

Preconceito e intolerância religiosa em *O pagador de promessas**

ANTONIO OZAI DA SILVA*

para Juliana Ozaí da Silva

Encenada pela primeira vez em 1960, no Teatro Brasileiro de Letras e sob a direção de Flávio Rangel, a peça *O Pagador de Promessas*¹ expressa a crítica à sociedade urbana e de massas capitalista. Nas palavras de Dias Gomes:

O HOMEM, no sistema capitalista, é um ser que luta contra uma engrenagem social que promove a sua desintegração, ao mesmo tempo que aparenta e declara agir em defesa de sua liberdade individual. Para adaptar-se a essa engrenagem, o indivíduo concede levianamente, ou abdica por completo de si mesmo. O Pagador de Promessas é a história de um homem que não quis conceder – e foi destruído. Seu tema central é, assim, o mito da liberdade capitalista. Baseado no princípio da liberdade de escolha, a sociedade burguesa não fornece ao indivíduo os meios necessários ao exercício da dessa liberdade, tornando-a, portanto, ilusória (GOMES, 1972, p. 9)²

O enfoque principal do autor não é, portanto, a questão religiosa. Não obstante, as personagens, diálogos e contexto sócio-político, também permitem a reflexão nesta perspectiva. O

próprio autor admite que “há também a intolerância, o sectarismo, o dogmatismo, que fazem com que vejamos inimigos naqueles que, de fato estão do nosso lado” (idem). Sua preocupação não se restringe à intolerância religiosa, como podemos deduzir a partir do confronto entre o Padre Olavo e Zé-do-Burro, mas abarca a intolerância universal.

Os preconceitos que produzem a intolerância se nutrem de diversos alimentos. A intolerância tem várias faces e se faz presente em qualquer época e território onde pise o ser humano. A história da humanidade é também a história da sua incapacidade de conviver com o outro, com o diferente. Padre Olavo, ressalta Dias Gomes:

Veste batina, podia vestir farda ou toga. É padre, podia ser dono de um truste. E Zé-do-Burro, crente do interior da Bahia, podia ter nascido em qualquer parte do mundo, muito embora o sincretismo religioso e o atraso social, que provocam o conflito ético, sejam problemas locais, fazem parte de uma realidade brasileira. O Pagador de Promessas não é uma peça anticlerical – espero que isto seja entendido. Zé-do-Burro

* Agradeço à Profª Drª Cleyde Rodrigues Amorim (DCS/UEM) pela leitura, revisão e sugestões.



* ANTONIO OZAI DA SILVA é docente na Universidade Estadual de Maringá (UEM), membro do Núcleo de Estudos Sobre Ideologia e Lutas Sociais (NEILS – PUC/SP); Pós-graduando em História das Religiões (DHI/UEM) e Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP).

é trucidado não pela Igreja, mas por toda uma organização social, na qual somente o povo das ruas se confraterniza e a seu lado se coloca, inicialmente por instinto e finalmente pela conscientização produzida pelo impacto emocional de sua morte. A invasão final do templo tem nítido sentido de vitória popular e destruição de uma engrenagem da qual, é verdade, a Igreja, como instituição faz parte (p. 10).

Porém, da mesma forma que a engrenagem mostra fissuras, representada pela reação de solidariedade ao Zé-do-Burro, os indivíduos que representam a instituição eclesiástica, em especial o Padre Olavo, também poderiam ter atitude mais flexível diante do pagador da promessa. Em outras palavras, os indivíduos agem diante da estrutura (engrenagem) num campo limitado de ação, é verdade, mas como possibilidades. Se o indivíduo faz a história dentro de determinadas condições, estas podem ser transformadas por ele. O contrário é imaginarmos uma espécie de determinismo sob o qual os indivíduos não têm escolha a não ser se submeter.

Candomblé e sincretismo religioso

O candomblé mencionado no contexto da peça O Pagador de Promessas se constituiu na Bahia no século XIX, “a partir das tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos *fons*, aqui denominados *jejes*, e residualmente, por grupos africanos minoritários” (PRANDI, 2001, p. 43 e 1995/96)³. O Candomblé se constitui inicialmente como uma religião de resistência dos escravos e seus descendentes, numa sociedade de domínio branco e católico. Era através do candomblé, como das demais religiões de origens africanas, que os negros mantinham e renovavam

seus vínculos com as tradições culturais da África.⁴ “O negro podia contar com um mundo negro, fonte de uma África simbólica, mantido vivo pela vida religiosa dos terreiros, como meio de resistência ao mundo branco, que era o mundo do trabalho, do sofrimento, da escravidão, da miséria” (PRANDI, 1995/96, p. 79).

Porém, os negros não podiam simplesmente fazer de conta que existia apenas o mundo resguardado pela tradição e religião. Sua existência exigia se fazer presente também no mundo dos brancos, interagindo com estes e sua religião. Esta é a fonte do sincretismo religioso. Como esclarece PRANDI (1995/96, p. 79-80):

Bastide mostrou como a habilidade do negro, durante o período colonial, de viver em dois diferentes mundos ao mesmo tempo era importante para evitar tensões e resolver conflitos difíceis de suportar sob a condição escrava (Bastide, 1978). Logo, o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que para ser brasileiro era absolutamente imperativo ser católico, mesmo que se fosse também de orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro.

Este sincretismo está presente em O Pagador de Promessas, não apenas pela identificação entre Iansã e Santa Bárbara, mas também na fala de outros personagens (como “Minha Tia” e o grupo de capoeiristas) e nas manifestações populares de apoio ao Zé. A relação entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo é rica, complexa e determinada historicamente. “A sociedade é a esfinge”, afirma Prandi

(Idem, p. 70). Isso significa que a compreensão da evolução do candomblé e das religiões afro-brasileiras e a forma como se relacionam com o catolicismo pressupõe o contexto histórico sócio-político⁵.

Não é possível aprofundar este tema no limite deste trabalho. Porém, é importante observar que a peça em foco é encenada – e filmada – num contexto sociocultural favorável. Nos anos 1960, época da contracultura e da valorização do diferente e exótico, as raízes negras foram revalorizadas pela intelectualidade e classe média urbana, através da música, do cinema e da arte em geral. A cultura vinculada ao candomblé ganha legitimidade. Isto se explica pelo processo de modernização da sociedade, inclusive da imigração nordestina para o sudeste, em especial São Paulo. Prandi (1995/96, p. 74), analisa este processo e faz referência ao “pagador de promessas”:

São anos de produção de uma nova forma de cantar em que elementos da cultura do candomblé vão se firmando com legitimidade entre as classes médias consumidoras do que se produz de mais avançado no país. Da Bossa Nova à Tropicália, os baianos estão na ponta da renovação da música popular brasileira. A música “Canto de Ossanha” de Vinícius e Baden, ainda com Elis, mas já pela TV Record, é novo marco. Virão Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal Costa, Maria Bethânia, entre os mais importantes. Tudo leva à Bahia: o Cinema Novo, as artes cênicas. Com O Pagador de Promessas, filme de Anselmo Duarte adaptado da peça de Dias Gomes, o Brasil se reconhece e se faz reconhecer nas telas do mundo inteiro. Iansã, Santa Bárbara da promessa, está no centro do enredo: o padre contra, o povo a favor⁶.

O pagador de promessas

Recordemos, em resumo, a história da peça. A tempestade derruba uma árvore e Nicolau, o burro, é atingido na cabeça por um dos galhos. Ele adoece e piora. Seu dono, desesperado, faz uma promessa a Iansã (Santa Bárbara). Nicolau se recupera e Zé, carregando uma pesada cruz de madeira por sete léguas, se dirige à cidade para pagar a promessa. Antes de o sol raiar, lá está ele e Rosa, sua esposa, defronte a Igreja de Santa Bárbara. Ao amanhecer, o padre Olavo se dirige até ele, ouve toda a história e lhe nega a permissão para adentrar na igreja com a cruz, impedindo-o de cumprir a promessa plenamente.

No diálogo entre o Padre Olavo e Zé-do-burro fica explícito a intolerância do representante da Igreja Católica em relação às credences populares e à religião de origem africana. Ao narrar os acontecimentos que motivaram a promessa, a certa altura Zé se refere às rezas do Prêto Zeferino. O padre questiona e ele, num tom de desculpas, tenta se explicar:

ZÉ – Seu vigário me desculpe, mas eu tentei de tudo. Prêto Zeferino é rezador afamado na minha zona: sarna de cachorro, bicheira de animal, peste de gado, tudo isso êle cura com duas rezas e três rabiscos no chão. Todo o mundo diz. E eu mesmo, uma vez estava com uma dor de cabeça danada, que não havia meio de passar. Chamei Prêto Zeferino, êle disse que eu estava com o Sol dentro da cabeça. Botou uma toalha molhada na minha testa, e derramou uma garrafa d’água, rezou uma oração, o sol saiu e eu fiquei bom (p. 43).

O Padre repreende-o:

PADRE – Você fez mal, meu filho. Essas rezas são orações do demo⁷.

Zé – Do demo, não senhor.

PADRE – Do demo, sim. Você não soube distinguir o bem do mal. Todo homem é assim. Vive atrás do milagre em vez de viver atrás de Deus. E não sabe se caminha para o céu ou para o inferno.

ZÉ – Para o inferno? Como pode ser, Padre, se a oração fala de Deus? (Recita.) “Deus fêz o Sol, Deus fêz a luz, Deus fêz tôda a claridade do Universo grandioso. Com Sua Graça eu te benzo, te curo. Vai-te Sol, da cabeça desta criatura para as ondas do Mar Sagrado, com os santos poderes do Padre, do Filho e do Espírito Santo.” Depois rezou um Padre Nosso e a dor de cabeça sumiu no mesmo instante.

SACRISTÃO – Incrível!

PADRE – Meu filho, êsse homem era um feiticeiro.

ZÉ – Como feiticeiro, se a reza é pra curar?

PADRE – Não é para curar, é para tentar. E você caiu na tentação.

ZÉ – Bem, eu só sei que fiquei bom. (p. 43-44)

O Padre Olavo fala com a autoridade que a Igreja lhe confere. É enquanto tal que demoniza a crença popular. Zé-do-burro, um homem simples, um homem do campo, expressa em sua simplicidade a perplexidade diante das verdades que o padre pronuncia. Mas seus argumentos, embora simples, são comprovados pelos fatos da vida. Ao padre só resta a demonização e a afirmação de que o homem caiu em tentação.

Não obstante, Zé-do-burro parece não se abalar com o discurso condenatório da autoridade eclesial. Continuando o relato, conta que as rezas não surtiram efeito para o burro Nicolau⁸. Então, a comadre Miúda sugeriu que ele fosse ao “candomblé de Maria de Iansã”. O padre, que até então procurava conter a sua

indignação, exclama: “Candomblé?!” Zé responde:

ZÉ – Sim, é um candomblé que tem duas léguas adiante da minha roça. (Com a consciência de quem cometeu uma falha, mas não muito grave.) Eu sei que seu Vigário vai ralhar comigo. Eu também nunca fui muito de frequentar o terreiro de candomblé. Mas o pobre Nicolau estava morrendo. Não custava tentar. Se não fizessem bem, mal não fazia. E eu fui. Conte pra Mãe-de-Santo o meu caso. Ela disse que era mesmo com Iansã, dona dos raios e das trovoadas⁹. Iansã tinha ferido Nicolau, pra ela eu devia fazer uma obrigação, quer dizer: uma promessa. Mas tinha que ser uma promessa bem grande, porque Iansã, que tinha ferido Nicolau com um raio, não ia voltar atrás por qualquer bobagem. E eu me lembrei então que Iansã é Santa Bárbara e prometi que se Nicolau ficasse bom eu carregava uma cruz de madeira de minha roça até a Igreja dela, no dia de sua festa, uma cruz tão pesada como a de Cristo.

PADRE – (Como se anotasse as palavras.) Tão pesada como a de Cristo. O senhor prometeu isso a...

ZÉ – A Santa Bárbara.

PADRE – A Iansã!

ZÉ – É a mesma coisa...

PADRE – (Grita.) Não é mesma coisa! (Controla-se.)¹⁰ Mas continue... (p. 44-45)

Zé-do-burro também prometeu, e cumpriu, dividir seu sítio com os lavradores mais pobres. Isto será utilizado pelo esperto repórter e será um ingrediente a mais no emaranhado de incompreensões de que será vítima. Porém, o seu maior desafio é convencer o padre a deixá-lo entrar na igreja com a cruz e, assim, pagar a promessa. Afinal, a graça foi alcançada e o burro Nicolau

foi curado. Para o Zé, foi um milagre. “Só eu e ele [o burro] sabíamos do milagre. (Como que retificando.) Eu, êle e Santa Bárbara”, frisa Zé. (p. 46)

Em sua simplicidade Zé-do-burro não atenta que seus argumentos irritam ainda mais o vigário. Em sua maneira de conceber a religiosidade, não há qualquer contradição em acreditar em Deus, Santa Bárbara e buscar o socorro da divindade do candomblé. Isto é inconcebível para o vigário:

PADRE – (Procurando, inicialmente, controlar-se.) Em primeiro lugar, mesmo admitindo a intervenção de Santa Bárbara, não se trataria de um milagre, mas apenas de uma graça. O burro podia ter-se curado sem intervenção divina.

ZÉ – Como, Padre, se êle sarou de um dia pro outro...

PADRE – (Como se não o ouvisse). E além disso, Santa Bárbara se tivesse de lhe conceder uma graça, não iria fazê-lo num terreiro de candomblé!

ZÉ – É que na capela do meu povoado não tem uma imagem de Santa Bárbara. Mas no candomblé tem uma imagem de Iansã, que é Santa Bárbara...

PADRE – (Explodindo.) Não é Santa Bárbara! Santa Bárbara é uma santa católica. O senhor foi a um ritual fetichista¹¹. Invocou uma falsa divindade e foi a ela que prometeu êsse sacrifício!

ZÉ – Não, Padre, foi a Santa Bárbara. Foi até a igreja de Santa Bárbara que prometi vir com a minha cruz. E é diante do altar que vou cair de joelhos daqui a pouco, pra agradecer o que ela fez por mim! (p. 46)

Zé-do-burro ainda acredita que o padre, apesar de ralhar e condenar a sua atitude, permitirá que cumpra a promessa. Mas a

resposta do vigário será clara, dura e definitiva:

ZÉ – (Em desespero). Mas Padre, eu prometi levar a cruz até o altar-mor! Preciso cumprir a minha promessa!

PADRE – Fizesse-a então numa igreja. Ou em qualquer parte, menos num antro de feitiçaria.

ZÉ – Eu já expliquei...

PADRE – Não se pode servir a dois senhores, a Deus e ao Diabo!

ZÉ – Padre...

PADRE – Um ritual pagão, que começou num terreiro de candomblé, não pode terminar na nave de uma igreja!

ZÉ – Mas Padre, a igreja...

PADRE – A igreja é a casa de Deus. Candomblé é o culto do Diabo!

ZÉ – Padre, eu não andei sete léguas para voltar daqui. O senhor não pode impedir a minha entrada. A igreja não é sua, é de Deus.

PADRE – Vai desrespeitar a minha autoridade?

ZÉ – Padre, entre o senhor e Santa Bárbara, eu fico com Santa Bárbara. (p. 48-49).

O padre se retira e ordena ao sacristão que mantenha a porta principal da igreja fechada. Os fiéis devem usar a porta da sacristia, pela qual não é possível entrar com a cruz trazida por Zé-do-burro. Este fica no meio da praça, tenso, perplexo e revoltado.

O discurso do padre se fundamenta numa concepção de bem e mal que não corresponde à tradição do candomblé. O dualismo bem/mal é estranho à divindade africana¹². O candomblé não faz distinção entre o bem e o mal, como o faz a tradição judaico-cristã¹³. O candomblé opera num contexto ético diferenciado. Como esclarece Prandi (1995/96, p. 78):

A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o orixá. Não há um sistema de moralidade referido ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá particular. A base moral está inscrita no cotidiano pelo catolicismo ou pelos valores não religiosos da sociedade¹⁴.

Na medida em que a religião afro é submetida à ótica judaico-cristã torna-se difícil compreender os seus ritos, simbolismos e divindades. A simplificação dual mal/bem na visão, por exemplo, do Padre Olavo, induz à identificação da sua religião como a “do bem” e a outra é identificada ao maligno. A demonização do outro, é claro, também rende dividendos importantes no mercado dos bens simbólicos religiosos. E, para o sectário e intolerante, é fator de reafirmação da convicção religiosa.

Essa demonização não se restringe ao discurso do Padre Olavo, mas também se manifesta entre os fiéis. Na peça, podemos observar este fator através da personagem Beata. É ilustrativo o diálogo que ela mantém com Minha Tia, personagem devota de Iansã:

MINHA TIA – (Oferece.) Caruru, Iaiá?

BEATA – (Pára junto a ela.) Quê?

MINHA TIA - Caruru de Iansã...

BEATA – (Como se ouvisse o nome do Diabo.) Iansã?! E que é que eu tenho com dona Iansã? Sou católica apostólica romana, não acredito em bruxarias!

MINHA TIA – Adiscurpe, Iaiá, mas Iansã e Santa Bárbara não é a mesma coisa?

BEATA – Não é não senhora! Santa Bárbara é uma santa. E Iansã é...

coisa do candomblé, que Deus me perdôe! (Benze-se repetidas vezes e sai.) (GOMES, 1972, p. 108-109).

Padre Olavo permanece intransigente, Zé também. A inflexibilidade do primeiro se vincula à concepção sobre a proeminência da religião católica e a demonização da religião afro-brasileira. Ele está convicto de que defende os valores cristãos, a igreja católica e a divindade que acredita. A convicção em si não é boa ou má, mas pode causar efeitos traumatizantes em relação ao “outro”, isto é, àquele que não partilha de tal convicção com a mesma intensidade.

Zé também acredita em Deus, se declara católico e respeita a igreja. Mas não pode recuar, pois seria descumprir a promessa – a qual, aliás, é para Santa Bárbara; ele se mostra mais tolerante em relação ao candomblé, na medida em que reconhece a identificação entre esta e Iansã. Zé não pode aceitar o discurso demonizador do padre e nem compreender a relutância deste em negar seu direito de pagar a promessa feita. E, sobretudo, seus valores morais, próprios do homem do campo naquele contexto sócio-histórico, não permitem-no aceitar outra alternativa que o impeça de cumprir a palavra dada à santa. São dois mundos completamente diferentes que não podem confluir para uma solução intermediária. Nesta perspectiva, e considerando-se a sinceridade da convicção religiosa de ambos, o padre e o pagador de promessas, é quase impossível sair do impasse. Diante da fé absoluta não há saída possível e, no limite, todos têm razão.

Diante do impasse, torna-se necessário a interferência da autoridade superior. Entra em cena o Monsenhor. Sua intervenção pretende demonstrar o quanto a igreja é tolerante. Diante do público que acompanha a contenda entre o padre e o pagador de promessas, ele

afirma que foi designado pelo superior hierárquico para cuidar do caso e “dar uma prova de tolerância da igreja para com aqueles que se desviam dos cânones sagrados...” (p. 86). A tolerância é delimitada por aquilo que o Monsenhor acredita ser o cânone, a verdade da igreja. O diálogo a seguir explicita seus limites:

ZÉ – (Interrompe). Padre, eu sou católico. Não entendo muita coisa do que dizem, mas queria que o senhor entendesse que eu sou católico. Pode ser que eu tenha errado, mas sou católico.

MONSENHOR – Pois bem. Vamos lhe dar uma oportunidade. Se é católico, renegue todos os atos que praticou por inspiração do Diabo e volte ao seio da Santa Madre Igreja.

ZÉ – (Sem entender). Como, Padre?

MONSENHOR – Abjure a promessa que fez, reconheça que foi feita ao Demônio, atire fora essa cruz e venha, sózinho, pedir perdão a Deus.

ZÉ – (Cai num terrível conflito de consciência). O senhor acha mesmo que eu devia fazer isso?!

MONSENHOR – É a sua única maneira de salvar-se. A igreja católica concede a nós, sacerdotes, o direito de trocar uma promessa por outra.

ROSA – (Incitando-o a ceder). Zé... talvez fôsse melhor...

ZÉ – (Angustiado). Mas Rosa... se eu faço isso, estou faltando à minha promessa. Seja Iansã, seja Santa Bárbara, estou faltando...

MONSENHOR – Com a autoridade de que estou investido, eu liberto dessa promessa, já disse. Venha fazer outra.

PADRE – Monsenhor está dando uma prova de tolerância cristã. Resta

você escolher entre a tolerância da igreja e a sua própria intransigência.

ZÉ – (Pausa). O senhor me liberta... mas não foi ao senhor que fiz a promessa, foi a Santa Bárbara. E quem me garante que como castigo, quando eu voltar pra minha roça não vou encontrar meu burro morto. (p. 86-87)

O Monsenhor, apesar de parecer tolerante, reproduz o discurso do Padre Olavo. Ele procura persuadir o outro de que o único caminho possível é aceitar e se submeter. Zé vê-se diante do dilema de renegar a promessa e, assim, em sua forma de ver a relação com a divindade, colocar a vida do burro amado em risco.

A intermediação do Monsenhor se faz na perspectiva formal e dogmática manifestada pelo padre Olavo. O Monsenhor também parte do princípio de que Zé cometeu uma heresia e a igreja não pode ser condescendente. Sua proposta também se mostra inviável, pois se choca com a concepção religiosa e de mundo do Zé-do-burro. A inflexibilidade de Zé-do-burro, na análise de Anatol Rosenfeld, “decorre da defesa das convicções profundas, ligadas aos padrões arcaicos do sertão”. Segundo Rosenfeld:

A religiosidade arcaica e o ingênuo sincretismo de Zé, para quem Iansã e Santa Bárbara, o terreiro e a Igreja, tendem a confundir-se, se chocam inevitavelmente com o formalismo dogmático do padre que, ademais, não pode admitir a promoção do burro a ente digno de promessas (Idem, p. XIV).

Rosenfeld mostra-se transigente em relação à Igreja, a qual teria atenuado a sua postura a partir da intervenção do Monsenhor. Parece-nos que a tolerância deste apenas confirma a intolerância já explicitada pelo Padre Olavo. Se para o analista “ambos têm razão; mas ambos

pecam pelo excesso”, ele concorda que Zé-do-burro

não pode renunciar sem renunciar à sua dignidade e, portanto, à sua própria substância humana que se afirmar no cumprimento do imperativo, para ele absoluto, contra as resistências dos outros e mesmo contra as resistências do impulso pessoal de autoconservação, que deveria impor-lhe o resguardo não só da própria vida, mas sobretudo da honra de marido ibero-americano, em face do desencaminhamento da mulher pela cidade (Idem).

Zé-do-burro termina por angariar a simpatia. Ele representa os valores morais íntegros, ainda que ingênuos, é o Davi contra Golias, ou seja, um indivíduo que, em sua simplicidade e sem outros recursos senão o próprio argumento e a sua determinação em pagar a promessa, enfrenta uma poderosa organização religiosa, “munida de todos os argumentos e de toda a lucidez racional”. Rosenfeld demonstra, então, que a atitude da igreja se revelou aquém do necessário e do que se poderia esperar:

Mesmo buscando a conciliação, mesmo provida pelo autor de razões convincentes, ela não parece fazer jus às expectativas de sabedoria, caridade e tolerância em face do indivíduo simples, puro e frágil, no seu desespero solitário e na sua fé ingênua. As próprias concessões acabam confirmando a intolerância que, na palavra de Sábato Magaldi, se erige na peça “em símbolo da tirania de qualquer sistema organizado contra o indivíduo desprotegido e só¹⁵ (p. XV).

Eis a esfinge decifrada. O contexto histórico e social, isto é, o processo de modernização e as transformações pelas quais passava a sociedade na época corroboram para o sucesso da peça e do filme.

Considerações conclusivas...

Se considerarmos a sua sociedade enquanto uma realidade contraditória e em movimento, é possível rompermos com o determinismo de cunho político e economicista. Se a sociedade modela o indivíduo e determina os limites da sua ação, este, por ser agente histórico e ativo, também pode influir sobre os rumos da sociedade. Assim, a intolerância e o preconceito não são fixos e naturais, mas algo que interage com os diferentes contextos sociais. Diferentes épocas podem dificultar ou favorecer sua manifestação. E, mesmo em tempos sombrios, sempre há indivíduos cujas posturas contribuem para o questionamento e superação da intolerância, ainda que sejam minoritários e talvez não se façam ouvir.

A peça de Dias Gomes é uma contribuição fundamental para que possamos pensar as relações entre as diversas religiões e a necessidade de desenvolvermos meios e comportamentos que favoreçam a tolerância religiosa. Pois, mesmo hoje os novos cruzados semeiam os ventos da intolerância. Os tempos são outros, mas o acirramento da competição no mercado de salvação das almas termina por reproduzir as pequenas e grandes inquisições que opõem o bem ao mal. A demonização da religião considerada como concorrente ainda é um recurso muito utilizado.

Na sociedade em tempos de globalização parece acirrar-se a intolerância religiosa. No tempo presente, apesar de toda a sua evolução social e tecnológica, persistem o preconceito e a intolerância expressados na obra dos anos 1960. São renitentes e revitalizados não apenas por setores da Igreja Católica, mas também por outros grupos religiosos vinculados ao neopentecostalismo. Como ressalta Prandi:

O neopentecostalismo leva ao pé da letra a ideia de que o diabo está entre nós, incitando seus seguidores a divisá-lo nos transe rituais dos terreiros de candomblé e umbanda. Pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, em cerimônias fartamente vinculadas pela televisão, submetem desertores da umbanda e do candomblé, em estado de transe, a rituais de exorcismo, que têm por fim humilhar e escorraçar as entidades espirituais afro-brasileiras incorporadas, que eles consideram manifestações do demônio” (PRANDI, 2004, p. 229).

Esses e outros contendores fazem o papel que a polícia cumpriu em relação aos cultos afros e “fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio” (idem). Antes, o braço do Estado fazia o papel de guardião das “boas” religiões, em especial o catolicismo. Agora são, predominantemente, os novos cruzados, através de poderosos meios de comunicação, que cumprem este papel. Expressa uma intolerância ainda mais intensa, pois nasce e se alimenta na própria sociedade e se pretende cumprir a função purificadora do bem contra o mal. Com efeito, a demonização do outro

é um recurso importante não apenas para ganhar adeptos, mas também para purgar culpas. Se a arte expressa a realidade, ela permanece atual.

Referências

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos* (Estudos sobre o Negro no Brasil). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

GOMES, Dias. *Teatro de Dias Gomes*. RJ: Civilização Brasileira, 1972.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: *Revista USP*, São Paulo (28), p. 64-83, Dezembro / Fevereiro 95/96.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004, p. 223-238.

_____. O Candomblé e o Tempo – Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *RBCS*, Vol. 16, nº 47, outubro/2001, p. 43-58.

_____. Por que Exu é o primeiro?. Acesso em 31.01.07.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *MANA* 6 (1), p. 87-119, 2000.

¹ Dirigida por Anselmo Duarte, a versão cinematográfica da peça conquistou a Palma de Ouro do Festival de Cannes de 1962, e vários prêmios nacionais e internacionais.

² O texto de *O Pagador de Promessas* que utilizamos é parte de: GOMES, Dias. *Teatro de Dias Gomes*. RJ: Civilização Brasileira, 1972, p. 01-117.

³ “O candomblé da Bahia, sem dúvida o de mais esplendor de todo o Brasil, que ainda agora serve de espelho a todos os outros cultos, tem uma designação com que não concordam seus adeptos, embora não tenham uma palavra melhor para substituí-la. Uma das danças outrora

correntes entre os escravos, nas fazendas de café, era o candomblé. Este era o nome dado a certo tipo de atabaques”, afirma CARNEIRO (1964, p. 127).

⁴ “Eram religiões de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos”, escreve PRANDI (2004, p. 223). Isso se transformou com o passar do tempo, com estas religiões adquirindo um caráter universal. Segundo Prandi, elas desprenderam-se “das amarras étnicas, raciais, geográficas e de classes sociais. Não tardou e forma lançadas no mercado religioso, o que significa competir com outras religiões na disputa por devotos, espaço e legitimidade” (idem).

⁵ “Em resumo”, escreve Prandi, “ ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente, retomou suas origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e de dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. Nos tempos atuais, as mudanças pelas quais passam essas religiões são devidas, entre outros motivos, à necessidade da religião se expandir para enfrentar de modo competitivo as demais religiões. A maior parte dos seguidores das religiões afro-brasileiras nasceu católica e adotou a religião que professa hoje em idade adulta. Não é diferente para evangélicos e membros de outros credos” (PRANDI, 2004, p. 224).

⁶ Essa transformação também é interna, isto é, no âmbito da cultura negra e sua relação com a sociedade de consumo em geral. A identidade negra também passa por mutações. (Ver SANSONE, 2000).

⁷ As citações mantêm a ortografia original e os grifos são nossos.

⁸ É importante observar os laços de amizade entre Zé e o burro, a tal ponto que dão-lhe o apelido de “Zé-do-burro”. “Nicolau não é um burro como os outros. É um burro com alma de gente”, diz Zé (p. 44). O padre fica indignado com esta fala.

⁹ Cultuada no Candomblé e na Umbanda, Iansã é um Orixá feminino. Na África ela é Oyá, deusa do Níger. Oyá, Oxún e Obá, que também dão nomes a rios da nação nagô, são esposas de Xangô. Iansã /Oyá é a deusa dos ventos e da tempestade, foi uma princesa real na cidade de Irá, na Nigéria em 1450 a.C. No sincretismo religioso, Iansã é associada a Santa Bárbara, a qual também é invocada pelos fiéis diante dos perigos da tempestade.

¹⁰ Os parênteses incluídos por Dias Gomes sugerem ao leitor o tom da fala, a reação dos

personagens etc. Não tive a oportunidade de assistir a peça, mas sim a versão cinematográfica. Então, os diálogos ganham vida e é impossível permanecer impassível diante do que vemos e ouvimos. Isto sugere que o leitor e/ou espectador dificilmente se manterão neutros.

¹¹ Observe-se a linguagem do padre.

¹² Hoje, por exemplo, o discurso dos grupos religiosos que combatem o candomblé e a umbanda, por exemplo, afirma a malignidade do orixá Exu. Eles identificam o maligno com a religião afro em sua totalidade. Se isto é usado para fins de disputa do mercado religioso, também é uma demonstração de ignorância, o que favorece a intolerância e preconceito. Já no final dos anos 1950, CARNEIRO (1964, p. 133), observava que Exu “tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados”. Ele “serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outras. Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que a celebram”.

¹³ Esta tradição tem dificuldade em reconhecer as características peculiares da cultura e religiões africanas. A colonização impôs a integração e a exclusão dos diferentes, o outro. A intolerância não é restrita a religiosidade, mas tem fundamentos econômicos e sociais e abrange a cultura, costumes e tradições. ORTIZ (1978), também analisa o processo de demonização de Exu, “o anjo decaído”. (Ver ainda “Por que Exu é o primeiro?”, de Reginaldo Prandi).

¹⁴ Ver também PRANDI (2004, p. 228): “Para o candomblé, que está mais perto do pensamento africano que a umbanda, o bem e o mal não se separam, não são campos distintos”.

¹⁵ A referência de Rosenfeld é: Sábato Magaldi, Panorama do Teatro Brasileiro, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1962. Os grifos são nossos.