sentido da palavra liberdade que tanto se referia ao bairro como também ao tema da Campanha da Fraternidade: “Para a liberdade foi que Cristo nos libertou”. Durante a novena, cada dia um padre diferente abordou o tema da liberdade a partir de textos bíblicos previamente selecionados.

No dia 26, que é o dia de celebração destes dois santos no calendário católico, é realizada à noite uma missa solene com o bispo. Dia 27, o dia que o povo mantém como dia de celebrar os santos, acontece várias missas, a começar das seis horas, há tarde há um longo momento de louvor a partir das 14h, seguido de procissão pelas principais ruas do bairro e de missa, às 19h ocorre a última missa, geralmente a mais concorrida. Durante o dia várias pessoas chegam para distribuir doces e caruru na frente da igreja, alguns inclusive passam dentro dos ônibus e atiram pelas janelas dos veículos doces para às crianças. Por isso, o alerta constante, feito tanto pelo padre nas celebrações, quanto pelos meios de comunicação, para que os motoristas tenham redobrada atenção nesse dia. Não é tão comum aqui, como parece ser no Rio de Janeiro, o costume de preparar os saquinhos

de Cosme e Damião para distribuir, as balas são atiradas de forma avulsa. Como resultado, as ruas e calçadas ficam esparramadas de balas que vão sendo pisadas conforme a intensa circulação de pedestres nesse dia, levando a duas características que sinalizam o princípio de quebra da ordem próprio das festas, uma vez que a sujeira “frequentemente se associa a idéia do caótico; e o desperdício ostensivo é um ato anti-social por excelência, na medida em que nega a troca e anula a dádiva” (TRINDADE-SERRA, 1978, p. 92).

O desperdício e a sobra são constantes na forma de celebrar Cosme e Damião, conforme Mauss (1974, p. 60), procederes como o *poltlach* são considerados eficazes para suscitar a generosidade dos deuses e da natureza.

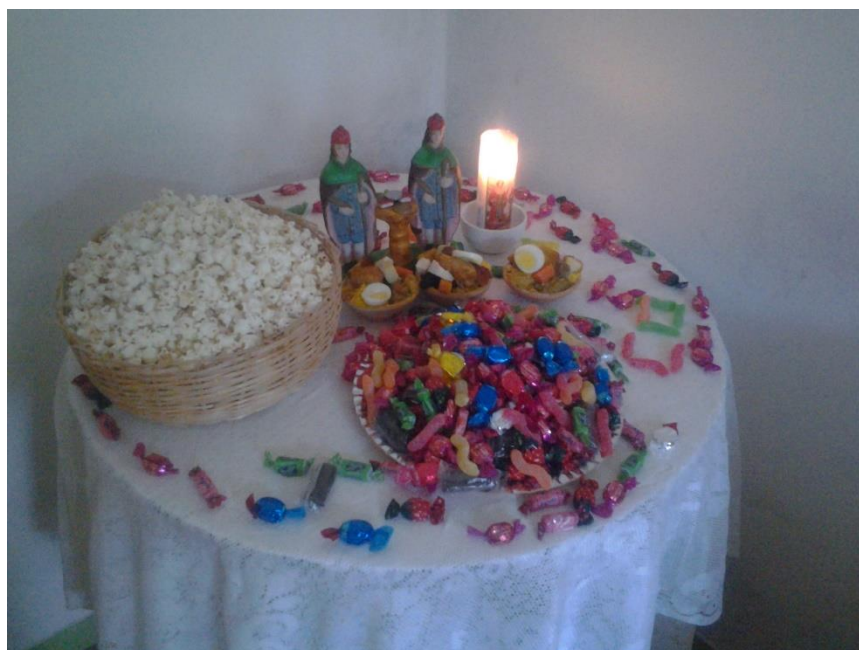


Figura 26: Mesa de Cosme e Damião da Casa de Mãe Railda

Fonte: Arquivo do autor

Às portas da igreja são colocados também grandes reservatórios de água de 100 litros, para que na entrada ou na saída os fiéis tenham benzidos imagens e objetos de devoção. Perguntei ao padre Josevaldo o que fazer no caso de algum fiel trazer a imagem

de Cosme e Damião com o Doum no meio¹⁸⁹. Ele explicou que o Doum faz parte do mundo afro, mas não da fé católica, portanto jamais poderia benzer uma imagem de Doum. Mas pelo cuidado pastoral ele orienta aos diáconos para que não benzam essas imagens, mas jamais deixem as pessoas que as trazem sem uma explicação e que peçam para elas depois procurarem o padre para conversar e explicar melhor.



Figura 27: Cosme, Damião e Doum

Fonte: Internet



Figura 28: Fiéis são benzidos ao entrarem na Paróquia dos SS. Cosme e Damião da Liberdade

Fonte: Arquivo do autor

¹⁸⁹ É o padre Josevaldo, como também o diácono Adroaldo, que me falam dessa prática “sincrética”, no entanto não vi nenhum fiel proceder assim, nem encontrei em nenhuma das “casas” que visitei a imagem de “Cosme, Damião e Doum”.

Para o padre Josevaldo Carvalho o que falta a muitos fiéis é esclarecimento, e embora ele esteja ali há quatro anos, por vários meios, orientando e esclarecendo o povo para viver a cada dia uma fé mais consciente e livre de superstições, são mais de 100 mil pessoas no bairro, é impossível o trabalho dele conseguir alcançar eficazmente tanta gente, por mais que se empenhe.

No ano de 2016 na Paróquia de São Cosme e Damião de Salvador, no período de 19 à 23/09, houve Confissões, que devemos entender como parte das preparações para festa. Toda a novena deve ser tomada, na verdade, como parte das preparações para a Festa dos Santos padroeiros, como a quaresma é preparação para a Páscoa e o advento para o Natal. As confissões aconteciam no período das 8:30h às 11:30 e das 14h às 17h. As missas das terças e quintas, por conta da novena, passaram a ser realizadas às 18h. em outros dias, às 18h mulheres se reuniam para rezar o terço, meditando os mistérios. Como em outras religiões, no catolicismo em geral, e especificamente na Paróquia de São Cosme e Damião, a presença de mulheres é marcante pelo desempenho da atividade de oração.

As festividades da Paróquia na Liberdade desde o ano de 2015 são transmitidas ao vivo pela internet, na página do Facebook da paróquia. Bom que se frise: a Matriz de São Cosme e Damião, em Salvador, caminha para completar 75 anos.

O missionário Aldemar Rios junto com a comunidade ... Em momentos de oração pede para as pessoas colocarem as mãos no coração, há muita oração, muitos cânticos, muitas palmas e muitas danças. Muitos falam em línguas estranhas. Muitas das músicas que cantam são antigos corinhos evangélicos. “Porque ele vive...” Nas primeiras vezes que fui a IURD quando da pesquisa de campo do mestrado em um momento cheguei a me emocionar por conta das músicas cantadas me lembradas da minha infância e adolescência na igreja evangélica. Agora sinto o mesmo. No mestrado falava de uma Religiosidade Popular Evangélica que aos poucos ia compondo também a Religiosidade Mínima Brasileira (DROOGERS, 1987), cuja expressão seriam frases do tipo “sangue de Jesus tem poder”, “ta amarrado”, mas que acredito que músicas como a “Anjos de Deus”, sucesso na voz de padre Marcelo Rossi, mas gravada primeiramente por Marco Aurélio, sejam também marcas dessa Religiosidade Popular Evangélica, por serem recapituladas por neopentecostais e também por católicos.

Há muita emoção com a passagem do Santíssimo. “Este é o nosso Deus que vai a nossa frente! Ele vai abrindo o mar!” Tudo é cheio de emoção. Libertação. Canta-se: “Nenhum problema/ nenhum pecado/ poderá nos separar do amor de Deus”. Embora haja algumas semelhanças entre atitudes da IURD, dos evangélicos, e as atitudes desse “louvor” católico, parece-me há algo de mais acolhedor neste, devido a religiosidade ganhar contornos maternos: Maria permanece central¹⁹⁰ sendo referida como mãe, mãezinha, protetora, atestando seu lado dócil, mas também como aquela que pisa na cabeça da serpente, que vai adiante na batalha, assim o feminino vai ganhando um contorno duplo na religiosidade católica, algo que não encontra semelhança no mundo protestante, evangélico, pentecostal, neopentecostal ou iurdiano. Do uso constante de Maria mãe-virgem, e portanto assexuada, para o controle do corpo feminino, para o empoderamento das mulheres, o que gera novos modelos possíveis de família (cf. MACHADO, 1996, p. 117-151).

Há uma missa marcada para às 15h30min, que na verdade começa às 16h devido ao atraso no término desse momento de louvor. Padre Josevaldo, conforme ouvi de fiéis, havia proibido a distribuição das sacolinhas no interior da igreja, mesmo assim sorrateiramente algumas senhoras vão entregando as sacolinhas, passando de banco em banco.

A procissão sai às 17h, na verdade, ela ocorre naturalmente como conclusão da missa das 15h30min. Após a missa saem cantando da igreja e se juntam com os que já iam se organizando na frente da paróquia. O trajeto da procissão é seguindo a Estrada da Liberdade até a Lapinha, onde a Igreja começou e de lá retornando para o templo da igreja. Um trio elétrico foi alugado para acompanhar a procissão, que não estranharia se ao invés de procissão chamassem desfile ou Marcha para Jesus, e isto não é uma crítica, apenas o *ethos* dessa procissão é próprio da RCC. Alguns ex participantes da Renovação Carismática em tom de brincadeira caracterizaram a sigla RCC como significando “Reza, Canta e Chora”. Embora seja brincadeira não deixa de representar parte do *ethos* desse segmento católico.

Duas atitudes em relação ao “outro”: na Igreja Católica Apostólica Ortodoxa alguns ficaram na porta da igreja e na sacada olhando a procissão e acenando para ela.

¹⁹⁰ Conforme Machado (1996, p. 119), “Alguns estudiosos chegam mesmo a interpretar a força deste culto no Movimento Carismático como um incentivo da própria hierarquia católica para manter o movimento dentro da sua tradição”.

Poucos metros depois na Assembleia de Deus, quando a procissão começou a passar os adolescentes que estavam na frente conversando entraram e fecharam as portas da igreja.

Perto do Shopping Liberdade o trio elétrico quebrou. A procissão seguiu com uma pampa saveiro que pertence à paróquia e que estava equipada com um aparelho de som, porém ao chegar na Lapinha, também este quebrou. “Parece tentação”, reclama uma senhora, “a gente tem é que rezar mais”. A procissão aconteceu então sem acompanhamento de trio elétrico ou carro de som. Padre Josevaldo, dono de uma voz bastante forte, seguiu cantando “Eu navegarei no oceano do Espírito”. O povo, então, se anima novamente para concluir a procissão. Ao chegar a Lapinha, lugar onde a história da paróquia começou, há grande emoção, muitas senhoras choram. Padre Josevaldo pede uma salva de palmas para o padre Sadoc, recentemente falecido. Padre Josevaldo faz uma prédica sobre a história da paróquia. Daqui a procissão segue de volta para a igreja, não mais com cânticos de louvor, mas rezando baixinho. Na igreja o grupo aguardará a última missa do dia, a missa de encerramento. Dessa vez, não fico para o encerramento da festa, sigo para o caruru na casa de mãe Valdice.

2.4.1 Caruru de Mãe Valdice

Mãe Valdice dos Santos Ribeiro, 90 anos, devido a insuficiência cardíaca e outros problemas de saúde, não mais vê nem ouve bem, não está mais à frente de sua casa, o Ilê Axé Omin Guiâ, mas a primeira ekede da casa, Maria José. Não é comum uma ekede liderar uma casa, mas isso vai se dando enquanto o futuro da casa não se decide. Nunca a casa deixou de oferecer o caruru, quando pode fazer algo maior, faz, quando não pode, faz algo mais simples. É o caso deste ano, em que tudo está mais caro, e que a família de mãe Valdice sofre, como grande parte das famílias brasileiras, os efeitos da crise financeira. No seu caso, situação agravada devido a sua condição de saúde. Mãe Railda esse ano não vai oferecer o caruru, tem enfrentado problemas de saúde com os quais tem gasto muito dinheiro e aparentava estar muito desanimada, inclusive com a prática da religião, nas palavras dela “no axé a gente faz pela pessoa mas quando a pessoa está bem esquece da gente”.

Mãe Valdice já trabalhou muito no santo, tendo feito filhos na Bahia, Rio de Janeiro, Alagoas e Sergipe. Nas palavras dela, já fez muito bem, fez serviço para vereador, prefeito, deputado e governador. Agora vivia esquecida. Seu terreiro antigamente situava-se a Rua Professor Walson Lopes, antiga Rua do Céu, já há mais de dez anos se mudara para ali, a última travessa da rua professor Walson Lopes à direita, próximo ao BrasilGás.

A Rua Professor Walson Lopes é predominantemente residencial com 95,31% endereços residenciais e está localizada no bairro de Liberdade na cidade de Salvador BA. Com mais de 238 domicílios, a Rua Professor Walson Lopes caracteriza-se por 65,55% de domicílios constituído de casas, sobrados ou similares e 34,45% de edifícios de apartamentos ou conjuntos residenciais com vários domicílios de famílias distintas. (<http://www.consultarcep.com.br/ba/salvador/liberdade/rua-professor-walson-lopes/40325870>).

Aliás, a rua Prof. Walson Lopes possui muitos terreiros. Um deles, poucos metros após a casa de Mãe Railda, é o do finado Pai Veridiano; desde seu falecimento nunca mais o terreiro realizou o caruru de Cosme e Damião, mas manteve a tradição de fazer o caruru de Crispina. Pai Edinho, que foi quem nos levou a conhecer Mãe Railda, perdeu o pai no ano de 2013, e desde lá não tornou a realizar o caruru, mas apenas realiza a brincadeira da galinha gorda, jogando balas para o alto para as crianças disputarem-nas ao caírem no chão. É importante dizer que não há terreiros na Estrada da Liberdade, que é a principal do bairro da Liberdade, eles podem ser muitos mas estão situados nas ruas adjacentes. São pequenos terreiros, sendo que o maior que eu vi foi o Terreiro Vodun Zó¹⁹¹, na rua do Curuzu, liderado pelo pai Amilton, mas a primeira impressão que tive dele é que seja um terreiro de gente “branca”. Nesse terreiro não é costume fazer o caruru de Cosme, mas sim oferecer no dia 25 de outubro o caruru de Crispina. Pai Amilton nos disse que assim o faz simplesmente seguindo o costume da casa, porque tem lembrança de ser assim desde quando a liderança do terreiro era da sua avó.

Mãe Valdice teve 5 filhos, três deles ainda vivem, e agora tem sete netos, sete bisnetos. O terreiro já foi muito grande. Hoje conta com apenas 60 pessoas. E as

¹⁹¹ É um tradicional terreiro de Salvador, único de tradição Jeje Savalu, possui a única área verde preservada no bairro da Liberdade, foi tombado como Patrimônio Histórico Cultural em 15 de janeiro de 2016. (ver notícia em <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1739656-terreiro-vodun-zo-kwe-e-tombado-pelo-municipio>).

atividades do terreiro são poucas, já que Mãe Valdice não oferece mais consultas. A principal festa do terreiro ocorrerá em 22 de outubro, a festa de Oxum, o orixá-regente da casa. Na verdade, há uma insegurança quanto ao destino da Casa, inclusive porque duas filhas de sangue de Mãe Valdice presentes não são do axé. Bete, a filha mais velha, que é a que parece mais devotada ao cuidado da mãe, me diz que não gosta dessas coisas, tudo dá muito trabalho e é muito difícil ser de santo. Bárbara é do axé. Foi ela que junto da ekeke Maria José preparou a refeição, e todos elogiaram seu vatapá.

Não houve a cerimônia dos sete meninos. Thabata, uma neta de Mãe Valdice, me diz que antigamente sempre os sete meninos comiam no começo e no mesmo prato. Isso foi sendo deixado de lado, mesmo por uma questão de higiene. Também porque muitas vezes as crianças demoravam a chegar por estarem correndo aqui e acolá atrás da galinha gorda. Galinha gorda é a brincadeira em que se joga os queimados para o alto para as crianças pegarem. Thabata também não é do axé. De todos é a de mais alto nível de instrução. É enfermeira. Não mora no bairro da Liberdade mas no centro. Percebi que tinha instrução acadêmica quando me perguntou pela metodologia que eu estava utilizando. Se tinha algum viés psicológico. Thabata conta que se eu tivesse vindo há alguns anos encontraria Mãe Valdice no meio das crianças dançando. Pergunto há quanto tempo atrás e ela me diz que há cerca de 5 anos atrás ela ainda tinha muita saúde. São 76 anos no santo. Chego a me emocionar com essa família mesmo com todas as dificuldades e oferecendo um caruru simples se esforçando para manter a tradição.



Figura 29: Mesa de Cosme e Damião de Mãe Valdice

Fonte: Arquivo do autor



Figura 30: Bolsinha de Cosme e Damião distribuída no Terreiro de Mãe Valdice

Fonte: Arquivo do autor



Figura 31: Conteúdo da bolsinha de Cosme e Damião distribuída no terreiro de Mãe Valdice

2.5 Cosmedamião, Cosminho, Beije, Beji, Beijinho, Dois-Dois, Salve Beijada!

Cosme e Damião

Dessa data feliz eu me lembro

Cosme e Damião

27 de setembro

Os fiéis têm muitas formas de se referirem aos santos gêmeos. Muitas dessas formas recheadas de carinho e de afeto. Entre as diversas formas de se celebrar há semelhanças, mas há também diferenças. Assim, enquanto o padre Rosivaldo, em Igarassu, terminava a missa das crianças com a distribuição das sacolinhas, o padre Josevaldo, em Salvador, proibia que se trouxessem as sacolinhas para dentro da igreja. Enquanto pai Henrique fazia questão de frisar que ali eu estava numa festa de Ibeji, e pediu que eu colocasse assim na tese, mãe Benilde dizia que não se importava em diferenciar uma coisa de outra, pois para ela a espiritualidade é sempre uma coisa só, só os nomes que são diferentes. Enquanto na festa de Cosme e Damião da casa de mãe Benilde ela mesma baixa o erê, na festa de Ibeji de pai Henrique, o erê não baixa nos grandes da casa, isso é, nos pais de santo, mas sim nos filhos.

A festa também é lugar de adaptações, movidas pelos princípios da necessidade e da racionalidade: no caruru de mãe Railda, no caso de não haver chegado ainda os sete meninos, fez a roda dos inocentes apenas com os três presentes para representar Cosme, Damião e Doum (necessidade); no caruru de mãe Valdice deixa-se de comer o caruru de mão¹⁹², usa-se agora talheres de plástico, por questão de higiene (racionalidade).

É verdade que vimos gestos de acolhimento da forma de celebrar do outro: padre Rosivaldo disse-nos já ter saído em caminhada pela paz ao lado de um pastor batista, assim como Jorge Barreto, o diretor do Museu de Igarassu, nos disse que a prefeitura da cidade sempre organiza a festa provendo-se também alguma atração para o público evangélico. Mas vimos também durante a procissão em Igarassu, reiteradas vezes, se dizer

¹⁹² Devido a tradição de comer de mão que se canta: “quem comeu caruru lave as mãos/ todo mundo comeu, só eu não”.

que estavam marchando como Josué fez em Jericó, por isso, *apesar das críticas de outras religiões* (subentendido, dos evangélicos), estavam fazendo algo bíblico.

Durante a procissão de Salvador em 2016 vimos igualmente dois movimentos: fiéis da Igreja Ortodoxa acenavam da sacada e da porta de seu templo e se congratulavam com os católicos romanos em procissão, já adolescentes que estavam na frente da Igreja Assembleia de Deus ao verem a procissão se aproximar entraram e fecharam as portas. Assim se cada um tem sua forma de chamar seu “santo” uns saem a sacada e se congratulam com quem chama com outro nome, mas há quem se feche ensimesmado em sua fé. São movimentos opostos do campo religioso brasileiro, aproximações e tensões, tema do capítulo seguinte.

**CAPÍTULO III – COSME E DAMIÃO: NA FRONTEIRA DAS
RELIGIÕES – ENTRE O AMARGO E O DOCE**

CAPÍTULO III - COSME E DAMIÃO: NA FRONTEIRA DAS RELIGIÕES – ENTRE O AMARGO E O DOCE¹⁹³

“na minha boca, era doce como mel;
porém, quando comi,
o meu estômago ficou amargo”.
Apocalipse 10.10

3.1 As Religiões e As Fronteiras

As religiões fazem fronteira umas com as outras. Alguns ousam mesmo atravessar essas fronteiras, outros veem o mundo para além delas como perigoso. Observa Patrícia Birman, no artigo *Modos Periféricos de Crença*, que tradicionalmente pensa-se a tradição religiosa brasileira como “sincrética”¹⁹⁴, o que significa ser “uma de suas características o desrespeito às fronteiras consagradas entre os cultos”, os limites e fronteiras são estabelecidos e impostos pelas igrejas, mas abandonados e esquecidos pelos fiéis (BIRMAN, 1992, p. 167).

Deste modo enquanto as igrejas estabelecem um “centro” para onde devem confluir as práticas de culto, muitos dos seus fiéis encontram-se “na periferia, para onde se voltam as práticas religiosas populares” (BIRMAN, 1992, p. 168). A classe sacerdotal, entendemos nós¹⁹⁵, não produz bens religiosos, mas julga-se detentora deles, querendo administrá-los e impedir que sejam criados novos bens que não estejam sobre seu poder. Uns estabelecem fronteiras, outros atravessam-nas. Do contato nas fronteiras que se cria

¹⁹³ O título deste capítulo vem inspirado na apreciação que Paulo César Pereira, editor da revista *Paralellus*, da UNICAP, fez sobre nossa pesquisa, que, nas palavras dele, “proporciona um agradável e doce mergulho na religiosidade popular” e assim “Com sagaz perspicácia percebe que a fronteira entre o doce e o azedo quando se trata de manifestações religiosas populares é uma linha muito tênue, quase imperceptível aos olhos menos atentos” (PEREIRA, 2013, p. 135).

¹⁹⁴ Birman começa seu artigo dispensando sua atenção principalmente ao “culto das almas” e da Escrava Anastácia no Rio de Janeiro: “No dia 13 de maio, *dia do preto-velho* e da comemoração da abolição da escravatura, o Museu do Negro não comporta a multidão que lá comparece. São filas e filas de fiéis que querem entrar para prestar homenagem aos escravos e à escrava Anastácia” (BIRMAN, 1992, p. 169, grifo da autora). O Museu do Negro tornou-se um lugar sagrado, onde se dá um “culto de relíquias”, os objetos que foram usados no tempo da escravidão.

¹⁹⁵ Esse nosso entendimento advém da leitura de Pierre Bourdieu (2001) e o modo como ele viu as disputas do campo religioso.

novos bens religiosos, por exemplo, o sincretismo, “uma expressão religiosa que não ‘respeita’ fronteiras institucionais” (BIRMAN, 1992, p. 176).

A devoção a Cosme e Damião, como demonstramos, tão antiga no Brasil, conhecida principalmente pela prática dos fiéis distribuírem doces como pagamentos de promessas, será objeto deste capítulo agora visando mostrar como as religiões se relacionam quando vivendo na fronteira, ou, mais precisamente, como evangélicos brasileiros se relacionam com o doce. Embora estejamos atentos a esta prática apenas, analisá-la nos permite ver de forma ampla as tensões presentes entre os principais atores do campo religioso brasileiro.

A imagem da fronteira é muito própria ao teórico indo-americano Homi Bhabha, podendo mesmo ser chamado de teórico da fronteira. Para ele, cidadãos e cidadãs do mundo de hoje, inclusive ele próprio, são marcados pela experiência de viver na fronteira. Em sua obra “O Local da Cultura”, Bhabha destaca que as identidades se constroem nas fronteiras das diferentes realidades, e não mais nas singularidades, sejam elas de cor, raça, gênero etc. Esse afastamento das singularidades nos leva a refletir sobre a cultura a partir da fronteira, do entre-lugar, “o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente” (BHABHA, 2001, p. 24).

Se podemos considerar que as fronteiras não são gratuitas, “já que é por meio delas que o religioso se vê imerso num mundo coerente, que tem seu sentido claramente estabelecido com seus deveres sociais e morais” (BIRMAN, 1992, p. 177), nos entre-lugares há também espaço para negociação de convicções e estratégias de construção de identidades: “Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2001, p. 20).

Após a “fragmentação das ‘grandes narrativas’ do racionalismo pós-iluminista” (BHABHA, 2001, p. 23), a posição fronteiriça que significados e símbolos da(s) cultura(s) são ressignificados, ganham novos usos, são reapropriados, re-historizados e traduzidos (BHABHA, 2001, p. 69). A fronteira para nós, porém, mais aparece como local de conflito do que de diálogo. E a apropriação que se faz dos símbolos do outro pode estar no centro mesmo da intolerância.

Como quem acorda de um sonho e começa a lembrar a partir das últimas coisas até chegar ao início assim procedo em relação ao título a que me proponho neste capítulo. Quero considerar primeiro a palavra “religiões”. No contexto atual do campo religioso brasileiro, o uso do plural é cada vez mais significativo. Ao iniciar seu artigo *As Religiões dos Brasileiros*, Pierre Sanchis (1997, p. 28) afirma:

As Religiões dos Brasileiros... Um título de conferência implausível há meio século. A passagem, nesse lapso de tempo, do quase singular (“A religião”) para um claro e crescente plural (“As religiões”) sem dúvida constitui a transformação mais significativa ocorrida no campo religioso do Brasil. Mais precisamente ainda: dos Brasileiros.

Passemos a ver os atores do cenário/campo religioso brasileiro, no qual “Duas constituem o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa brasileira. O cristianismo – mais especificamente o catolicismo – e o universo genericamente referido como ‘afro’” (SANCHIS, 1997, p. 29). Católicos e ‘afros’ são os primeiros atores a entrarem em cena. Pela imigração e, depois, por missão, chegarão depois no Brasil outros atores de papel importante: os protestantes¹⁹⁶.

o cristianismo, no Brasil, é doravante plural. Diversidade – e modéstia tradicional – do mundo protestante dito histórico que o alarido pentecostal poderia nos fazer esquecer. Ele está bem presente, no entanto, portador de um apelo contrastante eficaz, sobretudo em algumas de suas denominações e para determinadas camadas da população, mais afeitas ao jogo autônomo da razão e para quem o dogmatismo institucional católico cria um mal-estar religioso (SANCHIS, 1997, p. 29).

Afirma Sanchis (1997, p. 28), que “o fiel presbiteriano, batista ou pentecostal, mais ainda o seu pastor (...) sentiam-se como ‘exilados’ em meio a um espaço cultural no mínimo estranho, mais provavelmente hostil”. É certo que ao longo de sua implementação e desenvolvimento no Brasil, protestantes foram vítimas de preconceito e intolerância (ainda o são, sabemos, porém muito menos). O que não significa que não tenham também

¹⁹⁶ Segundo Jean Bauberot e Hubert Bost (1995, p. 1212), protestantes são aqueles que se consideram parte integrante de uma “família teológica, espiritual e ética do cristianismo, derivada da Reforma do século XVI”. Tendo isso em mente não consideramos como protestantes os pentecostais e neopentecostais. Entendemos que há quatro famílias da cristandade: os católicos romanos, os cristãos ortodoxos, os protestantes e os pentecostais.

praticado a intolerância. Para nós é certo que a intolerância no Brasil se movimenta em todas as direções, porém, é um movimento assimétrico, ou seja, alguns grupos sofrem-na mais do que outros.

Para Sanchis (1997, p. 30), no entanto, “é claro que o fenômeno mais visível no campo cristão brasileiro, é o da entrada maciça dos pentecostais (...) o pentecostalismo entrou no Brasil já no início do século (XX), vindo do exterior. E foi o seu caráter de ruptura com as tradições religiosas brasileiras que logo marcou sua visibilidade”. O movimento mais visível hoje no campo religioso permanece sendo aquele entre duas culturas: “a tradicional, católico-afro-brasileira, e a escolha moderna de escolha individual” (SANCHIS, 1997, p. 30).

Já quanto àquele pentecostalismo que Bittencourt Filho chama de autônomo¹⁹⁷, ocorre uma “uma operação sincrética *sui generis*”, pois “a Matriz Religiosa não seria rejeitada, mas, ao contrário, seria axiologicamente reprocessada” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 231). Essa é uma característica importante da IURD e das igrejas neopentecostais. Diz Sanchis (1997, p. 41) que a IURD articula genialmente “uma pré-modernidade tradicional e sagrada, a modernidade da escolha autônoma e racional, e a pós-modernidade do desabrochar individual no bem-estar e na prosperidade”. Tanto Sanchis quanto Bittencourt parecem apontar que a eficácia no campo religioso se deve a capacidade de *síntese*.

Os pentecostais são atores importantes no cenário das religiões do Brasil, tanto pela sua presença constante nos meios televisivos, sua participação política, como pelo seu constante proselitismo¹⁹⁸, resultando em seu constante crescimento numérico¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Achamos problemático que Bittencourt Filho sobre a nomenclatura de pentecostalismo autônomo agrupe tantas igrejas “por não reivindicarem vínculos históricos explícitos”, sem atentar para as diferenças que há entre elas. Enquanto o autor agrupa juntas igrejas da teologia da prosperidade, como a Renascer em Cristo e a IURD, e igrejas de um forte ascetismo, como Deus é Amor e Brasil Para Cristo (aquela mais do que esta), preferimos dizer que estas pertencem a segunda onda do pentecostalismo, e a IURD à terceira (sobre a teoria das ondas vide CAMPOS, 1997, p 17, 18 e nota 3). Porém, não achamos que se possa falar das ondas como uma sequência histórica (diacrônicas), mas como forças sincrônicas. Melhor ainda a nosso ver é valer-nos da terminologia neopentecostal, por ser essa a mais usada, ainda que nos perguntemos qual valor dessa terminologia se um dia não houver mais nada de *neo* nos neopentecostais.

¹⁹⁸ Talvez não seja exagero nosso considerar a participação dos pentecostais na política como uma forma de proselitismo, sustentando um *compele entrare* para que sua visão de mundo se coloque a todos. A técnicas antigas de proselitismo, como o apelo e a entrega de folhetos pelas praças e ruas, vão se juntando outras.

¹⁹⁹ Conforme o Censo de 2010 do IBGE, 22,2% da população é evangélica, sendo que cerca de ¾ dos evangélicos são pentecostais. Uma discussão sobre os dados do censo 2010 sobre religião no Brasil é feita por Walter Altman (2012) e também em Reginaldo Prandi (2013).

Claro que nesse cenário há também a New Age, as religiões indígenas, cujos elementos só vão aparecer no meio urbano absorvidos nas religiões afro²⁰⁰ ou em novas religiões como o Santo Daime, religiões para-cristãs (Testemunhas de Jeová, Adventistas e Mórmons), mas são esses quatro grupos de atores (Católicos, Afros, Protestantes e Pentecostais) que queremos ver como contracenam em torno da prática da devoção de entrega do doce de Cosme e Damião. Além disso, está claro para nós que os atores que elencamos são aqueles que mais se fazem notar no campo religioso brasileiro.

Entendemos “O Mundo Como Representação” (CHARTIER, 1991), e cada um destes grupos faz diferentes representações de si e dos outros grupos. No caso de Cosme e Damião, diferentes são as representações: Católicos os têm por santo; o mundo afro os sincretiza com os Ibeji; protestantes condenam como idolatria; pentecostais os demonizam. Essas representações ocorrem através de processos de reinterpretações e inversões de sentido, algo que já notara Pierre Sanchis (1997, p. 33): “Tal intercomunicação entre os sistemas simbólicos permite reinterpretações e inversões valorativas, as mesmas que vão doravante qualificar as relações no interior do campo religioso: orixás viram santos, anjos viram demônios, santos, ídolos, o Espírito, uma entidade entre outras”.

Há também Cosme e Damião na Igreja Ortodoxa, havendo uma igreja a eles dedicada no Rio de Janeiro, e no Santo Daime, mas nos limitaremos às representações daqueles que são aqui considerados os principais atores do campo religioso brasileiro. No anglicanismo²⁰¹, sabe-se que há na Inglaterra uma igreja dedicada aos santos gêmeos, St Cosmas and St Damian Church, localizada na vila de Keymer, em Mid Sussex, distrito de West Sussex. Embora o culto destes santos tenha se espalhado por toda Cristandade, por alguma razão não explicada ele fez pouco progresso na Inglaterra (MATHEWS, 1968, p. 282). A dedicação de igrejas aos santos gêmeos é algo extremamente raro na *Church of England*. Somente outras três igrejas na Inglaterra recebem seus nomes: em Challock, em Kent; Blean, ao norte de Canterbury, Kent; e Sherrington em Wiltshire. Uma igreja com o mesmo nome existe perto de Leominster, em Hereforshire.

²⁰⁰ Ensina Volney Berkenbrock que “Os primeiros contatos entre índios e africanos foram feitos através de escravos fugitivos que encontraram refúgio com os índios. A mestiçagem entre índios e negros concorreu para o sincretismo religioso tanto nas religiões afro-brasileiras, como nas religiões indígenas. As tradições religiosas do norte do Brasil são hoje um exemplo típico da influência africana sobre as religiões indígenas” (BERKENBROCK, 1998, p. 115).

²⁰¹ Somos gratos ao professor David Lira, da Universidade Federal de Pernambuco, por nos ter trazido ao conhecimento esse interessante dado.

(NAIRN; PEVERSN, 1965, p. 546, 547). Consultei o Livro de Oração Comum brasileiro para verificar se havia menção a Cosme e Damião no calendário da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, e, contrariamente a minhas esperanças, não são mencionados.

3.1.1 A Fronteira

Brandão (2004), no artigo *Fronteira de Fé*, propõe construir um mapa sumário das religiões no Brasil e questiona-se “Como seria possível descrever este universo rico e diferenciado, não tanto pela quantidade de semelhanças, mas pela qualidade das diferenças” (BRANDÃO, 2004, p. 264). Imagina uma folha em branco onde do lado direito coloca as religiões indígenas, os primeiros habitantes do Brasil, com sua multiplicidade negada nas aulas da escola que os colocam todos a adorar tupã e a comer seus prisioneiros, e no lado oposto estão religiões de grupos minoritários vindos da Europa ou do Oriente. Assim, pouco a pouco vai colocando as demais religiões conforme sua presença e a época em que chegaram no Brasil.

Esse mapa mostra que “existe agora uma franca diversidade no interior de algumas e entre as religiões” (BRANDÃO, 2004, p. 266). Num momento afirma assim: “Se o desenho imaginário que estou propondo até aqui está claro” (BRANDÃO, 2004, p. 267); ora, no entanto, é muito difícil manter a clareza quando se propõe construir um mapa das religiões no Brasil devido à imensa variedade delas. Importante é perceber nesse quadro a “fronteira de fé” existente entre os vários grupos religiosos.

A fronteira é um lugar privilegiado para negociação e para o diálogo. É o que nos mostrou Stuart Schwartz (2009), em seu livro *Cada Um Na Sua Lei*, onde analisa o espírito tolerante na Península Ibérica nos tempos de Inquisição. O título do livro se justifica pela ideia habitual de que Deus havia criado três leis (judaísmo, cristianismo e islamismo) e pela afirmação constante de que “cada um na sua lei se pode salvar”. Ainda mais escandaloso era se pensar que “melhor bom mouro do que mal cristão”, ou seja, que o mouro poderia ser salvo em sua lei enquanto um cristão ser condenado.

Devido à história de convivência e contato com as três comunidades religiosas na Espanha medieval e às condições de conversão que

levaram muitos judeus e muçulmanos à Igreja no começo do século XVI, é possível entender por que os convertidos podiam acreditar que as outras religiões eram válidas e que a Igreja não tinha direito exclusivo à verdade. Os cristãos-velhos também comungavam essas ideias (SCHWARTZ, 2009, p. 114).

Mas a fronteira também é lugar de disputa, lugar onde se deve *vigiar e punir* (FOUCAULT, 1999), lugar de guerra.

Infelizmente, a história do convívio das religiões contém muitas páginas a respeito de intolerância mútua. Muitas dessas páginas tratam das disputas no seio do próprio cristianismo entre “irmãos” que creem estar certos e julgando outros como hereges, assim ajudando a escrever algo como que o livro negro do cristianismo (FO, 2007). No caso da devoção de pagar promessas aos Santos Cosme e Damião distribuindo doces veremos as tensões que esta prática pode suscitar.

Para o crente pentecostal há uma religião excelente, certa e verdadeira: a dele. Outras semelhantes, mas não tão excelentes são as demais igrejas pentecostais, as igrejas protestantes tradicionais são vistas como numa relação de parentesco, mas perderam o “poder do Espírito Santo” e se tornaram frias, o catolicismo seria uma religião desviada, e por fim, as religiões não-cristãs seriam “falsas religiões”, fruto ou da invenção humana ou de forças demoníacas (BRANDÃO, 2004, p. 9). Se os inimigos dos cristãos são “o mundo, a carne e o diabo”²⁰² (SHEDD, 1995), podemos pensar existam religiões “mundanas” ou “carnais” e religiões “diabólicas”.

Falar de religiões “frias” e “quentes” é na verdade uma categoria nativa do mundo evangélico brasileiro, sendo comum que se ouça falar de modo desdenhoso que o

²⁰² Esse é o título de um dos livros mais populares do pastor batista Russel Shedd, considerado por alguns o “doutor Bíblia”, inclusive por ser conhecido principalmente pela BÍBLIA SHEDD. Neste livro apresenta-se as “três fontes inimigas” de onde jorram ataques aos cristãos, sendo que a primeira delas é “o mundo em que vivemos, corrompido cada vez mais”, aliás, “O grau de secularização da humanidade atinge níveis elevadíssimos, provocando um efeito imediato sobre os cristãos sinceros, os quais se sentem como peixes fora d’água [...] O segundo inimigo é a natureza adâmica [...] emprestando as palavras do apóstolo Paulo, ‘a carne’ [...]. Os cristãos se vêem lutando arduamente contra a inclinação carnal”, e além destes “o cristão tem de enfrentar o diabo e suas hostes demoníacas” (SHEDD, 1995, p. 7). Contudo Shedd elenca como ardis do Diabo que não podem ser ignorados (2 Co 2.11), a cegueira espiritual (2 Co 4.4), engano, ilusão, as Escrituras torcidas, armadilhas dos prodígios, do poder e da prosperidade (SHEDD, 1995, p. 95-106). Contudo, nada fala sobre a possessão e o exorcismo. Assim, não se pode imaginar que os evangélicos não-pentecostais creiam menos no demônio, mas parecem creem num demônio mais “esperto” e sutil, e também cujo maior perigo que representa, posto que pai da mentira (Jo 8.44) é sua capacidade de torcer a verdade, para o que trabalha melhor em silêncio. Em outras palavras, para uns o mau é o ‘mal’, para outros o mau é o erro.

culto de uma igreja protestante tradicional é frio, ou ainda os pentecostais referirem-se aos membros das igrejas do protestantismo histórico como “geladeira” ou “sorveteriano”. Tentamos esquematizar isso no quadro abaixo:



QUADRO 1: Fronteiras/Camadas do mundo religioso a partir da visão de um pentecostal

Não quer isto dizer que entre evangélicos as disputas de campo caibam apenas a um dualismo de oposição entre protestantes históricos e pentecostais. É anedótico por exemplo que os batistas chamem os presbiterianos de primos, e estes espertamente respondam: “ainda bem que Deus é nosso pai e tio de vocês”. Ou ainda se chama aqueles que se julgar menos “bíblicos”, ou algo assim, de “católicos mansos”. Cabem ainda no meio evangélico acusações de liberalismo teológico, fundamentalismo...

O que acreditamos haver no campo religioso brasileiro é intolerância mútua mas assimétrica. Assim se podemos perceber que existe intolerância tanto entre umbandistas quanto entre evangélicos, podemos imaginar, foi o que sugeriu-me Mãe Benilde, como

seria a reação dos primeiros ao serem abordados pedindo que aceitem um folheto “em nome de Jesus”, e dos segundos se forem abordados pedindo que aceitem um folheto “em nome de Exu”. Se é fácil imaginar que os primeiros aceitariam facilmente o folheto, difícil é imaginar que os segundos o fariam, senão que responderiam com suas expressões típicas: “tá amarrado”, “reprendido”, “sangue de Jesus tem poder”²⁰³.

No caso de uma religião não compartilhar do mesmo universo simbólico de outras do campo religioso e não lhes representar ameaça ou disputar com elas espaço ou arregimentação de fiéis cabe-lhe a indiferença. Concordamos com Camurça (2009, p. 174) que no campo religioso há processos de atração, indiferença e repulsão. Falando assim podemos ver uma analogia do campo religioso com um campo magnético.

Como anteriormente falávamos da festa de Cosme e Damião em Igarassu pensando inspirados na visão de Émile Durkheim da religião cumprindo a função de coesão social, aqui cabe uma crítica²⁰⁴ ao mestre francês, “sua abordagem não considera seu aspecto antagônico – ou seja, a religião como fator de *desintegração social*” (WILLAIME, 2012, p. 33). Sem que sua abordagem tenha conseguido transpor os limites de ter sido elaborada a partir de uma sociedade onde grupo social (clã) e o grupo religioso

²⁰³ Há uma espécie de sincretismo também dessas expressões típicas e gestualismos. De modo que essas expressões não são mais ouvidas exclusivamente da boca apenas de pessoas evangélicas. Lembro de uma vez uma professora ao ouvir uma música de Umbanda reagir se benzendo e dizendo “sangue de Jesus três vezes”. Como quis Mauss (1974) a magia opera na lógica da acumulação, e ela muito espontaneamente acumulou atos dos universos católico e evangélico, para se defender da “magia” alheia.

²⁰⁴ Diferente é a objeção feita por outro mestre francês: “Não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queria Durkheim, mas ao contrário é o *aspecto místico que domina o social*” (BASTIDE, 2001, p. 45, grifo nosso). Entre franceses, preferimos ficar com o mestre alemão e admitir que, na verdade, entre a morfologia social e o “aspecto místico” podem existir *afinidades eletivas*. Preferir Weber a Durkheim foi a opção de Antônio Flávio Pierucci (2006) para quem poderíamos falar da religião como solvente. Em seu ensaio Pierucci sustenta, contrariando Durkheim, que hoje a força social da religião está na capacidade de dissolver antigas pertencas e linhagens religiosas estabelecidas. Conforme Pierucci (2006, p. 120), “as congregações protestantes levam vantagem numa estrutura de campos culturais que é cada vez mais concorrencial, assim como se torna concorrencial a estrutura interna de cada campo, tal como hoje ocorre com o campo religioso. Toda a teoria sociológica, da mais clássica à mais contemporânea, está aí para nos entregar a chave da explicação dessa notória vantagem comparativa de que goza o protestantismo de modo especialíssimo: o protestantismo é por excelência, e radicalmente, uma religião de conversão *individual*. Para ele, conta menos como validação da fé professada a herança religiosa ou ‘linhagem na fé’ do que o ingresso voluntário como ‘*born again*’ numa congregação de ‘renascidos’. O que vale é a inscrição pessoal num meio só de crentes. A formulação mais radical desse princípio deu no conceito puritano da *believers’ Church*. A esta altura quer me parecer que estamos na pista certa de uma boa chave explicativa: produzir indivíduos por dissociação é condição *sine qua non* para correr desimpedida a difusão de uma religião que se pretende universal”. Pondo frente a frente Max Weber e Emile Durkheim, Pierucci (2006, p. 121, 122, grifos do autor) percebe que “tudo se passa como se o grande clássico alemão tivesse em mente, com sua sociologia da religião, não ‘as formas elementares da vida religiosa’, como fez Durkheim, mas sim ‘as formas elementares da *nova* vida religiosa’. Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*”

(a religião totêmica) se equivalem (WILLAIME, 2012, p 34), esse clássico da sociologia parece não ter levado em conta que em sociedades onde várias diferentes forças religiosas coexistem, elas vivem em tensão, o que é fator desintegrador, precisando para se manter, a despeito disso, certo grau de coesão social, que haja um substrato em comum.

No caso brasileiro, esse substrato poderia encontrar-se no cristianismo, que, através dos processos de sincretismo e dupla pertença, é compartilhado mesmo por aqueles que pertencem ao que Bastide (2001) chamou de “área afro-brasileira”. O tipo de cristianismo que primeiramente chegou ao Brasil foi o catolicismo santorial português que, conforme Sanchis (1995) aponta em seu artigo *Tramas Sincréticas da História*, possui uma grande tendência aos processos de sincretismo.

No contexto individualista e pluralista das “sociedades complexas”²⁰⁵, o empoderamento²⁰⁶ que Durkheim atribuía a crença religiosa se dá em vista de garantir lugar no mercado, seja no mercado de bens econômicos (vide a Teologia da Prosperidade ou, em oposto, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral), seja no mercado da “Economia das Trocas Simbólicas” (BOURDIEU, 2001). Engels notara em termos de classes os conflitos religiosos, “atento às dimensões sociopolíticas incontestáveis dos conflitos religiosos do século XVI” (WILLAIME, 2012, p. 21), mas aqui não parece ser o caso de uma “luta de classes” (ainda que o fato dos fiéis iurdianos apresentarem “pele mais clara” (ANTONIAZZI, 1994) possa indicar diferença de estrato social), senão a disputa por arregimentar fiéis de uma mesma camada social (SILVA, 2007, p. 9, 207).

²⁰⁵ “Distintamente das sociedades simples que eram homogênea e essencialmente religiosas, a estrutura social moderna é fragmentada e heterogênea, tendo os indivíduos agrupados de acordo com a natureza particular da atividade social exercida por eles”, assim comenta Maria das Dores Campos Machado (2013, p. 207) tendo em mente a obra de Durkheim, *Da Divisão do Trabalho Social*.

²⁰⁶ Quando falamos aqui usando o termo *empoderamento*, temos em mente a passagem de *As Formas Elementares* onde se lê: “O fiel que está em comunhão com seu deus não é apenas um homem que enxerga verdades que o infiel ignora; é um homem que *pode mais*. Ele sente mais força nele próprio seja para superar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. É como se ele se colocasse acima das misérias humanas por ter sido posicionado acima da sua condição humana; ele acredita estar salvo do mal, qualquer que seja a forma que o mal adote a seus olhos. O primeiro critério de toda fé, é a crença na salvação pela fé” (DURKHEIM, 1989, p. 459, grifo nosso).

3.1.2 Fronteiras na Escola

No dia 23 de setembro de 2014, na sala de recepção da Matriz dos Santos Cosme e Damião da Liberdade conversei com o professor Jair Moreira, professor de Biologia da Escola 15 de outubro, em San Martin, que ali veio pedir missa por ele mesmo e pela escola onde trabalha. Conta que chegou a fazer, sem concluir, o curso de teologia na Universidade Católica da Bahia. Apaixonado pelo catolicismo popular, mostra um caderninho onde reúne rezas do povo. Mantém um oratório dos santos irmãos em sua residência, onde realiza todo ano a novena, mas não distribui caruru, “que é coisa africana”.

A Escola onde trabalha tem no centro do pátio a imagem de Cosme e Damião. E a diretora que é evangélica quer tirá-las, alegando a laicidade do estado. A diretora veio a ser assaltada na frente da escola, e a comunidade atribui o ocorrido a castigo dos santos. Para ele, falar em laicidade do estado é só desculpa para quem não gosta da religião católica. Não considera ele que talvez a diretora não goste é das religiões afro. (Ficou-me a impressão de que quem não gosta de “coisa africana” não sente necessidade de invocar a laicidade do estado para se justificar).

Para ele, mesmo a escola sendo laica, não se deveria retirar os santos, pois o prédio da escola é cedido e a dona do prédio que os colocou lá e deve ter posto com alguma razão, e têm a sua “historicidade”. A escola é muito violenta e problemática, por isso acredita que os santos ali são essenciais. “Ninguém se engane que os santos estão ali, mas têm vida. Eles dialogam com a gente e têm muita energia e muito poder. É mais fácil ela sair do que tirar eles!”. Encoraja-me a não ficar apenas na pesquisa, mas a buscar levar a fé adiante, para a vida pessoal, contudo coloca a ressalva: “não é que eu queira te converter!”.

Assim que o professor Jair Moreira nos faz ver que muitas fronteiras das quais aqui falamos estão presentes também nas escolas. Por isso, a festa de Cosme e Damião, por ser uma festa que mobiliza os educandos, pode ser uma ponte para se falar dos problemas de intolerância religiosa na escola, e é um dos sinais de como é necessário que o tema religião esteja presente na formação dos alunos.

Sabemos que algumas práticas culturais, como as festas e rituais de celebração, são selecionadas ou silenciadas, conforme as complexas relações de poder/saber que interferem na construção dos currículos e das práticas nas escolas infantis (DELGADO, 2010, p. 3). Quais festas silenciar e quais visibilizar? Em seu trabalho de pesquisa, ao entrar em contato com as crianças, Delgado pode “perceber a força de algumas festas populares, principalmente o Dia de São Cosme e Damião e o Carnaval (de rua, bailes infantis) (DELGADO, 2010, p. 10), de modo que, “As festas vividas em diferentes contextos indicam que as crianças participam de comemorações que não gozam de tanto prestígio social e cultural quanto aquelas oficializadas pelo calendário escolar” (DELGADO, 2010, p. 11).

Ainda para Delgado, na seleção de festas para o calendário escolar se visualiza a construção de uma narrativa própria da hegemonia do homem cristão branco (DELGADO, 2010, p. 11), isto é, uma narrativa que justifica, afirma e reafirma as ideias de gênero, raça e da superioridade do cristianismo em relação a outras religiões.

Nikolas Bigler e Jeanne Rodrigues (2015, p. 4) sobre um artigo nosso (DIAS, 2013) intitulado *Um Simples Doce – dar e receber o doce de Cosme e Damião no contexto do pluralismo religioso exclusivista*, consideraram que “ao dialogar sobre as relações das crianças com o doce de São Cosme e Damião, [a pesquisa] nos aponta como, desde a infância, estamos dialogando sobre os assuntos religiosos na escola”. Assim, estes autores atentaram para uma abordagem possível em nosso campo: ver o “dar e receber” o doce de Cosme e Damião a partir do contexto escolar.

Observou Sueli Martins (2014, p. 69, 70), em sua dissertação de mestrado *Laicidades Possíveis: Religiões No Espaço Público*, em que foi feito um estudo de campo nas escolas públicas da cidade de Juiz de Fora, que “As festas, na maioria das escolas, são realizadas de acordo com o calendário religioso cristão: Quaresma, Páscoa, Natal, bem como as festas de origem religiosa, mas de cunho mais popular-profano, como a festa junina e carnaval”, marcas ainda de que “No Brasil um sistema religioso era “mais legítimo que o outro” sendo que “até mesmo os dias cívicos podem conter um tom religioso”.

Sueli Martins realizou entrevistas com professoras de várias escolas, algumas referiam-se a festa de Cosme e Damião, com o detalhe de que nenhuma professora evangélica falou sobre o dia de Cosme e Damião. Observou Sueli Martins (2014, p. 82)

que “Realmente, nesse dia [de Cosme e Damião], muitos alunos não comparecem à escola, uns vão atrás dos doces, outros nem saem de casa, alguns até vão à aula, mas com muitas recomendações de não aceitarem balas de espécie alguma”. E observa também, através das falas de professores, “que essa tradição católica e de religiões afrodescendentes tem sido suplantada, na comunidade em que atua, por práticas evangélicas”, sendo que de uma professora colheu esta declaração:

Há uns 7 anos atrás, quase 8 anos, a gente tinha uns 30%. Nessa escola eu já não tive nenhum aluno na minha sala no dia de São Cosme e São Damião. Até 2008 eu estive em sala de aula. 2008 eu tinha mais ou menos, uns 60% dos meus alunos estavam na sala. Atualmente a gente tem 100% dos alunos. O máximo que acontece, assim, a gente tem umas salas que tem uma debandada e tudo, mas a gente trabalha hoje, no dia de São Cosme e São Damião com 90% dos alunos. As crianças estão chegando na escola sem saber o que é o dia do São Cosme e São Damião. Os mais novos não sabem o que que é; os mais velhos já pegaram um pouco e chegam reclamando que agora eles não conseguem pegar mais, que ninguém mais entrega, que não está distribuindo em lugar nenhum mais, mas os mais novos já não sabem o que é o dia... (Adélia) (MARTINS, 2014, p. 82)

Já na declaração recolhida da professora Lizia podemos ver que há as crianças evangélicas que correm também atrás do doce, mas entre as evangélicas que recusam nota-se uma gradação na recusa do doce, ou melhor, uns recusam somente a sacolinha aceitando o doce, outros recusam mesmo o doce, isto é, a sacolinha e o doce. Entre aqueles parece estar em via de operação a negação evangélica às “imagens”. Mais à frente trabalharemos a ideia de uma gradação na recusa do doce a partir do nosso campo.

Se você olhar a maioria, que tem os evangélicos também que correm atrás de sacolinha, não são poucos não. Mas tem aqueles que são mais... como é que eu vou falar? Não sei... Sistemáticos, mais, segue mais a doutrina lá da igreja deles, que não vão. Mas tem evangélicos, também, que vão muito atrás de sacolinhas. E nesse dia a frequência da escola é baixíssima. É um dia que você não pode contar de desenvolver um trabalho diferenciado, alguma coisa, porque faltam muitas crianças, não são poucas não. E a maioria católica, que vai correr atrás de bala. Eu já presenciei várias vezes, por exemplo, a professora leva a sacolinha para as crianças. Não é a escola que oferece. E tem criança que recusa a receber a sacolinha, mas se tirar a bala de dentro da sacolinha e dar só a bala, pode. Agora, a sacolinha com o desenho lá de São Cosme e Damião a criança não pode pegar. Mas a gente percebe que, às vezes,

aquela criança que foi à escola naquele dia, ela foi orientada de casa. Tem uns que não recebem nem a bala, nem a sacolinha de jeito nenhum (Lízia) (MARTINS, 2014, p. 83).

Assim podemos ver como a escola constitui-se de um ambiente também cercado das fronteiras, e onde elas se fazem bem visíveis, que apontamos estarem presentes no campo religioso brasileiro, constituindo-se elas, ou em relação a elas, sua dinâmica fundamental. Contudo, não fizemos pesquisa de campo nas escolas de Salvador nem nas de Igarassu, assim, não poderemos aqui aprofundar essa ideia.

3.2 O Doce e A Recusa Evangélica

Como vivenciamos no Brasil uma situação de pluralismo religioso exclusivista²⁰⁷, esse ato que parece ser simples, distribuir um doce, pode gerar conflitos e embaraços, impossibilitando, por vezes, que se efetive a dinâmica dar-receber-distribuir, como nos ensinou Marcel Mauss no seu *Ensaio Sobre a Dádiva* (MAUSS, 2003). Marcel Mauss foi quem iniciou o estudo da dádiva²⁰⁸ e seu papel na produção e manutenção, pelo tripé Dar-receber-distribuir, do vínculo social. Allain Caillé e os colaboradores da *Revue*²⁰⁹ do MAUSS – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais têm retomado mais recentemente o estudo do paradigma da dádiva.

Sobre a teoria da dádiva, Martins (2002, p. 12) afirma:

Os teóricos anti-utilitaristas insistem no fato que a obrigação mútua gerada pelos movimentos da dádiva (dar, receber e retribuir) constitui não apenas um fenômeno sociológico das sociedades tradicionais, mas também das sociedades modernas, e que esta é a condição primeira da

²⁰⁷Essa é a configuração geral do quadro religioso brasileiro a nosso ver, no entanto, como já mencionamos, podemos encontrar outras dinâmicas ou “linhas de força” no Campo Religioso Brasileiro, que apresenta “processos de atração, indiferença e de repulsão” (CAMURÇA, 2009, p. 174).

²⁰⁸No *Ensaio Sobre a Dádiva*, Marcel Mauss questionava: “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaicas, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Qual força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (MAUSS, 2003, p. 188). Claro que “A par das ‘coisas’, dos bens, dos serviços, das pessoas que se troca, existe tudo aquilo que não se dá e que não se vende” (GODELIER, 1996, p. 33). Assim, Godelier traça os limites de teoria maussiana, mas isso não impede que ela nos auxilie a iluminar o nosso problema aqui.

²⁰⁹ Ver [http:// www.revuedumauss.com](http://www.revuedumauss.com)

existência do vínculo social. Ou seja, a perspectiva do ‘paradigma do dom’ é de que as regras de fundação de uma sociedade são essencialmente paradoxais e interdisciplinares. Assim, existem regras próprias à economia, à política e ao social, mas a sociedade apenas resulta do modo ambivalente como essas diferentes lógicas, irredutíveis entre si, participam na montagem do jogo social, tendo, porém, a dádiva como sistema primeiro e anterior aos demais (o que faz dela o ponto de referência de um ‘paradigma da dádiva’). A sociedade se funda, sobretudo, na ambivalência da reciprocidade: existe o interesse, mas também o desinteresse, o contrato e o vínculo espontâneo, o pago e o gratuito. Pelo interesse utilitarista, dizem os maussianos, funda-se uma empresa comercial, mas não o vínculo social. E, no sentido contrário, pelo desinteresse espontâneo se fazem amigos, casamentos, etc., mas não a economia de mercado ou o Estado.

O fato é que ao receber “sabemos que nos comprometemos” (MAUSS, 2003, p. 122), e há aqueles que não querem se comprometer e por isso quebram/ferem uma relação social. O que acontece, como veremos, é que o princípio de sociabilidade entra num embate com a fidelidade religiosa dos evangélicos que vivem uma forma de *ascetismo intramundano*²¹⁰, isto é, como muitos deles dizem, “estão no mundo, mas não são do mundo”²¹¹. Esse ascetismo se manifesta na recusa de muitos deles em participar de festas como o Carnaval, o tradicional São João, ou qualquer uma em que haja cigarro ou bebida, em guardar a virgindade até o casamento, no não consumo de drogas, quer lícitas ou não.

No caso do Doce de Cosme e Damião entra em jogo outro fator: a forma como os evangélicos se relacionam com outras religiões, no caso, o Catolicismo e as religiões afro-brasileiras: Candomblé e Umbanda.

Os evangélicos têm sempre se posicionado contra a prática de Cosme e Damião. Porém, no dia 10 de junho de 2009, no site do Púlpito Cristão foi divulgado um texto intitulado *Cosme e Damião Em Igreja Evangélica?*²¹², o qual mostrava surpresa e indignação para com a prática da Igreja Universal do Reino de Deus de distribuir balas consagradas/abençoadas. Prática claramente sincrética como outras dessa igreja, cujo sincretismo tem-lhe gerado a má consideração das igrejas evangélicas²¹³.

²¹⁰ Esse é um termo weberiano, com ele indicamos que os protestantes e evangélicos recusam o mundo, mas não se refugiam dele em mosteiros ou no deserto, antes recusam o mundo através de uma atitude ativa nele. Essa seria uma das grandes mudanças efetuadas pela influência de Lutero: o ascetismo das celas dos monges passa para a vida secular.

²¹¹ Essa expressão faz referência a chamada oração sacerdotal de Jesus (João 17.14-16).

²¹² Vide <http://www.pulpitocristao.com/2009/06/cosme-e-damiao-em-igreja-evangelica/>.

²¹³ A Igreja Presbiteriana do Brasil, inclusive, divulgou nota, em 20/07/2010, em que considerava a Igreja

Como sabemos, os evangélicos condenam a *idolatria*. A atitude evangélica clássica, então, é recusar o doce e não permitir que seus filhos²¹⁴ peguem-no. O doce é visto como oferenda a deuses estranhos, e entendido dentro da dicotomia pureza x perigo (DOUGLAS, 1966). O bispo Macedo, líder maior da IURD, por exemplo, observa:

de todas as leis e mandamentos durante a Antiga Aliança com respeito aos sacrifícios, restou apenas a proibição de comer coisas que são sacrificadas aos santos, aos espíritos, aos deuses, como, por exemplo, *as comidas oferecidas nos dias de Cosme e Damião*, de Santo Antônio, de festas espíritas etc. (*apud* GOMES, 2009, p. 179, grifo nosso).

O bispo parece perceber a atenção que é dada aos tabus alimentares na Torá judaica. O primeiro pecado, que ocasionou a Queda, se lemos literalmente, foi mesmo a quebra de um tabu alimentar: “Não comerás do fruto da árvore que se encontra no meio do jardim”. Interessante também que no Levítico é dada maior atenção ao que as pessoas devem e não devem comer (Levítico 11), do que com quem devem ou não dormir (Levítico 18). Gostaríamos de considerar, então, a seguir, alguns pontos do discurso evangélico.

Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo, e a Igreja Mundial do Poder de Deus, do Apostolo Valdomiro Santiago, como seitas, e afirmava a necessidade de rebatizar seus novos membros que fossem provenientes de alguma delas. Ver a notícia em <http://adventista.forumbrasil.net/nosso-blog-f15/igrejapresbiteriana-considera-iurd-e-impd-como-seitas-t872.html>

²¹⁴Uma música da banda A Kombi Que Pega Criança ironiza essa atitude:

“Já pedi, já chorei, já gritei
mas não adianta, não posso pegar
minha mãe não deixa eu vou apanhar
se ela me pega com um saco na mão....
ai está o meu problema então....”

Refrão:

eu não posso, pq eu tenho que obedecer ..
não posso não (Não posso não !!!)
a minha mãe é crente, não deixa eu pegar doce
de Cosme e Damião !!! (Cosme e Damião.....)”

Veja o vídeo da banda em: <http://www.youtube.com/watch?v=Gr4BiP-j0LM>

3.2.1 Iconoclastia Evangélica

*“Porque todos os deuses dos povos são apenas ídolos,
mas o SENHOR fez os céus” (1 Crônicas 16.26)*

Max Weber (2006) em sua *Ética Protestante* entendeu a Reforma como um passo no processo que ele chamou de “desencantamento do mundo”, do qual as igrejas batistas, ele entendia, no seu tempo constituíam o exemplo mais avançado. Um dos principais conceitos weberianos é o conceito de “desencantamento do mundo”, que está constantemente presente em suas obras, para ele este conceito é muito mais caro que o de “secularização”. Nas obras de Weber esses conceitos recebem tratamento diferente. Pierucci (1998, p. 47) lembra-nos que para Weber, “o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação”. Já secularização seria o abandono ou perda da religião, ou a emancipação em relação a ela.

A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo é sua principal obra²¹⁵. Nela ele identifica uma afinidade eletiva entre a economia capitalista e a doutrina do protestantismo, que movido por sua racionalidade específica lançou bases para a noção de trabalho como vocação e ascese intramundana gerada no calvinismo. Trata-se, nesse caso “do exemplo das relações entre o moderno éthos econômico e a ética racional do protestantismo ascético” (WEBER, 1989, p.12).

As comunidades que se formaram a partir de Calvino e Zwinglio e John Knox desviavam seus olhos dos santos e profetas, e mesmo da “mesa do Senhor” ou altar para concentrá-los num novo centro visual: o púlpito (CALVANI, 2014, p. 8). Cristãos evangélicos sempre justificam sua recusa ao uso de imagens alertando para o segundo dos Dez Mandamentos: “Não farás para ti imagens de escultura”. Cristãos católicos defendem-se dizendo que isso é uma leitura estreita da Bíblia, pois se Deus em um

²¹⁵ No ano de 1999 o “jornal Folha de São Paulo divulgou pesquisa que havia encomendado junto a vários intelectuais brasileiros, a respeito de quais seriam os livros mais impactantes do século XX. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, do sociólogo Max Weber, despontou na lista das obras de não-ficção como o livro do século” (SANT’ANNA, 2006, p. 14).

primeiro momento proibiu o uso de imagens, em outros até ordenou que fossem feitas (Ex 25.17-22; 2Cr 4.2-4 e 2Cr 3.10-13).

Sobre esse princípio da iconoclastia observa Karen Armstrong em seu livro *Uma História de Deus*:

A conversão radical era característica do cristianismo ocidental desde a época de santo Agostinho. O protestantismo continuaria a tradição de rompimento abrupto e violento com o passado, no que o filósofo americano William James chamou de "renascidos" para "almas doentias". Os cristãos "renasciam" para uma nova fé em Deus e para a rejeição da hoste de intermediários que, na Igreja medieval, se interpunham entre eles e o divino. Calvino dizia que as pessoas haviam venerado os santos por ansiedade; queriam propiciar um Deus furioso dirigindo-se aos ouvidos dos que se achavam mais próximos dele. Contudo, em sua rejeição do culto dos santos, os protestantes muitas vezes trariam ansiedade semelhante. Quando souberam que os santos eram ineficazes, grande parte do medo e ansiedade que sentiam por aquele Deus intransigente pareceu explodir numa intensa reação. O humanista inglês Thomas More detectou um ódio pessoal em muitas das diatribes contra a "idolatria" da adoração aos santos. Isso surgiu na violência da destruição de imagens. Muitos protestantes e puritanos levaram demasiado a sério a condenação das imagens gravadas pelo Velho Testamento quando despedaçaram as estátuas dos santos e da Virgem Maria e lançaram cal sobre os afrescos de igrejas catedrais. O frenético zelo deles mostrou que seu medo de ofender aquele Deus irritável e ciumento era tanto quanto aquele que os levava a rezar aos santos para que intercedessem em seu favor. Também mostrou que aquele zelo para adorar apenas a Deus não vinha de uma calma convicção, mas da ansiosa negação que fizera os antigos israelitas derrubarem as colunas de Ashera e despejar torrentes de insultos sobre os deuses vizinhos (ARMSTRONG, 1999, p. 284).

O caso do Doce de Cosme e Damiao demonstra a forma como os evangélicos se relacionam com outras religiões, no caso, o Catolicismo e as religiões afro-brasileiras. Chamamos de iconoclastia evangélica as tensões que existem entre evangélicos e católicos no que tange ao culto aos santos. Com o termo iconoclastia não queremos indicar simplesmente a prática de quebrar imagens e objetos religiosos, mas uma prática discursiva de negar a religião do outro, chamando-a sem sentido ou sem utilidade, ou ainda "superstição". Por essa prática, os evangélicos constituem-se ateus em relação ao deus do outro. Essa forma do protestantismo brasileiro de se relacionar com certas religiões, deve-se, acompanhando o pensamento de Sanchis (1995), ao fato do

protestantismo ter passado por um interessante sincretismo, não com uma outra religião, mas com uma forma de pensar, a modernidade, aliás,

O processo de sincretismo não é próprio do campo da religião, mas estende-se ao campo, genérico, da cultura. As identidades que ele articula podem até se situar assimetricamente num campo religioso e num campo cultural global (ou especificamente profano), um grupo religioso redefinindo-se a partir das coordenadas gerais da matriz cultural onde ele submerge (SANCHIS, 1995, p. 125).

Neuza Itioka²¹⁶ é um dos primeiros nomes do Movimento de Batalha Espiritual no Brasil. Em seu livro *Os Deuses da Umbanda* ela critica justamente essa atitude que temos aqui denominado iconoclasta. Para ela, “O animismo que tem sido considerado como expressão de religião dos *primitivos* tem voltado a dominar o cenário brasileiro” (ITIOKA, 1988, p. 6, grifos da autora). Por essas palavras vemos Itioka constatar que o crescimento das religiões afro na década de 80 alterava o *status quo* do campo religioso brasileiro, causando uma ameaça. Ela prossegue defendendo que as falhas da igreja evangélica que permitiram que isso viesse a acontecer e convocando-a a tomar lugar numa luta para frear esse cenário.

A igreja evangélica brasileira nunca foi preparada para enfrentar esta situação e tomou basicamente dois tipos de atitude. Primeiro, considerou o espiritismo o avivamento da prática de *uma velha superstição* e não perguntou o porquê dessas práticas. Raramente a igreja confrontou o espiritismo com seriedade. Este primeiro grupo (*igrejas tradicionais*) não tinha idéia da realidade do mundo espiritual e da luta espiritual em que o Brasil estava e está envolvido. A segunda atitude sustentada pela igreja evangélica no Brasil foi considerar o espiritismo como uma manifestação do poder demoníaco e confrontá-lo com o poder de Deus. Ela reconhece o mundo dos espíritos e o considera com toda seriedade; no entanto, peca muitas vezes por não exercitar todo o discernimento necessário e não desenvolver uma reflexão teológica adequada. Este grupo é constituído de *carismáticos*

²¹⁶ Sobre Neuza Itioka lê-se no site de seu ministério: “Neuza Itioka, nascida no dia 13 de abril de 1942, é formada em Pedagogia pela USP, Bacharel em Teologia (Faculdade Metodista Livre), e doutora em Missiologia pelo Seminário Teológico Fuller. Consagrada ao ministério apostólico em agosto de 2002, Dra. Neuza Itioka atua desde 1988 nos campos de Libertação, Cura Interior e Batalha Espiritual.” (www.agapereconciliacao.com.br). Conforme conta em seu livro, o que a levou a se envolver com o movimento de libertação foi quando fazia parte da ABU ter sido procurada por um rapaz que dizia estar sobre ataque satânico. Robinson Cavalcanti, conhecido bispo anglicano, que conviveu com ela nos tempos de ABU, conta que foi uma grande surpresa essa guinada que Itioka deu em sua vida.

e pentecostais, os únicos que têm desenvolvido o ministério da libertação (ITIOKA, 1988, p. 6, grifos nossos).

Quando na citação Itioka fala em espiritismo aqui entenda-se não só o kardecismo, mas também a Umbanda, a qual Itioka se refere como baixo espiritismo. Assim explica ela o uso do termo “baixo”:

A palavra ‘baixo’ está sendo usada como terminologia em uso pela antropologia, significando religiosidade popular, expressão religiosa das massas. (...) Outra razão de se usar a palavra ‘baixo’ é para diferenciar do ‘alto espiritismo’ de Allan Kardec que, embora seja espiritismo, considera-se muito diferente das práticas chamadas de ‘baixo espiritismo’. Ele é mais racional e apresenta uma doutrina mais elaborada e aparentemente responde às grandes perguntas sobre o sofrimento humano e sobre a justiça no universo (ITIOKA, 1988, p. 8,9).

O kardecismo para Itioka (1988, p. 128,129) é uma grande ofensa à religião cristã, pois abusa da interpretação das Sagradas Escrituras, nega a existência do Diabo e ensina a doutrina da reencarnação, “a maior invenção demoníaca”. Mesmo assim, não é o kardecismo que ocupa o centro de sua preocupação.

Nessa oposição que traça entre tradicionais e pentecostais, Itioka refere-se justamente às atitudes que neste trabalho chamamos de iconoclastia e demonização. Temos para nós que não existe completa oposição entre a atitude de iconoclastia e demonização, podendo o mesmo ator-religioso acessar essas formas de pensamento, optando por uma ou outra, mais tendo por motivação a relação de disputa com outros atores do campo religioso ou com elementos da matriz religiosa do que com a própria identidade. Lembrando Sanchis (1997, p. 37), transitamos sem muita dificuldade, indo e vindo, da razão moderna para com “a pós-modernidade reencontrar simplesmente os paradigmas pré-modernos (afetividade, participação, encantamento, magia). Na verdade, ela não pretende reproduzi-los, mas restaurá-los num movimento de equilíbrio dialético”.

Itioka embora teça críticas também aos pentecostais é entre eles que se situa, porém seu ministério de libertação, chamado Ministério de Reconciliação Ágape, tem mais a ver com intercessão e aconselhamento do que com exorcismos dramáticos: Neuz

Itioka chegou a trabalhar 6 anos na Rádio Transmundial do Brasil chegando a responder cerca de 100 cartas por mês no Departamento de Aconselhamento Pessoal com questões próprias ao tema da batalha espiritual e da necessidade de discernimento espiritual, uma vez que há “caso de experiências demoníacas tomadas como manifestações dos dons do Espírito” (ITIOKA, 1988, p. 7). Aliás, como diz o slogan da Livraria Amar do seu ministério, *A verdadeira libertação começa pelo conhecimento*. Isso não a impede, todavia, de falar em confronto: “quero considerar as implicações pastorais no *confronto* com os umbandistas” (ITIOKA, 1988, p. 8, grifo nosso). Aqui interessante que o confronto²¹⁷ não aparece “contra os principados e potestades”, mas contra os umbandistas.

Itioka considera que o nome de Jesus é muito usado nos terreiros de Umbanda (ITIOKA, 1988, p. 122), religião que apresenta como baseada no kardecismo, mas com uma fachada católica, uma “imitação” (no mal sentido, no sentido de falsidade) de Jesus (ITIOKA, 1988, p. 121). Itioka questiona se o Jesus de quem a Umbanda fala é o mesmo Jesus que aparece na Bíblia, o Salvador:

Na realidade, quando se invoca o nome de Jesus na Umbanda, invoca-se o nome de uma pessoa muito diferente daquele que se revela nas páginas do livro Sagrado. Podemos afirmar categoricamente que existe *um espírito ou demônio que se cognomina, Jesus*, que se apresenta como o Cristo das Páginas Sagradas (ITIOKA, 1988, p. 123, grifo nosso).

Desse modo, não só Cosme e Damião é demônio quando em um terreiro, o próprio Jesus, ou seja qual personagem for, também o é. Assim parece-nos que a demonização de um grupo religioso impede de ver nele presente quaisquer aspectos positivos que possam ter.

Itioka critica as igrejas tradicionais e atribui a falha delas em lidar com a questão ao sincretismo (claro que ela não usa esse termo) de que falamos com o pensamento moderno, herdado dos irmãos do hemisfério norte, principalmente dos Estados Unidos de onde maior parte do nosso protestantismo teve origem, mas também países da Europa:

²¹⁷ Embora trate-se de “confronto espiritual”, não podemos deixar de imaginar que palavras assim possam instigar os mais sugestivos a outras formas de confronto e vilipêndio religioso.

Esta falha é também devida a um tipo de teologia que herdamos do hemisfério norte, incluindo não apenas os Estados Unidos, mas a Alemanha, a Grã-Bretanha, a Suíça que nos deram uma cosmovisão mecênica²¹⁸ do mundo, permitindo que caíssemos num reducionismo da visão apenas racional da realidade, fruto do iluminismo (ITIOKA, 1988, p. 7).

Por isso, para Itioka é necessário que as igrejas protestantes tradicionais se “renovem”, ou seja, que se pentecostalizem, ou se carismatizem²¹⁹, o que se subentende quando ela fala de pregar o Evangelho no poder do Espírito com sinais tangíveis:

Até um tempo atrás, somente os pentecostais falavam de endemoninhamento no Brasil. (...) A verdade porém é que muitos dos nossos líderes e teólogos não falam do sobrenatural e evitam sistematicamente falar dos demônios e de Satanás. Mas se queremos realmente ser eficazes na evangelização dos umbandistas e fazer dos que saíram da Umbanda membros fiéis do Corpo de Cristo, temos de aprender a lidar com este aspecto não muito agradável da teologia cristã (ITIOKA, 1988, p. 170, 171).

E também:

Por estarmos inseridos neste contexto de um país que se torna cada vez mais envolvido em um tipo de espiritismo – a Umbanda – a Igreja de Jesus Cristo terá de aprender o que fazer e como atuar. O Evangelho terá de ser pregado no poder do Espírito Santo com sinais tangíveis do Deus vivo, que atua hoje e agora (ITIOKA, 1988, p. 165, 166).

De fato, na década de 80 houve uma maior exposição das religiões afro-brasileiras devido a algumas celebridades a elas relacionadas, o que levou grupos, como

²¹⁸ “Relativo ou próprio de mecenas” (Dicionário Michaellis Online).

²¹⁹ Lembra-nos Campos (1997) que o termo carismático é usado justamente para protestantes que aderiram a (algumas) práticas do pentecostalismo. Na década de 60, as principais denominações do protestantismo brasileiro sofreram cisões resultantes dessa carismatização, daí surgindo os Batistas Nacionais, Presbiterianos Renovados, Metodista Wesleyana, Congregacional Independente. Para Bittencourt Filho (2003, p. 123, grifo do autor), “A bem da verdade, nesse mesmo rol, poderiam ser incluídas novas agremiações eclesiais com recorte evangélico. A variedade é tamanha que intuímos estar se configurando no País um verdadeiro *neodenominacionalismo*”. Esse neodenominacionalismo ainda carece ser mais observado pelos estudiosos da religião no Brasil. Jocosamente se diz: se o pentecostal tem dinheiro é carismático, se não tem, é pentecostal mesmo!

os evangélicos bastante competitivos, a sentirem-se em desconforto no campo religioso. Neuza Itioka como Edir Macedo e outros se posicionam como porta-vozes²²⁰ desses grupos.

Bastide, como aliás boa parte de antropólogos e outros cientistas que se dedicaram aos estudos afro-brasileiros, pretendia contribuir com suas pesquisas para que as religiões dos negros no Brasil não fossem tratadas como meras superstições: “Mas é preciso mostrar ainda que estes cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto” (BASTIDE, 2001, p. 25).

Itioka, no entanto, justamente lança mão das pesquisas da ciência social para operar a demonização dos *Deuses da Umbanda*:

Resolvi pesquisar e escrever alguma coisa referente a este assunto (...) Nas minhas pesquisas utilizei a literatura encontrada na Universidade da Califórnia de Los Angeles – UCLA – tanto de autores umbandistas, como de estudiosos do africanismo e de alguns repórteres norte-americanos que de perto seguiram o fenômeno (ITIOKA, 1988, p. 7).

E prossegue em seu livro citando Roger Bastide, Édison Carneiro, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Cândido Procópio Camargo, Nina Rodrigues, Renato Ortiz... Mas no final usa-os promovendo o preconceito, e além disso, citando-os dar ao seu livro um falso aspecto de academicismo. Aliás, mesmo alguns líderes evangélicos que ela cita talvez não tenham como de grande préstimo terem seus nomes citados neste livro. Entre estes Rene Padilla, Erasmo Braga, Antônio Gouveia Mendonça e Caio Fábio D’Araújo Filho. O que é importante perceber é o grau de elaboração do discurso de demonização: não é um discurso improvisado.

Lutero na polêmica contra os iconoclastas que queriam tirar todas as imagens de dentro das igrejas sustentou que elas deveriam permanecer (PIRES, 2006, p. 37), logo não é de Lutero que os evangélicos brasileiros herdaram seu espírito iconoclasta. Esses grupos iconoclastas entendiam que o excesso de apelos visuais disputava a atenção do

²²⁰ “O porta-voz é aquele que, ao falar de um grupo, ao falar em lugar de um grupo, põe, sub-repticiamente, a existência do grupo em questão, institui este grupo, pela operação de magia que é inerente a todo o ato de nomeação.” (BOURDIEU, 1989 p. 159).

fiel com a Palavra. Aliás, mesmo Zwinglio, o mais desencantador” dos reformadores do século XVI, que chegou a promover uma ‘linguizada’ na Sexta-feira Santa e à frente de sua congregação admitia o canto comunitário apenas quatro vezes ao ano - nas festas do Natal, Páscoa, Pentecostes e no dia de Todos os Santos, manteve no culto a Ave Maria, que só após sua morte deixou de ser parte do culto de Zurique (CALVANI, 2014, p. 3, 10).

Os migrantes puritanos ao chegar ao Novo Mundo o entenderam como “terra prometida”, a função deles deveria ser, então, construir da sociedade estadunidense “uma cidade sobre a montanha”, ou seja, um exemplo às demais nações. Neste contexto, os católicos “representaram perigo de corrupção (...) o catolicismo é associado à coroa inglesa (...) representante da autoridade monárquica, portanto dura ameaça à liberdade norte-americana” (PIRES, 2006, p. 28). Assim, o anti-catolicismo evangélico advém do protestantismo norte-americano. Os missionários evangélicos chegam ao Brasil no século XIX e no discurso deles

O catolicismo é apresentado como religião distante dos princípios bíblicos e apegado às tradições humanas. Os cultos aos santos (...) são temas recorrentes nesta crítica (...). Essa foi a forma encontrada para se arregimentar mais membros para o protestantismo, num país majoritariamente católico. Entretanto, ela deixou suas marcas no imaginário evangélico ainda hoje (PIRES, 2006, p. 37).

O episódio talvez mais chocante desse sentimento iconoclasta é o conhecido como “Chute na Santa”, quando o bispo Sérgio Von Helder, da IURD, chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida durante programa exibido pela TV Record no dia 12 de outubro de 1995, dia que os católicos celebram a Padroeira do Brasil.



Figura 32: Bispo Von Helder e o “Chute na Santa”

Fonte: Wikipédia

Exemplifica esse tipo de discurso sobre Cosme e Damião uma história criada pela APEC²²¹ – Associação Pró Evangelização de Crianças. Nessa história, duas crianças conversam sobre receber o doce de Cosme e Damião²²². A criança evangélica argumenta que Cosme e Damião foram homens que morreram porque se recusaram a adorar os deuses do imperador romano, por isso é incoerente hoje usá-los para praticar a idolatria:

Bem Juninho, gosto muito de doces mas se eu sentir vontade de comer doces eu compro. Eu não como os doces de Cosme e Damião porque as pessoas que distribuem doces neste dia, faz isso porque fez promessas a eles. E você sabia que esses doces são oferecidos aos "SANTOS" em algum terreiro de macumba ou centro espírita como pagamento de promessas? Se eu comer, estarei apoiando e concordando com o erro deles.

Como pode-se notar, não há aí a ideia de um *mana* negativo, mas o argumento é no tom de um dever ético de não mostrar consonância com o erro de outro.

²²¹ Disponível em: <<http://www.apec.net.br/gibi-36-cosme-e-damiao-p1298>> Acesso em 20/06/2017.

²²²Essa história foi republicada por muitos outros sites evangélicos. Vide por exemplo: <<http://flaviagregio.webnode.com.br/cosme%20e%20dami%C3%A3o%20/>>, <<http://evangelizareviver.blogspot.com.br/2012/10/historia-verdade-sobre-cosme-e-damiao.html>>, <<http://nessasalessilva.blogspot.com.br/2011/09/historias-apec-estrelinha-azul.html>>, <<http://karolpoerner.blogspot.com.br/2009/09/verdade-sobre-cosme-e-damiao.html>>, <<http://cantinhocamaia.blogspot.com.br/2011/09/verdade-sobre-cosme-e-damiao.html>>, entre outros.



Figura 33: Ilustração para a história da APEC

Fonte: Disponível em: Blog

<<http://evangelizareviver.blogspot.com.br/search?updated-max=2013-06-13T15:45:00-07:00&max-results=20&start=6&by-date=false>>

Também no site Sorriso²²³, da União Feminina Missionária Batista Brasileira – UFMBB, temos um texto²²⁴ dedicado a “27 de setembro”²²⁵, publicado em 7 de agosto de 2009, onde depois de em linguagem infantil contar a história de Cosme e Damião, enfatizando que “A Bíblia diz: *“Não farás para ti imagens de escultura, nem figura alguma do que há em cima do céu, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás diante delas, nem as servirás: porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso.” (Êxodo 20. 4,5)*” (grifo do site), e que “por obedecerem às ordens de Deus e não se curvarem ou rezarem às imagens é que Cosme e Damião foram mortos”, conclui:

No dia 27 de setembro, algumas pessoas distribuem doces para conseguir²²⁶ favores de Cosme e Damião. Cosme e Damião, que serviram a Deus, acabaram se tornando ídolos para algumas pessoas. Elas estão tentando agradecer a Cosme e Damião através da distribuição

²²³Ver http://ufmbb.org.br/sorriso/?page_id=805

²²⁴ Na verdade, este texto parece uma adaptação do texto da APEC.

²²⁵ Vários posts deste site se dedicam a datas específicas.

²²⁶ Como vimos, a distribuição é feita para pagar promessas, isto é, por já ter alcançado alguma graça, não para ainda consegui-la.

dos doces. Elas estão tratando Cosme e Damião como se fossem “deuses.” Quando alguém aceita esses doces, está concordando com esta idéia. Ao receber os doces de Cosme e Damião, você está participando da idolatria (cultuando um ídolo, ou um falso deus). Será que é isto que Deus quer? Se alguém lhe oferecer os doces de Cosme e Damião, o que você acha que deve fazer? Pense bem!

Aliás, “Jesus falou: *“Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim.”* (João 14.6). Portanto, não adianta nada pedir coisas a Cosme e Damião ou a outro “santo” qualquer. Devemos buscar somente a Jesus, o Filho de Deus”.

O post do site Sorriso não passou despercebido, mas recebeu vários comentários, alguns considerados ofensivos, como mostra esta nota do administrador do site, publicada em 13 de setembro de 2009:

Recebemos muitas mensagens a respeito deste post. As mensagens ofensivas foram descartadas, por não condizer com a proposta do site. Para as pessoas que têm dúvidas sobre ofertar ou não, receber ou não os doces em homenagem a Cosme e Damião, convidamos a ler a Bíblia, pois ela é a fonte segura onde podemos encontrar orientação para o nosso viver. Não devemos viver de “achismos”, tipo eu acho isso, eu penso aquilo. A própria Bíblia ensina que muitas vezes erramos por não conhecer as Escrituras (Mateus 22.29 / Oséias 4.6). Leia sempre a Bíblia para saber o que Deus diz sobre determinado assunto e obedeça ao Senhor Deus!

Algumas mensagens restantes ao “pente fino” feito pelos administradores do site demonstram apoio a distribuição dos doces. Por exemplo, a seguinte, datada de 24 de setembro de 2009, da internauta identificada como Cátia Lemos:

Eu costumo dar doces nesta data, por gostar de crianças e ver elas fazendo toda aquela bagunça para pegar os doces. Não vejo nenhum mal em dar doces, sendo católico, espírita, evangélico... O mal que vejo é o que pessoas fazem ou pensam das outras, maldades de verdade. A fé está dentro de nós independente de religião, a maior das fés acredito eu é ter bom coração, não querer a derrota de ninguém, procurar ajudar as pessoas sem escolher a quem. Não li a Bíblia, não sei ao certo tudo que está escrito lá, penso que não preciso ir a igreja, ou a culto para falar com Deus. Todas as noites antes de dormir agradeço sempre mais do que peço a ele. Esta é minha verdadeira fé, esta é minha religião. Se a

maioria das pessoas usassem o coração como objeto de Fé, o mundo com certeza estaria bem melhor, e todas as religiões se encaminharia para uma só saída: O AMOR. (sic)

Ainda há este outro, datado de 25 de setembro de 2009, da internauta identificada por Sandra Santos:

Meu aniversário é no dia 27 de setembro e gosto muito de comemorar presenteando as crianças com doces, não posso dar muito, mas o pouco que dou me faz muito bem. Gosto de saber que meu aniversário é festejado no dia de Cosme e Damão pois gosto muito da história deles pois eram temente a Deus e pregavam a sua palavra, trabalhavam sem pedir nada em troca e isso para mim e o que falta hoje em dia, amor ao próximo ajudar aos que necessitam com palavras, compreensão, amor, esclarecimento bíblico em fim passar a diante o amor de Deus. (sic)

Esses comentários, e outros nesse tom, são seguidos pelos dois seguintes da mesma pessoa, a internauta Milca Grangeiro, no qual se faz a transição para o discurso demonizador:

milca grangeiro da silva disse:

9 de novembro de 2009 às 9:53

a Bíblia diz: o povo se perde por falta de conhecimento
e diz mais Ele (Deus) só revela seus mistérios pra quem é espiritual
vcs precisam ter um verdadeiro encontro com Jesus Cristo
as coisas de Deus é loucura
e só vão entender aqueles q buscarem somente a Ele (o meu Deus)
nunca vão entender
enquanto não reconhecerem q precisam servir há um só Senhor
aí acreditam em tantas tolices lançadas por satanás
o capeta tapa a mente os olhos e o coração
mas Deus pode te libertar dessa cegueira

milca grangeiro da silva disse:

9 de novembro de 2009 às 10:08

Leia a Bíblia pedindo pra q o Espírito Santo esclareça o q Deus requer de vc, q só Deus merece toda honra glória louvor adoração devoção dedicação, reverência, veneração.
Não deixe satanás te enganar com idolatria, tudo q toma o lugar de Deus é idolatria
só quem opera tudo e em todos é o Senhor dos exércitos, não fique

com raiva e nem apague o q escrevi
vá orar a Deus q Ele te responderá.seja alcançado por Jesus Cristo

A autora destes comentários parece ter claro em mente que suas palavras podem ser tidas por ofensivas, parte de um discurso exclusivista (“o meu Deus”) e taxa a devoção a Cosme e Damião como “tolices”, contudo, diferente do que diz a mensagem da administradora do site de que comentários ofensivos seriam deletados, esse permanece. Parece que algum outro comentário dessa internauta anteriormente foi apagado (“nem apague o que escrevi”). Ele não foi considerado de cunho e conteúdo ofensivo? Ou a questão seria outra: ofensivo só importa em relação a quem for ofensivo.

Dentre os comentários de apoio a prática do doce é interessante este seguinte por vir da parte de uma senhora que se identifica como evangélica:

kassia disse:

26 de setembro de 2011 às 18:55

Na boa! Qual o problema em distribuir os doces? são só doces. O dia 27 de setembro já faz parte da tradição de muitos lugares, fez parte da minha infância, correr atrás de doces e me divertir de forma inocente com outras crianças. E hoje eu continuo a tradição. Não sou católica nem espírita, pelo contrário, frequento a igreja evangélica. Não distribuo os doces por motivos religiosos e sim por causa da diversão, quero que as crianças de hoje também se divirtam como eu me diverti no passado.

As crianças de hoje estão perdendo a inocência e crescendo muito rápido com tanta sexualização de tudo, porque não lembrá-las que são crianças de vez em quando? Eu acho que a alegria da distribuição dos doces no dia de Cosme e Damião, resgata um pouco essa inocência infantil.

obrigada.

Interessante neste comentário que apesar de ser evangélica esta senhora mantém a tradição de distribuir doces, mas não por motivos religiosos, numa espécie de folclorização do ato, ela argumenta em favor da prática que ela permite que as crianças sejam realmente crianças, num tempo em que a infância está ameaçada pela “sexualização”. Vemos assim, que a despeito do pluralismo religioso exclusivista ser flagrante no campo religioso brasileiro, há outras dinâmicas e linhas de força neste campo (CAMURÇA, 2009). De um lado a repulsa (iconoclastia e demonização) e de outro lado

aproximações (sincretismos, ecumenismo, respeito, convivência pacífica, dupla pertença, tolerância).

Vemos nos exemplos colhidos em nossa etnowebgrafia²²⁷, aquilo que notara Sanchis (1997, p. 35): “o campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo para si (...) de sentido para si, tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem dos elementos de sua própria experiência”. Nas palavras acima da internauta Cátia Lemos: “A fé está dentro de nós independe de religião” (sic.). Daí o limite que Sanchis vê na metáfora do mercado para se referir a dinâmica do campo religioso, posto que o consumidor vai ao mercado comprar produtos já prontos e acabados, e o que faz o homem contemporâneo é colher vários elementos para ele mesmo fazer a sua síntese (SANCHIS, 1997, p. 35). Temos para nós que as instituições nada mais fazem do que administrar como seus os bens simbólicos que não foram construídos por elas, mas espoliados do povo.

Durante a procissão dos Santos Cosme e Damião do dia 27 de setembro de 2016 vimos a poucos metros de distância essas duas forças atuarem. A procissão segue pela Estrada da Liberdade até o lugar onde se originou a Paróquia dos Santos Cosme e Damião. Quando a procissão passou por frente da Igreja Ortodoxa, os fiéis desta igreja na porta da igreja e da sacada acenavam congratulando-se com os católicos romanos em procissão, poucos metros depois quando aproximava-se da Igreja Assembleia de Deus, adolescentes que estavam na porta do templo entraram e trancaram portas e janelas. Esse é um exemplo de que “as distintas religiões que convivem em solo brasileiro obedecem a linhas de forças que as colocam ora em situações de trocas, interpenetrações e comunicações, ora em situações de diferenciação, competição e enfrentamento” (CAMURÇA, 2009, p. 174).

²²⁷ Sobre a prática da etnografia na web podemos recomendar a leitura de: Massimo Canevacci (2005), *Etnografia del web e identità avatar*, e Ligia Feitosa e Claisy Marinho-Araújo (2014), *Pesquisas qualitativas em contexto da web Etnografia virtual em debate*, e Adriana Braga (2006), *Técnica etnográfica aplicada à comunicação online: uma discussão metodológica*.

3.2.2 Demonização

“O volume desmedido de pedidos para abertura de novas igrejas tinha uma motivação especial: a maioria desejava participar das orações de libertação espiritual. O Brasil vivia o culto exacerbado aos símbolos de veneração dos espíritos. A moda era carregar um guia ou uma figa no pescoço e arrear despachos em cachoeiras, encruzilhadas e cemitérios. (...) Creio que essa foi uma das principais revelações divinas no trajeto da igreja Universal: desenvolver uma estratégia de enfrentamento feroz e direto ao mal, como *nenhuma outra* instituição faz no mundo”

(MACEDO, 2013, p. 101, grifo nosso)

“O diabo, os demônios e o inferno existem, sim (...). Eles não foram inventados por mim ou pela Igreja Universal, mas são referências claras e objetivas à disposição de qualquer leitor na Bíblia Sagrada” (MACEDO, 2013, p. 102)

A década de 80 foi marcada no movimento evangélico brasileiro pelas ideias de Batalha Espiritual. As ideias da “batalha espiritual” eram conhecidas desde o início do século passado. O missionário inglês James O. Fraser²²⁸ foi um de seus pioneiros, tendo trabalhado nas três primeiras décadas do último século entre o povo Lisu na China, costumava dar ordens em voz alta aos demônios para quebrar-lhes o domínio sobre esse povo. Fraser era relativamente desconhecido até a publicação de sua biografia em 1956. Desde a década de sessenta o movimento tem ganhado repercussão mundial (LOPES, 2001, p. 31).

Para David Powlison, há quatro linhas de “batalha espiritual”: 1. *Os carismáticos*, impelidos pelo livro de Don Bashan, *Deliver Us From Evil*, de 1972, onde podemos ler a ideia de que existem demônios por trás de árvores e narrativas de encontros com eles, Benny Hinn²²⁹ é um dos mais conhecidos seguidores modernos dessa linha; 2.

²²⁸ Não confundir com James *Frazer*, antropólogo autor de “O Ramo de Ouro”.

²²⁹ Benny Hinn tornou-se bastante conhecido no Brasil devido ao seu livro *Bom dia, Espírito Santo*. É um pregador de ensinamentos controversos: para ele o Espírito Santo possui corpo, Eva teria sido criada para dar à luz pelos lados, Adão no seu primeiro estado poderia voar até a lua, e também ele teria se autodenominado “Deus-homem” (cf. ROMEIRO, 2005, p. 97).

Os dispensacionalistas, de orientação não carismática, propuseram uma linha de batalha espiritual concentrada em acosenhamento pastoral e oração pelos oprimidos; 3. A terceira linha é mais moderada e evangélica, enfatizando a libertação individual através do conhecimento da verdade e da fé; 4. A quarta linha se identifica com o nome de Peter Wagner, sendo um de seus ensinamentos a noção de “espíritos territoriais”, ou seja, demônios que são responsáveis por exercer poder sobre determinada região geográfica, mantendo a incredulidade do povo, e há também sua ênfase nas “maldições hereditárias” (LOPES, 2001, p. 31-34). É a esta quarta linha que a IURD estaria ligada.

Se em relação aos santos católicos a acusação é de que “eles têm boca, mas não falam; têm pés, mas não andam...”, em relação às religiões afro é de que os Orixás, na verdade, são demônios. Durante muito tempo era comum o mundo evangélico demonizar praticamente tudo: a Xuxa teria feito pacto com o Diabo e se tocasse o seu disco (ainda vinil na época) ao contrário escutaríamos a voz de um demônio (diabólico é parar para girar um disco ao contrário!), o boneco Fofão dentro de si guardaria um punhal por ser dedicado a Satanás, e também o desenho dos Cavaleiros do Zodíaco foi demonizado porque fazia referência a “deuses estranhos”.

Lembro-me de na minha infância numa festa de aniversário pelos papéis de bala estarem próximos das velas do bolo pegaram fogo. A explicação para o acontecido surgiu logo: foi por causa da festa estar enfeitada com o tema dos Cavaleiros do Zodíaco. Evans-Pritchard (2005) explica que a ideia de magia preenche um espaço na sequência lógica da causalidade: é certo que papel perto de fogo queima, é certo que numa festa de aniversário teremos papel perto de fogo, mas por que justamente o papel queimar naquela festa e não em outra? A resposta seria: por causa da negatividade ou da carga demoníaca dos Cavaleiros do Zodíaco.

Esse pensamento permaneceu no mundo evangélico. Recentemente a personagem infantil Galinha Pintadinha foi tida como carregando uma maldição. O depoimento de uma mãe evangélica tem circulado nas redes sociais, para ela a música FliFlaiFlu desse desenho seria a causa da bronquite de seu filho. Além disso, o personagem Mestre André desse desenho foi logo associado ao Zé Pilintra. Músicas da Xuxa, Fofão, Cavaleiros do Zodíaco ou a Galinha Pintadinha ou doce de Cosme e Damião... todos esses ao serem demonizados parecem apontar para o seguinte pensamento: as crianças são as principais vítimas desse mundo espiritual.

Edir Macedo chega a considerar que muitos adultos têm problemas espirituais porque “quando crianças ficaram doentes e foram levadas a uma rezadeira” (MACEDO, 1996, p. 41). Embora pareça algo sem perigo “Uma rezinha aqui, outra acolá” e “a criança já está oferecida aos demônios”, mas Macedo parece entender que as consequências disso, ou talvez possamos falar de sintomas, podem só surgir depois de muito tempo já na vida adulta: “Torna-se adulta e quando vai ver, já não é mais um demônio, mas uma legião que se apossa da pessoa” (MACEDO, 1996, p. 42). Ou seja, sem o tratamento oferecido pela IURD através da oração, imposição de mãos, óleo consagrado... o caso tende sempre a piorar.

Os sintomas²³⁰ que a IURD elege para esses ataques são: nervosismo, ouvir vozes e ver vultos, desmaios constantes, dores de cabeça persistentes, medo, depressão, insônia, desejo de suicídio ou a pessoa já ter tido algum contato com alguma entidade (cf. MACEDO, 2000, p. 73-80; também MACEDO, 1995, p. 78-80; 2013, p. 111). Ou seja, sintomas de transtornos psicológicos são tomados como manifestações de uma batalha espiritual. Vê-se, assim, como a IURD agrupa pessoas facilmente sugestionáveis nas suas reuniões, “pessoas com mais predisposição psicológica ou social, o que as tornam alvos fáceis, para manipulações psicológicas e experiências catárticas” (CAMPOS, 1997, p. 349).

Já os sintomas de que uma criança está sobre ataque de espíritos infantis são, conforme a imagem abaixo (Convite para sexta-feira...): bruxismo²³¹, amigos imaginários, inveja, acordar assustado, rebeldia, ver vultos e vozes, teimosia, más companhias, doenças, maldição hereditária. Há uma patente banalidade em alguns desses sintomas, posto que são comportamentos comuns a praticamente toda criança em alguma fase (afinal, qual criança nunca teve inveja do brinquedo do amiguinho?), o que torna enorme o número possível de vítimas. Padre Rosevaldo Torres nos havia falado da crença

²³⁰ À guisa de comparação, no *Ritual Romano* entre os sintomas relatados aparecem “falar, durante muito tempo, línguas estrangeiras desconhecidas para o possuído; manifestar coisas ignoradas ou distantes; manifestar possibilidades e forças que superam a idade e a natureza” (RIBEIRO JÚNIOR, 1997, p. 190-191). O exorcismo católico, conforme o Código de Direito Canônico, não pode ser realizado sem licença do Ordinário local, concedida apenas a sacerdote que se destaque em piedade, prudência e integridade de vida (RIBEIRO JÚNIOR, 1997, p. 198-199). Outros sintomas são descritos por Ribeiro Júnior (1997, p. 188): convulsões, contorções físicas, desejo sexual desenfreado, a tez se altera, câibras, funções corporais se desordenam, um vento frio que sopra no quarto onde está o possuído. Ao se definir quais os sintomas, aumenta-se ou diminui a quantidade de diagnósticos.

²³¹ Bruxismo é uma disfunção caracterizada pelo “Rilhar espasmódico e inconsciente dos dentes” (Dicionário Caldas Aulete). A causa do bruxismo já foi associada a feitiço. Na Bíblia, ranger os dentes aparece relacionado à punição divina.

popular de que Cosme e Damião utilizavam o mel na sua prática médica. No convite anuncia-se a distribuição do mel consagrado. Não chegamos a ver nem no templo da IURD em Igarassu nem no templo da IURD da Liberdade a distribuição de mel.



Figura 34: Convite para sexta-feira de libertação

Disponível em: <<http://3.bp.blogspot.com/-2gH-b4A - OE/UFh0g4yI0YI/AAAAAAAAAGzk/37644kIS9Kk/s1600/CONVITE+SEXTA-FEIRA+ORACA0+PELAS+CRIANCAS.jpg>> Acesso em 11/06/2015

As crianças na tradição cristã são vistas como seres puros²³², razão pela qual despertam grandemente a afeição dos adultos por elas, de modo que a violência praticada contra uma provoca fortes reações e revolta nas pessoas. Ao compartilhar a ideia de que pelas suas práticas as religiões de matriz africana estão ocasionando ‘mal’ a crianças cria-se um estereótipo negativo dessas religiões. No livro *Orixás, Caboclos e Guias*, o mais

²³² Aliás, a imagem da criança como ser puro tem mais a ver com Rousseau e seu livro *Emílio* do que com um protestante e sua bíblia. A visão calvinista advoga a degeneração total, crendo que “o coração do homem se inclina para o mal desde a sua meninice” (Gn 8.21), por isso seu coração está sempre a conceber o mal (Gn 6.5).

polêmico de Edir Macedo, há fotos²³³ de crianças participando dos rituais das religiões afro e a seguinte legenda: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com os orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos ‘problemas’ na adolescência” (MACEDO, 1996, p. 50).

Na página 109 desse livro há a reprodução de uma manchete da imprensa: “Bebê vítima de satanismo”. Como se “a ‘evidência’ maior da ação do demônio estaria (...) nos assassinatos de pessoas em rituais afro-brasileiros, noticiados pela imprensa” (SILVA, 2007, p. 203). Mas é claro que tais casos “não constituem práticas características dos sistemas religiosos afro-brasileiros” (SILVA, 2007, p. 203). Criando a imagem dos rituais afro-brasileiros como ‘perversores’ da infância, pode mobilizar-se sentimentos muito fortes contra o povo de santo.

Em seu livro autobiográfico *Nada a Perder*, volume 2, Edir Macedo conta que foi a grande procura pelas correntes de libertação que levou a que ocorressem “Reuniões de orações fortes no mesmo dia e horário em que ocorriam os despachos mais pesados em todo o Brasil” (MACEDO, 2013, p. 111). Mais à frente passa a contar o caso de Tânia, viúva do bispo Renato Maduro da IURD, que passou por uma libertação demorada: o espírito se manifestava nela com violência e força sobre-humana. Tânia era católica e nunca pisara em local onde se invocam os espíritos. “Antes de um culto no dia de Cosme e Damião, Tânia discutiu com Renato e, cheia de ódio, encravou as unhas no pescoço dele” (MACEDO, 2013, p. 112). Tânia passou a ser atendida pelo próprio bispo Macedo, e quando conseguiu entregar a vida no altar²³⁴, “ela e milhares de obreiros e esposas de pastores e bispos passaram a nos ajudar a socorrer outros reféns do mal” (MACEDO, 2013, p. 112). Neste relato, importante notar que pouco após dizer que os dias e horas das reuniões foram escolhidos para serem nos mesmos dias dos “despachos mais pesados” fala de um culto no dia de Cosme e Damião.

Se a criança é sinal e símbolo de pureza e inocência, é perturbador imaginar que uma criança possa ser má. Esse tipo de perturbação já foi inclusive explorado em alguns filmes do gênero de terror, como, citando os clássicos desse gênero, os filmes da série *Colheita Maldita* (*Children of Corn*, o primeiro filme da série é de 1984), e *Quién puede*

²³³ Sobre o uso de imagens neste livro de Macedo ver a dissertação de Valdelice Conceição dos Santos.

²³⁴ O exorcismo não representa uma libertação completa, mas esta acontece através da “Sinceridade para confessar, se arrepender com integridade (...) E sacrifício para, a partir daí, imediatamente abandonar a vida errada, longe de Deus” (MACEDO, 2013, p. 121).

matar a un niño? (1976), e mais recentemente *The Children* (2008). Muchembled, na sua *Uma História do Diabo* (2001, p. 367-380), faz uma longa lista de filmes do “Cinema do Diabo”. Na introdução de seu livro, onde discute o seu próprio procedimento de pesquisa, afirma que “A cultura é um tecido riquíssimo, que precisamos examinar com a máxima atenção em todos os seus fios. (...) Lugar de destaque foi dado à sétima arte, reservatório imenso de formas e oficina permanente, em que se vêem incessantemente retocadas as tramas de nossas crenças” (MUCHEMBLED, 2001, p. 10, nota da p. 11).

Ao lado do cinema, poderíamos colocar a iconografia, o escrito, monumentos e a tradição oral como material de pesquisa e acesso ao imaginário (LE GOFF, 1998, p. 293), cuja estrutura se dá pelo sonho, pelo onírico, pelo mito e pelo rito (DURAND, 2004, p. 87), de modo que as representações do diabo se fazem tanto da cultura erudita quanto da popular (GINZBURG, 1998, p. 15-34). O ponto que colocamos é que há um imaginário do Diabo na sociedade que é percebido por vários meios. Os demônios estão presentes em igrejas neopentecostais como a IURD satisfazendo, ao mesmo tempo que alimentando, o imaginário popular, no qual há uma cotidianidade do demoníaco (MENEZES, 1985).

O último²³⁵ filme citado, de Tom Shankland, teve repercussão menor, é nossa opinião pessoal, do que merecia sua direção e roteiro; nele, ambientado em uma fazenda onde familiares se reúnem para o Natal, suas crianças se reúnem sem motivo aparente objetivando eliminar todos os adultos. Com o decorrer do filme sugere-se de que se trata de uma espécie de epidemia que na cena final parece ter dimensões mundiais. Não é novidade filmes cujo enredo envolve uma epidemia mundial, muitas vezes associada com um “apocalipse zumbi”, a peculiaridade deste filme seria as crianças serem os infectados.

Boa repercussão teve o filme *Colheita Maldita*²³⁶ (1984), do diretor Fritz Kiersch, gerando continuações. Com certeza esse é o mais popular filme do subgênero “terror com crianças”. Inspirado num conto de Stephen King, mais famoso autor vivo de terror, em cuja obra é recorrente relacionar religião e terror. Nesse filme, liderados por um garoto pregador chamado Isaac, meninos e meninas praticam um culto no milharal (ou um culto *do* milharal) e chacinam os adultos da pequenina cidade de Gatlin, no Nebraska. A violência das crianças explica-se, portanto, pelo fanatismo religioso.

²³⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4bR1JYtsY-0> Acesso em 05/09/14.

²³⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vwgKyXP58_w Acesso em 05/09/14.

No entanto, provavelmente o mais aterrador filme desses até aqui citados seja *Quién puede matar a un niño?* (1976), do diretor Ibañez Serrador. Possivelmente inspirado em Alfred Hitchcock²³⁷, Serrador cria uma atmosfera bastante sombria nesse filme valendo-se do constante silêncio e do olhar fixo dos grupos de crianças²³⁸ sobre o casal de turistas, Tom e Evelyn, que chega a ilha para aproveitar as férias. O casal termina encurralado e atrozmente trucidado pelas crianças. O título parece sugerir que a grande arma das crianças seja justamente seus rostos angelicais que desencorajam qualquer reação ou desconfiança dos adultos.

Também tem sido explorado pela sétima arte a figura da “criança diabólica”. Como no filme *Caso 39* (Case 39, 2009), de Christian Alvart, em que uma assistente social decide adotar a menina Lilith²³⁹, de dez anos, após os pais perderem a guarda acusados de maus tratos. No decorrer do filme a menina revela-se não humana, um demônio. Clássicos que exploraram essa imagem são *A Profecia*²⁴⁰ (The Omen, 1976), de Richard Donner, e *O Bebê de Rosemary* (Rosemary's Baby, 1968). Ambos nutrem-se do imaginário de que o Diabo queira ter um filho sobre a terra, às vezes associado ao Anticristo.

O mais aclamado filme de terror ainda é *O Exorcista* (1973), baseado no livro de William Peter Blatty. A produção dirigida por William Friedkin conta a história de Regan (vivida por Linda Blair), uma menina que de um dia para o outro acaba sendo possuída por um demônio. Em *O Exorcista*, vemos a angústia de uma mãe ao ver sua filha passar por vários exames sem que nenhuma doença seja diagnosticada. A conclusão a que ela chega, no contexto do filme, parece óbvia: é uma possessão. Uma grande angústia do doente é não saber o seu diagnóstico, não saber contra o que luta. É necessário ‘dar um nome aos bois’.

Para Luther Link, professor da Universidade de Aoyama Gakuin, em Tóquio, autor de "O Diabo - a máscara sem rosto", em reportagem a João Ximenes Braga:

²³⁷ O filme faz lembrar *Os Pássaros* (1963), no qual criaturas inofensivas atacam repentinamente e sem explicação.

²³⁸ Em *O Albergue* (2005), Eli Roth parece aludir a esse filme nos grupos de crianças que perambulam sempre juntas na cidade eslovaca onde os protagonistas serão trucidados.

²³⁹ Lilith teria sido a primeira mulher feita para Adão, expulsa por não querer a ele se submeter.

²⁴⁰ Em 2006 foi ao cinema um *remake* desse filme.

O diabo é presente agora pela mesma razão que o foi por séculos. Explicar o mal, casos como o de uma criança que mata outra, é uma dor de cabeça que ninguém quer. Talvez falar que o criminoso teve uma infância difícil seja uma resposta mais comum hoje, mas para a Igreja e todos nós, o diabo ainda é a explicação mais fácil (BRAGA, 2001, p. 3).

Assim, na dificuldade de se aceitar que uma criança seja má, explica-se que, na verdade, o mal está nela, que está possessa: “Isso é possessão, ter o corpo usado pelos demônios para habitação” (MACEDO, 1996, p. 58). Para Macedo, inclusive, não é fora de comum haver crianças²⁴¹ possuídas pelo mal: “Quantas crianças são trazidas a nós pelos pais para orarmos, e quando o fazemos, as crianças começam a gritar, chorar, espernear e, após expulsarmos o mal, a criança volta à normalidade” (MACEDO, 1996, p. 41).

Nas igrejas neopentecostais, entre elas a IURD, para que as crianças não fiquem endemoninhadas pela ingestão das balas distribuídas quer por católicos ou pelo povo de santo no dia de Cosme e Damião, é feita também distribuição de balas e doces abençoados ou consagrados, ato que alguns autores já mencionaram sem, no entanto, terem se detido e se estendido sobre ele (e. g. ALMEIDA, 1996, p. 44; MARIANO, 1999, p. 135; SILVA, 2005, p. 165). Leonildo Silveira Campos (1997) menciona essa atitude iurdiana em seu livro *Teatro, Templo, Mercado*, aliás, baseado em sua tese²⁴², a primeira no Brasil a eleger a IURD como objeto de pesquisa, portanto, parece-nos foi ele um dos primeiros a notar a prática.

Mariano (1996, p. 130, grifo nosso) enfatiza²⁴³ que “*concorrendo* com a prática umbandista de distribuição de doces aos erês”, ou seja, interpreta o ato iurdiano dentro da perspectiva de disputa no mercado religioso pelo mesmo segmento de fiéis. É um sincretismo, como tudo na IURD, marcado pela “mercantilização do sagrado” (CAMPOS, 1997, p. 165). O mesmo Mariano (1996) que observara nas entrevistas que

²⁴¹ A história de um menino epilético curado por Jesus (Marcos 9) serviria para comprovar que uma criança pode ficar endemoninhada: Jesus ao descer do monte onde fora transfigurado encontra seus discípulos tentando expulsar um demônio de um menino que se debatia ao chão, conforme o pai do menino isso lhe acontecia desde a mais tenra idade.

²⁴² A tese foi defendida em 1996 na Universidade Metodista de São Paulo, sobre orientação do professor dr. Antônio Gouveia Mendonça.

²⁴³ No livro *Neopentecostais: Sociologia do...* (1999, p. 135), ele mudou para *evocando*.

realizou que o sincretismo iurdiano parece ser muito bem pensado e consciente, ou seja, estrategicamente elaborado.

Também interpreta o sincretismo iurdiano como uma estratégia evangelística:

Para tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes. Faz isso de diferentes modos e em distintas ocasiões. Realiza “sessão espiritual do descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme e Damião (MARIANO, 2004, p. 132-133, grifos nossos).

Oro nota como a IURD se apropria de noções do catolicismo e mesmo de seu calendário e, assim, “Também reconhece o dia de São Cosme e São Damião, ocasião que costuma oferecer ‘balas unguidas’ para as crianças que vão aos cultos” (ORO, 2007, p. 35), reconhecendo, seguindo Birman (2001, p. 60) que a forma que a IURD tem de operar é católica.

Já Vagner Gonçalves da Silva (2007, p. 242-243) vai relacionar três calendários litúrgicos, o do catolicismo, das religiões afro-brasileira e o do neopentecostalismo de tipo iurdiano, ficando claro como este último é dependente e “segue” o das religiões afro-brasileiras, como se só fosse feito em razão daquele.

Adailson Bomfim descreve um momento de sua pesquisa de campo. Neste relato vemos as consequências na visão iurdiana de se comer o doce de Cosme e Damião:

Vale destacar ainda que numa dessas sessões, realizada no dia 10 de outubro de 2006, foi anunciado pelos pastores que no dia das crianças haveria um culto especial de combate às oferendas de balas e bombons “amaldiçoados” pelos encostos (Cosme e Damião) que adoecem as crianças causando, dentre outros males, diarreias²⁴⁴, bronquites

²⁴⁴ Diarreia, conforme a UNICEF, é uma das doenças mais frequentes de crianças, sendo a segunda principal causa de mortalidade infantil no mundo em crianças até cinco anos, sobretudo entre pobres. Vide <https://www.terra.com.br/noticias/mundo/unicef-indica-pneumonia-e-diarreia-como-principais-causas-de-morte-infantil,46399327b0cda310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>

asmáticas, etc. e nesse combate será oferecido um bombom “consagrado” para curar tais enfermidades (BOMFIM, 2007, p. 67)

Assim, enquanto Cosme e Damião são celebrados como santos médicos e invocados para proteger as crianças, a IURD apresenta-os no extremo oposto como causadores de doenças nas crianças.

Semelhante ao que faz a Igreja Universal com a bala de Cosme e Damião foi a atitude de uma igreja evangélica luterana do norte de Elbe, na Alemanha, que para combater a festa americana do Halloween, mandou produzir 970 mil bombons de fruta representando o fundador do protestantismo, Martinho Lutero, para serem vendidos, inclusive pela internet.

O Dia da Reforma e o Dia das Bruxas coincidem, e negar este e valorizar aquele parece uma forma de afirmar a identidade. Em 31 de Outubro de 1517, Martinho Lutero afixou na porta da igreja do castelo em Wittenberg, na Alemanha, as suas 95 teses. Em relação ao Halloween, há uma crença popular de que no dia 31 de outubro seja possível o contato entre os vivos e os mortos. Na atitude desta igreja luterana da Alemanha vemos tanto o movimento de combater o Halloween como o de promover a memória do reformador alemão. Margot Kossmann, bispa protestante de Hanover, teria afirmado o seguinte à rádio regional NDR: "Lutero nos libertou do medo de bruxas e demônios. É por isso que é um absurdo comemorar o Halloween"²⁴⁵.

Aliás, mesmo sendo o Halloween algo distante da nossa cultura é possível encontrar no meio evangélico brasileiro discursos demonizando-o²⁴⁶. A celebração do Halloween no Brasil ocorre quase que exclusivamente em cursos de inglês e em algumas escolas. Em um site da Igreja Universal²⁴⁷ encontramos um artigo sobre a festa norte-

²⁴⁵ Vide: <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL164604-5602,00-IGREJA+EVANGELICA+COMBATE+O+HALLOWEEN+VENDENDO+DOCES+COM+A+IMAGE+M+DE+LUTERO.html>>. A notícia saiu em outros sites, inclusive em sites evangélicos.

²⁴⁶ Vide por exemplo: <http://igrejapresbiterianadelagoaseca.blogspot.com.br/2012/10/halloween-inofensiva-brincadeira.html>, para um exemplo desse discurso no meio presbiteriano, e http://ufmbb.org.br/sorriso/?page_id=868, para uma matéria no Site Sorriso, da União Feminina Batista. Este dirige-se diretamente as crianças: “Faça o que você sabe que é certo! Se as comemorações de Halloween estão cheias de imagens de diabos, bruxas, feiticeiras e outras imagens que não têm nada a ver com Deus, será que é uma coisa boa? Pense bem antes de tomar sua decisão”, e conclui citando a Bíblia: “Feliz é aquele que rejeita os conselhos dos maus, não segue o exemplo dos pecadores e não anda com os que zombam de Deus” (Salmo 1.1 – Bíblia na Linguagem de Hoje).

²⁴⁷ <http://www.universal.org/noticias/2013/10/31/amarga-travessura-23995.html>

americana que além de condenar a prática em solo brasileiro por ser adaptação de uma festa pagã e refletir a “mania” de se imitar os estrangeiros, sentenciava que “Para piorar, essa celebração tenta impor uma tradição nas crianças, que saem pelas ruas pedindo doces de porta em porta e ameaçando as pessoas, e em troca *podem até receber doces e guloseimas consagrados a espíritos malignos como se isso fosse brincadeira*” (grifos nossos).

Comparando a atitude da Igreja Luterana na Alemanha com a IURD percebemos o seguinte: para aquela o Halloween não deve ser comemorado porque não há nada o que se temer, é *superstição*, nega-se o poder das bruxas e de todo o mundo mágico a elas ligado, já no universo iurdiano, não deve ser comemorado porque *realmente* representa um *perigo* para as crianças. Nos termos que elegemos aqui, aquele caso segue a lógica da *iconoclastia evangélica*, enquanto a IURD segue a lógica do processo de *demonização*.

Em comum entre a festa americana e a de Cosme e Damião está o fato de que em ambas há uma inversão, colocando a criança no centro e em lugar de importância, ao passo que normalmente se diz no nordeste do Brasil que *criança não tem querer*, e instaura-se uma ampla tolerância a traquinagens infantis (Trick or Treat), como observou Ordep Trindade Serra (1978). O fato da IURD se importar em se pronunciar acerca do Halloween parece-nos ser sinal de que hoje parte da sua membresia é da classe média, tendo acesso aos ambientes onde o Dia das Bruxas é celebrado, como dissemos acima, cursos de inglês e escolas da rede particular. A campanha publicitária “Eu Sou A Universal” parece direcionada justamente para fidelizar essa membresia que tendo alcançado a mobilidade social almejada poderia dizer não precisar mais da IURD por já ter alcançado o que ela prometia. Essa campanha apresenta histórias (testemunhos) de sucesso. Boa parte dos fiéis que encontrei nas reuniões que assisti são das camadas populares, embora nunca eles apareçam numa propaganda da campanha Eu Sou a Universal, eles são de fato a Igreja Universal!

Contou-nos o professor Cláudio Oliveira Ribeiro, da UMESP, que é pastor metodista, ter sido pastor entre os anos de 1998 a 2001 da Igreja Metodista Filadélfia, na cidade de Duque de Caxias. Antes de sua chegada havia nessa igreja a prática de distribuição de doces no templo no dia de Cosme e Damião. A pastora que o antecederia era ligada ao movimento de avivamento religioso, e incentivava essa prática, que durou cerca de 3 ou 4 anos. No dia abriam o templo para as crianças e faziam uma

“pregaçozinha” para elas e lhes distribuíam doces, com o objetivo de que não fossem atrás de pegar o doce de Cosme e Damião. O alvo era principalmente atingir crianças de fora da igreja, ou seja, proselitista. Contou-nos que não fez esforço para acabar com essa prática, talvez sua chegada tenha sido um desestímulo. Aliás, trata-se de um pastor muito ligado ao movimento ecumênico substituindo uma pastora carismática, provavelmente a membresia estava ciente do que essa mudança significava, e parte dela desejava desta mudança. Os exemplos da Igreja Luterana na Alemanha e dessa Igreja Metodista em Duque de Caxias mostram-nos duas igrejas do protestantismo histórico assumindo práticas muito semelhantes a da IURD, no entanto, a lógica por trás da prática parece diferente.

Deixemos essa digressão, porém, e voltemos a distribuição de doce de Cosme e Damião. ‘Dar doce’ pode ser uma forma de conseguir e manter prestígio (PICCOLLO, 2009), mas, considerando “A forte tendência exclusivista, impulsionada pela adesão religiosa às igrejas evangélicas, especialmente as pentecostais” (GOMES, 2009, p. 185), pode ser uma situação tensa e embaraçosa. Piccolo fez etnografia no bairro Villa Isabel, no Rio de Janeiro, no qual a festa de Cosme e Damião ocorre paralela à festa de aniversário do bairro, e é organizada pelos integrantes da banda de Villa Isabel, boa parte deles de classe média, enquanto participavam da festa boa parte dos moradores das favelas locais.

Vejamos esse relato de Edlaine Gomes (2009, p. 169):

Estava em minha casa quando tocou a campainha. Era uma vizinha que sempre encontro no corredor do prédio onde moro – mas confesso nem saber seu nome – segurando um saquinho de doces de São Cosme e Damião. Numa rápida conversa e com certo constrangimento, a senhora perguntou se me incomodava que ela oferecesse doces para minha filha, pois sabia “que tem pessoas que não gostam desse tipo de coisa”.

Entre as pessoas que não gostam disso, estão os evangélicos, principalmente pentecostais e neopentecostais. Eles proíbem também os filhos de pegar o doce, o que

gera um grande desconforto para criança que gosta de doces²⁴⁸. O bispo Macedo (*apud* GOMES, 2009, p. 179), líder maior da IURD, por exemplo, observa:

de todas as leis e mandamentos durante a Antiga Aliança com respeito aos sacrifícios, restou apenas a proibição de comer coisas que são sacrificadas aos santos, aos espíritos, aos deuses, como, por exemplo, as comidas oferecidas nos dias de *Cosme e Damião*, de Santo Antônio, de festas espíritas etc²⁴⁹.

No texto “O que os doces de Cosme e Damião escondem?”, publicado em 25 de setembro de 2015, no site Universal.org²⁵⁰, conta-se em resumo a história dos santos, e afirma-se que desde que foram vítimas da fúria do imperador Diocleciano passaram a ser idolatrados, convida-se para no domingo dia 27, no Templo de Salomão, participar de uma reunião com o bispo Jadson, que estaria consagrando todas as crianças para que o mal não as atinja. Neste texto argumenta-se com as palavras do bispo Macedo:

Quase todos os países do mundo têm estimulado a prática de comer coisas sacrificadas aos ídolos. Os nomes e as figuras dos ‘santos’ variam, mas a prática é a mesma. A obediência é ao mesmo diabo, e a desobediência é ao Único Deus Vivo e Verdadeiro. Não obstante à morte de milhares de crianças, devido a atropelamentos e acidentes,

²⁴⁸ Há uma música da banda *A Kombi que Pega Crianças* que retrata bem humoradamente essa situação:

“eu não posso, porque eu tenho que obedecer...
 não posso não (Não posso não !!!)
 a minha mãe é crente, não deixa eu pegar doce
 de Cosme e Damião !!! (Cosme e Damião.....)
 (...)

Uma vez ela me pegou, na frente do centro de macumba
 apanhei na frente da galera, tomei chinelada na minha
 bunda
 depois fui p/ casa envergonhado, olha só que decepção
 fiquei de castigo lá em casa .. no dia de cosme e
 Damião” (*sic*)

Ver letra completa em: <<http://letras.mus.br/a-kombi-que-pegas-criancas/1006388/#selecoes/1129788/>>.

²⁴⁹ Não é um pensamento exclusivo da IURD. O presbítero Daniel Dutra (DUTRA, 2010, p. 3), respondendo a pergunta *Pode o Cristão Comer Doce de Cosme e Damião?*, orienta os novos convertidos da igreja Assembleia de Deus de forma semelhante: “As balas e doces oferecidas a estes santos são ofertas sacrificadas aos ídolos. Ou seja, o doce oferecido nas ruas faz parte de um compromisso do ofertante, feito normalmente num centro espírita, para “receber alguma dádiva” ou agradecer uma suposta benção concedida por estes “santos”. (...) Já ouvimos testemunhos de pessoas que no momento da oferta, o ofertante pede que suas enfermidades sejam passadas para os doces. Veja o risco que corre os que comem esses doces !!!”

²⁵⁰Vide: <http://www.universal.org/noticia/2015/09/25/oqueosdocesdecosmeedamiaoescondem34267.html>

além de muitas ‘doenças inexplicáveis’ acometerem tanta gente nesse dia, especialmente crianças inocentes.

Já numa publicação do blog da IURD de Tatuí²⁵¹ argumenta-se: “Não aceite doces de Cosme e Damião, eles são oferecidos em culto a outros deuses!” “Você comeria a galinha preta com farofa que fica lá na encruzilhada? É a mesma coisa! Tudo oferecido ao capeta!”.

Pensemos então, qual deveria ser a atitude de Edlaine Gomes se ela fosse evangélica? “Não aceitar e não comer, nesse contexto caracteriza uma postura religiosa exclusivista característica do campo evangélico” (GOMES, 2009, p. 171). Nós entendemos, porém, que os evangélicos podem responder de diferentes formas.

Ao serem interpelados se aceitam ou não o doce, os evangélicos podem: simplesmente recusar, como *coisa do inimigo*; aceitar por cortesia e não comer já que é uma comida *trabalhada*; aceitar por cortesia e comer, baseado ou no pensamento de que *o ídolo de si mesmo nada é no mundo* (1ª Co 8.4), assim rejeitam a crença na magia, ou de que *maior é Deus*, por isso o mal contido no alimento não pode causar-lhes nada, ou comem-no após orar repreendendo todo mal que possa estar ali.

Pela atitude dos evangélicos fica claro que para eles o doce possui um *mana* negativo. O conceito de mana, de Marcel Mauss, foi usado ao perceber um fundo comum entre magia e religião e tentar explicá-lo, sendo que “a palavra ‘mana’, tomada de empréstimo aos melanésios a partir dos trabalhos de Codrington, teria a capacidade de condensar uma série de ideias em torno da eficácia dos poderes mágico-religiosos” (MENEZES, 2011, p. 110, 111). Nas palavras de Mauss (1974), trata-se “de uma eficácia pura, que é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que é espiritual, que age a distância e também por conexão direta (...), móvel e movediça sem se mexer, impessoal e assumindo formas pessoais, divisível e contínua”.

Este *mana* do doce ou deve ser evitado; ou é inoperante, inofensivo e sem poder para eles devido a sua adesão religiosa (“*maior é o que está em nós do que o que está no mundo*” 1 Jo 4.4) ou mesmo por não representar mesmo poder mágico nenhum; ou torna-se inoperante por um contra-feitiço – a oração. Mauss entendia sacrifício como “um tipo

²⁵¹ Vide <http://iurdtatui.blogspot.com.br/2011/09/naodeixeascriancascomeremdocesde.html>

de consagração em que um objeto passa do domínio comum ao religioso”, posto que “o sacrifício é um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 26). Por entenderem, então, a bala como tendo sido ofertada aos erês e orixás, creem que ela mesmo permanecendo sendo uma bala é *mais* do que uma simples bala!

Torna-se cada vez mais comum em igrejas evangélicas a incorporação de festas juninas entre as comemorações de sua juventude. Essas festas ganham nomes interessantes: Festa do Milhão²⁵², Sem João Com Jesus, Arraiá Gospel. Isso tem se tornado cada vez mais comum devido ao fato que a tônica religiosa da festa de São João é cada vez menor, tornando-se muito mais algo da “cultura brasileira”. Esse tipo de argumento é sustentado mesmo por um pastor considerado bastante conservador como o presbiteriano Augustus Nicodemus²⁵³.

Opinião semelhante é a do bispo Walter Maclister, bispo primaz da Igreja Nova Vida, a mesma de onde são egressos o bispo Edir Macedo e os outros fundadores da IURD. Em seu canal no YouTube²⁵⁴ ele responde à pergunta “Festa Junina, Halloween, Cosme e Damião, qual eu posso ir?”. Quanto às festas juninas ele considera que embora tenham uma origem religiosa, hoje a festa resume-se a um aspecto folclórico. Mas Halloween tem a ver com o ocultismo, e não se pode brincar com essas coisas. Cosme e Damião já é uma festa perigosa, ninguém pode se enganar, uma simples bala pode trazer muitos prejuízos para as crianças, do que, Walter McLister alega já ter visto muitos casos. É o internauta identificado como Lucas Souza que vai perceber que existe algo de folclórico já também na festa de Cosme e Damião:

Reply · 1



[Lucas de Souza](#) 6 months ago (edited)

Sobre Cosme e Damião, acho totalmente viável falar que muitas famílias que distribuem os doces nem fazem nenhuma consagração, elas dão por que isso infelizmente se tornou uma tradição. Moro no Rio

²⁵² Este era o nome dado a festa da igreja batista da qual fui membro na minha juventude, a 1ª Igreja Batista de Carpina – PE.

²⁵³ Vide <http://tempora-mores.blogspot.com.br/2012/07/sobre-festas-juninas.html>

²⁵⁴ Vide: <https://www.youtube.com/watch?v=mKAXcBr4U4E>

de Janeiro e essa tradição é forte e a origem em si é péssima. Por mais que existem pes
soas que não consagram tais doces, eu mesmo já peguei na infância muito doce em casas de umbandistas e espíritas. Mas se havia algum mal ali como eu acho que tinha, já foi quebrado pelo sangue de Jesus. Bela avaliação, bispo!
Reply ·

Entre os famosos que festejam Cosme e Damião estão Zeca Pagodinho, Arlindo Cruz e Regina Casé²⁵⁵. No dia 12 de outubro de 2013, dia das crianças, a apresentadora Regina Casé abordou em seu programa Esquenta, veiculado pela Rede Globo de Televisão, as comemorações de Cosme e Damião. A apresentadora defendeu a comemoração com a distribuição de balas em tom semelhante a argumentação referente às festas juninas evangélicas, nas palavras da apresentadora: “Não importa a religião, gente. O que importa é que é algo que já faz parte de nossa cultura!”. Apelo que dificilmente encontrará guarida no meio evangélico (pentecostal), cremos que porque as formas de se lidar no *ethos* evangélico com elementos da cultura oriundos do catolicismo ou da matriz africana são bem diferentes. Enquanto que há um “repto pentecostal à cultura católica” (SANCHIS, 1994), há uma repulsa a cultura afro-religiosa.

Contudo toda essa proibição pode fazer o efeito contrário, aguçando a curiosidade e o desejo pelo doce. É o que afirma o internauta identificado apenas por mmm, respondendo a um texto compartilhado no site Yahoo Respostas que trazia por título “Não Coma Os Doces de São Cosme e Damião”, postado em 19 de março de 2014. O internauta nem sabia de que se tratava o doce, pensando que “doce de Cosme e Damião”, seria algo como “doce de Maria-mole” ou “doce de Mariola”, mas agora com a palavra de proibição buscaria experimentá-lo: “Não conheço esse doce. Pelo menos não por esse nome. Mas, fiquei curioso e vou prová-lo na primeira oportunidade. E a culpa será sua, aguçou minha curiosidade”²⁵⁶.

Tornando à imagem da fronteira, quanto mais uma religião está distante da experiência religiosa do fiel pentecostal mais difícil será a convivência com ela: o catolicismo embora condenado ainda está dentro do filão cristão, por isso, ainda que seja considerada uma religião, não é, pelo menos de forma geral, tida como demoníaca, como

²⁵⁵ Vide <http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/famosos-celebram-cosme-damiao-10134032.html>

²⁵⁶ Vide <https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20110927172802AA13B90>

é o caso das práticas afro-brasileiras. Porém, outra religião que não dispute o mesmo campo que o do neopentecostal não chamará tanto a atenção e, ainda que seja condenada, não será necessariamente demonizada. Escrevemos estas linhas tendo em mente o filme Thor (2011) que está baseado na mitologia nórdica e é encarado justamente assim: como um filme de “mitologia” e não de elementos religiosos.

A poucos metros da Paróquia de Cosme e Damião em Salvador há uma Igreja Universal, localizada bem no começo da Estrada da Liberdade. O templo consiste de um grande auditório climatizado. No hall de entrada há um mural com cartazes e avisos, é junto a esse hall, logo na entrada que ficam os banheiros. Portas de vidro separam esse hall da entrada do auditório propriamente dito, neste há três portas laterais que levam a uma pequena copa, uma sala destinada a pequenas reuniões e uma sala para guardar material da igreja (exemplares da Folha Universal, folhetos da igreja, objetos utilizados nas reuniões, e material da campanha política dos candidatos apoiados pela igreja: um bispo e um pastor da Igreja Universal, candidatos a deputado estadual e federal, pastor José de Arimatéia e Márcio Marinho, ambos candidatos pelo partido PRB). Junto a essas portas um garrafão de água de 20 litros, sobre o qual os fiéis oram ou quando chegam ou quando saem da igreja. A igreja vive a campanha das águas do descanso, inspirada no salmo 23 que terá seu apogeu domingo, a água consagrada destina-se a viabilizar a resolução de problemas na família. A igreja é dirigida pelos pastores Itamar e Felipe, ambos bastante jovens, tendo cerca de 25 anos. Como já apontara Mário Justino (1995), o clero iurdiano é em geral de homens bastante jovens. As reuniões acontecem diariamente nos seguintes horários: 7h, 10h, 12h, 15h, 19h.

Enquanto a Igreja Universal e a Paróquia católica localizam-se na avenida principal do bairro, os pequenos terreiros ficam nas ruas adjacentes, às vezes, mesmo não pavimentadas, nas residências dos pais e mães de santo. Assim, se o mundo católico e neopentecostal pode ser mais visível, o mundo afro se menos visível não está menos presente. Renata Menezes (2014) conta, no texto *Modalidades e Moralidades da Troca na Devoção a Cosme e Damião*, que levantou “a questão de um possível desaparecimento da umbanda no espaço público carioca, tendo sido estimulada pela audiência a procurá-la direito que a encontraria”. O pouco poder midiático e o baixo percentual demográfico indicado pelos Censos do IBGE, não chegando a um por cento, que nos dão a impressão

de um enfraquecimento do mundo afro²⁵⁷, assim como a concentração de seus cultos nas periferias, enquanto nós pesquisadores somos da classe média (baixa ou média). Se umbanda e pentecostalismo constituem “duas respostas à aflição”, conforme Peter Fry e Gary Howe (1975), numericamente o pentecostalismo vem demonstrando grande vantagem. Festejados inicialmente como opções religiosas promissoras, hoje há entre afro-brasileiros e pentecostais uma distância intransponível demograficamente: de 0,3 % a 22,2% da população. A ideia de que eram alternativas de pesos semelhantes em termos demográficos desmoronou (Prandi *in* TEIXEIRA & MENEZES, 2013). Não podemos mensurar, no entanto, quanto do sucesso (neo)pentecostal deve-se a incorporações de elementos da Umbanda e Candomblé, resultando em um pentecostalismo macumbeiro de fome *religiosfágica* (ORO, 2006), que faz as mesmas ofertas mágicas, porém dentro do universo cristão, tornando-as mais passíveis de serem aceitas ou toleradas na sociedade.

Mas parece que os pastores iurdianos ao proporem aos seus fiéis não irem e nem sequer passar perto das “casas de macumba” desconsideram que essas casas são na verdade as casas dos vizinhos, afetando os processos de sociabilidade da vizinhança. “Um povo que diz ter tanto poder, tanta fé em Deus, mas tem medo de uma simples farofa com pimenta que a gente joga na porta de casa... uma coisa para gente espantar coisa negativa... passam pelo outro lado da rua”, é o que nos dizia Mãe Railda em entrevista a nós concedida.

A reunião da quarta-feira é dedicada à busca do Espírito Santo. Assistindo a reunião das 15h do dia 24/09/2014, pudemos notar a importância que a IURD dá a vida política, pois ao final da reunião o pastor dizia:

“Gente a macumbaria não tem poder contra a igreja! Essa é a semana de Cosme e Damião né?! Mas tem uma coisa muito pior! É a política! A macumba nem os demônios não podem com a igreja mas os políticos podem fazer leis que podem prejudicar muito, impedindo que os templos sejam construídos, impedindo a igreja de ter programas na televisão, e o que é o pior de tudo: permitindo que dois homens se casem e perseguindo a igreja e os pastores que não quiserem casar dois homens ou duas mulheres!”.

²⁵⁷ Verdade que é preciso relativizar os números do Censo, inclusive por um motivo clássico: a dupla pertença de grande parte dos fiéis das religiões afro.

O pastor conclui a sua argumentação dizendo ao povo para votar em “homens de Deus”, os candidatos da igreja, que o pastor conhece pessoalmente e afirma tem saído com sua família pelo bairro para pedir votos. Na saída, cada um dos fiéis recebeu das mãos dos obreiros, dentro de um envelope branco, 20²⁵⁸ santinhos dos candidatos da igreja, para distribuírem com seus familiares. Se o objetivo de receberem-nos dentro de um envelope é a discrição, frisemos que muito menos discreto tem sido o candidato a deputado estadual Abílio Santana, da Assembléia de Deus, que mandou estampar no seu templo dois grandes outdoors de sua campanha.

Já na quinta-feira é dia em que as reuniões são direcionadas a temática da família. Estive em 25 de setembro de 2014 presente à reunião do meio dia. Havia poucas pessoas no templo, apenas 5, contando com o pastor Felipe que era quem estava na direção. Eram três senhoras de meia-idade. Ele me explicou que normalmente as pessoas preferem ir ou na reunião das sete horas ou na reunião das três da tarde. O pastor Itamar não estava pois havia saído pelo comércio do bairro apresentando os candidatos da igreja. A reunião é bem simples. Apenas a exposição que o pastor faz de Gênesis 12 e uma oração final. “Vamos colocar aqui essa palavra ‘parentela’ como se fossem os nossos erros. Deus te tirou do mundo, porque ninguém chega na Igreja Universal porque está de bem com a vida, chega porque está desgraçado está no fundo poço. Agora você não pode ficar nos mesmo erros”. É a partir desse argumento que o pastor afirma que ninguém deve compactuar com as coisas e as festas do mundo, pergunta: “Essa semana aí no mundo, gente, é festa de que?”. Ele mesmo responde: “Cosme e Damião, né gente?! Isso tem desgraçado muita família”. O pastor fecha os olhos e abaixa a cabeça como que vai chorar. A Bíblia diz que Deus quer abençoar todas as famílias da terra. “Através de Abraão que é o pai da fé, tem bênção de Deus para sua vida, então, quem tem filhos aqui?”. Apenas três senhoras levantam a mão. O pastor então aponta o dedo para elas com um ar de seriedade e diz: “Não deixe que a bênção seja atrapalhada por besteira não. Não deixem que seus filhos peguem doce de Cosme e Damião! Repitam comigo”. Aí em uma só voz repete-se cinco vezes seguida: “Eu e minha casa serviremos ao Senhor! Não vou deixar meus filhos pegarem doce de Cosme e Damião”.

²⁵⁸ Não chegamos a identificar, nem mesmo nos veio à mente questionar no momento, se a esse número específico era atribuído algum significado.

Sexta-feira na Igreja Universal é dia da Corrente de Libertação²⁵⁹. Muito já se tem notado que a escolha desse dia deve-se a ser também o dia de Exu no mundo afro. No final de cada reunião realizada no dia 26 de setembro de 2014, foram distribuídos doces, os doces consagrados com vista a “cortar o efeito” do doce de Cosme e Damião. O grande foco, como notamos em nossa pesquisa de mestrado (DIAS, 2012), continua sendo exus e pombagiras, mesmo no dia de Cosme e Damião, só realmente no final que se lembrava da comemoração que “o mundo” ou “aí fora”, nas palavras do pastor, é feita distribuindo “queimado”²⁶⁰. Ao contrário do *poltlach* que ocorre na festa de Cosme e Damião quando os doces são jogados e muitos são pisados e ficam jogados no chão, na Igreja Universal são distribuídos os doces conforme o número de crianças para o qual o fiel alega que vai entregá-las, apenas uma bala é destinada a cada criança.

Na sessão das 15h, no entanto, valendo-se de haver na audiência algumas crianças, o pastor Itamar, que é o responsável pela Corrente da Libertação, chamou-as a frente (eram apenas cinco meninos presentes²⁶¹, sendo que o mais velho deles tinha cerca de nove anos). O pastor do alto do púlpito olha para o menor deles, que talvez tenha cerca de seis anos, e pergunta: “Você quer ficar doente?”. A cada pergunta o menino balançava a cabeça negativamente. “Quer ficar perturbado? Quer que o mal entre em sua vida? Quer que o diabo entre em sua vida para desgraçar você?”. Após repetir a pergunta aos demais meninos, dirigindo o dedo em riste para cada um e perguntando “Você quer?”, o pastor assevera: “Então não coma doce de Cosme e Damião! Não aceite se te oferecerem. Pode ser quem for que te ofereça: teu tio, primo, avó, tia... não aceite!”.

Essa reunião havia sido tumultuada pela entrada de uma senhora idosa que insistia para que lhe dessem uma cesta básica, alegando que havia saído de casa desde manhã cedo sem que houvesse ainda comido nada. Mesmo que os pastores pedissem que ela esperasse, não cessou de incomodar a reunião, até que o pastor Felipe a acompanhou a seu gabinete pedindo constantemente que ela falasse baixo. Outro motivo que atrapalhou o culto foram as constantes conversas de uma senhora. Incomodado com isso,

²⁵⁹ Conta Edir Macedo (2013, p. 106): “Escolhemos a sexta para as correntes de libertação por se tratar de um dia em que são arreados os despachos mais agressivos”.

²⁶⁰ Forma como na Bahia refere-se a doces de Cosme e Damião. Sugiro que se deva ao fato de antigamente o doce ser feito de forma caseira, e era realmente açúcar “queimado” no fogo. Alguns dos meus nativos acham que é admissível essa minha conjectura. Já em Pernambuco chama-se “confeito”, optamos aqui por chamar “bala” por ser o termo mais geral.

²⁶¹ Com exceção do domingo, quando há a EBI – Escola Bíblica Infantil, é rara a presença de crianças nas IURDs que já visitei.

pastor Itamar interrompeu sua prédica para chamar-lhe a atenção. A mulher não gostando da atitude do pastor retirou-se resmungando. O pastor incomodado alertou a audiência que aquilo era ação do diabo, que era ele, o diabo, que buscava sempre atrapalhar o culto para que as pessoas não prestassem atenção, e aí atribuiu a ação daquela senhora idosa que pedia alimento também aos demônios. Lembrou então o filme “Demônios no Templo”²⁶² (1979), a partir do qual fundamentou sua argumentação de que o diabo sempre tenta atrapalhar as pessoas de prestar atenção, citando também o caso das crianças, atribuindo não só as brincadeiras dos pequenos a esse intento demoníaco, mas até mesmo o choro dos bebês seriam ações do diabo. (O pastor estava irritado e quero crer que não falaria tais coisas se estivesse em seu estado normal).

Na saída muitas lojas já baixavam as portas, havia um boato de que haveria arrastão. Uma senhora, D. Geni, contou-me na saída que já frequentava a igreja fazia seis anos e que aquela senhora sempre era repreendida por conversar, mas não se ‘ajeitava’. Também segundo ela sempre no dia anterior a festa de Cosme e Damião o pastor faz aquela distribuição de balas, que ela justifica dizendo da impossibilidade de segurar as crianças em casa impedindo que elas peguem os doces, por mais que se avise as crianças do perigo dos doces, elas sempre podem pegar e comer escondidos, por isso é bom prevenir qualquer possível mal usando as balas da IURD. “Prevenir é melhor do que remediar...”

A IURD de Igarassu fica na Estrada de Santa Cruz, perto ao pé da colina que dá acesso ao Centro Histórico onde está a Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião. Conta-me o obreiro Sílvio que antes a Igreja Universal era perto do corpo de bombeiros e depois que se mudou para ali, o atual prédio da IURD, que já foi uma casa de shows noturnos, por isso precisou de muita oração para consagrar aquele lugar ao Senhor. Igarassu, conforme ele, já chegou a ter duas IURDs: uma junto ao corpo de bombeiros e outra em frente a Caixa Econômica Federal.

Na reunião da Libertação de 25 de setembro de 2015, liderada pelo pastor Adão, após um longo período de cânticos e oração forte, começam as manifestações. Dona

²⁶² Apesar de o título parecer de filme de terror, trata-se de um filme cômico, classificá-riamos como uma comédia de costumes. No filme, o novo pastor de uma pequena igreja tem que lutar contra as artimanhas de três demônios que vivem no templo e seguem (ou tentam seguir) rigorosamente o *código satânico de ética*. Não há possessões ou exorcismos no filme, mas sim problemas típicos de qualquer agrupamento humano: invejas, intrigas, orgulho, desavenças.

Iracema, uma senhora já idosa de pele alva e cabelo claro, chega a mim e diz: “olha meu filho, se tudo que aparecer aqui de estranho for diabo tem muito diabo no mundo viu”. Acho estranho a atitude dela que a princípio parece cética com relação a IURD. Diferente da Catedral da Fé em Recife onde costumava ir para pesquisa de mestrado, e mesmo do templo da IURD na Liberdade em Salvador, a igreja em Igarassu não é tão grande, por isso, percebe-se facilmente a presença de alguém novo na reunião.

As manifestações demoraram a começar, uma das razões por que achei essa reunião diferente de outras que eu vi, também as manifestações foram poucas, porém bem violentas. A primeira possessa é muito violenta. Grita, pula, quer correr. O pastor Adão com dificuldade que a controla. Pede que lhe tragam uma bata azul com que veste a mulher. Dona Iracema disse que teve uma vez que uma mulher endemoninhada começou a tirar a roupa na igreja, por isso agora o pastor sempre faz isso. O pastor leva-a ao altar para que todos vejam. E com muita dificuldade e depois de muito tempo que o demônio cede e se ajoelha. Sempre os pastores da Universal querem que o possesso se ajoelhe demonstrando o poder do nome de Jesus. Quando a possessa finalmente se ajoelha há uma catarse geral com palmas e pessoas pulando e gritando. O público durante todo o tempo participava gritando “queima”, “tá amarrado” e outras palavras de ordem. Mas o exorcismo ainda não está concluído. E é justamente agora que começa a segunda possessão. Uma mulher vai saindo da igreja. O pastor Adão que vê do alto do altar grita “corre ali Giliarde! Deixa não”. Giliarde (obreiro) impede que a mulher saia, ela começa a se manifestar e grita bastante, com dificuldade que obreiro consegue segurá-la, ela tenta enforcá-lo com a gravata, a obreira Maria vem ajudá-lo e juntos conduzem a mulher ao altar. D. Iracema me explica que quando o diabo vê que vai perder quer pegar as pessoas e levar para matar na pista. Isso é, fazê-las se jogar na frente de algum carro que passa na movimentada Estrada de Santa Cruz para morrerem atropeladas. Segundo ela, já houve casos em que o demônio conseguiu seu intento. Por isso, o pastor e os obreiros não deixam ninguém sair durante as orações.

Para D. Iracema, “É muito demônio viu! Toda semana é essa luta!” e ainda afirma que ali em Igarassu tem muito demônio porque é a terra de Cosme e Damião que são dois demônios. “O povo não sabe mas toda vez que uma criança recebe uma sacolinha dessas está dando autoridade aos demônios”. De forma semelhante pastor Adão pergunta “Sabe por que eles estão com tanta força hoje? Sabe?” Espera alguém responder. “Sabe não gente? É por causa desta festa aí fora. Esta festa é justamente para eles. Por isso que

eles estão se sentindo assim atrevidos.” O pastor só consegue expulsar os demônios depois de ordenar que se der passagem ao “chefe”, assim parece que assume a visão da formação do *ori* nas religiões afro, onde se existe o orixá dono da cabeça, também há o *adjutor*. Quando finalmente consegue libertar as duas senhoras com gritos de “sai sai” o pastor pede que elas acompanhem as obreiras. A reunião termina com o pastor convocando todos os pais a trazerem suas crianças no domingo pela manhã, reunião das 7h, para serem consagradas.

Ao final da reunião pergunto a d. Iracema se há muito tempo ela era dali da igreja. Para minha surpresa, ela diz que é obreira da igreja Mundial, mas sempre está ali. Conversa comigo, pede que eu siga firme, traga a minha família para a igreja, e me dá conselhos. Seus conselhos parecem em tudo com aqueles que D. Benilde, ou melhor, a Cabocla Jacinta, havia me falado dois anos atrás. Aconselha-me a quando ir dormir deixar a Bíblia aberta ao lado do travesseiro, porque se a Bíblia fechada é apenas um livro, aberta é a Palavra de Deus, e se alguma coisa ruim vier de noite ela olha o que está ali e vai-se embora sem fazer nada de mal. Essa sua fala, aliada a imagem do pastor colocando a Bíblia sobre a cabeça da mulher para fazer o exorcismo são imagens para mim da *bibliolatria*. D. Iracema então conclui que a pior macumba que tem é o olho grande, é a inveja, que vem principalmente de quem é amigo da gente.

Contou-me o pastor Sérgio que diariamente a IURD em Igarassu tem três reuniões 7h, 15h, 19h. A reunião do Jejum das Causas Impossíveis está sob sua responsabilidade. Compareço ao Jejum das Causa Impossíveis, às 7 horas, do dia 26 de setembro de 2015, que, segundo o calendário oficial da Igreja Católica é o dia de Cosme e Damião. Na reunião da libertação os fiéis usavam uma fita vermelha amarrada no braço como proteção contra encostos. Na reunião do sábado usam uma estola de TNT amarelo sobre os ombros com dois bolsões nas pontas para que em um se escreva o pedido e no outro se coloque o envelope da oferta que será consagrada. Também nessa reunião se distribui um pão, chamado pão da redenção, que funciona para sugar as energias negativas da casa das pessoas, depois deve ser levado de volta a igreja para ser queimado. O pastor mostra um pão que levado por uma senhora ficou totalmente preto após uma semana na estante de sua sala.

Na entrada há um recipiente de água de acrílico, mas que não deixa de lembrar um pouco o que há na entrada da Matriz de Cosme e Damião: a pia batismal. Alguns fiéis

iurdianos ao entrarem na igreja molham a mão e passam na testa, semelhante aos católicos que molhando o dedo na água fazem o sinal da cruz sobre a testa. Todos devem comparecer à reunião em jejum. O pastor avisa que se alguém ficar com o pão em casa só vai estar juntando o mal lá sem resolver o problema. Não há manifestações nesta reunião embora a insistência do pastor Sérgio em instigá-las: “Manifesta! Manifesta! Eu sei que você está aí. Maria Padilha! Luziara! Você que está infernizando o casamento! Exu-mirim que está levando o filho dessa mulher a fazer coisa errada! Manifesta! Sai daí!”. É então que me ocorre que a IURD tem na verdade tratado os erês atribuindo-lhes atitudes do Exu-mirim. Se os erês são apenas travessos e brincalhões, o exu-mirim é um espírito que quando em vida já conhecera a prática de atos ilícitos²⁶³. Após a oração de libertação o pastor faz a coleta dos dízimos e ofertas no envelope especial da campanha. São distribuídos os envelopes para quem ainda não os tem. O pastor alerta que quem é do sábado deve trazer o seu dízimo no sábado²⁶⁴. Diz que o grande poder que o dizimista pode ter é a fidelidade. Quem trouxer dez reais ou mais pode ficar com o livro do bispo Macedo, a biografia *Nada a Perder*. Faz a oração de consagração do dízimo e também das peças de roupa e fotos que o povo trouxe.

Faz uma oração que todos repetem para que Deus lhes abençoe as mãos que impõem sobre a cabeça. A bibliolatria se faz sentir quando lê na Bíblia o capítulo 40 de Isaías, salientando como Deus é grande e que para compreender isso basta um dia na praia ficar olhando o mar sem fim. Pede que os fiéis em casa abram a Bíblia neste capítulo e coloquem sobre a cabeça dizendo “Deus tem que ser grande assim na minha vida”. Pastor Sérgio incentiva a todos a virem domingo pois é a reunião para quem quer ter mais intimidade com Deus. Nessa reunião vão casar com Deus. Mas incentiva sobretudo a que tragam as crianças porque elas serão consagradas e todos sabem que elas precisam ficar protegidas.

Após a reunião aproxima-se de mim o obreiro Sílvio, que já participa da igreja há mais de 5 anos. Ele trabalha com TF, assim se chama o grupo de dez a catorze anos na IURD e durante as reuniões tem seus encontros numa sala que fica por trás do altar. Junto a essa sala também acontece a EBI, Escola Bíblica Infantil, que atende crianças a partir

²⁶³ Essa definição devo-a a Pai Henrique.

²⁶⁴ Sabemos da leitura de *Nos Bastidores do Reino de Deus* (JUSTINO, 2010) que cada pastor tem uma meta de arrecadação a cumprir, da ansiedade deles para cumpri-la e que “bater metas” é a forma de ascender na hierarquia da igreja.

dos 4 anos. Explica-me ele que é necessário isso para falar a linguagem de cada faixa etária. Pergunta-me se tenho filhos, qual idade.

Pergunto como será a consagração das crianças no dia seguinte, qual objetivo. Ele me fala que as crianças serão levadas ao altar para serem unguidas e que receberão uma bala. Explica-me que a criança não tem muita noção das coisas e para que não fique na vontade de pegar os saquinhos de Cosme e Damião o pastor sempre faz isso no dia de Cosme e Damião que “infelizmente” é a principal festa da cidade. Ele crê que por trás do doce vem algo de ruim, que na verdade é amargo e que a igreja não poderia deixar as crianças desprotegidas contra os demônios que estão soltos nesse dia.

Pergunto se Cosme e Damião são demônios, ele me responde que tudo que conduz o homem à idolatria é demoníaco, porque Deus é somente um e nós só podemos adorar a ele, o resto é idolatria, pois isso que o Satanás sempre quis, ser adorado no lugar de Deus. Curioso na fala deste obreiro que a demonização de Cosme e Damião não menciona o sincretismo deles nas religiões de matriz africana. Afinal de contas, a devoção católica a Cosme e Damião é muita mais visível em Igarassu e tem muito mais peso na história da cidade do que as festas de erês ou de Ibêji. (Como já observara René Ribeiro (1957, p. 124), embora “nos Xangôs de Recife [e Igarassu pensamos como parte de Recife] a forma pela qual se celebram as sobreditas divindades e a maneira como se as imagina se acham muito próximas das idéias e práticas religiosas ligadas aos mesmos personagens na Bahia” acontece que “em Pernambuco os Bêje são festejados, via de regra, apenas no círculo restrito dos Xangôs”).

Domingo, 27 de setembro de 2015, é o dia da Reunião de Busca do Espírito Santo. É também o principal dia da Festa dos Santos Cosme e Damião de Igarassu. O pastor Adão se veste como um rabino. É a primeira reunião do dia, às 7 horas. Inicia a reunião cantando “Logo de Manhã”. O pastor fala os versos e em seguida o público canta. A igreja vai se enchendo aos poucos. Nessa reunião não são cantados os corinhos de “fogo”, não se toca “fogo no encosto”.²⁶⁵ Cantam-se os hinos clássicos da hinódia protestante e músicas evangélicas populares dos anos 80 e 90. A reunião é voltada para busca do Espírito Santo, oração, entrega da vida a Deus, portanto, não há manifestações. No final, as crianças são trazidas da EBI para o altar, recebem a oração de consagração e ganham as balas. Durante a oração vai tocando com a Bíblia na cabeça de cada uma. O

²⁶⁵ Sobre o uso de “corinhos de fogo” na IURD ver a tese de Theógenes Figueiredo (2010).

pastor aconselha que não peguem nenhuma bala fora da igreja, se a pessoa insistir muito oferecendo, pegar só por educação, mas depois jogar fora. Embora seja o dia de Cosme e Damião é também na IURD reunião do Espírito Santo, acredito que por isso não se realizou grande violência ritual mesmo no momento em que as balas foram oferecidas.

No seu livro mais polêmico, o best-seller *Orixás, Caboclos e Guias*²⁶⁶, Macedo se refere aos erês e aos espíritos de crianças: “Dizem ser exus, *erês*, *espíritos de crianças*, médicos famosos, poetas famosos etc., mas na verdade são anjos decaídos, na diabólica missão de afastar o homem de Deus e destruí-lo, sendo que, enquanto não fazem isso, se aproveitam dele” (MACEDO, 2006, p. 25, grifos nossos). Mais à frente, Macedo explica que

Quando os primeiros escravos chegaram ao Brasil, trouxeram com eles as seitas animistas e fetichistas que permeavam seus países de origem na África. (...) Para evitar atritos com a Igreja Católica, os escravos que praticavam a macumba, inspirados pelas próprias entidades demoníacas, passaram a relacionar os nomes dos seus deuses ou, para ficar mais claro, demônios, com os santos da Igreja Católica. (...) Daí, os nomes dos demônios estarem associados a santos, que na realidade nada têm a ver com eles. [Aliás] O que a maioria dos espíritas não sabe é que uma entidade pode se apresentar de diversas maneiras e usar os mais diversos nomes (MACEDO, 2006, p. 44, 45).

Assim, seguindo o pensamento de Macedo, Cosme e Damião, na verdade, são *erês*, mas, por sua vez, os *erês*, na verdade, são demônios, como numa espécie de jogo em que se coloca máscara sobre máscara. Mas não somente isso, cada demônio, segundo se prega na Igreja Universal, tem preferência por uma área ou modo de atuação, e “Na Igreja Católica, tal fenômeno é igualmente curioso, já que os santos católicos têm seus

²⁶⁶ A publicação constitui-se, a nosso ver, vilipêndio às religiões afro-brasileiras. A juíza Nair Cristina de Castro, da 4ª Vara da Justiça Federal da Bahia, entendeu que este livro "extrapola os limites da liberdade religiosa (...), na medida em que não se restringe à explanação e divulgação das ideias próprias à religião que é adotada por quem o escreveu, mas sim se predispõe a tratar pejorativamente outra religião e seus adeptos, incitando à discriminação", e suspendeu a venda do livro (Folha de São Paulo, 10/11/2005). Um ano depois, porém, “A 6ª Turma do TRF da 1ª Região decidiu, por maioria, pela continuidade de circulação da obra de autoria do Bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, intitulada ‘Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?’” julgando que “deve prevalecer a liberdade de pensamento aventada pelo artigo 5º da Constituição” (JUSBRASIL, vide <https://expresso-noticia.jusbrasil.com.br/noticias/136368/trf-libera-circulacao-do-livro-de-edir-macedo>).

nomes também ligados às ações que lhes atribuem” (MACEDO, 2006, p. 47). Lembra Ronaldo de Almeida que

segundo os pregadores [da IURD], a Pombagira, por representar uma prostituta e por levar as pessoas ao homossexualismo, é a causadora da Aids; o Preto-Velho, por andar curvo causa as dores de coluna; o Exu Tranca-Rua gera miséria; *os erês atingem fisicamente as crianças*; o Exu da Morte, por sua vez, motiva o suicídio (ALMEIDA, 2003, p. 339, 340, grifo nosso).

Clara Mafra (1999, p. 379) notara que, nas reuniões da IURD, “as lideranças orientam que os fiéis mudem hábitos que contrastam com a prática rotineira na sua cultura local (...) No Rio de Janeiro, soube de orientações contra a distribuição de guloseimas no dia de Cosme e Damião”. Porém, ao oferecer, em contrapartida, seus “doces unguídos”, ou seja, reelaborando elementos de outras religiões, Bonfatti (1999) acredita que a IURD minimiza possíveis traumas decorrentes de uma ruptura:

Não existe uma inauguração de um novo sistema simbólico, mas sim um re-arranjo, e uma re-significação de elementos já re-conhecidos pelos fiéis dentro do campo religioso brasileiro. O que nos remete novamente a uma vivência de sensação de totalidade e não uma construção, mas de re-construção de sentido muito grande (BONFATTI, 1999).

Pelo que vimos até aqui, há três identificações que foram feitas de Cosme e Damião: a primeira é a do catolicismo que os identifica como santos; a segunda, a do Candomblé e a da Umbanda que assimilam esses personagens e os reinterpreta a partir de suas próprias tradições; a terceira é a visão evangélica que reinterpreta as demais também conforme a própria tradição, ou seja, a tradição cristã, vendo-os como espíritos maus, demônios. Claro que como o Diabo “se transforma em anjo de luz” (2ª Co 11,14), orixás, erês ou Cosme e Damião seriam apenas formas diferentes dele se travestir. A recusa evangélica considera a celebração católica como idolatria, “adoração de santos” e a celebração afro-brasileira é considerada como “invocação de espíritos”, “coisa do diabo”.

Podemos pensar essa série de interpretações a partir da imagem de uma cebola: camadas que se sobrepõem a camadas, cada uma se ajustando à anterior. Aliás, para Burke (2003), em seus estudos acerca do hibridismo cultural, ao nos defrontarmos com que possivelmente diz respeito a duas tendências culturais distintas, não devemos ter a falsa impressão, muito menos devemos tentar entendê-la de forma separada, pois “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural” (BURKE, 2003, p. 16, grifo nosso). (Embora nós próprios optemos por ‘continuar’ pensando em termos de sincretismo, como o definiu Sanchis, a mudar para ‘hibridismo’, podemos concordar perfeitamente com essa análise de Burke).

Há aqueles que condenam o uso de metáforas²⁶⁷ num trabalho acadêmico, mas acreditamos seja um modo bastante eficaz de comunicação e nos parece que o uso da metáfora da cebola possa ser bastante elucidativo²⁶⁸. Aqui, ao usarmos a imagem da cebola, tivemos inspiração numa metáfora muito comum do prof. Luiz Antônio Marcuschi²⁶⁹, do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Ele usava a imagem da cebola para se referir ao fato de um texto poder ter várias leituras, ou, usando um termo próprio dele, *horizontes de leitura*.

A primeira das camadas podemos dizer que é, na verdade, a criação de um mito, pois a biografia dos dois é cheia de lacunas que foram sendo preenchidas pela devoção, assim se tornaram *santos*. A segunda tem sido de longa data denominada como *sincretismo afro-brasileiro*²⁷⁰. Já a terceira, a evangélica²⁷¹, denominamos de

²⁶⁷ “Certamente, há os que criticam e até condenam o emprego de metáforas no discurso científico [...] Nesse aspecto seguimos Morgan (1996: 338) para quem o uso de metáforas é um excelente instrumento para conceber e descrever as organizações, realizando-se por intermédio delas, ‘uma leitura-diagnóstico’ tanto do passado como do presente de uma determinada ação social. [...] nos momentos em que há vazios lógicos e desestruturação de antigos paradigmas, o emprego de metáforas se torna uma necessidade, dada a urgência em se fecundar a pesquisa e se estimular a imaginação sociológica” (CAMPOS, 1997, p. 21,22). Campos (1997, p. 22) também cita Renato Ortiz, para quem o fenômeno da globalização constitui-se como uma realidade emergente e por isso fugidia aos horizontes das Ciências Sociais, onde as metáforas abundam pela falta de teorias estabilizadas.

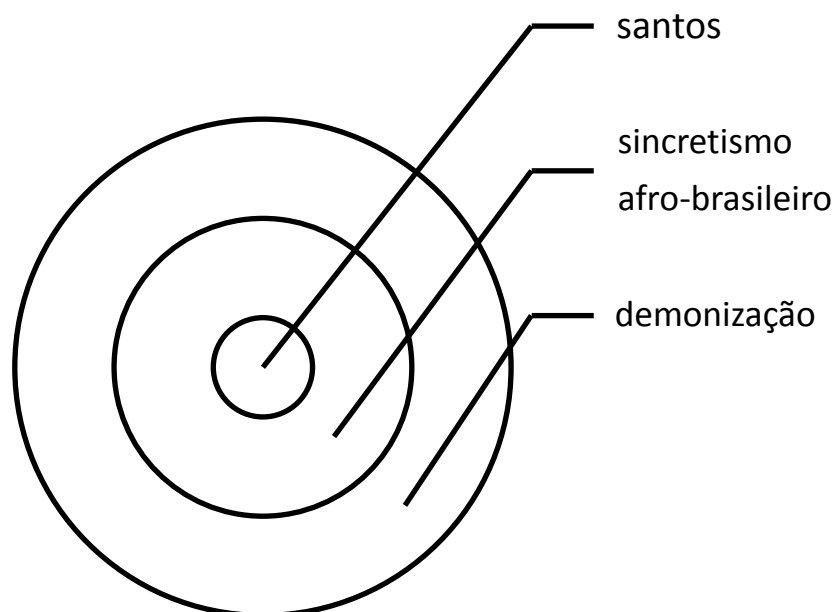
²⁶⁸ Para Paul Ricoeur, o uso de metáforas é “um processo retórico pelo qual o discurso liberta o *poder*, que certas ficções comportam de *redescrever* a realidade, ligando dessa maneira *ficção e redescrição*” (apud CAMPOS, 1997, p. 22, grifos nossos).

²⁶⁹ Essa imagem foi usada pelo prof. Marcuschi, por exemplo, em *Compreensão textual como trabalho criativo*, disponível em: <<http://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/40358/3/01d17t07.pdf>>, acesso em 22/03/2013.

²⁷⁰ O sincretismo a nosso ver está presente em todas as camadas. Mostramos no primeiro capítulo como a ideia de santidade cristã se constitui a partir do cuidado judaico com os mortos e da *heroicização* que faziam os romanos. Já a *demonização* tem sido considerada um “sincretismo às avessas” (ALMEIDA, 2003).

²⁷¹ É bom lembrar que não são apenas os evangélicos que nutrem essa visão em relação aos cultos afro-brasileiros. Clássicos como *O Pagador de Promessas*, de Dias Gomes, mostram bem o embate entre essas religiões e o catolicismo.

*demonização*²⁷², que é quando os elementos de uma tradição religiosa concorrente são vistos unicamente como negativos e ameaçadores. Esquematizamos isso no quadro abaixo. O que aqui chamamos de iconoclastia evangélica não consta do quadro porque não se trata de uma camada, mas da negação das demais camadas.



Quadro 2 – Representações de Cosme e Damião no Campo Religioso Brasileiro seguindo a metáfora da cebola

Assim, debruçar-se sobre o doce de Cosme e Damião nos permite trabalhar com os principais personagens formadores da matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT FILHO, 2003): Catolicismo, Religiões de Matriz Africana, Evangélicos e Protestantes. Para Bittencourt Filho (2003, p. 44), “o sucesso de uma proposta no campo religioso brasileiro seria proporcional ao seu comprometimento, explícito ou implícito, com a Matriz Religiosa Brasileira”. Assim, ao fazerem diferentes interpretações do mesmo objeto, esses personagens do campo religioso se comprometem diferentemente e em diferentes graus com a matriz, o que gera tensões.

²⁷² Sobre esse ponto discuti mais detalhadamente nos capítulos três e quatro de minha dissertação de mestrado *As Religiões Afro-Brasileiras no Discurso da Igreja Universal do Reino de Deus* (UNICAP, 2012). Mas para este momento, acredito que a definição que aqui damos seja útil e suficiente.

Semelhante a ideia esboçada por Bittencourt Filho da existência de uma matriz religiosa, é a ideia de André Droogers, para quem existiriam uma religiosidade mínima brasileira, que consiste no “substrato mínimo destas religiões”, isto é, “as religiões presentes no ‘mercado brasileiro’” (DROOGERS, 1987, p. 65). A religiosidade mínima brasileira “trata-se de uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira” (DROOGERS, 1987, p. 65). Assim, uma das características dessa religiosidade é sua capacidade de se apresentar dissolvida no mundo laico, passando ‘quase’ despercebida, “ela aparece não como algo cultural, mas sim como parte da ordem natural, dada. Ela facilmente escapa à reflexão crítica” (DROOGERS, 1987, p. 84).

Dos quatro atores que elegemos, os protestantes são aqueles que têm mantido maior distanciamento da matriz, mas Bittencourt Filho (2003, p. 232) aponta também alguns setores católicos progressistas como distantes. Bittencourt Filho vê grande proximidade entre sua tese e a de Sanchis. E neste aspecto, Sanchis (1997, p. 34) considera “Mundo desencantado (...) o mundo da Teologia da Libertação, (...) expressão frágil, no interior desse campo se o consideramos precisamente enquanto religioso”. Afirmarmos a proximidade ou distância de uma religião para a matriz não significa nada em relação ao julgamento se tal religião é boa ou ruim, o que, aliás, não compete ao cientista da religião fazer.

A imagem da cebola também é útil para nos lembrar que o fenômeno religioso tem várias dimensões (SMART, 1995), o que faz que “O estudo das mundividências é não somente transcultural mas também transdisciplinar”²⁷³ (SMART, 1995, p. 4). Entretanto, a imagem das camadas pode conduzir-nos ao erro de pensarmos-las como estanques, ou seja, que uma camada oferece suporte a outra, mas jamais se modifica. Entendemos de outro modo: uma primeira interpretação é atualizada sempre que surge uma interpretação conflitante. Assim que a devoção católica aos santos pode ser renovada quando incorporou a distribuição de doces, surgida no mundo afro-religioso brasileiro.

²⁷³ “The study of worlviews is not only crosscultural but also crossdisciplinary” (Tradução minha).

Assim, temos que a metáfora das camadas é útil para pensar o objeto religioso em suas dimensões (SMART, 1995), precisando ser visto em várias perspectivas (PADEN, 2001), e que sobre ele se criam diferentes representações (CHARTIER, 1991).

Se, como Chartier entendemos o mundo como representação, devemos partir por verificar como cada grupo representa a figura dos santos e o doce, e nesta representação encontrar a representação que os grupos fazem de si e de seus concorrentes no campo religioso:

Este retorno a Marcel Mauss e Emile Durkheim e à noção de ‘representação coletiva’ autoriza a articular, sem dúvida melhor que o conceito de mentalidade, três modalidades de relação com o mundo social: de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991, p. 183).

Um dos limites da imagem da cebola, a nosso ver, é que não passa bem a impressão de dinamismo dessas representações, mas devemos estar sempre conscientes e atentos a que as ‘camadas’ elas se tocam, uma vez que cada grupo (cada camada), bem como a representação que faz de si, é visto sempre em relação ao outro. Assim, quando são postos “os discursos em paralelo, eles emergem um à contraluz do outro, interpretando-se mutuamente. Os elementos de um ecoam e reverberam nos elementos do outro” (SEGATO, 1995, p. 39).

As várias representações devem ser postas em contiguidade sem que uma seja privilegiada como padrão de interpretação para a outra. Tomamos, então, “a própria religião como uma maneira de ver, uma forma de concepção de mundo” (PADEN, 2001, p. 149). O esforço da pesquisa do estudioso das religiões deve ser, portanto, “uma combinação da perspectiva comparada com um atento exame etnográfico e histórico” (PADEN, 2001, p. 151).

3.2.3 Demonização: Conceito, origens, práticas

Orlandi trata “o discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus” (ORLANDI, 1996, p. 242), por isso sua característica é ser assimétrico e autoritário. O discurso empreendido por igrejas como a IURD contra práticas afro-religiosas chamamos de discurso religioso demonizador, uma vez que se volta contra outra religião estabelecendo-a como inimiga a fim de constituir e preservar seu próprio espaço. Enquanto procedimento discursivo, a demonização pode ser vista como estratégia que esvazia o discurso do outro de significado (NERY, 1997, p. 81).

Entendemos demonização como um recurso estratégico diante de um “confronto belicoso”, “um recurso simbólico posto em prática por religiões que competem entre si para arregimentar fiéis e para se impor legitimamente” (ORO, 1997). Na história e construindo a história que se dá o discurso, já que este é sempre construído por um conjunto de relações sociais e, evidentemente, também históricas, e por meio do discurso que se atribui relevância aos fatos (BACCEGA, 2007, p. 69, 81). Observemos, pois, que o discurso demonizador não é uma novidade no cristianismo, mas uma constante. Podemos encontrá-lo em Santo Agostinho que via os deuses pagãos como disfarces dos demônios enganadores e em São Paulo, que não queria que os cristãos participassem da “mesa de Deus e dos demônios”, numa referência às comidas das festas pagãs.

Mas o processo de demonização é anterior ao cristianismo, tendo o próprio Jesus sofrido, acusado que foi de agir pelo poder de Belzebu (Mc 3.23-24), aliás, “Acusar um exorcista rival de expulsar os demônios por meio de Satanás devia ser uma acusação banal na época” (GIRARD, 2012, p. 62). Assim, o processo de demonização do outro diz respeito a disputa no campo religioso. Uma religião instituída demoniza uma religião nova²⁷⁴, em busca de preservar seu lugar no campo religioso. Nova dizemos no campo religioso em questão, não necessariamente no sentido de recém-criada.

Ao mesmo passo, a religião dos vencedores faz seus demônios dos deuses dos vencidos, assim se busca a hegemonia, buscando relegar a religião antiga a um passado

²⁷⁴ Vide Deut 32.17: “Sacrifícios oferecem aos demônios, não a Deus; a deuses que não conheceram, *novos deuses* que vieram há pouco” (grifo nosso).

sombrio e esquecido, como podemos depreender de uma passagem antológica de Max Weber: “no caso da repressão de um culto por um poder secular ou sacerdotal a favor de uma religião nova, os antigos deuses continuarem existindo como ‘demônios²⁷⁵” (WEBER, 1991, p. 294).

Se a intolerância não é algo novo no campo religioso brasileiro, também não é o discurso de demonização na história do Cristianismo, conforme Nogueira (2002, p. 20), “Impossibilitado de anular os poderes das entidades pagãs, o Cristianismo pode apenas reduzi-las a condição de crenças deformadas, considerando que mesmo aqueles que as cultuavam de boa-fé, estavam cultuando o demônio”.

O tema, na verdade, do “perigo” de certas comidas, é antigo no Cristianismo. O apóstolo Paulo discute na primeira carta que escreveu a igreja de Corinto (cap. 8-10), responde perguntas dessa comunidade sobre questões práticas do cristianismo, as implicações de comer carne sacrificada a ídolos. Esta era uma questão bem complexa, uma vez que os cristãos do mundo greco-romano sempre corriam o risco de comer carne sacrificada aos outros deuses. O sacrifício de animais e consumo de suas carnes fazia parte dos rituais religiosos pagãos da época.

Mas a questão é mesmo anterior ao Cristianismo. Os judeus têm várias restrições alimentares, entre elas a de comer coisas sacrificadas a deuses estranhos. A Torá²⁷⁶ afirma: “para que não faças aliança com os moradores da terra; não suceda que, em se prostituindo eles com os deuses e lhes sacrificando, alguém te convide, e comas dos seus sacrifícios” (Ex 34.15). Daniel²⁷⁷, o profeta, por exemplo, com seus três companheiros,

²⁷⁵ Como explica Luther Link (1998, p. 25), entre os gregos demônio (dáimon) era um nome dado a espíritos intermediários entre os homens e os deuses, todos tinham um dáimon (vide o exemplo de Sócrates), foi no séc. II e III, em meio ao helenismo, que dáimon passou a ser um espírito perverso e daí os deuses pagãos foram identificados com demônios maus.

²⁷⁶ A Torá corresponde aos cinco primeiros livros da Bíblia cristã: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio.

²⁷⁷ Neste ponto a história de Daniel é semelhante a de Tobit, relatada no livro homônimo, um deuterocanônico, isto é, um daqueles livros que não foi aceito nas bíblias protestantes: “Depois da deportação para a Assíria, sendo eu deportado, vim para Nínive. Todos os meus irmãos e pessoas da minha etnia comiam alimentos dos pagãos, eu porém abstinha-me de comer alimentos dos pagãos. E já que eu me recordava do meu Deus com todo o meu ser, o Altíssimo concedeu-me o favor de Salmanasar, de quem me tornei o provisor de tudo que precisava” (Tobit 1.10-13). Já o livro de Sabedoria (2.23-24) fala da inveja que Satã teria sentido do ser humano recém-criado. Ambos são livros deuterocanônicos ou apócrifos, não aceitos pelos evangélicos e protestantes (pelo menos em sua maioria). No entanto, tanto a IURD tem se valido de objetos para expulsar os demônios das pessoas e de suas casas, como o bispo Macedo (1993, p. 27,28) tem ensinado que pelo orgulho e vaidade que os demônios caíram. Assim, a teologia iurdiana apresenta alguma semelhança indesejada com esses livros que não aceita na Bíblia. Outra versão é que “O pecado do diabo, portanto, não foi o orgulho. O pecado do Diabo foi a luxúria. Demônios e diabos foram criação da união sexual entre anjos lúbricos e mulheres” (LINK, 1998, p. 35). (vide Gênesis 6).

recusara-se a comer das iguarias do rei Nabucodonosor e beber de seu vinho, *para não se contaminar com eles* (Dn 1.8).

Para William Barclay a raiz do problema que Paulo discute é que boa parte do mundo antigo cria que os demônios estavam sempre procurando uma brecha para entrar²⁷⁸ no homem e destruir suas vidas (LOPES, 2001, p. 215).

É esse o pensamento expresso pela IURD. Para eles os demônios podem alojar-se na comida como em qualquer objeto. É por isso que em muitas de suas reuniões eles distribuem ‘óleo consagrado’, é para que a pessoa ao passar o óleo sobre o objeto o demônio seja desinstalado dali. Na Folha Universal de 24/09/1995 lemos este alerta:

Atenção, pais! No dia 27 muitas crianças serão atraídas e enganadas pelos supostos ‘santos’ conhecidos como cosme e damião²⁷⁹ (sic), em busca de doces que foram oferecidos aos demônios. Por isso durante esta semana em toda Igreja Universal será realizada a unção de proteção com a finalidade de quebrar a maldição deste dia. Pais, procurem levar seus filhos a Igreja Universal para que Jesus as abençoe.

Dentre as formas pelas quais os demônios podem se apoderar das pessoas está, para Macedo (1996, p. 42), haver ingerido comida sacrificada a ídolos, dentre as quais estaria o doce de Cosme e Damião, mas também “pratos vendidos pelas famosas baianas” que fariam com que a pessoa venha “mais cedo ou mais tarde, a sofrer do estômago”. Macedo (1996, p. 420) afirma que em momentos de oração “Algumas pessoas chegam a vomitar as coisas²⁸⁰ que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo”. Como afirma Macedo (1996, p. 42) é efetivada “a atuação de satanás e seus anjos, através, até mesmo, de coisas simples como estas”. De fato, membros da IURD temem que as crianças fiquem endemoninhadas por comer o doce, então, para evitar isso, a distribuição de balas abençoadas. Trata-se, portanto, de um contra-feitiço. Não é que a bala abençoada tenha

²⁷⁸ Provavelmente, entre cristãos, essa crença relacionava-se a crença de que o espírito do homem entrou-lhe no corpo pelas suas narinas, conforme o mito bíblico da criação, ou seja, os cristãos podiam crer mesmo numa abertura por onde o espírito entrava! Mário Souto Maior (1975, p. 92) lembra-nos do costume antigo no Nordeste brasileiro de quando alguém bocejasse fazer o sinal da cruz sobre os lábios para que nenhum espírito aproveitando-se da brecha entrasse na pessoa. Lembra Campos (1997, p. 346, nota 18), que segundo o *Rituale Romanum* o exorcista deve impor as mãos sobre o possesso, tentando fazer sobre sua boca o sinal da cruz para mantendo-a fechada “obrigar o demônio a sair através do ânus, sob a forma de fluxo intestinal”. Atitude cujo objetivo era a humilhação do demônio. O *Rituale Romanum* foi elaborado em 1614 por ordem do Papa Paulo V para conduzir os exorcistas evitando excessos e exageros.

²⁷⁹ Por que grafar os nomes com letra minúscula? Se proposital pode ser uma forma de ressaltar a negação do valor dessas figuras.

²⁸⁰ Note-se que ele usa o termo ‘coisas’, e não ‘comidas’, o que pode indicar desdém ou repulsa.

um poder mágico em si, mas é um *ponto de contato* (cf. GOMES, 2009, p. 178), ou seja, é uma espécie de porta para ativação da fé.

Isso por ser a IURD, como boa parte das igrejas neopentecostais, marcada pela ideia de batalha espiritual. “Batalha Espiritual” é um movimento surgido dentro das fileiras de igrejas evangélicas, cuja ênfase maior está na luta da Igreja de Cristo contra Satanás e seus demônios, conflito de natureza espiritual quanto aos métodos, armas, estratégias e objetivos (cf. LOPES, 2001, p. 9).

A “batalha espiritual” ficou bem marcada também na hinódia evangélica por cânticos como “Ele é o Leão da Tribo de Judá”, “O Nosso General é Cristo”, “Homem de Guerra é Jeová”, como considera o polêmico pastor Caio Fábio D’Araújo Filho²⁸¹ (s.d., p. 7), em seu livro *Batalha Espiritual*: “Tais louvores têm a propriedade de elevarem a alma a um estado de exaltação tão tremendo, que faz uma pessoa sentir-se capaz de, em nome de Jesus – O qual é o ‘Leão da tribo de Judá’, e O qual também é o ‘nosso General’ -, vencer qualquer inimigo, mesmo que seja o diabo”. Ninguém poderia conter “A Força Explosiva do Louvor” (título de livro de Don Gosseti (1988)). Um cântico anunciava que “Uma revolução de louvor está para acontecer”, e realmente estava, “com uma valorização da Música Popular Brasileira, do ritmo nacional, com todos os adereços que remetessem, de alguma maneira, a uma liturgia com características brasileiras” (D’ARAÚJO FILHO, s.d., p. 4).

“Louvor Que Liberta” é título de livro de Merlin Carothers (1976), publicado pela Editora Vida e de certo alcance na década de 80 e 90 no meio evangélico. O título terminou virando uma máxima muito repetida até hoje por alguns crentes, ao lado da máxima “Há poder em suas palavras”, título de livro de Don Gosseti (1981), podendo as palavras quer cantadas ou faladas gerar “Bênção e Maldição”, título de livro de Jorge Linhares (1992).

²⁸¹ Caio Fábio D’Araújo Filho talvez tenha sido a liderança evangélica mais conhecida e respeitada durante a década de 80 e 90 no meio evangélico brasileiro. Pastor presbiteriano, fundador da editora VINDE, do projeto social Fábrica da Esperança, e um dos fundadores da Associação Evangélica Brasileira – AEVB. Depois de confessar publicamente que traiu sua esposa afastou-se do meio evangélico. Hoje declara ter rompido com a igreja evangélica e lidera um movimento religioso chamado Caminho da Graça. Ele talvez seja o primeiro do que poderíamos chamar (na falta de melhor nome), ao lado de Rubem Alves e Ricardo Gondim, de *pós-evangélico*.

Para sermos justos, hinos tradicionais do mundo protestante já traziam um certo tom bélico. O mais conhecido hino de Martinho Lutero, inclusive, “Castelo Forte”, trabalha essa temática do embate de Cristo contra as hostes infernais:

Se nos quisessem devorar
Demônios não contados
Não poderiam nos assustar
Nem somos derrotados
O grande acusador
Dos servos do Senhor
Já condenado está
Vencido cairá
Por uma só palavra.

Sobre o “protestantismo guerreiro” no Brasil, Antônio Gouveia Mendonça (1995, p. 230-231) considera que

A hinódia guerreira no protestantismo brasileiro é relativamente tardia. Os hinos mais significativos, por serem os mais cantados, datam na sua maioria dos últimos anos do século XIX. (...) Os hinos guerreiros começam a surgir num momento em que a presença protestante no Brasil parecia triunfar. São hinos de chamamento para o combate, como que num esforço final de conquista, mas cantando desde logo o triunfo certo e seguro.

Mas vale salientar que embora o tom guerreiro contra o “mal”, não há uma demonologia nem clara nem constante. Também há nestes hinos, ao contrário dos da “batalha espiritual”, uma “expectação do Reino de Deus” principalmente na sua “versão Pré-milenarista” (MENDONÇA, 1995, p. 232). O protestante aguarda “O triunfo final sobre o mal” que se dará “pela vinda pessoal de Jesus que, vitorioso, inaugurará o milênio” (MENDONÇA, 1995, p. 231). O mais conhecido hino expressando essa fé é “Vencendo vem Jesus”.

3.3 Batalha Espiritual e Demonização: A prática Iurdiana

Orixás, Caboclos e Guias, aqui já mencionado, é o livro mais polêmico de Edir Macedo no qual após se apresentar como uma espécie de *expert* no campo do exorcismo apresenta como demoníacas as religiões afro-brasileiras. Contudo, depois Edir Macedo sentiu necessidade de escrever um outro livro que sistematizasse o que ele e a IURD afirmariam como sua *demonologia*. Trata-se do pequeno livro *O Diabo e Seus Anjos*. Nele Macedo (1995, p. 27, 28) expressa sua fé de que “os deuses famosos da Antiguidade, tanto no Egito como na Mesopotâmia, bem como os da mitologia africana, são na realidade demônios”, os quais se organizam numa hierarquia cujo chefe supremo é Lúcifer²⁸², lançado fora dos céus por conta de seu orgulho e inveja, agora vive em constante guerra contra a raça humana, querendo levá-la a morte. O bispo descreve alguns aspectos do Diabo:

Seus nomes eruditos são pouco conhecidos. As pessoas evitam usá-los, por isso deram-lhe diversos apelidos. É normalmente descrito como um ser chifrudo, rabudo (às vezes com a cauda em forma de seta), unhas grandes semelhantes a garras, olhos redondos, avermelhados, cascudo, barba de bode, pele tinada de hirsuta, asas semelhantes a de morcegos e pés de cabra (MACEDO, 1995, p. 8).

Argumenta Macedo que todo aquele que não tem o Espírito Santo está desprotegido nessa luta, podendo ser vítima de despachos e bruxarias, conseqüentemente ficando possesso (MACEDO, 1993, p. 44, 52), não adiantando apenas ser membro de uma igreja, ainda que uma evangélica ou até pentecostal (MACEDO, 1993, p. 135). Também a possessão poderia se dar pelo consumo de “comidas sacrificadas aos ídolos”, como os pratos das “famosas baianas” (MACEDO, 1993, p. 52). A IURD, conduzida pelo Espírito Santo, estaria pisando na cabeça de Satanás e humilhando os demônios, trazendo aos oprimidos “bonança e paz”, de modo que “em seus rostos transparece a alegria da

²⁸² Conforme Link (1998, p. 18), o termo Lúcifer foi pela primeira vez associado com o Diabo nos escritos de Orígenes, mas foi a partir de Santo Agostinho que a ligação foi ganhando mais consistência. Houve um santo do século IV com o nome de Lúcifer, o que demonstra que pelo menos até esse século não era Lúcifer um sinônimo para Satã. A Igreja de São Lúcifer fica em Cagliari, na Itália.

libertação” (MACEDO, 1993, p. 134). Por isso, a centralidade do exorcismo nas reuniões da IURD, como advoga Macedo no livro *O Diabo e Seus Anjos*:

No pentecostalismo há um grande realce sobre a ação dos demônios nas vidas das pessoas e sobre a ação da Igreja na luta contra eles. O exorcismo é uma prática comum entre os pentecostais. No chamado neo-pentecostalismo, a expulsão de demônios chega a ocupar lugar central no culto, onde cânticos, testemunhos e uma “pequena palavra” têm o intuito de preparar os ouvintes para o exorcismo (MACEDO, 1995, p. 35-36).

Cabe-nos aqui abordar como a IURD batalha para conduzir do estado de “tempestade espiritual” até o de “bonança e paz”. Essa batalha é empreendida, como tem demonstrado a literatura especializada (LEITE (2010), MARIANO (1996), por exemplo), pela magia e contrafeitiços. Mariano (2007, p. 129) entende que “tal combate, com efeito, constitui precondição para evangelizar, libertar e converter indivíduos submetidos ao poder dos demônios”. Para isso, como mostrou Macedo, é preciso criar um ambiente para envolver a audiência na batalha que será empreendida pelo pastor. Mas é necessário que entendamos como a mentalidade neopentecostal justifica suas ações:

A perspectiva dualista, a interpretação bíblica que hipertrofia a relação agonística entre Deus e o diabo e a defesa contumaz do resgate e da difusão de crenças e práticas do cristianismo primitivo, em especial das práticas mágicas e taumatúrgicas identificadas com o ministério terreno de Cristo, constituem as *principais razões e justificativas* pentecostais para: 1. disseminar a crença na ação e no poder do diabo e dos demônios sobre a humanidade; 2. realizar rituais exorcistas; 3. evangelizar tendo como foco a missão concomitantemente conversionista e salvacionista e de combate às forças demoníacas e a seus agentes e representantes terrenos (MARIANO, 2007, p. 129, 130, grifo nosso).

Claro que se “a igreja do Bispo Macedo tem formas e modos próprios de crer e agir em relação ao Diabo e aos seus demônios, há também conceitos e práticas que fincam raízes em outros tempos e espaços” (OLIVA, 2007, p. 26). Assim, a IURD não é uma inventora da roda, ou melhor, do Diabo, mas seguiu uma tendência que existia no meio evangélico, assim procedeu uma “Reinvenção do Demônio” (DIAS, 2012). Aliás, como mostrou a pesquisa Novo Nascimento, a crença de que algumas religiões são demoníacas, enquadrando religiões afro-brasileiras e espíritas entre elas, é tanto geral no meio

evangélico brasileiro, como também está presente entre católicos, principalmente os carismáticos (FERNANDES et al., 1998). O que há é “a carência de trabalhos que tematizem a questão do demônio e da teologia da guerra espiritual em igrejas históricas e no movimento carismático” (MARIZ, 1999, p. 34).

Aliás, demônios são figuras presentes em várias tradições religiosas, e, numa História do Demônio, mesmo “o Cristianismo preenche (...) somente uma parcela das representações” (NOGUEIRA, 2002, p. 11). Na verdade, a ideia de um ‘diabo’ entre os judeus surge depois do Cativo na Babilônia (séc. VII), devido ao contato com os caldeus e persas (NOGUEIRA, 2002, p. 17). E, “Não houve no Cristianismo uma tentativa de mudar os textos hebraicos a respeito da demonologia, mas sim uma manutenção e sistematização dessa idéia através dos livros que compõem o Novo Testamento” (NOGUEIRA, 2002, p. 25).

No entanto, se o Cristianismo não ‘inventou’ o Diabo, mas já herdou-o, foram os cristãos que o trouxeram à *terra brasilis*, uma vez que nem a cultura indígena nem a africana, antes do contato com os portugueses, conheciam alguma entidade que pudesse personificar o mal como o Diabo cristão (CASCUDO, 1962, p. 353). Assim, demonizaram a Caipora indígena e o Exu africano, posto que viram este como “representante das potências contrárias ao homem” (CASCUDO, 1962, p. 379), e, a partir dele, todo universo afro veio a ser depois demonizado.

Luther Link, autor de *O Diabo: A máscara sem rosto*, considera que “A velha ausência de iconografia é útil, pois seja Thatcher, sejam os cátaros, o Diabo tem o ‘rosto’ do oponente” (LINK, 1998, p. 193). Assim, o diabo é uma figura plástica que serve sempre para identificar os inimigos. O diabo é um Exu, uma Pombagira, um Tranca-rua, Zé Pelintra, Preto Velho e, também, Cosme e Damião. O diabo é sempre o outro que deve ser surrado, ultrajado, humilhado, e não reconhecido na alteridade. “O inferno são os outros”. Não se pode aceitar que o mal que exista seja obra do acaso. É preciso atribuí-lo a alguém, personificá-lo. E, “sendo ele [o Diabo] uma criação cristã cujo papel a Igreja definiu, só pode representar o mal tal como a igreja o define” (LINK, 1998, p. 195).

Tem-se usado, para se referir a essa *batalha*, tanto na imprensa como no meio acadêmico, o termo “guerra santa”²⁸³. A mídia brasileira tem assim denominado ataques

²⁸³ “o que vem sendo denominado de ‘guerra santa’ não são propriamente os cultos de libertação, que já são uma prática antiga (...) A novidade (...) é o hábito de sair pelas ruas abordando pessoas e tentando invadir terreiros para expulsar o demônio no seu próprio reduto” (SOARES, 1990, p. 93). Os cultos de libertação no Brasil remontam ao Bispo MacLister e a Igreja de Nova Vida, de onde são egressos Edir Macedo e R. R. Soares, talvez os dois grandes líderes do neopentecostalismo (MAFRA, 2001).

e agressões entre fiéis pentecostais e das religiões de matriz africana. Essa expressão também é usada pela IURD. No prefácio que escreveu para Orixás, Caboclos e Guias, J. Cabral afirma que “o bispo Macedo tem desencadeado uma verdadeira *guerra santa* contra toda obra do diabo” (*in* MACEDO, 2006, p. 8, grifo nosso). A expressão também foi usada para se referir à briga Record X Globo, iniciada porque a Globo divulgou um vídeo onde Macedo ensina os pastores a pedir dinheiro.

Até as revistas semanais não tiveram mais como fugir ao assunto, e não economizaram papel e tinta para tratar da falada “guerra santa no ar”, com longas matérias e direito até a capas especiais sobre a briga Igreja Universal *versus* Rede Globo. (...) Em meio aos ataques, a *Folha de S.Paulo* dedicou ao tema um caderno especial inteiro intitulado “Guerra santa” (O Bispo, 2007, p. 161).

Para nós, a consequência desse discurso de batalha espiritual é a promoção da discriminação, do vilipêndio e do preconceito contra as religiões afro-brasileiras que, não de pouco tempo, têm sido perseguidas no Brasil. É claro, no entanto, que a IURD não é a única igreja a se colocar contra essas religiões, na verdade isso é uma característica do neopentecostalismo²⁸⁴ de forma geral, mas o que acontece, como colocou Mariano (1999, p. 121), é que a IURD é “a protagonista da guerra santa”. Ora, esse clima de intolerância pode ser também encontrado no seio de evangélicos tradicionais, pentecostais clássicos e

²⁸⁴ Vale lembrar que, embora seja o termo mais usado para essa vertente pentecostal, há discussão sobre se esse seria o melhor termo para se referir a igrejas como a IURD. Paulo Siepierski é um dos que discordam sobre o uso do termo neopentecostalismo e propõe que se use o termo pós-pentecostalismo. Argumenta Siepierski (1997, p. 51): “Se Mariano foi feliz ao classificar a segunda onda como ‘pentecostalismo neoclássico’, o mesmo não acontece em relação à terceira onda, pois ele aceita acriticamente o termo ‘neopentecostal’. Mesmo reconhecendo que o termo tem sido empregado com imprecisão, ele aceita-o simplesmente por ser aquele ‘que mais vem ganhando terreno nos últimos anos entre os pesquisadores brasileiros para classificar as novas igrejas pentecostais’. A inadequação do termo fica evidente quando o próprio Mariano reconhece que, ‘enquanto as duas primeiras ondas não apresentam diferenças teológicas significativas entre si, verifica-se justamente o oposto quando se compara o neopentecostalismo às vertentes pentecostais que o precederam’. Ora, se o neoclássico é ‘neo’ por não diferir significativamente do clássico, por que neopentecostalismo se ele difere sobremaneira do pentecostalismo que o precedeu? Ademais, tradicionalmente o prefixo ‘neo’ tem sido relacionado com continuidade e não com ruptura”. E mais adiante define essa vertente do mundo pentecostal: “o *pós-pentecostalismo* é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual” (SIEPIERSKI, 1997, p. 51, grifo do autor). Entendemos a crítica de Siepierski e talvez ele tenha alguma razão, mas preferimos continuar com o uso de *neopentecostalismo* porque é assim que a própria IURD se apresenta. Siepierski foca no aspecto da ruptura, mas há também continuidade do pentecostalismo para o neopentecostalismo, principalmente em um aspecto: liderança centralizada. Conforme Robinson Cavalcanti (2008): “Correntes de sociologia argentina já os denominaram de ‘iso-pentecostalismo’: algo que parece, mas não é. Lucidez e coragem teve Washington Franco, em sua dissertação de mestrado na Universidade Federal de Alagoas, quando classificou o fenômeno representado pela IURD de ‘pseudo-pentecostalismo’: algo que não é”. Para nós o problema com os termos iso-pentecostalismo e pseudo-pentecostalismo é que parecem carregar um juízo de valor, o que não faz parte do papel de quem se propõe estudar academicamente uma religião.

mesmo de católicos²⁸⁵. E “Assim, em plena abertura democrática na década de 1980, o Brasil viu um novo grupo religioso desencadear uma nova guerra santa, renovada graças a uma retórica beligerante e agressiva” (PEÑA-ÁLFARO, 2006, p. 90), pois “A partir da década de 1980, grande parte da Igreja Evangélica passou a ser fascinada pelo mal e pelas formas de combatê-lo” (ROMEIRO, 2005, p. 113). Consideramos, portanto, a IURD como parte desse processo, e não sua causa. No entanto, se a IURD não está na origem da perseguição às religiões africanas, vem representando um reavivamento da intolerância (NERY, 1997) e um singular porta-voz dessa batalha.

Para Marcel Mauss, a magia é “por definição, objeto de crença” (MAUSS, 2003, p. 126). Mauss, falando em crença, referia-se à “adesão do homem inteiro a uma idéia e, por conseguinte, estado de sentimento e ato de vontade, ao mesmo tempo que o fenômeno de ideação” (MAUSS, 2003, p. 132-133). A diferença entre magia e religião está na relação que cada uma estabelece com o mundo: a primeira visando a veneração e adoração, a segunda a coação e o controle dos poderes da natureza e do mundo.

Para Mauss, a magia possui uma lógica de funcionamento, ele denominou essa lógica de “leis da magia”, a saber: a lei da contiguidade, da similaridade e de contraste. No caso, o contra-feitiço operado pela IURD, obedece à lei da similaridade: o semelhante é usado para expelir o semelhante. Uma das características da magia é a acumulação (quanto mais, melhor!): juntam-se elementos de tradições diferentes e torna-se deste modo o feitiço mais poderoso. A IURD segue o critério da acumulação trazendo para seus rituais um elemento que tanto faz parte do catolicismo popular como dos cultos afro-brasileiros. Mas o faz com um sentido negativo: demoniza essas tradições e se coloca como detentora exclusiva de uma tecnologia capaz de resolver os males supostamente provenientes dessas religiões. Assim, a magia aparece como elemento central dessa igreja, uma “magia institucionalizada” (MARIANO, 1999), pois como a mecânica e medicina, a magia é também uma arte que manipula os elementos naturais com objetivos bem pragmáticos.

Considera Mariz (1999, p. 37) que “Não há volta à magia entre os pentecostais uma vez que esses já tinham, antes da conversão, uma concepção religiosa bastante clara”. Consideramos nós que a IURD dialoga com duas tradições, a tradição das igrejas

²⁸⁵ A pesquisa *Novo Nascimento*, perguntou se havia religiões demoníacas. A imensa maioria dos evangélicos (89%) acredita que sim (FERNANDES et al., 1998).

evangélicas e a tradição do que poderíamos chamar de imaginário brasileiro²⁸⁶. Com relação àquela há, certamente, adição de elementos mágicos, em relação a este ocorre mesmo redução, uma vez que reduz tudo a Deus e Diabo(s) (MARIZ, 1999, p. 40). Assim também quando Mariz fala que os casos de intolerância religiosa pareçam negar o ‘homem cordial’ de Sérgio Buarque de Holanda: o fiel iurdiano é cordial no seu trato diário, é honesto e busca lisura em seus relacionamentos, contudo essa cordialidade desaparece quando frente a religiões distintas da sua.

A IURD, contudo, tem chamado a atenção tanto por parecer renovar a intolerância religiosa, como pelo poder midiático usado para divulgar seu discurso. O fiel iurdiano assume como reais inimigos aqueles que lhe são assim apresentados pelos seus líderes, isso se deve ao modo como se exerce o poder na Igreja Universal:

Essa forma de exercício do poder eclesiástico [centralizadora, personalista e autoritária] [...] gerou entre os iurdianos um jeito de ser muito pouco crítico em relação às autoridades que os governam. O fiel da Igreja Universal com facilidade, vê, identifica e aceita como seus inimigos as entidades apontadas por seus líderes. No caso da IURD, esses inimigos são o catolicismo, kardecismo, religiões afro-brasileiras, demais protestantes e pentecostais, assim como a mídia de modo geral (CAMPOS, 1997, p. 19).

Outras igrejas mantêm também um discurso demonizador. É o caso da Igreja Projeto Vida Nova, na Vila da Penha, liderada pelo pastor Isael Teixeira, como mostra reportagem do ExtraGlobo²⁸⁷. (Não confundir com a Igreja Nova Vida, do Bispo Robert Maclister, de onde saíram na década de 70 aqueles que vieram a ser os fundadores da Igreja Universal). A Igreja Projeto Vida Nova foi fundada em 1989 pelo Pastor Ezequiel

²⁸⁶ “Entendemos como imaginário brasileiro o conjunto de representações coletivas sedimentadas que, transmitidas de uma geração para outra, formaram um substrato comum a todos, uma espécie de matriz religiosa, que permanece subjacente ao catolicismo, a certas formas de kardecismo e religiões afro-brasileiras. Esse terreno contém o húmus no qual o neopentecostalismo se alimenta tanto ritual como teologicamente, ao se apropriar de símbolos, linguagens e visões de mundo preexistentes ao seu surgimento na história” (CAMPOS, 1997, p. 19,20).

²⁸⁷ A notícia foi republicada por outros sites, por exemplo, evangélicos: <<http://ograndedialogo.blogspot.com.br/2013/09/as-igrejas-evangelicas-e-o-dia-de-cosme.html>>, <<http://noticias.gospelmais.com.br/igreja-evangelica-troca-doces-cosme-damiao-doces-abencoados-60940.html>>, e umbandistas: <<http://filhosdeaxe.dihitt.com/n/religiao/2012/09/25/igreja-evangelica-chama-os-doces-de-cosme-e-damiao-de-amaldicoados-e-troca-por-doces-gospel>>, este com uma nota de repúdio: “Recebi um email assinado pelo MOVIMENTO DA JUVENTUDE UMBANDISTA que me deixou tão indignado que resolvi postar aqui para todos verem”.

Teixeira, seu pastor-presidente, irmão do Pastor Isael Teixeira, que aparece na reportagem. Conforme o site da igreja:

Hoje com sua sede nova situada na Estrada Padre Roser nº 224, na Vila da Penha, o Projeto Vida Nova tem inúmeras igrejas espalhadas no Rio de Janeiro, no Brasil e em outros países. Possui um Seminário para formação de líderes e uma Escola Ministerial de Música, onde todos os princípios estabelecidos por Deus em termos de revelação e conhecimento da Palavra são ensinados e compartilhados. O *evangelismo estratégico*, propósito fundamental para o qual o Senhor arregimentou a igreja, é exercido com *autoridade profética* no dia 27 de setembro, no dia de finados, no carnaval e no programa JPC – Juventude Para Cristo – destinado a jovens e adolescentes (grifos nossos)²⁸⁸.

Assim, a troca de balas é entendida como evangelismo estratégico, ou seja, visa converter pessoas à igreja.

Essa igreja troca com as crianças o saquinho com os doces de Cosme e Damião, por outro com balas abençoadas e também um exemplar da Bíblia “para comer orando”²⁸⁹. A estampa dos sacos da igreja em vez de terem as imagens de Cosme e Damião têm os dizeres estampados: “Jesus, o único protetor das crianças”. Em entrevista, o pastor Isael Teixeira afirma que sua igreja ensina a Bíblia, e depois se refere novamente ao livro sagrado como “Escrituras Sagradas”, tentando legitimar seu discurso assim. Para ele, o doce provém de religiões que podem ter “resultados terríveis na vida das crianças”. Nos dizeres estampados nos sacos podemos verificar o discurso iconoclasta evangélico, já o discurso do pastor Isael Teixeira é claramente demonizador. Assim, os dois discursos se sobrepõem.

²⁸⁸ Vide: <http://www.projetovidanova.com/site/?page_id=70>, acesso em 28/06/2015.

²⁸⁹ Seria o caso aqui de alguma paráfrase da expressão popular “comer rezando”, usada com a intenção de demonstrar que uma comida está muito saborosa?



Figura 35: Pastor Isael Teixeira ao lado dos saquinhos distribuídos por sua igreja

Fonte: foto de Fernanda Dias/ site do ExtraGlobo

O converso há de interpretar toda a sua vida a partir da experiência de conversão, assim temos essa afirmação de uma fiel convertida da Projeto Vida Nova, a cabeleireira Raquel Cristo:

Se alguém dá doce para meu filho na rua, eu até pego para não fazer desfeita. Mas depois joga fora. Minha mãe foi espírita e nós vivíamos doentes. Ela fazia mesa de doces de Cosme e Damião e chamava sete crianças para comê-los. Hoje, acredito que a função disso era transferir a nossa doença para elas.

A demonização do doce virou mesmo caso de polícia. A delegada Martha Rocha buscou rigor na averiguação do caso da Igreja Projeto Vida Nova, e seu pedido, o caso que foi registrado na 6 DP (Cidade Nova) foi enviado de imediato à 27 DP (Vicente de Carvalho).

Essa reportagem do Extra gerou certa repercussão. Padre Isaac, da Paróquia de São Cosme e Damião de Anchieta, comentou a matéria do Extra, sobre a polêmica envolvendo a distribuição de doces: "É inadmissível que no momento em que se busca a pacificação religiosa que se tenha atitudes discriminatórias, principalmente com nossas crianças". Também, em seu canal do YouTube, o "Bora Falar"²⁹⁰, a recifense Willma

²⁹⁰ Vide <https://www.youtube.com/watch?v=B_0PYOoRWe8>.

Gonçalves repudiou a prática e argumentou sugerindo: imagine se fosse o contrário, se fosse alguém pegando os exemplares do Novo Testamento que os crentes distribuem em troca de outro livro, desqualificando aquele e por fim queimando. Isso não seria intolerância religiosa? Ou seria só o exercício da liberdade religiosa?

Para legitimar seu discurso é comum a IURD valer-se do testemunho de ex-“mães-de-encosto”²⁹¹. No vídeo ‘Malefício das balas consagradas aos encostos’, publicado no canal da IURD Gráfica no YouTube, entrevista-se uma ex-mãe-de-santo frisando-se o longo tempo (35 anos) que ela trabalhou para os “encostos”. Apontando para as balas ela afirma: “Nossa juventude está perdida por causa disso aqui”. Além de querer estabelecer um ‘poder dizer’ pela experiência da entrevistada, o tom jornalístico contribui para criar um ar de seriedade que com certeza contribui para o convencimento.

Temos buscado fazer desde o ano de 2013, quando começamos o doutorado, um monitoramento de sites, blogs (principalmente evangélicos) e redes sociais quanto ao aparecimento dos termos “Cosme e Damião, evangélicos, doce”, numa tentativa de se fazer uma espécie de “etnowebgrafia” sobre o tema. Conforme o filósofo francês Pierre Lévy a internet é responsável por um novo modo de comunicação, baseado no conceito de “interatividade”, passando do esquema de poucos para muitos, próprio das grandes mídias, principalmente televisão e rádio, para o modelo de muitos para muitos, próprio das redes sociais. Chamamos *etnowebgrafia* a pesquisa feita no Ciberespaço²⁹², isto é, no mundo virtual.

O conceito de “interatividade” é matizado por Pierre Lévy como um termo utilizado por diferentes autores, mas que não é suficientemente explicado por eles. Para

²⁹¹ “Encosto” é um termo mais recentemente incorporado no universo iurdiano. Notamos, durante nossa pesquisa de mestrado, que nos programas de televisão opta-se por usar o termo ‘encosto’ como se fosse um termo mais genérico, e só nas reuniões que as entidades do mundo afro são denominadas. No espiritismo, “encosto” refere-se a espíritos obsessores que fixam-se a algum vivo sugando-lhe a energia. A Umbanda também usa o termo ‘encosto’, mas para ela encosto é um ‘egun’, um espírito de um morto que está solitário e quer levar alguém para ter companhia (cf. ORO, 2007, p. 46, nota 25). Deste modo, na IURD, no candomblé e na umbanda se fala a mesma linguagem (ORO, 2007, p. 48). De modo que “um dos efeitos da ‘guerra santa’ é a tendência à ‘umbandização’ de parte da Igreja Universal” (ORO, 2007, p. 67). Da mesma forma que se fala pejorativamente “mãe-de-encosto”, também se usa pejorativamente “pai-de-chiqueiro”, aliás, não só na IURD, mas já o ouvi várias vezes em igrejas evangélicas.

²⁹² O neologismo Ciberespaço (em inglês, *cyberspace*), conforme Pierre Lévy (2003, p. 92) foi criado em 1984 pelo escritor canadense William Gibson no livro *Neuromante* e depois resgatado pelos usuários das redes digitais. Pierre Lévy assim define o termo: “o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores. Essa definição inclui o conjunto dos sistemas eletrônicos, na medida em que transmitem informações provenientes de fontes digitais ou destinadas à digitalização” (LÉVY, 2003, p. 92).

Lévy, há diferentes tipos de interatividade, desde a mensagem linear da imprensa, rádio, TV, cinema e conferências eletrônicas, até a mensagem participativa dos videogames e dos diversos dispositivos de comunicação em mundos virtuais envolvendo negociações contínuas. O que caracteriza a interatividade é a possibilidade crescente, com a evolução dos dispositivos técnicos, dos envolvidos na comunicação se tornarem, ao mesmo tempo, emissores e receptores da mensagem (LÉVY, 2003, p. 111-121).

Esse processo de pesquisa não estava previsto quando começamos o doutorado e estabelecemos nosso cronograma de atividade, mas se mostrou, ao nosso ver, bastante frutuoso. Isso nos fez recolher um corpus que mostra a impressão que pessoas tem com humor e ironia quanto a preocupação dos ‘crentes’ com o doce de Cosme e Damião. A figura abaixo circulou em redes sociais (Facebook, Whatsapp) e recolhi-a durante o mês de setembro de 2013, mas que tem voltado a circular em setembro de 2014:



Figura 36: Meme do Al, “Como enlouquecer um evangélico”
Fonte: Facebook²⁹³

O meme ironiza a recusa evangélica parecendo sugerir que se trata de uma ação desproporcional, comer o doce, ainda que por acidente, gera terríveis consequências – enlouquecer. Houve quem efetivasse os três passos desse meme e gravasse em vídeo o resultado. No vídeo de 48 segundos disponível no YouTube²⁹⁴, um rapaz aparece oferecendo uma bala a uma senhora. Ainda que desconfiada ela experimenta e, só depois

²⁹³In:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10204148183971023&set=a.10201104764527439.1073741825.1418711358&type=1&theater>>, acesso 08/09/2014.

²⁹⁴In: <<http://www.youtube.com/watch?v=hXyOpLFgkig>>, acesso em 08/09/2014.

dela estar saboreando o doce, o rapaz conta-lhe que ganhou o doce de Cosme e Damião. A reação da senhora é imediata: cospe o doce, joga a embalagem longe, grita “sangue de Cristo” e “Queima ele Jesus! Queima ele Jesus! Em nome de Jesus Cristo!” e se retira. A reação dessa senhora exemplifica bem o grau de recusa que evangélicos podem demonstrar em relação ao doce dos santos.

No mesmo tom de ironia brincou o site Sensacionalista²⁹⁵ anunciando a falsa notícia: “Terroristas Católicos tentam envenenar Silas Malafaia com doces de Cosme e Damião”. Sensacionalista é um site de humor que imitando um jornal veicula falsas notícias, ou como se diz no mundo virtual, “fakes”, com uma boa dose de ironia e humor negro e, às vezes, *nonsense*. A descrição que o site faz de si mesmo é “Sensacionalista: um jornal *isento* de verdade” (grifo nosso). O site publicou ironizando tanto a recusa evangélica a Cosme e Damião quanto sua moral sexual restritiva (Malafaia tem se tornado um dos pastores mais conhecidos devido a polêmicas contra a população LGBT):

Malafaia deu entrada no hospital Copa D’or, no Rio de Janeiro, após ser vítima de um atentado de um grupo terrorista católico. Segundo testemunhas da igreja Assembléia de Deus, Malafaia teve os doces da bomboniere de seu gabinete pastoral substituídos por doces de Cosme e Damião. Ainda não se sabe se Malafaia sobreviverá ao atentado, pois os doces que ele ingeriu eram de alto poder de destruição, batizados com nomes de extrema luxúria pagã: peitinho de moça e piru de velho.

Com o mesmo humor o Sensacionalista noticia: “Eike Batista é flagrado correndo atrás de doce de Cosme e Damião”²⁹⁶. O empresário brasileiro Eike Batista na época era notícia devido a problemas financeiros por que vinha passando, e a brincadeira do site Sensacionalista pressupõe que doce de Cosme e Damião é coisa de subúrbio, “coisa de pobre”.

No dia 27 de junho de 2014, o Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF – 2) decidiu que o Google Brasil retire 15 vídeos do YouTube por disseminarem o

²⁹⁵In:<<https://www.sensacionalista.com.br/2014/09/26/terroristas-catolicos-tentam-envenenar-malafaia-com-doces-de-cosme-e-damiao/>>, acesso em 16/05/2016.

²⁹⁶Vide

<<http://www.sensacionalista.uol.com.br/2014/09/26/eikebatistaeflagradocorrendoatrasdedocedecosedamiao/>>

preconceito e a intolerância religiosa contra religiões de matriz africana²⁹⁷. A Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC/RJ) defendeu na ação a obrigação de o Estado Respeitar as liberdades, incluindo a religiosa, e de zelar para que sejam respeitadas pelos cidadãos, conforme assevera a Constituição Brasileira. O desembargador federal Reis Friede alegou na liminar que “a liberdade de expressão não pode constituir (e, de fato, não constitui) autorização irrestrita para ofender injuriar, denegrir, difamar e/ou caluniar outrem”. Esse caso ganhou grande notoriedade devido a, em primeira instância, o Ministério Público Federal teve seu pedido negado sobre a alegação de que as religiões de matriz africana, na verdade, não poderiam ser consideradas religiões, posto que não possuem “escrituras”²⁹⁸.

Conforme procurador-regional dos Direitos do Cidadão, Jaime Mitropoulos, nesses vídeos “Para dar vazão a pregações, seus autores e divulgadores descambam para a demonização de símbolos, ritos e liturgias de outras religiões, vinculando-as, distorcidamente, a problemas de saúde, vícios, crimes praticados, atacando frontalmente a consciência religiosa de milhões de pessoas”. Entre os vídeos²⁹⁹ denunciados estava um intitulado “Entrevista com Encosto – Demônio na Criança Sexta Feira Forte”. Como se pode depreender do título atribuído ao vídeo, trata-se de gravação de exorcismo ocorrido durante uma reunião de sexta-feira no templo de uma igreja universal. No púlpito o pastor e todos os demais usam preto (associação a Exu cujo dia é a sexta-feira?) e, com exceção do pastor e da criança, uma espécie de abadá com os dizeres “CAUSAS IMPOSSÍVEIS”. A criança, um menino, aparece com a imagem distorcida, para preservar-lhe a identidade, ao lado de sua mãe que está possessa e também tem a imagem distorcida. A possessão é atribuída a Cosme e Damião e o objetivo da ação demoníaca seria fazer o menino roubar. Interessante, que mesmo sendo a mãe que manifesta, o principal objeto da malignidade da ação demoníaca é o seu filho³⁰⁰. Cosme e Damião não aparecem, no entanto, associados a Ibeji, mas a um Exu-Mirim.

²⁹⁷Ver notícia em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,trf-manda-google-tirar-videos-de-intolerancia-religiosa,1519728>>

²⁹⁸ Vide <<http://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/118711572/mpf-rj-recorre-ao-trf-2-para-retirar-videos-de-intolerancia-religiosa-do-youtube>>

²⁹⁹ Ver lista dos vídeos em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/02/1418119-procuradoria-recomenda-retirar-videos-que-atacam-igrejas-de-matriz-africana.shtml>>.

³⁰⁰ Caso semelhante vir durante a pesquisa de campo empreendida em meu mestrado numa reunião de sexta-feira às 15h na Catedral da Fé de Recife. Um senhor com uma doença degenerativa avançada que já o impedia a maior parte dos movimentos e também a fala foi levada à frente em sua cadeira de rodas por sua filha para receber a oração forte com vistas a ser curado. No momento de oração sua filha manifesta um “exu da morte” que diz está matando eles aos pouquinhos porque quer vê-lo sofrer que nem uma planta que

No seu livro autobiográfico, *Nada a Perder*, volume 2, Edir Macedo (2013, p. 113) conta que “Um caso muito comum sempre foi o de mães desesperadas com seus bebês convulsionados de febre. Certa noite, uma delas entrou com a criança praticamente desacordada”. Edir Macedo tratou o caso: “Determinei que o *espírito maligno atuante na criança manifestasse na mãe* no mesmo momento. O demônio veio à tona e foi arrancado pelo poder do nome do Senhor Jesus” (grifo nosso). A impressão que temos é que a possessão só pode ser tratada quando há manifestação, que ou não pode ou é arriscado ou é inconveniente acontecer numa criança ou bebê, por isso o caminho é “transferir” o demônio para mãe. Ou ainda, por trás dessas atitudes está o pensamento da “maldição hereditária”, quando um mesmo demônio atua numa família acompanhando-a por várias gerações³⁰¹, por isso, alguns dizem que se trata de *um demônio familiar*.

Já observamos que a maioria dos casos de possessão nas reuniões da IURD são de mulheres (DIAS, 2012). Maria das Dores Campos Machado (1996) também observara que embora recorrentemente saliente-se que o homem é quem está mais vulnerável às tentações do mal, envolvendo-se por isso muitas vezes em casos de adultério e alcoolismo, nos cultos das denominações que praticam o exorcismo, as mulheres “constituem quase todos os casos de possessão apresentados publicamente” (1996, p. 128). Levantou duas hipóteses, então. A primeira é de que as mulheres são, na verdade, tão vulneráveis ao mal quanto os homens. A segunda é de que são as forças atuantes nos parceiros e/ou filhos que se manifestam nas mulheres.

Relata Edir Macedo em Orixás, Caboclos e Guias:

uma senhora veio [...] pedir oração por seu filho que estava com dores incríveis. Oramos pelo rapaz e nada aconteceu, pois ele continuou sentindo dores. Impusemos as mãos sobre ambos, ou seja, sobre a mãe e filho e oramos para que o demônio que estivesse causando aquelas dores se manifestasse. Imediatamente o demônio se manifestou naquela senhora e logo o rapaz parou de sentir as dores, o demônio foi expulso, o rapaz foi curado e ambos saíram felizes da igreja. *Casos como este*

seca. Quando o pastor perguntou ao homem, porém, se ele acreditava que seria curado, o senhor balançou a cabeça negativamente. Assim, o pastor *culpou* o homem por continuar doente, e avisou-o que ia expulsar o demônio da filha dele mas que o demônio tornaria a voltar, por causa da falta de fé (Diário de Campo, 21 de outubro de 2011).

³⁰¹ Explica Itioka: “A transferência de espíritos pode ocorrer tanto na hora da morte da pessoa endemoninhada, como na hora da sua libertação. Os demônios não querem abandonar o lugar de descanso, que no caso é um corpo humano, qualquer que seja. Assim, tanto um cristão fraco como uma criança pode ser objeto da sua invasão” (ITIOKA, 1988, p. 187)

têm acontecido aos milhares; nem sempre o demônio se manifesta na pessoa que sofre, mas em um parente ou ente querido e é daí que comanda o mal para outra pessoa (MACEDO, 1996, p. 138, grifos nossos).

Sugeri que como as mulheres estão na reunião em busca de solução, principalmente, para os problemas familiares, no ato do exorcismo não é somente o pastor/obreiro que luta com o demônio, *a possessa também o faz*, pois está ali para isso: para o enfrentamento de seus males. Para o movimento de Batalha Espiritual o *endemoninhamento*, isto é, a ação dos demônios na vida de uma pessoa, pode se dar por *possessão*, quando os demônios invadem o corpo e tomam-lhe o controle, ou por *opressão*, quando mesmo sem invadir o corpo demônios conduzem a emoção e a mente a um estado não normal (ver e.g. ITIOKA, 1988, p. 178-183), pelo qual os demônios “podem atormentar pessoas (Mateus 15:22) e até mesmo levá-las ao suicídio (Mateus 17:14-18) (...) são eles a força que está por trás da idolatria” (WIERSE, 2010, p. 121).

Há alguns que falam também no processo de *infestação*, quando os demônios se fixam em um local (casa, fazenda...) devido a algo brutal que nele aconteceu ou a nele ter se praticado a feitiçaria ou porque foi consagrado ao diabo ou a falsos deuses. Em alguns exorcismos, pastores da IURD exigem que o “chefe de cabeça” traga consigo todos demônios que estão na casa do possesso, no quarto do casal, ou mais precisamente na cama do casal. Essa distinção parece elucidar bem a questão aqui, posto que o mesmo demônio parece possuía um e oprimia ao outro.

3.4 Formas Diferentes de Recusar e Distribuir Os Doces

Papai me manda um balão
Com todas as crianças
Que tem lá no céu
Tem doce Papai
Tem doce Papai
Tem doce lá no meu jardim

Há “maneiras diversas de aderir (...) de compartilhar dessas visões de mundo” (SANCHIS, 1997, p. 29). A forma de se lidar com a própria religião leva o fiel evangélico a lidar então de diferentes formas em relação ao doce. “Não aceitar e não comer, nesse

contexto caracteriza uma postura religiosa exclusivista característica do campo evangélico” (GOMES, 2009, p. 171).

Essas várias formas de recusa já notáramos em um nosso artigo (DIAS, 2013), porém não havíamos até então notado que aceitar ou recusar o doce ainda se inscreve na dicotomia “testemunho”/”escândalo”: Ao se recusar o doce é possível que se quebre uma relação, o que impossibilitará a tarefa de testemunhar àquela pessoa (o proselitismo é algo essencial à vida do fiel evangélico, e não é mesmo um adendo ao cristianismo: “Ide e fazei discípulos”, esta é a própria missão deixada por Jesus); por outro lado, aceitar o doce pode vir a escandalizar o “irmão fraco na fé” (Romanos 14). Isso pode levar o evangélico a sempre agir pensando antes no que os outros podem entender por seus atos, essa constante vigilância dos próprios atos com suposição da reação alheia pode ser mesmo angustiante algumas vezes.

Observemos agora este relato de infância colhido de Marcelo Moutinho (2013): “Algumas pessoas preferiam fazer a festa em suas próprias casas, abdicando dos saquinhos e estendendo os doces na mesa da sala. O “Cosme e Damião de mesa”, assim chamávamos. Mas a gente não gostava tanto. Na mesa, tudo estava por demais dado, já não havia a surpresa de abrir o saquinho”. Nesse relato, vemos a preferência da criança de receber o doce, e por outro lado a escolha de quem paga a promessa de uma forma mais cômoda de dar o doce. Aliás, em Igarassu, aqueles que dão o doce em casa fazem-no por questão de comodidade. Em Salvador, é questão de “preceito” o “Cosme e Damião de mesa”. Contudo, nem sempre a escolha de como distribuir o doce se dá de forma cômoda assim.



Figura 37: Crianças pegando doces de Cosme e Damião na frente da Paróquia dos SS. Cosme e Damião do Bairro da Liberdade

Fonte: Arquivo do autor

A presença forte dos evangélicos no campo religioso brasileiro cria novas relações e tensões, assim se há várias formas dos evangélicos recusarem os doces, vai se criando por outro lado várias formas de distribuir o doce. Há, segundo Edlaine Gomes (2009, p. 174), diferentes formas de dar/receber o doce:

Na primeira forma descrita, mais identificada nos anos 1970 e 80, várias pessoas se posicionam nos portões das casas e distribuem saquinhos de papel com diversos tipos de doces [...] A maneira de “pegar doce” e sair de casa com sacolas e andar pela vizinhança com colegas ou algum adulto. A segunda maneira é ir a um Centro de Umbanda ou a casa de algum integrante dessa religião. [...] O terceiro modo é receber os doces em casa. [...] Uma outra maneira de “dar doce” surgiu com o tempo e vem ganhando espaço. O ofertante vai para a rua e expõe sua disposição de “dar doces” e espera aqueles que são receptivos se aproximarem.

No livro *O Sumiço dos Doces de São Cosme e São Damião*, de Cristina Fraga (2012), Guilherme e seus irmãos tentam desvendar enigmas, dentre eles: Quem teria roubado os docinhos de São Cosme e Damião? Não acredito que estejamos caminhando para um sumiço desses doces, mas é certo que em decorrência da atitude evangélica, a prática da entrega do doce vem sendo feita de forma cada vez mais discreta.

A jornalista Rosiane Rodrigues, ao notar que esse costume vem se enfraquecendo, decidiu entrevistar comerciantes de doces. Um desses contou que quem compra doces para Cosme e Damião pede que se embale em bolsas pretas para que ninguém saiba de seu conteúdo, ou mesmo, que a entrega seja feita à noite. Já outra comerciante arremata: "Antes as pessoas saíam da loja com orgulho de suas compras, faziam questão de mostrar que iam fazer a homenagem aos santos. Hoje, têm vergonha" (RODRIGUES).

A grande imprensa, como também a literatura acadêmica, tem sentido a prática de doação dos doces diminuir e tem denunciado o combate que lhe é feito pelos neopentecostais que encaram o doce como idolatria católica e como coisa de *macumba*. Recusar receber os saquinhos, queimá-los e distribuir balas consagradas em seu lugar converge para um ataque a essas práticas afro-católicas ou afro e católicas (SILVA, 2006),

e fazem que haja um novo *ethos* de oferecer e de receber doces tornando-se padrão perguntar aos pais se os filhos podem comer os doces (GOMES, 2009).

Durante pesquisa de campo em Igarassu (22 a 29 de setembro de 2013) para acompanhar as festividades de Cosme e Damião, houve quem me dissesse que ao invés de dar pessoalmente o doce às crianças, entregava ao centro de Umbanda³⁰² ou ao Convento do Sagrado Coração de Jesus, que fica nas proximidades da Matriz de Cosme e Damião, para que lá eles distribuíssem (é o caso de seu Rui). Também houve quem me disse que deixa para dar os doces no dia das crianças, ou mesmo no Natal³⁰³, foi o que nos disse Dona Sônia, idosa, católica, que entrevistei na Casa do Artesão, conforme ela quando se dá doce no dia das crianças “ninguém fica com cara feia”. A atitude frequente, como notara Gomes (2009), se torna perguntar aos pais se eles permitem a entrega do doce. Em Salvador, há aqueles que entregam o doce à Paróquia de Cosme e Damião que depois os distribui com as crianças que participam de seus projetos sociais, há quem faz a mesa das crianças em casa, mas há uma prática muito comum e popular, que é a “galinha gorda”: jogar as balas (“queimados”) para o alto para os meninos e meninas disputarem pegá-las. Há também, quem apesar da proibição do padre, leva as sacolinhas e entrega na igreja, às vezes disfarçadamente durante a missa ou durante a novena.

Contudo, temos que fazer a ressalva de que não apenas as tensões vividas entre atores do campo religioso brasileiro que influenciam a distribuição. Mudanças na dinâmica das religiões acontecem por influência de forças religiosas das estruturas internas de uma religião, por competição no mercado religioso, mas também por razões exteriores ao universo das religiões. Com o Vaticano II ocorreu certa “protestantização” da Igreja Católica, um processo de racionalização, que com certeza atingiu as devoções populares em algum grau.

Em entrevista o padre Rosivaldo, da Igreja Matriz de Cosme e Damião (Igarassu), relatou-nos que ele próprio aconselha ao povo que ao fazer a promessa pense na relevância que a promessa venha a ter, por exemplo, em vez de distribuir doces, dar

³⁰² No caso, à casa de Mãe Benilde, assim que ela conseguia todo ano fazer a festa de Cosme e Damião com abundância de doces. Algumas vezes chegou a ganhar também o bolo.

³⁰³ A nosso ver Dia de Cosme e Damião, Dia das Crianças e o Dia de Natal formam uma espécie de “ciclo da infância”, posto que celebrar a natividade, o “Menino Deus”, mantém viva uma ideia de criança como pureza e esperança: “Um *menino* nos nasceu, um filho se nos deu” (Isaías 9.2); “O lobo habitará com o cordeiro, o leopardo se deitará perto do cabrito. O bezerro e o leãozinho comerão juntos e uma *criança* os guiará” (Isaías 11.6).

uma cesta básica a uma família que esteja realmente precisando de ajuda. Na verdade, é corrente entre o povo o comentário de que antigamente era comum muitas pessoas virem pagar promessas na igreja, subindo a ladeira descalços ou mesmo de joelhos, prática que vem se arrefecendo.

Já D. Benilde, a mãe de santo cujo terreiro visitamos em Abreu e Lima (27/09/2014), afirma sentir pena de que hoje em dia a festa de Cosme e Damião com todas as brincadeiras de crianças tenha diminuído muito, e atribui isso ao fortalecimento da comemoração do dia das crianças, a 12 de outubro, cuja atenção dada pelo comércio a data, nas palavras dela, fez até “escantear” Nossa Senhora Aparecida.

Lambek (2012) entende a necessidade de ver as fronteiras “borradas” entre religioso e secular o que possibilitaria, em sua opinião, discutir questões políticas relacionadas ao mundo que seria pensado e definido enquanto religioso, sem estarem confinadas nele. O que Lambek propõe é encarar como coexistentes as categorias religioso e secular, um mundo onde essas esferas se estendem e se confundem, onde há religiosidade no que se diz secular e secularismo no que se diz religioso. Assim, para nós sempre o discurso sobre a infância tende ao religioso, uma vez que inspira pureza, esperança, entre outras virtudes.

3.5 Para Além das Fronteiras

“Não seguirás a multidão para fazeres o mal;
nem numa demanda falarás,
tomando parte com a maioria para torcer o direito.” Êxodo 23:2

Sendo que no campo brasileiro as tensões entre evangélicos e religiosos de matriz africana são a regra, o exemplo do pr. Djalma Torres, elogiado pelo prof. Jaime Sodré como Pr. Djalma de Ogum, é um bom exemplo de uma exceção. “Viva o Pastor Djalma de Ogum”, assim Sodré intitula seu texto homenageando o pastor batista Djalma Torre, “É isto. O título é estratégico para motivar o leitor ao texto. “Vou fazer a louvação, ao que deve ser louvado, louvando o que bem merece deixando o ruim de lado””.

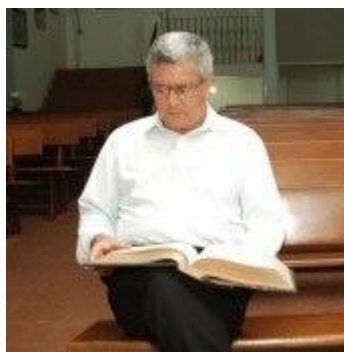


Figura 38: Pastor Djalma Torres, o Djalma de Ogum

Fonte: Site MundoAfro

Sobre as atividades do pr. Djalma Torres, “Em especial, destacamos a participação solidária na luta contra a intolerância religiosa, reconhecimento e respeito à diversidade sexual. Estimulando o diálogo com as paróquias católicas, comunidades protestantes e movimentos sociais, a Igreja alargava o seu horizonte” (SODRÉ). Em tempos que perseguir e demonizar constituem trato comum entre as religiões lembrar esse exemplo do “Pr. Djalma sempre solícito e amigo dos fiéis do candomblé, reservava um espaço do seu precioso tempo para as reuniões ou caminhadas, junto ao povo-de-santo, nas sugestões de posturas para a solução desta incompreensão vil” (SODRÉ).

As fronteiras das religiões no Brasil são frequentemente lugar de disputas e de tensões. O que podemos ver é como a adesão a igrejas neopentecostais, como a IURD, altera a dinâmica da sociedade em geral, uma vez que toma elementos tradicionais desta e os reinterpreta. Não podemos dizer que a IURD seja a originadora dos preconceitos e da discriminação que sofrem as religiões afro-brasileiras, nem, como vimos, que seja a única a manter um discurso de demonização, mas ela, aproveitando-se dessa tensão social existente, afirma-se sempre em relação a elas e nutre tais atitudes nas suas práticas mágicas. O discurso e o sincretismo operado pela IURD são sempre bélicos (Batalha Espiritual), pois colocam o outro como causa dos males da sociedade e se propõem a combatê-lo(s). O exemplo do pastor Djalma Torres, porém, como aponta o professor Jaime Sodré, é exemplo para nós da possibilidade de se viver nas fronteiras mantendo outra espécie de convivência, baseada no diálogo, na tolerância e no respeito e consideração mútua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jesus é meu Orixá
 E eu sou sua Iaô
 Jesus é o Grande Irmão
 Como Cosme Damião
 E Doum

Tivemos por campo neste trabalho duas importantes cidades do Nordeste brasileiro, que estão entre as mais antigas do Brasil. Nelas é bastante forte a devoção aos Santos Cosme e Damião. Foi em Igarassu que a devoção a esses santos começou no território brasileiro, tendo sido nela construída uma igreja dedicada a eles, em razão de sua intervenção no combate aos índios nativos da região. Portanto, os festejos nesta cidade estão ligados aos “mitos de origem” do lugar.

Em Salvador, uma das razões apontadas para popularidade dessa devoção é que foi lá que se criou a primeira academia de medicina do país (aliás, São Cosme e São Damião são santos médicos) e lá houve no século XVIII uma irmandade dedicada aos santos. No Brasil, os santos médicos foram sincretizados com o orixá gêmeo Ibeji. Em Salvador o elemento afro se faz muito mais visível nos festejos.

A característica principal da devoção a São Cosme e Damião no Brasil é o “doce de Cosme e Damião”, dado às crianças normalmente como pagamento de promessas. Pagar promessas é uma prática comum no catolicismo que chamamos santorial, e as origens dessa prática podem ser buscadas até os tempos do Antigo Testamento. Pagar promessas envolve uma “etiqueta” do pedido aos santos. Prática mais antiga ao que parece, em Salvador, é honrar Cosme e Damião com o caruru, prato típico da cozinha afro-baiana. Nestas duas paróquias verificamos como a religião católica abriga em seu seio uma espiritualidade que não é de modo algum monocromática: há diferentes modos de crer e de adesão aos ensinamentos da igreja.

Demonstramos que a devoção católica foi sincretizada com o orixá Ibeji, e passa a ser alvo da demonização por grupos neopentecostais, principalmente a IURD. Desse modo, vimos a partir do doce entrarem em competição os principais atores do campo religioso brasileiro: católicos, afro-religiosos, evangélicos. A distribuição de doces

temos visto ir ficando cada vez mais restrita a periferia das cidades. Assim discursos católicos que buscam esclarecer aos fiéis sobre as “superstições” ou o discurso iurdiano de demonização visam a arregimentação ou manutenção de fiéis do mesmo extrato social (SILVA, 2007, p. 10).

Em Salvador, a poucos metros da Igreja Matriz de Cosme e Damião, há, também na Estrada da Liberdade, um templo da Igreja Universal, e há vários pequenos terreiros de santo espalhados pelas ruas e vielas do Bairro da Liberdade, não só o mais negro do Brasil, mas também o mais negro fora da África. É nesse bairro que os diferentes atores sócio-religiosos buscam relevância. O fato de ser um bairro negro e de Salvador ser considerada a capital do Candomblé (ou da “macumbaria”, como é considerada pelos neopentecostais (SILVA, 2007, p. 12)) no país faz com que tanto a prática católica quanto a afro em relação a Cosme e Damião tenham visibilidade e relevância praticamente idênticas, muitas vezes se interpenetrando.

A escolha da IURD em atacar prioritariamente as práticas das religiões de matriz africana deve-se, a nosso ver, não só ao fato de que “quando os ataques da Iurd se dirigem diretamente aos símbolos de uma religião majoritária e hegemônica, como o catolicismo, sua eficácia é reduzida” (SILVA, 2007, p. 18), e que adeptos afro-brasileiros não se mobilizam eficientemente para reagir, mas também a própria experiência de vida do fundador da igreja, Edir Macedo, que teve passagem pela Umbanda.

Já em Igarassu, devido a ligação dos santos aos “mitos de origem” do lugar, o aniversário da cidade acontece no mesmo dia em que ocorre a celebração dos santos. A festa é tanto profana quanto religiosa. Nesse cenário a devoção católica ganha maior visibilidade. Não se é distribuído o caruru, como na Bahia, mas apenas o doce, e, algumas vezes, é feito um bolo com a figura dos santos mártires. Em Pernambuco o caruru pode ser servido em terreiros, mas não é como na Bahia, o prato principal da festa.

Nesses dois cenários diferentes, a IURD está presente atuando praticamente da mesma forma, mantendo o mesmo discurso demonizador, que nos parece estar ligado a ideia de espíritos territoriais: cada território, seja uma cidade ou um bairro ou mesmo um país, estaria sobre o poder de um demônio específico. Pensando assim, a IURD sempre endossará seu discurso contra um elemento da cultura do lugar em que ela se instala, escolhe-o observando que seja de certa relevância para aquele meio social.

O mais importante nesta pesquisa é verificar, a partir da distribuição do doce, como se dá a dinâmica do próprio campo religioso brasileiro, nos seus movimentos de aproximação e tensão.



Figura 39: Imagenzinhas de Cosme e Damião que me foram dadas pela minha avó

Fonte: Arquivo do autor

REFERÊNCIAS

ACTA DE LOS MÁRTIRES. TEXTO BILÍNGUE. Introducciones, notas y version española por Daniel Ruiz Bueno. 5ª edición. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

A “**MALDIÇÃO**” DA GALINHA PINTADINHA. 27/09/2013. *In:* <<http://noticias.gospelprime.com.br/galinha-pintadinha-maldicao/>>, acesso em 07/10/2013.

ALMEIDA, Ronaldo de. A Guerra das Possessões. *In:* ORO, Ari Pedro; CORTEN, André & DOZON, J. P. **Igreja Universal do Reino de Deus. Os Novos Conquistadores da Fé.** São Paulo: Paulinas, 2003. p. 321-342.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Universalização do Reino de Deus.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: UNICAMP, 1996. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/lar/tesesdissertacoes/universaliza%C3%A7%C3%A3o-do-reino-de-deus-disserta%C3%A7%C3%A3o-de-mestrado-de-ronaldo-de-almeida>>. Acesso em 14/07/2016.

AMARAL, Rita. **Cidade Em Festa: o povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo.** 1996. (Artigo publicado originalmente em Magnani, J.G. & Torres, L. L (orgs.) Na Metrópole Textos de Antropologia Urbana (EDUSP, 1996). Disponível em: <http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/cidade_rita.pdf>. Acesso em: 12/05/2015.

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira:** Significados do festejar no país que “não é sério”. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/pt-br.php>>. Acesso em 02/10/2016.

ANDRADE, Solange Ramos de. O Culto Aos Santos: A Religiosidade Católica e Seu Hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, ano III, n. 7, Maio 2010. p. 131-145. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>>. Acesso em: 12/10/2013.

ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

ARAÚJO, Maria de Almeida de. **O Culto a “São Cosme E Damião” na Bahia.** *In:* <http://www.frb.br/ciente/2006_2/psi/psi.araujo.fl_rev_vanessa_12.12.06_.pdf>, acesso em 30 jul. 2010.

ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AZZI, Riolando. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil. **Religião e Sociedade.** n° 1, Rio de Janeiro: ISER, 1977. p. 125-149.

BANDEIRA, Manuele; MACAMBYRA, Renata. **Bairro da Liberdade.** Disponível em: <<http://www.vertentes.ufba.br/bairro-liberdade>>. Acesso em: 08/09/2015.

BARDI, Pietro Maria (Org.). **Arte no Brasil**, 1. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BASACCHI, Mario. **São Cosme e São Damião:** biografia e novena. São Paulo: Paulinas, 2003.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUBEROT, Jean; BOST, Hubert, Protestantisme. *In*: GISEL, Pierre (Coord.) **Encyclopedie du Protestantisme**. Genève-Paris: Cerf-Labor et Fides, 1995, p.1212.
- BERKENBROCK, Volney. Diálogo e Sincretismo. **Rhema**, v. 5, p. 167-183, 1999.
- BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás**. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petropolis: Vozes, 1998.
- BERKENBROCK, Volney. A festa nas religiões afro-brasileiras. *In*: PASSOS, Mauro (org.). **A Festa Na Vida**. Significado e Imagens. Petropolis: Vozes, 2002. p. 191-221.
- BÍBLIA SAGRADA**. Versão Revista & Atualizada no Brasil. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 8ª imp. São Paulo: Paulus, 2012.
- BIBLIOTECA PÚBLICA DO MUNICÍPIO DE IGARASSU. **Igarassu: informações municipais**. Igarassu: Prefeitura de Igarassu, 2011.
- BIGLER, Nikolas; RODRIGUES, Jeanne. Teoria E Prática: Reflexões De Uma Turma De Educação Infantil Na Baixada Fluminense. **IV Colóquio Internacional Educação Cidadania e Exclusão: Didática e Avaliação** – 2015. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/ceduce/trabalhos/TRABALHO_EV047_MD1_SA5_ID1230_05052015122136.pdf>. Acesso em: 09/12/2015.
- BINGEMER, Maria Clara L.; QUEIRUGA, André T.; SOBRINO, Jon. Editoriale. Santi e santità oggi. Per rivisitare concetti, stereotipi e modelli. **Concilium – Revista Internazionale di Teologia**, n. 3, anno 49°, Ed. Queriniana, Luglio 2013. Disponível em: <<http://www.queriniana.it/PDF/CNC034100.pdf>> Acesso em: 14/10/2013.
- BIRMAN, Patrícia. **O Que É Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985. Coleção Primeiros Passos.
- BIRMAN, Patrícia. Conexões Políticas e Bricolagens: Questões sobre Pentecostalismo. *In*: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis & Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. “Modos Periféricos de Crença” *In*: Pierre Sanchis (org.). **Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural**. São Paulo: Loyola, 1992. pp.167-96.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petropolis: Vozes, 1982.
- BOMFIM, Adailson. Um “Alarido” Neopentecostal: Diversidade e Ressignificação Simbólica na Igreja Universal do Reino de Deus. **Scientia Plena** 3 (5):62-69, 2007. Disponível em: <<https://scientiaplena.org.br/sp/article/viewFile/1189/605>>. Acesso em 18/08/2015.
- BONFATTI, Paulo. Sobre as categorias universais: relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Rhema de Teologia e Filosofia**. Juiz de Fora: ITASA, v. 5. N. 19, 1999. Disponível em: <<http://www.artnet.com.br/~bonfatti/artigo.doc>> Acesso em 02/03/2011.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BRAGA, João Ximenes. O Diabo é Pop. In: **O GLOBO**, 03/01/2001, segundo caderno p. 1 e 3. Disponível em: <http://br.dir.groups.yahoo.com/group/biblioteca_de_lucifer/message/477> Acesso em: 14/03/2011.

BRAGA, Adriana. Técnica etnográfica aplicada à comunicação online: uma discussão metodológica. **UNIrevista**, Vol. 1, nº 3: (julho 2006). Disponível em <http://www.unirevista.unisinos.br/pdf/UNIrev_Braga.PDF>. Acessado em 17/12/2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**. Vol. 18. N. 52. São Paulo: sept/dec 2004.p. 261-288. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10035/11607>> Acesso em: 17/10/2013.

BROWN, Peter. **The Cult of the Saints**. Chicago: The Chicago University Press, 1982.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo – RS: Unisinos, 2003

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com a indicação da origem das palavras. Introdução de José Carlos Rodrigues. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CAIRNS, E. E. **O Cristianismo Através dos Séculos**. São Paulo: Vida Nova, 1988.

CALVANI, Carlos Eduardo. Mesa, Púlpito E Palco – Centros Visuais Do Culto Protestante No Brasil Considerações Litúrgicas. **Observatório da Religião**. E-ISSN 23586087. Volume I, no. 02, agos.-dez. 2014, p. 03-28. Disponível em: <<https://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/article/.../456/409>>. Acesso em: 14/10/2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora E Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAMPOS, Zuleica. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucando. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p13/5113>>. Acesso em: 20/11/2015.

CAMURÇA, Marcelo. As Muitas Faces das Devoções: das romarias e dos santuários ao turismo, ao marketing religioso e aos altares virtuais. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar/abr 2006. p. 257-270. Disponível em: <<http://www.worldcat.org/title/muitas-faces-das-devocoes-das-romarias-e-dos-santuarios-ao-turismo-ao-marketing-religioso-e-aos-altares-virtuais/oclc/693317370>>. Acesso em 14/10/2013.

CAMURÇA, Marcelo. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do Campo Religioso Brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13740>>. Acesso em 15/11/2014.

CANEVACCI, Massimo. Etnografia del web e identità avatar. **Verso e Reverso** – Revista de Comunicação, v. 19, n. 40, 2005/1. São Leopoldo, UNISINOS. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/issue/view/69>>. Acesso em: 19/12/2015.

CAROTHERS, Merlin. **Louvor que Liberta**. São Paulo: Editora Betânia, 1976. Disponível em: <<http://casfonline.com/wp-content/uploads/2012/08/louvor-que-liberta.pdf>>. Acesso em: 09/12/2015.

CARVALHO, Augusto da Silva. **O Culto de Cosme e Damião em Portugal e no Brasil**. História das Sociedades Médicas Portuguesas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

CARTA CIRCULAR DA IGREJA DE ESMIRNA: o martírio de São Policarpo. *In:* GOMES, Cirilo Folch (org.). **Antologia dos Santos Padres.** São Paulo: Paulinas, 1973.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.

CATÃO, Francisco. Nossas Devoções - Origem das novenas. *In:* BASACCHI, Mario. **São Cosme e São Damião:** biografia e novena. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 45-50.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: <<http://www.dicionariodafe.com/>>. Acesso em: 23/11/2013.

CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/05001a.htm>> Acesso em 04/10/2013.

CAVALCANTI, Robinson. Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes. **Ultimato**, setembro/outubro 2008. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>> Acesso em 01/05/2017.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** As artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia & Filosofia.** 11ª edição. Vol. 1, 4, 6. São Paulo: Hagnos, 2013.

CHARTIER, Roger. O Mundo Como Representação. **Estudos Avançados.** vol.5 no.11 São Paulo: Jan./Apr. 1991.p. 173-191. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141991000100010&script=sci_arttext>. Acesso em: 17/10/2013.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura popular** – conformismo e resistência. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). 11ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

CIPRIANO. **Tratados e Cartas.** Tradução de Serafim e Silva. Lisboa: Edições Paulistas, 1962.

CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de Símbolos.** Tradutor Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Disponível em: <<http://www.legiomariae.kit.net/Canais/CDC/CDC6.htm>>. Acesso em 13/10/2013.

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. “Olhados E Quebrantes, Com Dois Te Botai Com Três Eu Te Tiro”: Práticas culturais e catolicismo popular no cotidiano das Rezadeiras. *In:* **Anais do XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões.** Goiânia: ABHR, 2009.

COSME E DAMIÃO: DELEGADA MARTHA ROCHA QUER RIGOR NA INVESTIGAÇÃO DE PASTOR QUE DEMONIZA OS SANTOS GÊMEOS.30/09/2012. *In:* <<http://extra.globo.com/noticias/rio/cosme-damiao-delegada-martha-rocha-quer-rigor-na-investigacao-de-pastor-que-demoniza-os-santos-gemeos-6206905.html>> Acesso em 04/10/2013.

CROISSET, Jean. **Ano Cristão:** ou devocionário para todos os dias do ano. Vol. IX. Porto: Seminário do Porto, s/d.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e heróis** – para uma sociologia do dilema brasileiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DANIELOO, Jean & MARROU, Henri. Dos Primórdios a São Gregório Magno. **NOVA HISTÓRIA DA IGREJA**. Petrópolis: Vozes, 1966.

D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. **BATALHA ESPIRITUAL**. Rio de Janeiro, RJ: Vinde, s. d. Disponível em: <<http://caiofabio.net/download%5Ccaiofabiobatalhaespiritual.pdf>> Acesso em: 06/12/2015.

DELGADO, Ana Cristina Coll; PEREIRA, Rachel Freitas. São Cosme e Damião, Carnaval e Semana da Criança: Olhares e Vozes das Crianças em Registros Fotográficos. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v.18, n2, p.29-64, jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/1511>>. Acesso em: 17/12/2015.

DI BERARDINO, Angelo (Ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

DIÁRIO DA REPÚBLICA, 1.^a série — N.º 19 — 28 de janeiro de 2013. Disponível em: <http://www.anafre.pt/noticias/Lei%20no%2011-A-2013_28jan.pdf>. Acesso em 14/10/2013.

DIAS, Júlio César T. **Um Simples Doce** - sobre a prática de dar e receber o doce de Cosme e Damião. In: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, 2010, Recife - PE. Anais do III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, 2010.

DIAS, Júlio César T. **As Religiões Afro-Brasileiras no Discurso da Igreja Universal do Reino de Deus: A Reinvenção do Demônio**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Recife: UNICAP, 2012. Disponível em: <http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2012-11-26T143827Z-530/Publico/Dissertacao_Julio_Cesar_Tavares_Dias.pdf>. Acesso: 15/01/2017.

DIAS, Júlio César T. **Diário de Campo**. Pesquisa de campo para doutorado. 2013-2016.

DIAS, Júlio César Tavares. Um Simples Doce - dar e receber o doce de Cosme e Damião no contexto do pluralismo exclusivista. **Revista Perspectivas Sociais**. Pelotas, Ano 2, N. 1, p. 44-55, março/2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/percsoc/article/viewFile/2136/1957>>. Acesso em: 17/10/2013.

DIAS, Júlio César Tavares. O doce de Cosme e Damião: entre o sincretismo afro-católico e a recusa evangélica. **Revista Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, Ano 17, n. 23, 2015. pp. 14-33. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/56195>>. Acesso em 31/12/2015.

DICIONÁRIO CALDAS AULETE. Versão online. In: <<http://aulete.uol.com.br/site>> Acesso em 23/01/2017.

DICIONÁRIO MICHAELLIS. Versão online. In: <<http://michaelis.uol.com.br/>> Acesso em 23/01/2017.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. “Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu”. Traduzido por Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, 1966. (Col.. Perspectivas do Homem, n.º39)

DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima brasileira. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER/CER, n. 14/2, 1987.

DROOGERS, André. Entrevista concedida a Pedro Oro. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 3, out./dez. 1995. Disponível em:

<<http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/25784/106439.pdf;jsessionid=974A7DB942947A689606554DF8572213?sequence=3>> Acesso em: 19/10/2013.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem. Trad. Renée Eve Levié. 2.ed. Rio de Janeiro: KIFEL. 2001.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa** - o sistema totêmico na Austrália [1912] (trad. Joaquim Pereira Neto). São Paulo : Ed. Paulinas, 1989.

DUTRA, Daniel Rosa. **Orientação aos Novos Convertidos**. In:

<http://www.adcol.com.br/estudos/orientacao_aos_novos_convertidos.pdf>, acesso em 30/07/2010.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Disponível em: <<http://www.global.britannica.com>>.. Acesso em 24/11/2015.

ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR. Editora Paulinas. Disponível em: <<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>>. Acesso em: 23/11/2013.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia Entre Os Azande**. Edição resumida e introdução de Eva Gilies. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Coleção Antropologia Social.

FAGA, Cristina. **O Sumiço dos Doces de Cosme e Damião** e outros contos. Ilustração de Reinaldo Faga. São Paulo: Cláudia Cristina Guelfi Faga, 2012. Série "Folclore Nosso de Cada Dia - Vol. 1".

FEITOSA, Ligia; MARINHO-ARAÚJO, Claisy. Pesquisas qualitativas em contexto da web – Etnografia virtual em debate. **Revista ATAS** – Investigação Qualitativa em Educação. Disponível em: <<http://proceedings.ciaiq.org/index.php/CIAIQ/article/view/505/600>>. Acesso em: 17/12/2015.

FEDERAÇÃO DAS CONGREGAÇÕES MARIANAS DE SÃO PAULO. **Vidas de S. Cosme e Damião e de S. Cesário, Médicos**. São Paulo, 1935.

FERNANDES, Rubem et alii. **O Novo Nascimento**. Rio de Janeiro: ISER/Mauad, 1998.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre as casas de minas. São Paulo/São Luía: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FERRETI, Sérgio. **Sincretismo e Religião na Festa do Divino**. Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>> Acesso em: 20/06/2012.

FERRETI, Sérgio. Notas sobre o Sincretismo Religioso no Brasil. Modelos, limitações e possibilidades. **Tempo**, v. 6, n. 11, jul. 2001. pp. 13-26. UFF. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/tempo/site/?p=616>>. Acesso em: 20/06/2012.

FIGUEIREDO, Theógenes. **“Fogo no encosto” ... “que esta igreja vai subir”**: uma pesquisa dos elementos constitutivos e característicos da religiosidade matricial brasileira nas canções ocorrentes nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/4721>>. Acesso em: 20/01/2017.

FIGUEIREDO, Celso de. **Vidas e Milagres de S. Cosme, S. Damião e S. Jorge**: apêndice com hinos, preces e pontos cantados e riscados na Umbanda. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & C., 1953.

FO, Jacopo. **O Livro Negro do Cristianismo**: dois mil anos de crimes em nome de Deus. Tradução de Mônica Braga. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. 20ª ed. Petrópolis, Vozes, 1999. Disponível em: <ftp://ftp.unilins.edu.br/leonides/Aulas/Ci_ncia%20Pol_tica%20-%20I/Foucault%20-%20Vigiar%20e%20Punir.pdf>. Acesso em: 04/10/2013.

FOXE, John. **O Livro dos Mártires**. Tradução de Almira Pizetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

FREYRE, Gilberto. Duas presenças simultâneas no mundo moderno: a do açúcar e a do Brasil. **Brasil Açucareiro**. Rio de Janeiro, n. 40, v. 2, p. 10-18, ago. 1972. Disponível em: <https://archive.org/stream/brasilacuca1972vol80v2/brasilacuca1972vol80v2_djvu.txt>. Acesso em: 24/10/2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 40ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 23ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**, (6): 75-94, 1975, julho.

GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. Tradução de Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber, ou não? *In*: GOMES, Edlaine de Campos. **Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira**. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.p. 169-185.

GOSSETI, Don. **Há Poder em Suas Palavras**. São Paulo: Editora Vida, 1981. Disponível em: <<https://ufnovavidacg.files.wordpress.com/2011/03/dongossethpoderemsuaspalavras.pdf>> Acesso em: 09/12/2015.

GOSSETI, Don. **A Força Explosiva do Louvor**. São Paulo: Editora Vida, 1988.

GUÉRANGER, Prosper. **L'Année Liturgique**: la Passion et la Semaine Sainte. Neuvieme Edition. Paris: H. Oudin Libraire - Éditeur, 1884.

GUERRA, Flávio. **História de Pernambuco**. 3ª ed. Recife: Raiz, 1984.

HARROLD, Lilian. **Saintly Doctors**: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy. University of Warwick, Department of History of Art, May 2007.

HERSKOVITS, Melville J.. "Deuses Africanos em Porto Alegre". **Província de São Pedro**, nº 11, 1948, pp. 63-70.

HERSON, Bella. **Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira (1500-1850)**. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: EdUSP, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo brasileiro 1500-1800**. Petrópolis: Vozes, 1978.

IGREJA EVANGÉLICA DEMONIZA COSME E DAMIÃO, MAS VAI DISTRIBUIR GULOSEIMAS. 25/09/2012. In: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/igreja-evangelica-demoniza-cosme-damiao-mas-vai-distribuir-guloseimas-6187205.html#ixzz2giE4VuzI>>, acesso em 03/10/2013.

IGREJA EVANGÉLICA COMBATE O HALLOWEEN VENDENDO DOCES COM A IMAGEM DE LUTERO. 31/10/2007. In: <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL164604-5602,00-IGREJA+EVANGELICA+COMBATE+O+HALLOWEEN+VENDENDO+DOCES+COM+A+IMAGEM+DE+LUTERO.html>>, acesso em 11/06/2015.

ITIOKA, Neuza. **Os Deuses da Umbanda.** O baixo espiritismo: implicações teológicas e pastorais. São Paulo: ABU Editora, 1988.

IWASHITA, Pedro. **Maria e Iemanjá.** Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino. *Perspectiva Teológica*, vol. 21, n. 55, (1989) p. 317-331. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1385/1777>>. Acesso em: 17/10/2013.

IWASHITA, Pedro. **Maria e Iemanjá.** Análise de um sincretismo. São Paulo: Paulinas, 1991.

JUNG, C. G. **Os Arquétipos e O Inconsciente Coletivo.** Tradução de Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNGMAN, Joseph. **El Sacrificio de la Misa:** Tratado Historico-Liturgico. Madrid: BAC, 1959.

JUSTINO, Mário. **Nos Bastidores do Reino:** A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Geração Editorial, 1995. Disponível em: <http://www.4shared.com/office/55_ELePg/Mario_Justino_-_Nos_Bastidores.htm>. Acesso em: 10/10/2011.

KALUMBA, León Ngoy. Los Gemelos em las religiones africanas. **'Ilu - Revista de Ciências de las Religiones**, vol. 7, 2002, p. 65-78. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR0202130065A.PDF>>. Acesso em: 08/01/17

KELLNER. **L'Année Ecclésiastique et Les Fêtes des Saints.** Dans Leur Evolution Historique. Paris, 1910.

LAMBEK, Michael. **Facing Religion, From Anthropology.** 2012. Disponível em: <<http://aotcpres.com/articles/facing-religion-anthropology/>>. Acesso em 11/05/2017.

LE GOFF, Jacques. **A história nova.** Trad. Eduardo Brandão. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEITE, Disalda Maria T. **O Lazer da Juventude Como Prática De “Liberdade” No Bairro da Liberdade.** Tese de Doutorado em Educação. Salvador: UFBA, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12712>>. Acesso em 08/09/2015.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura.** São Paulo: Ed. 34, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Cosme e Damião:** o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

LINHARES, Jorge. **Bênção e Maldição.** Belo Horizonte: Editora Betânia, 1992.

LINK, Luther. **O Diabo:** a máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LODY, Raul Giovanni da Motta. **Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O Que Você Precisa Saber Sobre Batalha Espiritual**. 3ª ed. rev. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

LÓPEZ CAMPUZANO, Julia. Iconografía de los Santos Sanadores (II): San Cosme y San Damián. **Anales de Historia del Arte**. n° 6. Servicio Publicaciones UCM. Madrid. 1996. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/ANHA9696110255A/31658>>. Acesso em: 20/04/2017.

LUCAS, Barbara. Grandes Santos e Figuras Veneráveis. **Nova Enciclopédia Católica**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1969.

LUMEN GENTIUM. Encíclica. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 15/09/2014.

MACEDO, (Bispo) Edir. **Nada a Perder**. Livro 2. 1ª ed. São Paulo: Planet, 2013.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Universal, 2000.

MACEDO, Edir. **O Diabo e Seus Anjos**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. História das Ciências Sociais da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 205-2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.

MAFRA, Clara. Religiosidades em Trânsito: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e em Portugal. **Lusotopie Des Protestantismes Em Lusophonie**, Paris, p. 369-382, 1999. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencepo Bordeaux.fr>>. Acesso em 14/09/2014.

MAFRA, Clara. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Magia Institucionalizada. **Revista da USP**, São Paulo (31): 120 - 131, setembro / novembro 1996. Disponível em: <<http://www.periodicos.usp.br/revusp/article/view/26006>>. Acesso em: 20/10/2013.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Expansão Neopentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, vol. 18, n. 52, 2004, pp. 121-138. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028>>. Acesso em: 20/12/2013.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: A Demonização dos Cultos Afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 119-147.

MARIZ, Cecília. “De Vuelta Al Baile Del Sincretismo”: Un Diálogo Con Pierre Sanchis. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 189-201, setembro de 2005. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/2284>>. Acesso em: 13/05/2013.

MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Batalha Espiritual – Uma Revisão da Bibliografia. **BIB**, Rio de Janeiro, nº 47, 1º semestre de 1999, p. 33-48. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/universo/acervo/biblioteca/periodicos/bib/bib-47/497-a-teologia-da-batalha-espiritual-uma-revisao-da-bibliografia/file>>. Acesso em: 22/12/2014.

MARTIMORI, A. *et alli*. **A Igreja em Oração**. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARTINS, Sueli. **Laicidades Possíveis: Religiões No Espaço Público** – O caso das escolas públicas municipais em Juiz de Fora. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/495>>. Acesso em: 23/01/2015.

MARTINS, Leopoldo Pires. Prolegômenos. *In*: **MARTIROLÓGIO ROMANO**. Terceira edição vaticana. Traduzido por Frei Leopoldo Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1954.p. 5-12.

MARTINS, Júlio Rites & BAIRRÃO, José F. M. H. A Criança Celestial: perambulações entre Aruanda e inconsciente coletivo. **Fractal: Revista de Psicologia**. v. 21, n. 3, Set/Dez 2009. p. 487-506. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-02922009000300005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 24/09/2014.

MARTIROLÓGIO ROMANO. Terceira edição vaticana. Traduzido por Frei Leopoldo Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1954.

MATTHEWS, Leslie G. (1968): “SS. Cosmas and Damian – Patron Saints of Medicine and Pharmacy: Their Cult in England”, **Medical History**, vol. 12, nº 3, pp. 281-288. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1033831/>>. Acesso em: 20/04/2017.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. Vol. 2.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENDES, Bartolomeu de Jesus. **Constituição do Bairro da Liberdade**: Cultura negra em Salvador – 1940 a 1970. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

MENEZES, José Luiz da Mota. **Igreja dos Santos Cosme e Damião em Igarauçu**. CLIO. Série Arqueológica. Ano 5, n. 10, Recife: UFPE, 1994. p. 61-79.

MENEZES, Renata de Castro. **Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos**. *In*: Religião e Sociedade 24.1, 2004, p. 46-64.

MENEZES, Renata de Castro. O Além No Cotidiano: Repensando Fronteiras Entre Antropologia E História A Partir Do Culto Aos Santos. **Oracula** 7.12 (2011) – Edição Especial. p. 21-42 Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/201101/02-menezes.pdf>>. Acesso em: 12/10/2014.

MENEZES, Renata de Castro. **Doces santos: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Museu Nacional / UFRJ, 2013. (m. s. - projeto de pesquisa – Edital JCNE/Faperj) Disponível em: <<https://www.academia.edu/>>. Acesso em 24/10/2016.

MENEZES, Renata de Castro. Marcel Mauss e a sociologia da religião. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 94-121.

MENEZES, Renata de Castro. **Modalidades e Moralidades da Troca na Devoção a Cosme e Damião**. Seminário oferecido no Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 17/11/2014. *In*: <http://crbc.ehess.fr/docannexe/file/2259/r_de_castro_menezes_10_12_2014.pdf>. Acesso em: 10/06/2015.

MENEZES, Eduardo Diatasy B. – A quotidianidade do Demônio na cultura popular. **Religião e Sociedade**, Vol. 12 (2). 1985.

MONDONI, Danilo. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

MOTT, Luiz. **Santos e Santas no Brasil Colonial**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

MOURA, Maurinaldo. **Conhecendo Igarassu**. s/d. Cordel.

MOUTINHO, Marcelo. **Cosme e Damião**. *In*: <<https://blogdogersonnogueira.wordpress.com/2013/09/27/cosme-e-damiao/>> Acesso em: 28/09/2013.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma História do Diabo: séculos XII – XX**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NAIRN, Ian; PEVSNER, Nikolaus. **The Buildings of England: Sussex**. Harmondsworth: Penguin Books, 1965. pp. 546–547.

NERY, Maria Clara Ramos. Demonização: A Intolerância Reavivada no Campo Religioso Nacional. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 80-85. Novembro de 1997. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/2693/1509>>. Acesso em: 29/03/2013.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Washington, D. C.: Catholic University of America, 1967.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os Africanos no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1945.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão**. 2ª ed. Bauru, SP: Edusc, 2002.

NOVA ENCICLOPÉDIA BARSA. Vol. 4. Rio de Janeiro – São Paulo: Encyclopedia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1997.

O ESTADO DE SÃO PAULO, 28/09/2000.

OLIVA, Alfredo dos Santos. **A História do Diabo no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais E Afro-Brasileiros: Quem Vencerá Esta Guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/2686/1502>>. Acesso em: 04/10/2013.

ORO, Ari Pedro. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no**

Campo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 29-69.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estud. afro-asiát.**, vol.24, no.2, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000200006>. Acesso em: 13/06/2017.

ORO, Ari Pedro. O Neopentecostalismo Macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13505>>. Acesso em: 02/10/2013.

PADEN, William. **Interpretando O Sagrado:** modos de conceber a religião. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Religião e Cultura).

PARSCH, Pius. **No Mistério do Cristo.** Tradução e adaptação de Dom Beda Keckeisen, OSB. Salvador: Tipografia Beneditina Ltda, 1948.

PARSCH, Pius. **Testemunhas de Cristo.** O Ciclo Santoral do Calendário Litúrgico. Bahia: Mosteiro de São Bento, 1942.

PARSCH, Pius. **Año Litúrgico.** Vol. IV. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, Editorial Herder, 1962.

PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos Brasileiros:** uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado em Antropologia. Disponível em:

PEÑA-ÁLFARO, Alex. **Ou Dá o Dízimo Ou Desce Ao Inferno:** uma análise das estratégias de persuasão na teologia da prosperidade da Igreja Universal do Reino de Deus. Recife: Ed. Do Autor, 2006.

PEREIRA, Mabel Salgado. As Muitas Faces das Devoções: virtualidade, consumo, estética e diversão. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar/abr 2006. p. 271-288. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/50/47>>. Acesso em: 10/04/2014.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos.** Recife: Arquivo Público Estadual, 1952. Vol. 1.

PEREIRA, Paulo César. Apresentação. **Paralellus**, Recife, v. 4, n. 8, 131-135, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/312>>. Acesso em: 15/12/2013.

PICCOLO, Fernanda. Memórias, histórias e representações sociais do bairro de Vila Isabel e de uma de suas favelas (RJ, Brasil). **Etnográfica**, 2009, vol. 13, n.1, p. 77-102. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etnografica/1232?lang=pt>>. Acesso em: 23/11/2016.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.13, n.37, p. 43-73, 1998. Disponível: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003>. Acesso em: 14/09/2016.

PIERUCCI, A. F. Religião Como Solvente – Uma aula. **NOVOS ESTUDOS**, CEBRAP, 75, julho 2006, p. 111-127. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200008>. Acesso em 14/12/2015.

PIRES, Frederico Pieper. Protestantismo e Modernidade: a recepção da Reforma no Brasil. *In*: MIRANDA, Valtair (org.). **Reforma: passado ou presente?:** o diálogo entre a igreja de hoje e os ideais do movimento reformador. Rio de Janeiro: MK Ed., 2006. p.9-50.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. *In*: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, v. 1, p. 203-21.

PREFEITURA DE IGARASSU. **Igarassu: Refletindo Sobre o Patrimônio Cultural**. Igarassu: Prefeitura de Igarassu, 2010.

RAUER, Christine. **The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary**. DS Brewer; 2013. ISBN 978-1-84384-347-4. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=qfbTNQKKHEMC&hl=pt-BR&source=gbs_navlinks_s> Acesso em: 20/04/2017.

RÉAU, Louis. **Iconografía del arte cristiano: Iconografía de los Santos**. (1ª ed. 1955-1957). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997. t. II.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **A Face Humana do Diabo**. São Paulo: Master Books, 1997.

RODRIGUES, Rosiane. **Os sacos pretos e azuis de Cosme e Damião**. ExtraGlobo. 22/09/2010. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/rosiane-rodrigues/os-sacos-pretos-azuis-de-cosme-damiao-364107.html>> Acesso em: 04/10/2013.

ROMEIRO, Paulo. A trajetória histórica do neopentecostalismo, **Decepcionados Com A Graça: esperanças e decepções no Brasil neopentecostal**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p. 21-86.

RUSSO, Silveli Maria de Toledo. Celebrações domésticas: oratórios constituídos em altares de missa na São Paulo setecentista. **ANAIIS DO XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – São Leopoldo: Associação Nacional de História – ANPUH, 2007. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0731.pdf>> Acesso em: 23/11/2013.

SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. **Horizonte**. Belo Horizonte, Vol. 1. n. 2. 2º sem. 1997. p. 28-43. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412/398>> Acesso em 04/10/2013.

SANCHIS, Pierre. "Pra não dizer que não falei de sincretismo." **Comunicações do ISER**, (45): 4-11, 1994b

SANCHIS, Pierre. As Tramas Sincréticas Da História. **RBCS**, São Paulo, a 10, n. 28, jun 1995, p. 123-138.

SANCHIS, Pierre. O Repto Pentecostal à “Cultura Católico-Brasileira”. **Revista de Antropologia**, Vol. 37 (1994), pp. 145-181

SANTOS, Valdelice Conceição. **O Discurso de Edir Macedo no Livro Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou Demônios?:** impactos e impasses no cenário religioso brasileiro. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010.

SANTOS, Emilena Sousa dos. Era uma vez Erês. *In*: **Revista Nures**. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X Edição Ano 6, Número

16, Setembro / Dezembro, 2010, p.1-15 Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>> Acesso em 12/10/2014.

SANTOS, Flávia; GOMES, Suely. Etnografia virtual na prática: análise dos procedimentos metodológicos observados em estudos empíricos em cibercultura. **7º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Cibercultura**, 2013. Disponível em: <https://abciber.org.br/simposio2013/anais/pdf/Eixo_1_Educacao_e_Processos_de_Aprendizagem_e_Cognicao/26054arq02297746105.pdf> Acesso em: 20/11/2016.

SECRETARIA DE TURISMO, CULTURA E ESPORTES DA PREFEITURA DE IGARASSU. **Inventário do Potencial Turístico de Igarassu**. Igarassu: Prefeitura de Igarassu, 2007.

SECRETARIA DE TURISMO DE PERNAMBUCO. **Rota da Fé – Pernambuco**. Um Estado de muitas crenças. Recife: Governo de Pernambuco, 2013

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones**. Brasília: UNB, 1995.

SHEDD, Russel. **O Mundo, A Carne e O Diabo**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós Pentecostalismo e Política. **Estudos Teológicos**, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997. Disponível em: <http://www.est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/776/711> Acesso em 01/05/2017.

SILVA, Orione & CARMO, Solange Maria do. Os santos e as imagens na religiosidade popular. **Vida Pastoral**, Paulus, março-abril de 2013 – ano 54 – número 289. p. 21 - 32.

SILVA, Leny de Amorim & ALHEIROS, Lúcia Helena Souza. **Visão Histórica: Igarassu e Olinda**. 1ª ed. Recife: Comoci, 1986.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 207-228.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (org) **Intolerância religiosa**. Impactos do Neo-pentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra Santa no País do Sincretismo. In: LANDIM, Leilah (org.). **Sinais dos Tempos**. Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

SODRÉ, Jaime. **VIVA O PASTOR DJALMA DE OGUM**. In: <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/?p=5193>>, acesso em 03/10/2013.

SOUZA, Urbano G. de. **Vida de São Cosme e Damião**. Aparecida, SP: Santuário, 1991. (Festa de São Cosme e São Damião). Literatura de Cordel.

TORRES, Carlos. **Bahia: Cidade feitiço**. 2ª ed. rev. e aum. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1961.

TRIBUNA DA BAHIA, 27/09/2012.

TRINDADE-SERRA, Ordep J. **Na trilha das crianças: os Erês num terreiro angola**. Dissertação de. Mestrado. Brasília: UnB, 1978.

TODOS OS PAPAS. In: <<http://oglobo.globo.com/infograficos/todos-os-papas/>> Acesso em: 30/11/2013.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

VÁRIOS AUTORES. **Igarassu**: proposições urbanológicas. Série Estudos Urbanológicos. Publicação nº2 do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Faculdade de Arquitetura. Recife: UFPE, 1974.

VAUCHEZ, André. Santidade. *In*: **Enciclopédia Einaudi**. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

VIDAS DE S. COSME E DAMIÃO E DE S. CESÁRIO, MÉDICOS. São Paulo: Federação das Congregações Marianas de S. Paulo, 1935.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 794-797.

VADILLO, Monica Ann Walker. Los Santos Médicos Cosme y Damián. **Revista Digital de Iconografía Medieval**, vol. III, nº 5, 2011, pp. 51-60. Disponível em: <<https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-7.%20Santos%20Cosme%20y%20Dami%C3%A1n.pdf>> Acesso em: 20/04/2017.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor)

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1989.

WIERSBE, Warren W. **A Estratégia de Satanás** – como detectá-lo e derrotá-lo. São Paulo: Editora Batista Regular, 2010.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. Tradução de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

WOODWARD, Keneth. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1974.

Vídeos:

COSME E DAMIÃO. BAHIA SINGULAR E PLURAL. Direção: Josias Pires. TVE Bahia. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=5eTxdavADnE>> Acesso em: 10/08/2013.

CARURU DE COSME E DAMIÃO – PROF. JAIME SODRÉ. TVE Bahia. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=xn90rMyLVuE>> Acesso em: 10/08/2013.

HELDELANE IGARASSU - IGREJA DOS SANTOS COSME E DAMIAO. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=8szLsX1HV2M>> Acesso em: 10/08/2013.

MALEFÍCIO DAS BALAS CONSAGRADAS AOS ENCOSTOS – COSME DAMIÃO. *In*: <<http://www.youtube.com/watch?v=-G4v35DUHUQ>>, acesso em 03/10/2013.

IGREJA EVANGÉLICA DEMONIZA COSME E DAMIÃO, MAS VAI DISTRIBUIR GULOSEIMAS. Entrevista do pastor Isael Teixeira. *In*: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/igreja-evangelica-demoniza-cosme-damiao-mas-vai-distribuir-guloseimas-6187205.html>>, acesso em 03/10/2013.

Sites da internet Consultados:

<http://www.catolicanet.com/?system=santododia>
<http://agenda-cultural-igarassu.blogspot.com.br/2010/01/igreja-dos-santos-cosme-e-damiao.html>
<http://ne10.uol.com.br/canal/kids/noticia/2011/09/27/pernambuco-tem-a-primeira-igreja-em-homenagem-a-cosme-e-damiao-300048.php>
<http://www.igarassutem.com/ct/16/pontos-turisticos>
<http://www.franciscanfriarstor.com/archive/theorder/Basilica/index.htm>
<http://www.rioquiaoficial.com.br/rio-de-janeiro/tours/igreja-de-s-o-gon-alo-garcia-e-s-o-jorge-0>
<http://www.arquidiocesosalvador.org.br/paroquia/santos-cosme-e-damiao-liberdade/>
<http://www.youtube.com>
<http://www.facebook.com>
<http://www.culturabaiana.com.br/sao-cosme-e-sao-damiao/>
<http://letras.mus.br/>
<http://www.pulpitocristao.com>
<http://www.paroquiacosmedamiao.com.br/paroquia.html>
<http://adventista.forumbrasil.net/nosso-blog-f15/igreja-presbiteriana-considera-iurd-e-impdcomo-seitas-t872.html>

Entrevistas

BARRETO, Jorge. (Diretor do Museu Histórico de Igarassu) Entrevista concedida em 25/09/2013.
CARVALHO, Josevaldo. (Pároco da Igreja Matriz de São Cosme e Damião da Liberdade, Salvador). Entrevista concedida em 24/09/2014.
FONSECA, Henrique Manoel Rodrigues da. (Babalorixá). Entrevista concedida em 27/09/2016.
MOREIRA, Jair. (Professor). Entrevista concedida em 23/09/2014.
SANTOS, Railda dos. (Mãe de Santo). Entrevista concedida em 27/09/2013.
TORRES, Rosevaldo. (Pároco da Igreja Matriz dos Santos Cosme e Damião de Igarassu) Entrevista concedida em 26/09/2013.

ANEXOS

ANEXO 1 – FOLHETO ADAPTADO DA APEC SOBRE COSME E DAMIÃO

Cosme & Damião

A história por trás dos doces.

Cosme & Damião

Cosme e Damião nasceram na Arábia no tempo de João depois de Cristo. Eram gêmeos e seus pais eram crentes em Jesus. Quando cresceram, foram estudar num lugar chamado Síria, e lá se tornaram médicos. Eles tinham um apelido curioso: "anargiros", que significa "homens de sem dor". Mas porque eles não cobravam nada pelo trabalho deles. Comê trabalhavam de graça, ficaram muito conhecidos, e mandou muita gente para curar e massagear que eles pregavam sobre o Salvador Jesus Cristo.

Havia um homem muito mau, que odiava os que ama crianças. O nome dele era Diocleciano, imperador romano. Ele mandou para a cidade de Egipto, onde estavam Cosme e Damião um representante de nome Lisias. Então, sob o comando dele, começaram a torturar Cosme e Damião. Finalmente, depois de ter sido torturado duas vezes, Lisias por que? Simplesmente porque Lisias mandou que eles "aproveitassem" durante de algumas semanas. Porém, eles não o fizeram, pois a Bíblia diz: "Não fará falta à integridade da escultura, nem foga a estrutura da que há na terra, nem em lugar na terra, nem nos lugares virtuais de Jesus. Não se esquecerá de que há Deus, seu Deus, seu Deus, seu Deus" (Êxodo 20:4,5). Foi por isso que os irmãos de Cosme e Damião se encorajaram ou rezaram às imagens que Cosme e Damião molteram.

Agora, pensa! O que você acha sobre rezar pedindo a proteção de Cosme e Damião? Você acha que isso é certo? Você acha que Cosme e Damião se ajoelhariam ou rezariam para uma imagem pedindo proteção ao apelo? É bem provável que não, eles morreram justamente por se recusarem a fazer isso. Se estivessem vivos, com certeza ficariam tristes ao serem taxados pedindo rezando diante de suas imagens.

Mas Jesus também ficaria triste. Ele disse: "Eu sou o Caminho, a Verdade, e a Vida. Ninguém vem ao Pai, senão por mim." (João 14:6). Portanto, não adianta pedir ajuda a Cosme e Damião, que "sim" qualquer. Precisamos buscar realmente a JESUS, o FILHO DE DEUS. Foi Ele que morreu por nós numa cruz, ressuscitou ao terceiro dia e regressou a DEUS por nós (1 Timóteo 2:5-1 João 2:1).

Comer doces é muito bom! Porém, se você quiser comer, talvez seja melhor comprar um Cosme distribuído depois do dia de Cosme e Damião, faz isso porque faz aniversário a eles. Esses doces são oferecidos aos "santos" em homenagem com os doces como pagamento de gratidão. Aquilo que comem, estão se ajoelando e concordando com o erro deles.

Jesus é o Filho de Deus, o verdadeiro amigo das crianças e Salvador dos que criem nele.

Agosto 2011

entrijovens.com.br | @entrijovens | facebook.com/entrijovens | contato@entrijovens.com.br

Fonte: <http://ministerioentrejovens.files.wordpress.com/2010/01/folheto-cosme-e-damic3a3o.jpg>

ANEXO II – MPF/RJ RECORRE AO TRF-2 PARA RETIRAR VÍDEOS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA DO YOUTUBE

JusBrasil - Notícias

16 de maio de 2014

Decisão de primeira instância considerou que as manifestações religiosas afro-brasileiras não seriam religião

Publicado por Ministério Público Federal e mais 1 usuário - 2 dias atrás

O Ministério Público Federal no Rio de Janeiro (MPF/RJ) recorreu ao Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF-2) contra decisão judicial que desconsiderou as manifestações religiosas afro-brasileiras como religiões e negou o pedido do MPF para que o Google Brasil retirasse do Youtube vídeos de intolerância e discriminação religiosas. Ao negar o pedido do MPF, a primeira instância da Justiça Federal no Rio de Janeiro considerou que os cultos afro-brasileiros não constituem religião e que as manifestações religiosas não contêm traços necessários de uma religião. Essas características, na visão do juiz, seriam a existência de um texto base (a Bíblia ou Alcorão, conforme citado na decisão), de uma estrutura hierárquica e de um Deus a ser venerado.

A decisão causa perplexidade, pois ao invés de conceder a tutela jurisdicional pretendida, optou-se pela definição do que seria religião, negando os diversos diplomas internacionais que tratam da matéria (Pacto Internacional Sobre os Direitos Civis e Políticos, Pacto de São José da Costa Rica, etc.), a Constituição Federal, bem como a Lei 12.288/10. Além disso, o ato nega a história e os fatos sociais acerca da existência das religiões e das perseguições que elas sofreram ao longo da história, desconsiderando por completo a noção de que as religiões de matizes africanas estão ancoradas nos princípios da oralidade, temporalidade, senioridade, na ancestralidade, não necessitando de um texto básico para defini-las, explica o procurador regional dos Direitos do Cidadão, Jaime Mitropoulos, autor da ação.

No recurso (agravo de instrumento), o MPF pede ao TRF-2, liminarmente, a retirada imediata de 15 vídeos com mensagens que promovem a discriminação e religiões de matriz africana. É sugerida a aplicação de multa de R\$ 500 mil por dia de

descumprimento. Além disso, é pedido também que a Google Brasil forneça ao Ministério Público Federal informações sobre a data, hora, local e número do IP dos computadores utilizados para postar os vídeos com conteúdo indevido.

Atuação - No começo do ano, o MPF expediu recomendação para que o Google do Brasil retirasse os vídeos. Entretanto, em resposta, a empresa se negou a atender a orientação, dizendo que o material divulgado "nada mais seria do que a manifestação da liberdade religiosa do povo brasileiro" e que "os vídeos discutidos não violariam as políticas da companhia".

"Repudiamos veementemente a posição da Google Brasil, já que o MPF compreende que mensagens que transmitem discursos do ódio não são a verdadeira face do povo brasileiro e tampouco representam a liberdade religiosa no Brasil", alerta o procurador.

A atuação do MPF é resultado de uma investigação instaurada a partir de uma representação da Associação Nacional de Mídia Afro, que levou ao conhecimento da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão conteúdos disponibilizados na rede mundial de computadores, por meio do site YouTube, que estariam disseminando o preconceito, a intolerância e a discriminação a religiões de matriz africana.

As mensagens veiculadas fazem apologia, incitam e disseminam discursos de ódio, preconceito, intolerância e de discriminação em face de outras religiões, notadamente aquelas de matriz africana. De acordo com o procurador Jaime Mitropoulos, "quem produziu e divulgou os conteúdos fez isso de acordo com suas crenças e com base em suas próprias representações da realidade". A partir disso, os conteúdos pretendem estabelecer que há uma indissociável ligação do mal, do demônio ou de uma indigitada legião de demônios com as manifestações religiosas de matriz africana. Para se ter uma ideia dos conteúdos, em um dos vídeos, um pastor diz aos presentes que eles podem fechar os terreiros de macumba do bairro. Em outro, ele afirma que não existe como alguém ser de bruxaria e de magia negra, ou ter sido, e não falar em africano.

No fim do ano passado, o MPF promoveu uma audiência pública para debater a questão com a sociedade.

Com o tema "Liberdade religiosa: o papel e os limites do Estado e dos meios de comunicação", o evento discutiu a função do poder público e dos meios de comunicação

para garantia da liberdade de consciência e pensamento e da inviolabilidade de crença religiosa.

Assessoria de Comunicação Social

Procuradoria da República no Estado do Rio de Janeiro

Tels.: (21) 3971-9488/9460

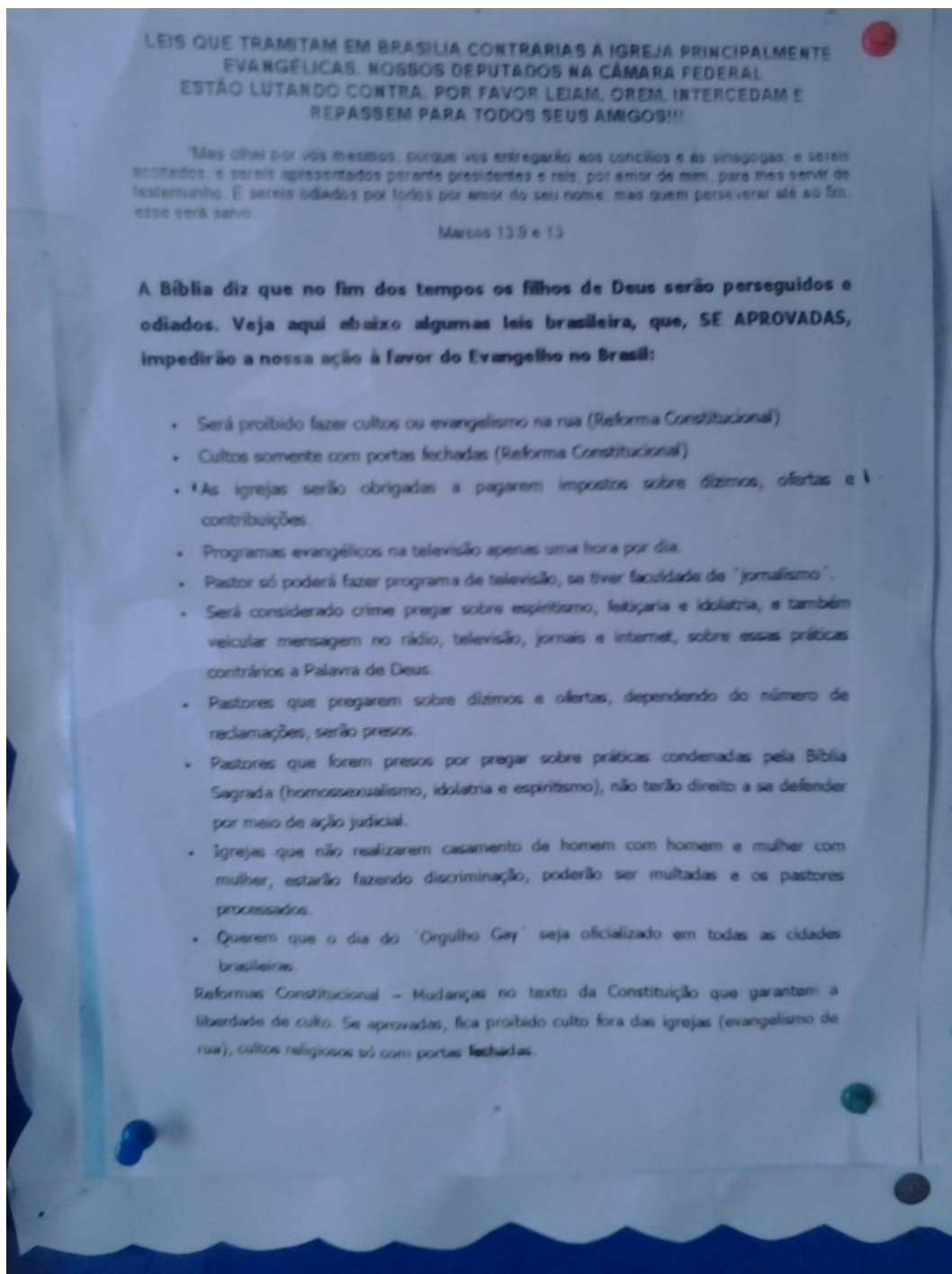
Fonte: <http://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/118711572/mpf-rj-recorre-ao-trf-2-para-retirar-videos-deintolerancia-religiosa-do-youtube>

**ANEXO III – PADRE ROSIVALDO EM FRENTE À IGREJA DE
COSME E DAMIÃO**



Fonte: Página do Facebook da Capela Nossa Senhora de Nazaré

ANEXO IV – LEIS QUE TRAMITAM EM BRASÍLIA....



Fonte: Arquivo pessoal – 26/09/2014

**ANEXO V - GAZOFILÁCIO DA PARÓQUIA DOS SS COSME E DAMIÃO DE
SALVADOR**



Fonte: Arquivo Pessoal – 27/09/2014

**ANEXO VI – QUADRO DE AVISOS DA IGREJA UNIVERSAL DA ESTRADA
DA LIBERDADE**



Fonte: Arquivo pessoal – 26/09/2014

ANEXO VII – IGREJA UNIVERSAL DA ESTRADA DA LIBERDADE



Fonte: Arquivo Pessoal – 27/09/2014

**ANEXO VIII – ALTAR MOR DA PARÓQUIA DE COSME E DAMIÃO DE
SALVADOR**



Fonte: Arquivo pessoal

ANEXO IX – REAÇÃO DE AFROS EM FRENTE DE IGREJA EVANGÉLICA

02/10/2015

(2) Baba Ifasanya Beto Oxala

Previous -



2:41 / 2:41



Baba Ifasanya Beto Oxala

Temos que tomar atitudes com estes evangélicos. Eles não são donos do mundo. Kkkkkk vingança.

Like · Comment · Share · September 30

Eduardo Lustosa and 906 others like this.

2,815 shares

View previous comments

501 of 986



Ninho Ferraz Eu quero doce eu quero bala arrazou kkkkkkk..

Like · Reply · 1 · 15 hours ago



Patrick Muñoz Vini Vini Menezes

Like · Reply · 12 hours ago



Vini Vini Menezes Mano Mto bom

Like · Reply · 3 · 12 hours ago



Vini Vini Menezes Gente Jesus está voltando, comprem logo seu pedacinho no céu, sua caneta unguida, sua vassoura unguida e um carro pro pastor

Patrick Muñoz

Like · Reply · 6 · 12 hours ago

11 Replies · 10 hours ago



Victor Bolonhini Apenas desejo a todos vcs q pai oxalá vos abençoe e q seu Exu possa abrir o caminho de todos

Unlike · Reply · 5 · 11 hours ago

8 Replies · about an hour ago



Victor Bolonhini Se é crente é de deus mas se nao é queima no inferno.... Engraçado q hitler fazia quase igual, se é ariano serve se nao.... Camara de gás

Like · Reply · 2 · 11 hours ago



Vini Vini Menezes Os evangélicos falam, vc s não querem adorar o meu deus, nossa eles estão qrendo fazer igual o Aécio neves e privatizar tdo até deus

Like · Reply · 2 · 11 hours ago

3 Replies · 11 hours ago

Shared with: Public
173,900 Views

Embed Vídeo

Embed Post

Report video

<https://www.facebook.com/luisrobertomoura.moura/videos/955658377824168/?fref=nf>

ANEXO X – CARTAZ FESTA DOS SS. COSME E DAMIÃO DE
IGARASSU

FESTA DE
NOSSO SENHOR JESUS CRISTO
HOMENAGEANDO OS MÁRTIRES CRISTÃOS E HEROIS DA NOSSA FÉ
SÃO COSME E SÃO DAMIÃO
18 A 27 DE SETEMBRO DE 2013

Tema
LUMEN FIDEI
(A Luz da Fé)

“O que cremos foi transmitido a nós. Vem de longe, dos Apóstolos, dos Mártires, dos Grandes Cristãos



“Temos o compromisso de continuar a transmitir hoje essa preciosa herança da Fé...”
Francisco

Programação de Fé

18/set - Procissão da Bandeira - Saindo da residência do Srº Italony Isaac, da rua da Fábrica (Mumbaba - Igarassu), às 16h.

As Missas serão sempre às 19h.
Atenção : Nos dias

21/set - Missa das Crianças, às 16h.
22/set - Missa dos Enfermos, às 15h.
27/set - Dia da Festa - Missa às 05h.
- Missa às 08h.
- Missa às 10h.
- Missa às 12h.
- Missa às 15h.
- Missa às 18h.

Procissão do Andor saindo da Igreja Matriz: responsável o casal Ailson e Ângela e Família, às 16h.

29/set - Missa do Crisma, às 18h.

www.facebook.com/parquia.igarassu 3543-0518

Igarassu - PE
Breve Celebrando 500 anos de Fé.



ANEXO XI – PROGRAMAÇÃO FESTA “PROFANA” DE COSME E DAMIÃO EM IGARASSU



UMA PROGRAMAÇÃO IMPERDÍVEL PRA GENTE.

DIA: 24.09 - TERÇA-FEIRA
 21:00 - BANDA CANARINHOS DO FORRÓ
 22:00 - FÁBIO E NANDO
 00:00 - BANDA MAGNÍFICOS

DIA: 25.09 - QUARTA-FEIRA
 22:00 - ALEX E RONALDO
 00:00 - LUAN SANTANA

DIA: 26.09 - QUINTA-FEIRA
 21:00 - BANDA XINELO DE TONHE
 22:00 - EDU E MARAIAL
 00:00 - BANDA GAROTA SAFADA

DIA: 27.09 - SEXTA-FEIRA
 18:00 - FREI DAMIÃO
 21:00 - BANDA CANOA GRANDE
 22:00 - BANDA ARAKETU
 00:00 - MARRETA YOU PLANETA

DIA: 28.09 - SÁBADO
 14:00 - DESFILE CIVÍCO
 21:00 - MPB 10
 22:00 - QUINTETO VIOLADO
 00:00 - ALCEU VALENÇA

DIA: 29.09 - DOMINGO
 18:00 - PALHAÇO CHOCOLATE
 21:00 - BANDA TAKITÁ
 22:00 - COMPANHIA DO CALYPSO
 00:00 - BANDA SEM RAZÃO

TELEFONES ÚTEIS:

POLÍCIA MILITAR 190

SAMU 192

BOMBEIRO 193

DISQUE MULHER 180

COMBATE À EXPLORAÇÃO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE 100

[/GOVERNOMUNICIPALDEIGARASSU](https://www.facebook.com/governomunicipaldeigarassu)

ANEXO XII – PROGRAMAÇÃO FESTA DE COSME E DAMIÃO – PARÓQUIA DO BAIRRO DA LIBERDADE



ARQUIDIOCESE DE SÃO SALVADOR DA BAHIA Paróquia Santos Cosme e Damião

Um pouco da história de São Cosme e São Damião

São Cosme e Damião, os santos gêmeos, nasceram na Arábia, no século III, filhos de uma família nobre. Estudaram medicina na Síria e depois foram praticá-la na Egípcia. Conheceram o Cristianismo, tornando-se fervorosos seguidores de Jesus Cristo. Sempre a confiar no poder da oração e na providência divina, usaram a medicina para curar os necessitados. O seu objetivo principal era a conversão dos pagãos à fé cristã, o que bem faziam através da prática da medicina. Assim, conseguiram plantar a semente cristã em muitos corações, sendo numerosas as conversões de vidas dedicadas aos deuses para servirem ao Senhor Jesus.

Cosme e Damião viveram alguns anos como médicos e missionários na Ásia Menor. As atividades cristãs dos médicos gêmeos chamaram a atenção das autoridades locais da época, justamente quando o Imperador romano, Diocleciano, autoriza a perseguição aos cristãos, por volta do ano 300. Por pregarem o cristianismo em detrimento dos deuses pagãos, foram presos e levados ao tribunal e acusados de se entregarem à prática de feitiçarias e de usar meios diabólicos para disfarçar as curas que realizavam. Ao serem questionados quanto as suas atividades, São Cosme e São Damião responderam: "Nós curamos as doenças em nome de Jesus Cristo e pelo seu poder". Recusando-se adorar os deuses pagãos, apesar das ameaças de serem torturados, disseram ao governador que os seus deuses pagãos não tinham poder algum sobre eles, e que eles só adorariam o Deus Único, Criador do Céu e da Terra!

Imperador decretou que fossem decapitados. Cosme e Damião foram martirizados no ano de 303, na Egípcia. Seus restos mortais foram transportados para a cidade de Cirra, na Síria, e depositados numa igreja a eles consagrada. No século VI uma parte das relíquias foi levada para Roma e depositada na igreja que adotou o nome dos santos. São Cosme e Damião são venerados como padroeiros dos médicos e farmacêuticos, e por causa da sua simplicidade e inocência também são invocados como protetores das crianças. Os Santos Cosme e Damião, como todos os outros da Igreja Católica Apostólica Romana, não têm nenhuma relação com as entidades cultuadas em outras religiões.

A FESTA 2014 - É PARA A LIBERDADE QUE CRISTO NOS LIBERTOU (GAL 5,1)

Novenário

- 17.09 Quarta-feira (19h): *O sentido da Liberdade Cristã.* (Gal 5, 13-26)
- 18.09 Quinta-feira (19h): *Javé nos liberta da escravidão.* (Ex 3, 1-17)
- 19.09 Sexta-feira (19h): *Através de Maria, Deus nos dá o Libertador prometido.* (Is 7, 10-14)
- 20.09 Sábado (19h): *Cristo nos Liberta de toda opressão* (Lc 4, 14-21)
- 21.09 Domingo (18h): *Jesus: verdade que liberta.* (Jo 8, 31-38)
- 22.09 Segunda (19h): *Livres para uma vida nova.* (Rm 6, 1-11)
- 23.09 Terça-feira (19h): *Livres para uma vida santa.* (Rm 6, 12-23)
- 24.09 Quarta-feira (19h): *Pelo Batismo: livres em Cristo Jesus.*
- 25.09 Quinta-feira (19h): *Santos Cosme e Damião: na liberdade, a Fé e o Martírio.*
- 26.09 Missa Solene (19h) - Com a presença do Bispo Auxiliar: Dom Estevam dos Santos Silva Filho

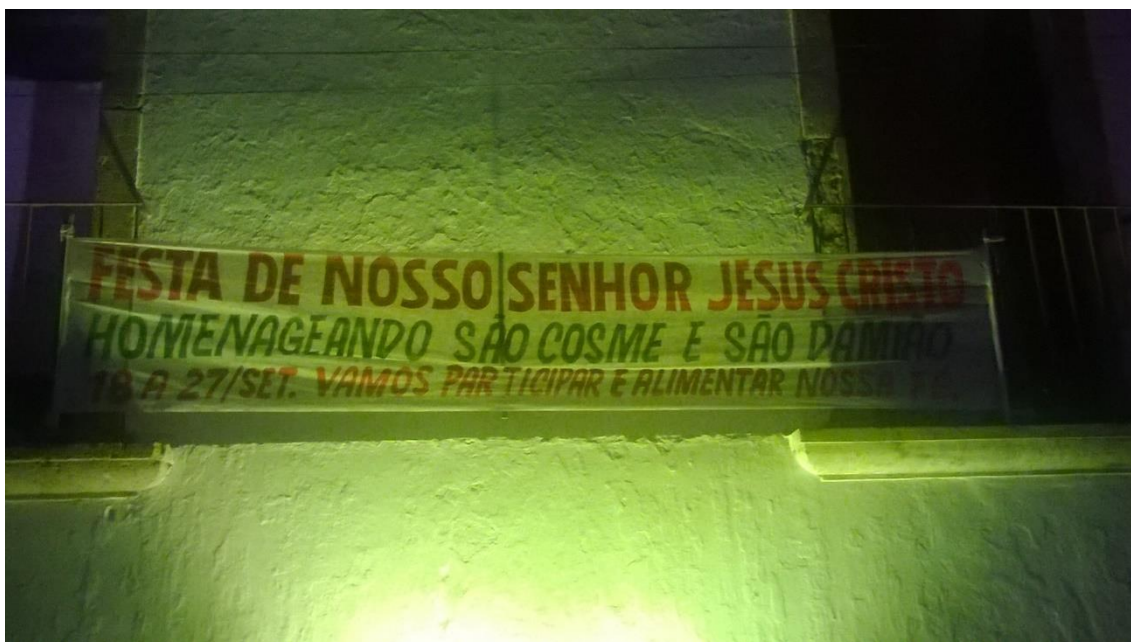
Dia da Festa – 27.09.2014

05h – Alvorada Festiva

MISSAS:

- 06h – Pe. Josevaldo Carvalho Nascimento
- 07h – Pe. Lázaro Silva Muniz
- 08h:30min – D. Estevam dos Santos Silva Filho
- 10h – Mons. Walter Jorge Pinto Andrade
- 12h – Pe. Jailson Jesus dos Santos
- 14h – Grande Louvor: Nascidos da Cruz
- 15h:30min – Pe. Ricardo Henrique Oliveira Santana
- 17h – Procissão pela Estrada da Liberdade até a Lapinha
- 18h – Pe. Sérgio Ricardo

ANEXO XIII – FAIXAS COMEMORATIVA DA FESTA DE SÃO COSME E DAMIÃO EM IGARASSU



Fonte: Arquivo pessoal

ANEXO XIV – TERAPIA GOSPEL

Trazemos seu dízimo de volta em 3 dias!

Fique livre do fundamentalismo!!!

Terapia da Reorientação de Fé

CURA GOSPEL

Pare de: quebrar santos católicos - gritar em praças públicas - falar do diabo a cada 3 palavras - pregar no trem - ir na casa dos outros para vender revistinhas - atacar templos umbandistas - agredir pessoas de outras crenças - se envolver com política corrupta - prejudicar a laicidade do estado - perseguir gays - regular o sexo dos outros - enriquecer pastores - pagar dízimos - acreditar em encenações - ser preconceituoso - acabar com o sincretismo - achar a sua religião a única que presta - discurso de ódio - impedir criança de pegar doces de São Cosme Damião.

Seu vizinho vai agradecer!

Fonte: Post do Facebook

**ANEXO XV – PÚLPITO DA IGREJA MATRIZ DE SÃO COSME E DAMIÃO
DA LIBERDADE COM ESTOLA ROXA EM HOMENAGEM AO PADRE
SADOC**



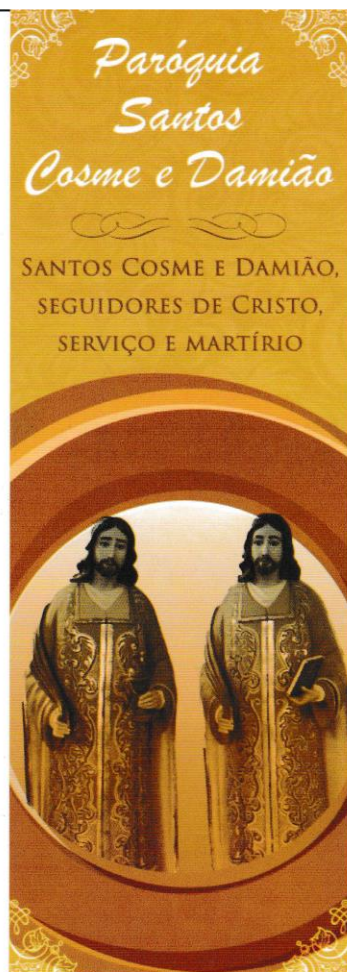
Fonte: Arquivo pessoal

ANEXO XVI – ESTATUETAS DE IBEJI

Fonte: Acervo do Museu da Abolição, Recife

Arquivo pessoal.

ANEXO XVIII – MARCADOR DE LIVRO COM ORAÇÃO DE SÃO COSME E DAMIÃO



ORAÇÃO A SÃO COSME E SÃO DAMIÃO

São Cosme e São Damião, que por amor a Jesus e ao próximo, vos dedicastes à cura do corpo e da alma de vossos semelhantes, abençoai os médicos e farmacêuticos, medicei o meu corpo na doença e fortalecei a minha alma contra a superstição e todas as práticas do mal.

Que vossa inocência e simplicidade acompanhem e protejam todas as nossas crianças. Que a alegria da consciência tranquila, que sempre vos acompanhou, repouse também em meu coração.

Que a vossa proteção, São Cosme e São Damião, conserve meu coração simples e sincero, para que sirvam também para mim as palavras de Jesus:

"Deixai vir a mim os pequeninos, porque deles é o Reino do Céu".

São Cosme e São Damião, rogai por nós!

Amém.



Arquidiocese de São Salvador da Bahia
PARÓQUIA DOS SANTOS COSME E DAMIÃO
 Estrada da Liberdade, nº 281- Liberdade
 Telefax (71) 3242-2292
 E-mail: paroquiacosmedamiao@yahoo.com.br
 Conta Corrente: 324-1. Agência: 0618
 Operação: 003 (Caixa econômica)