

Governar a carne, educar pelo medo: possessão demoníaca como dispositivo colonial, pedagógico e confessional (Planalto Catarinense - Primeira República - 1898)

Rafael Araldi Vaz ¹

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v16i47.70440>

Resumo: Tomando como referência dois relatos de possessão demoníaca ocorridos no ano de 1898 no Planalto Catarinense e registrados pelos frades franciscanos da Paróquia de Nossa Senhora dos Prazeres de Lages, o artigo analisa a possessão demoníaca como dispositivo religioso, colonial e pedagógico, centrado na sacramentalização da vida, por intermédio das práticas confessional e matrimonial. A abordagem apresentada procura demonstrar como se deu a ativação do poder pastoral na transição para a Primeira República e o papel dos frades menores como agentes pastorais no processo de consolidação da governamentalidade biopolítica do Estado republicano. Neste sentido, a possessão e o ritual de exorcismo são compreendidos como tecnologias de governo centrais para o processo de normalização social em curso, demarcando o papel da Igreja Católica e da religião na consolidação de uma nova razão de Estado.

Palavras-chave: dispositivo; governamentalidade; possessão demoníaca; poder pastoral.

Governing the flesh, educating through fear: demonic possession as a colonial, pedagogical and confessional device (Planalto Catarinense - First Republic)

Abstract: Taking as a reference two reports of demonic possession that occurred in 1898 in the Planalto Catarinense and recorded by the Franciscan friars of the Paróquia de Nossa Senhora dos Prazeres de Lages, this article analyzes demonic possession as a religious, colonial and pedagogical device, centered on the sacramentalization of life, through through confessional and marital practices. The approach presented seeks to demonstrate how the activation of pastoral power occurred in the transition to the Primeira República and the role of the Friars Minor as pastoral agents in the process of consolidating the biopolitical governmentality of the republican State. In this sense,

¹ Doutor em História Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2019) e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIPLAC (Universidade do Planalto Catarinense). E-mail: rafaelvaz@uniplaclages.edu.br.

possession and the exorcism ritual are understood as central government technologies for the ongoing process of social normalization, demarcating the role of the Catholic Church and religion in consolidating a new reason for State.

Keywords: device; demonic possession; governmentality; pastoral power.

Gobernar la carne, educar a través del miedo: la posesión demoníaca como dispositivo colonial, pedagógico y confesional (Planalto Catarinense - Primera República)

Resumen: Tomando como referencia dos relatos de posesión demoníaca ocorridos em 1898 em el Planalto Catarinense y registrados por los frailes franciscanos de la Parroquia Nossa Senhora dos Prazeres de Lages, este artículo analiza la posesión demoníaca como dispositivo religioso, colonial y pedagógico, centrado en la sacramentalización de la vida, a través de prácticas confesionales y matrimoniales. El enfoque presentado busca demostrar cómo se produjo la activación del poder pastoral en la transición a la Primeira República y el papel de los Frailes Menores como agentes pastorales en el proceso de consolidación de la gubernamentalidad biopolítica del Estado republicano. En este sentido, la posesión y el ritual de exorcismo son entendidos como tecnologías del gobierno central para el proceso de normalización social en curso, demarcando el papel de la Iglesia católica y la religión en la consolidación de una nueva razón de Estado.

Palabras clave: dispositivo; posesión demoníaca; gubernamentalidad; poder pastoral.

Recebido em 20/11/2023 - Aprovado em 25/12/2023

Introdução

Em maio de 1891 era enviado a mando do frei Gregório Janknecht, da Província de Santa Cruz na Saxônia, o grupo de franciscanos que seriam responsáveis pela administração da Paróquia de Nossa Senhora dos Prazeres de Lages, Santa Catarina: os sacerdotes frei Amando Bahlmann e frei Xisto Meives e os irmãos leigos frei Humberto Themann e frei Maurício Schmalohr. Em outubro do mesmo ano chegava ao planalto catarinense o frei franciscano Rogério Neuhaus², protagonista central em diversos

²Frei da ordem franciscana da Província de Santa Cruz da Saxônia, nasceu em 29 de novembro de 1863 em Borken, Alemanha. Faleceu em 23 de março de 1934 no Rio de Janeiro. Veio ao Brasil em novembro de 1891, chegando a Lages/SC em 22 de fevereiro de 1892. A memória do frei Rogério Neuhaus está marcada na topografia desta cidade, em um bairro e uma das ruas centrais, bem como na construção da memória religiosa através das políticas de criação da identidade regional. Um mausoléu foi construído para depositar seus restos mortais, trasladado do Rio de Janeiro para Lages, localizado ao lado do Convento e Igreja São José, próximo ao local onde existiu sua

eventos envolvendo a população sertaneja, dentre os quais dois relatos de possessão e exorcismo, publicados por seu biógrafo e confrade Pedro Sinzig³ em 1934.

Com o fim da Monarquia e o início da República se tornou tarefa da Igreja Católica recompor seus quadros com vistas a estabelecer uma nova ordem, consonante com os novos tempos de modernização das relações sociais e estabelecimento de uma governamentalidade republicana recém-inaugurada (SOUZA, 2020; VAZ, 2019). Por governamentalidade, nesta ocasião, compreende-se não somente uma nova forma de governo (republicano), mas um exercício de estruturação de uma nova razão de Estado (FOUCAULT, 2020), a qual se realiza mediante estratégias capilares, descentralizadas, micropolíticas, valendo-se do exercício do poder pastoral, protagonizado por agentes do clero católico, do bispo ao vigário local.

No contexto do planalto catarinense, impondo-se como mediadores da Igreja Católica, os frades franciscanos da Província de Santa Cruz da Saxônia, foram responsáveis por um trabalho intensivo e extensivo de levantamento de dados em escala paroquial, averiguando a qualidade e quantidade de capelas, reformando-as e incorporando-as ao patrimônio eclesiástico; realizando batismos, casamentos e confissões; aconselhando, instruindo em decisões e dirimindo conflitos (quando não sendo seus motivadores); centralizando a organização das festas, incorporando, legitimando ou banindo símbolos, imagens e práticas do catolicismo devocional; realizando, assim, uma produção significativa de relatórios, boletins, livros tomo, crônicas e narrativas responsáveis por um saber detalhado sobre a vida na paróquia. É deste modo que o poder pastoral foi requisitado como elemento central nas estratégias da governamentalidade republicana, atuando sobre o território e suas populações.

residência. Tem-se também o município de Frei Rogério, localizado na mesorregião da Serra Catarinense, próximo a cidade de Curitiba, local onde Rogério Neuhaus residiu em 1904 e esteve presente intermediando as relações entre caboclos e autoridades governamentais no conflito do Contestado.

³ Frei franciscano da Província de Santa Cruz da Saxônia. Nasceu em Linz, no Reno, em 29 de janeiro de 1876 e faleceu em Dusseldorf, em 8 de dezembro de 1952. Naturalizou-se brasileiro em 9 de fevereiro de 1898. Sua atuação no Planalto Catarinense foi particularmente notável a partir do ano de 1902. Neste ano, no dia 13 de maio deu início ao funcionamento do jornal *Cruzeiro do Sul*, sob sua direção até o ano de 1905, sendo responsável pela divulgação do catolicismo ultramontano, enaltecendo autoridades eclesiásticas e combatendo os inimigos da Igreja Católica, particularmente as ideias liberais, o naturalismo e a maçonaria. Além de jornalista e músico, foi autor de inúmeros livros, dentre os quais escreveu a biografia de Frei Rogério Neuhaus, publicada em 1934. Em Petrópolis/RJ, fundou o Centro da Boa Imprensa (1910) e redigiu a revista *Vozes de Petrópolis* entre 1908 e 1920.

Entretanto, mais do que isso, sob a alcunha de ultramontanismo, a reforma católica se configurou como uma estratégia de sacramentalização da vida. Tal sacramentalização - sinais que demarcam o sagrado presente na vida – contudo, não significou mera formalidade ritualística com vistas a oficialização das práticas católicas ou simples “praxe sacramental” (SANTIROCCHI, 2010, p. 29), mas segundo a abordagem tomada neste e noutros trabalhos⁴, foi uma tecnologia central na configuração do poder pastoral como instrumento da biopolítica de Estado. Significou, concomitantemente, a inserção compulsória de novas práticas de sujeição e obediência, a partir das quais a construção de determinados modos de subjetivação e de governo da vida se impuseram, tornando possível um efeito geral de normalização social.

Neste sentido, procurei demonstrar através de dois relatos produzidos por padres franciscanos qual foi o papel da possessão demoníaca como dispositivo de normalização e pedagogia moral, em conformidade com o uso do poder pastoral aplicado como estratégia de governo das populações vinculadas ao catolicismo não oficial. Demonstrarei, neste sentido, o lugar ocupado pelas práticas sacramentais da confissão e do matrimônio como tecnologias biopolíticas centrais no processo de consolidação de uma nova racionalidade de Estado republicana.

O artigo se divide em três partes. Na primeira parte, apresento uma genealogia da possessão demoníaca como dispositivo de governo, vinculada aos saberes religiosos, antropológicos, racialistas e médicos desenvolvidos na modernidade ocidental entre os séculos XVI e XIX. Em seguida, analiso dois casos de possessão e exorcismo ocorridos no Planalto Catarinense em 1898. O primeiro, a possessão ocorrida na localidade de Ponte Alta, o qual é analisado na segunda parte do artigo. O segundo, a possessão em São Joaquim da Costa da Serra, analisado na terceira e última parte.

Possessão Demoníaca: genealogia de um dispositivo de governo.

A possessão é uma cena, enquanto que a feitiçaria é um combate. A possessão é um teatro onde se representam questões fundamentais, mas à maneira de uma encenação,

⁴ Cf. VAZ, Rafael Araldi. *Deus e o Diabo no Sertão da Terra Firme*: imaginário, subjetivação e poder nas fronteiras do sagrado (Planalto Catarinense – 1892-1920). [Tese de doutorado em História]. Florianópolis: UFSC, 2019; VAZ, Rafael Araldi (2023). *Curandeiros, Fanáticos e Possuídos: gestão do imaginário e governamentalidade biopolítica das populações (Planalto Catarinense - Primeira República, 1892-1905)*. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 15(45). <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v15i45.65332>

enquanto que a feitiçaria é uma luta, um corpo a corpo entre duas categorias sociais (CERTEAU, 2006, p. 243).

A possessão é uma teatralização. Há nela sempre a “cena diabólica”. O diabo conserva a sua forma quase natural de rival, de inimigo e de representação encarnada do mal. Fundamentalmente, neste cenário teatral figuram três personagens ou um tropo triangular: a possuída, quem nela fala e se manifesta (o demônio?) e o exorcista. O corpo da possuída é um lugar duplicado, seja pela manifestação do fenômeno, seja pela ação da linguagem que lhe inscreve uma significação, que se encontra somente fora dela (nos quadros demonológicos da religião). A cena diabólica é, portanto, um cenário montado (em seu sentido de simulacro), que aguarda e espregueia a possessa (ou quem nela fala) onde nunca está. Seu corpo é também palco, de onde o demônio disputa com Deus o seu controle, seu domínio. Isso significa, de antemão, que independente do que possa se entender pela ontologia do fenômeno místico, seu lugar, seu cenário e sua encenação já se encontram armados.

O relato, o momento da escrita, é a superfície em que esta cena garante o seu lugar e onde é tornada inteligível. Tais considerações sobre a montagem da cena diabólica não se limitam a um ou outro período histórico. Muito embora, como veremos, seus usos como dispositivo possam variar – o que a torna de utilidade distinta em tempos distintos – a premissa cenográfica ou o simples fato de nominar o fenômeno como “possessão”, encontra-se de forma regular em todos os casos em que a interpretação cristã se coloca diante de corpos tomados por “espíritos”. Portanto, sua triangulação (possessa, demônio, exorcista), sua encenação, seu vocabulário externo localizador (a nomeação conforme um quadro demonológico qualquer) e a terapêutica (que tem por base o falar, o nomear do exorcista) conformam o seu aparecimento, quando observado no contexto da autoridade cristã. Conforme explica Michel de Certeau,

(...) os exorcistas ou os médicos respondem por um trabalho de nomeação ou de denominação que é característico da possessão em qualquer sociedade tradicional. O essencial da terapêutica, na possessão, quer seja na África, quer na América do Sul, consiste em nomear, em dar um nome àquele que se manifesta como falante, mas incerto e portanto indissociável de perturbações, de gestos e de gritos. Uma alteração se produz e a terapêutica, ou o tratamento social consiste em dar um nome, já previsto nos catálogos da sociedade, a esta palavra incerta. A tarefa dos

médicos e dos exorcistas é a nomeação, que visa a classificar as falantes num lugar circunscrito pelo saber que estes médicos ou estes exorcistas detêm”. (CERTEAU, 2006, p. 220)

Muito embora os primeiros registros de casos de possessão e exorcismo remontem aos primeiros anos do cristianismo primitivo – o Evangelho de Marcos escrito por volta de 70 d.C. é o primeiro a fazer referência aos exorcismos de Jesus (LARA, 2011, p. 11) – somente no século XVI a Igreja Católica passou a organizar um ritual litúrgico para expulsão de demônios, o qual tinha por premissa a decifração dos demônios em conformidade com as tipologias e nomes prescritos nos manuais demonológicos. Não coincidentemente, no contexto de maior combate às heresias, práticas de bruxaria, magia e demonolatria, e dos primeiros grandes casos de possessão demoníaca na Europa, é organizado a primeira literatura formal, que fundamentaria até os dias de hoje os princípios para a prática do exorcismo. Conhecido como *Rituale Romanum*⁵ (Ritual Romano),

Libro que contiene las fórmulas y oraciones que los sacerdotes utilizan durante el exorcismo para luchar contra el demonio. El Papa León X es el primero en imponer en la Iglesia un ritual que se llamó Liber Sacerdotalis y que fue escrito por Alberto Castellani en 1523. Ya en 1614, Pablo V decide hacer algunas modificaciones sobre ese texto y el libro comienza a conocerse como *Rituale Romanum*. Este ha vuelto a sufrir pequeñas modificaciones en 1926, 1952 y en el año 2000, que además fue traducido a diversos idiomas (PORTER, 2005, p. 259-260).

Conforme observado por Michel de Certeau, o ato de possessão se compõe como parte de uma tríade mística: a feitiçaria, a possessão e o pacto. Nesta tríade, a possessão é compreendida como uma manifestação que ocorre em casos e sujeitos precisos, quase sempre agindo sobre o corpo feminino. “Não é por acaso que a possuída é essencialmente feminina; por detrás do cenário, representa-se uma relação entre o masculino do discurso e o feminino da sua alteração” (CERTEAU, 2006, p. 244). Os

⁵ Cf. IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. *Ritual Romano*. Celebração dos Exorcismos. Conferência Episcopal Portuguesa. 2000 [1614].

elementos encontrados nos manuais inquisitoriais sobre a feitiçaria e sobre os pactos selados no sabá irão reaparecer nos relatos de possessão. A possessão será descrita como resultado de um ato mágico, ou um feitiço que seduz pelas tentações da carne, pelo pecado da concupiscência, abrindo os caminhos da consciência para a entrada em cena dos demônios no corpo. Porém, neste caso, a mulher possuída é deslocada do papel de protagonista ou sujeito, como anteriormente atribuído ao papel da feiticeira, para o papel de vítima ou objeto. No caso das possessões de Loudun, estudado por Michel de Certeau (2000), são as freiras seduzidas pelo padre Grandier.

A abordagem fornecida por Michel de Certeau possibilitou compreender o fenômeno diabólico como um fenômeno social, “examinando nele as regras às quais o jogo dos personagens obedecia no campo religioso, médico ou político e, por outro lado, as relações que os processos de aculturação social mantinham com uma lógica do imaginário” (CERTEAU, 2006, p. 245). Portanto, o que se extrai de seus estudos sobre os fenômenos místicos são as regras de um jogo social, que dirige e dá forma às operações do imaginário, bem como organiza os sentidos da possessão diabólica. Deste modo, percebeu que “no pequeno teatro da possessão, representa-se uma modificação das estruturas epistemológicas, políticas e religiosas da época” (2006, p. 244). Neste sentido, o fenômeno diabólico responde, como encenação ou representação, às transformações em curso das estruturas e regras políticas e religiosas de um período histórico.

Contudo, antes mesmo que a Antropologia, no contexto de nascimento das ciências humanas, tomasse a dianteira no sentido de perscrutar os significados por trás da possessão de espíritos, os primeiros estudos científicos organizados na tentativa de compreensão do fenômeno da possessão diziam respeito ao discurso psiquiátrico, que agora através da figura do médico irá substituir o papel do padre na decifração do corpo possesso (FOUCAULT, 2001).

Afirmou-se, afirmou-se até demais, que o louco era considerado até o advento de uma medicina positiva como um "possuído". E todas as histórias da psiquiatria até então quiseram mostrar no louco da Idade Média e do Renascimento um doente ignorado, preso no interior da rede rigorosa de significações religiosas e mágicas. Assim, teria sido necessário esperar a objetividade de um olhar médico sereno e finalmente científico para descobrir a deterioração da natureza lá onde se decifravam apenas perversões sobrenaturais. Interpretação que repousa num

erro de fato: que os loucos eram considerados possuídos; num preconceito inexacto: que as pessoas definidas como possuídas eram doentes mentais; finalmente, num erro de raciocínio: deduz-se que se os possuídos eram na verdade loucos, os loucos eram tratados realmente como possuídos. De fato, o complexo problema da possessão não releva diretamente de uma história da loucura, mas de uma história das idéias religiosas. [...] os médicos foram então convocados pelas autoridades eclesiásticas para mostrar que todos os fenômenos do êxtase, da inspiração, do profetismo, da possessão pelo Espírito-Santo eram devidos somente (no caso dos heréticos, é claro) aos movimentos violentos dos humores ou dos espíritos. [...] Estava escrito que uma crítica semelhante seria, mais tarde, feita pela medicina a todos os fenômenos religiosos, e voltada, às custas da Igreja católica que a tinha, entretanto, solicitado, contra toda a experiência cristã: para mostrar ao mesmo tempo, e de modo paradoxal, que a religião depende dos poderes fantásticos da neurose, e que aqueles que a religião condenou eram vítimas, concomitantemente, de sua religião e de sua neurose. Mas esta reviravolta data apenas do século XIX, isto é, de uma época em que a definição da doença mental em estilo positivista já tinha sido alcançada (FOUCAULT, 1975, p. 52-53).

Quando a possessão foi desapoderada de seu conteúdo místico, mediante uma transferência entre o saber religioso e o saber médico científico, restou ao possesso o espaço da loucura. Novamente, estreitou-se os laços de intimidade, estes parentescos forçados, entre a loucura e o demoníaco, entre o habitat do louco e os lugares onde a desrazão habita, do qual o mar aberto – lugar de segredos, monstros, naufrágios e derivas – será uma das metáforas, um dos tropos mais recorrentes por onde o imaginário da loucura se espalharia (CORBIN, 1989; FOUCAULT, 1987). Contudo, se até o século XVI o louco era ainda um endemoninhado ou alguém muito próximo das quimeras, fantasias e desordens do Diabo, no século XVII e XVIII ele passará a ser uma derivação, um desdobramento do que outrora a imaginação irrepreensível e exagerada de homens religiosos denominava de possessão demoníaca. Pode-se dizer, então, que a possessão entrará em um estado de suspensão discursiva na Europa, onde pouco restará

a se dizer ante ao avanço de uma nova categoria oriunda da medicina psiquiátrica: o doente mental.

No século XIX, com o avanço do racismo científico, os estados de possessão, transe ou êxtase místico passarão a ser reconhecidos como sinais de degeneração racial, sintomas de um estado patológico ou, simplesmente, um estágio primitivo somente encontrado em sociedades racialmente inferiores. O universo colonial do século XIX se transformará em um depósito de categorias que caíram em desuso na Europa, abandonadas em um passado do qual se dava às costas, por força dos avanços da modernidade, da ciência racialista e do tão sonhado progresso histórico.

É no interior deste contexto histórico que a Antropologia irá elaborar grande parte de sua estrutura discursiva. Ainda em sua fase evolucionista, sob influência do darwinismo social de Herbert Spencer, a Antropologia irá desenvolver uma narrativa primitivista para os povos colonizados, que ainda manterá resíduos de sua perspectiva evolucionista até as críticas decisivas de Claude Lévi-Strauss⁶. Antropólogos britânicos como Edward Burnett Tylor (1832-1917), James Frazer (1854-1941) e o norte-americano Lewis Henry Morgan (1818-1881), acreditavam que as sociedades menos complexas se encontravam no estado de barbárie ou selvageria, enquanto a sociedade europeia era o modelo exemplar da civilização. Resguardados por visões racialistas, muitos estudos proliferaram o uso de categorias para a análise dos povos primitivos, das quais “possessão” e “animismo” se tornaram correlatos na tentativa ainda precária de compreensão acerca de um universo cultural onde toda a realidade seria povoada por espíritos.

Objeto e categoria de análise em muitos estudos antropológicos, a possessão, se comparada às categorias antropológicas primitivistas – como totem, fetiche, canibal e xamanismo – é uma das poucas categorias amplamente utilizadas, que carece de clareza no que diz respeito a análise de sua emergência, de seu aparecimento, fixada por um tempo e local precisos, a partir dos quais a apropriação de parte do discurso antropológico ocorreria (JOHNSON, 2011). Isso se dá por um conjunto de fatores que precisam ser examinados, caso se pretenda desembaraçar esta palavra de suas projeções topológicas, epistêmicas, discursivas, alocadas em objetos e fenômenos apreendidos pela antropologia em muitos lugares do mundo colonizado. Este alerta sobre os limites da tradução antropológica ou, em outras palavras, da universalização do conceito de possessão em todos os casos de transe e êxtase místico nos continentes colonizados, foi colocado pelo antropólogo e historiador Paul Christopher Johnson, segundo o qual

⁶ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora da USP, 1970.

A palavra possessão, é claro, não emergiu primeiramente ou apenas de processos coloniais. Possessão é um termo bastante antigo do latim, derivado das raízes de *potis*, ser capaz, e *sedere*, sentar. Apesar de ter sido há bastante tempo aplicado à imagem da ocupação dos corpos por espíritos, o que é importante para meus propósitos é simplesmente a observação de que noções de propriedade precederam, e guiaram, noções da capacidade dos espíritos de “sentarem” na carne. Eu gostaria de tecer considerações sobre como os termos de propriedade – o lugar onde se pode, por direito, sentar – foram transferidos para ideias sobre o corpo humano, sua posse e sua volição, e o papel que a “Religião” exerceu nesse projeto. Como uma característica universal há pouco cunhada do recém-nascido homem universal em torno da metade do século XVII, a Religião emergiu como uma classe genérica do pensamento e da ação humanos por meio de um processo de purificação, o exorcismo de espíritos vindo a deixar um ser propriamente amortecido, impenetrável e senhor de si (ASAD 2003; CERTEAU 2000; TAYLOR 2007), alguém que poderia então acreditar livremente em Deus, ou ao menos nas leis naturais de Deus (JOHNSON, 2011, p. 69-70).

Se como vimos, a possessão de espíritos pode ter sua genealogia remontada, num primeiro movimento, ao século XVII, isso se deve não somente ao pânico diabólico, à caça às bruxas e a todo investimento da Igreja Católica desde o Concílio de Trento, mas também e não coincidentemente à fabricação do homem universal e, em grande parte, de uma história mundial. O contato com o Novo Mundo não só abrirá as portas para a universalidade do homem europeu (BORHEIN, 1998), preenchendo de relatos sobre “o outro” as metrópoles europeias, como será no ponto cego do espelho das alteridades que se cunhará o homem livre do liberalismo, tendo como contramodelo os selvagens do universo colonial, os escravos e os possesores, aqueles que se encontram arrebatados pela instabilidade da unidade do eu.

Conforme começou a ser racionalizada e policiada no Ocidente, a possessão de espíritos se libertou de uma aplicação religiosa específica, por volta da metade do século

XVII, e foi estendida para fenômenos percebidos similares de longínquas partes do mundo à medida que relatos coloniais eram filtrados de volta às metrópoles europeias. Isso terminou por gerar uma classe morfológica objetiva autônoma com o fim de se avançar comparações de rituais e crenças entre grupos. As comparações alimentaram antropologias nas quais a natureza do “ser humano” era, primeiro, uma questão de tipos estáticos geograficamente distribuídos, e depois, uma questão de ordem temporal e desenvolvimento progressivo. Possessão de espíritos era um dos marcadores básicos do estágio “primitivo” na evolução das civilizações. Chegando ao século XIX, esse processo culminou na reificação da categoria enquanto uma classe de ação totalmente genérica, um termo fundacional na disciplina da antropologia, de forma mais famosa na teoria do animismo de E. B. Tylor: “Para as mentes das raças mais baixas parece que toda a natureza é possuída, permeada, abarrotada, por seres espirituais” (1958 [1871], II: 271), uma máxima aplicável tanto a “um lavrador inglês como a um negro da África Central” (ib., I: 7) (JOHNSON, 2011, p. 72).

No século XIX, os vínculos entre possessão, colonização, antropologia e racionalismo científico serão decisivos para a fabricação de uma episteme científica que irá se movimentar no interior de muitos saberes, nutrindo e mantendo os laços de intimidade entre ciência e religião. A religião que, como veremos, será reprodutora no planalto catarinense de um discurso sagrado da possessão e do rito de purificação (o exorcismo), trará a reboque um discurso sobre o sertão, o mundo selvagem, ainda mal assimilado pela civilização e pela ciência. A possessão emergirá, como veremos, em um momento bastante propício, onde toda uma rede de apoio dará sustentação para que este tropo ocupe o seu lugar estratégico, de onde todo um conjunto de sentidos e efeitos possa ganhar corpo, lugar e efeitos de poder. O discurso religioso da possessão se encontrará reabilitado, lastreado pelo discurso racialista, colonial e científico (ANDRIOPOULOS, 2014).

Ao final do século XIX, época em que Rogério Neuhaus chegava ao território do planalto catarinense, a possessão se encontrava discursivamente suspensa na Europa como instrumento religioso da Igreja Católica. Quem passava a avalizar os discursos

sobre a possessão, portanto, eram menos os padres católicos e mais os cientistas racialistas e evolucionistas. Estudos como o de Stefan Andriopoulos (2014) demonstram o crescente interesse que a possessão despertaria nos cientistas ao final do século XIX. A partir do levantamento de textos literários, jurídicos e médicos, Andriopoulos (2014, p. 15) procura demonstrar o intercâmbio de representações entre estes saberes, os quais exploram o medo da dominação por uma força externa. Seja nos estudos sobre hipnose e sonambulismo a partir das teorias médicas da Escola de Nancy, na “grande histeria” da medicina psiquiátrica de Charcot⁷, ou mesmo nos estudos sociológicos de Émile Durkheim e Gabriel Tarde – em que se descreviam os membros das sociedades primitivas e modernas como “possuídos por uma força externa, ao mesmo tempo que apegados à ilusão de que suas ideias, todas as quais lhes foram sugeridas, são espontâneas” (TARDE apud ANDRIOPOULOS, 2014, p. 18) –, a possessão se encontraria reabilitada como parte de uma teia de discursos médicos, jurídicos, sociológicos e literários, entre ciência e ficção.

Ao mesmo tempo, vê-se o exemplo de muitos antropólogos que posicionavam os possessos como objeto de estudo dentro de uma (tropo)lógica em que o mundo colonial era considerado um espaço animista, possuído de espíritos por todos os lugares (JOHNSON, 2011). Este território colonial correspondia ao lugar onde os discursos do homem universal, que fundavam o homem civilizado e livre da razão ocidental, eram confrontados. Como seu antípoda era, portanto, local da barbárie, da ignorância, da dependência de fórmulas mágicas para a solução dos problemas, da superstição e do fanatismo. Em suma, tudo o que a ciência europeia ilusoriamente acreditava ter superado através de seu desenvolvimento e que, a partir de então, era projetado sobre o mundo colonial. Como afirma Ann McClintock (2010), o universo colonial se converte em lugar de expressão das fantasias do inconsciente europeu, recalçadas por seu processo civilizador, aparentemente inibidas nos lugares de maior expressão de civilidade, onde vigoram a ordem e o decoro, mas que não cessam de desaguar nas praias, arrecifes e sertões, onde o inconsciente, com seus medos e com sua sexualidade selvagem, encontra livre vazão. Os pornotrópicos (McCLINTOCK, 2010), territórios nos quais a Europa projeta seus desejos sexuais proibidos, não são menos “fobiotrópicos”, de onde o medo e o terror ganham lugar, ou “esquizotrópicos”, onde o irracional, o fanático e o ilusório

⁷ “O estudo *Os demoníacos na arte* (1887), de Jean-Martin Charcot e Paul Richer, mostra como a iconografia da possessão demoníaca perpassava a nosografia clínica ou a descrição médica da ‘grande histeria’. Em suas famosas Aulas de Terça-Feira, que se realizavam no anfiteatro do Hospital da Salpêtrière, Charcot apresentava uma “variação demoníaca” da neurose, induzindo ataques histéricos artificiais perante uma plateia composta por estudantes, médicos, artistas e escritores” (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 24).

encontram seu habitat.

No Brasil, quer nos discursos de médicos como Nina Rodrigues⁸, Oswaldo Rodrigues Cabral⁹, quer nos discursos fabricados sobre os “fanáticos” do Contestado, aos quais Rogério Neuhaus daria grande contribuição (SINZIG, 1934, p. 202) – a imagem do universo mental dos personagens do sertão brasileiro foi construída empregando uma (tropo)lógica do atraso, da desrazão, da subordinação às forças do inconsciente (McCLINTOCK, 2010, p. 120), as quais não poderiam ser sujeitadas, controladas, ao menos que sobre elas se impusesse uma estratégia de subjetivação, direção e governo, da qual a Igreja Católica romanizada se faria novamente representante.

O poder pastoral, poder que de acordo com Michel Foucault se faz pela hermenêutica do eu profundo, pela escavação, prospecção, pela procura da verdade no mais fundo do sujeito, encontra-se reabilitado em territórios onde o inconsciente, este lugar de fantasias e demônios, ganha vida. Afinal, a confissão, “esta obstetria espiritual” como definiu Jean Delumeau (1991), só pode ter sentido onde a razão se encontra em falta. Como bem sabem padres e psicanalistas, o lugar da confissão está muito aquém ou além da razão, da consciência. O lugar da confissão, seja no interno e escuro confessionário ou na superfície opaca do divã, é o invisível, intangível, irracional e profundo inconsciente (CERTEAU, 2012).

⁸ No Brasil, talvez o melhor exemplo de como a Antropologia teve notável participação na elaboração das imagens de possessão, conferindo a mesma uma correspondência direta com o universo colonial, selvagem, incivilizado e fetichista são os trabalhos de Nina Rodrigues. Cf. RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935; RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

⁹ Oswaldo Rodrigues Cabral analisou em seu livro “Medicina, Médicos e Charlatães do Passado” o papel de curandeiros e charlatões sob o ponto de vista da medicina científica. A partir de uma leitura racista e cientificista, abordou as práticas populares como ilegítimas, quando não efetivamente criminosas. Afirmava serem frutos de uma época de “crenças e superstições, muitas das quais ainda hoje subsistem, enquanto que outras desapareceram” (CABRAL, 1942 p. 264). Apresenta, ainda, registros sobre “casos de diabo no corpo”, bem como as crenças em “maus olhados e quebrantos, olhos ruins e penetrantes – o temido olho grande” (CABRAL, 1942, p. 264-266), procurando demonstrar a ignorância científica que movia tais práticas. Ao mesmo tempo, sua obra reproduz uma concepção característica da antropologia racista, que compreendia os “africanos” como povos intimamente ligados ao fetichismo, ao animismo e a magia, características de populações que seriam menos evoluídas racial e socialmente. Como afirmava: “E foi uso antigo apelar para os africanos, conhecedores de secretas forças e misteriosas composições. Alguns desmanchavam as coisas feitas por outrem; e não raro atendiam ao apelo de fazer, colocar ou mandar deitar feitiço, por vingança ou para afastar da vida dos crentes os que eles julgavam andarem nela atravessados. Não obstante, mais que visto, a prática era desautorizada e só em

Assim, em muitos discursos que apreendiam o sertão como um universo desordenado, abandonado e ignorante, como o foi o discurso das missões franciscanas no Brasil, a (tropo)lógica colonial do século XVII irá reaparecer como efeito das múltiplas formas de heterocronias, que emergem das necessidades de organização de sentidos e significados para o sertão e suas populações no tempo em curso. Novamente, a antiga categoria “possessão demoníaca” será retomada, arrastando consigo um grande arquivo de imagens, sentidos e significados – uma teia de enunciados, se preferirmos –, reorganizada na imbricação entre velhas e novas tecnologias de governo do corpo e da alma. A partir daí, a confissão e a pedagogia do medo serão rearticuladas no contexto de gestão das populações, de parte dos agentes da Igreja Católica romanizada. Junto a esta estratégia de gestão das populações dar-se-á uma forma de gestão dos imaginários religiosos, com vistas a elaborar um regime de verdade ou, de outro modo, um regime de sacralidade.

“A expulsão do demônio em Ponte Alta”: possessão demoníaca como dispositivo colonial, pedagógico e confessional

A possessão não comporta uma explicação histórica “verdadeira” porque nunca é possível saber quem está possuído e por quem. O problema surge precisamente do fato de que existe algo de possessão – diríamos, “alienação” – e de que o esforço para se livrar dessa situação consiste em adió-la, recalca-la ou deslocá-la alhures: de uma coletividade para um indivíduo, do diabo para a razão de Estado, do demoníaco para a devoção. (CERTEAU, 2012, p. 33)

A possessão, como fenômeno social, emerge como sintoma não somente individual, mas em primeiro lugar como expressão das convulsões e agitações que atravessam uma sociedade em crise. Pode-se dizer que as tensões do corpo social se somatizam no corpo individual. Os processos de transformação compulsória das estruturas sociais e das grades simbólicas e imaginárias que organizam a realidade produzem abalos, que podem ser observados na superfície de muitos fenômenos. Sejam nos fenômenos de desagregação social, baseados na desestruturação dos laços que

segredo se conseguia avistar com um destes africanos fazedores ou neutralizadores de mandingas, pois severas posturas puniam os contraventores” (CABRAL, 1942, p. 267-268)

organizam a vida a partir da inserção de formas do capitalismo moderno e do “desenvolvimento fáustico” (BERMAN, 1987) da modernidade, sejam nos fenômenos individuais em que a inserção de diversas formas de governo do corpo se apresentam. Em ambos os casos, no nível social ou individual, o corpo se converte em um espaço de tensões e abalos, de revoltas e sedições (CORBIN, 2008).

No ano de 1898, seguindo sua ação missionária pelo planalto catarinense, Rogério Neuhaus fora comunicado em duas ocasiões a respeito de pessoas “possessas do demônio”. Não se pode dizer, ao certo, quantos foram os casos encontrados pelos padres franciscanos em suas andanças pelo sertão. Segundo Pedro Sinzig (1934), estes foram os únicos casos de que teve conhecimento, envolvendo a figura de frei Rogério. “Sei apenas que, mais de uma vez, no Rio de Janeiro, tratou, às vezes longamente, pessoas que foram levadas à sua presença como sendo possessas do demônio” (SINZIG, 1934, p. 173). A partir do primeiro caso foram produzidos dois relatos: o primeiro relato fora escrito pelo frei Osvaldo Schlenger – confrade que na ocasião viajava em atividade de missão em direção a Campos Novos –, com a adição de comentários de Pedro Sinzig, publicado em sua biografia sobre Rogério Neuhaus (SINZIG, 1934); o segundo relato fora descrito pelo próprio frei Rogério Neuhaus, em suas *Reminiscências* (1934), também publicado no referido livro (SINZIG, 1934). Vamos, então, ao primeiro caso.

Era o primeiro semestre do ano de 1898, quando o frei Osvaldo Schlenger se encontrava em viagem para Campos Novos. Celebrara a missa na localidade de Canoas em um dia de muita chuva. Terminada a missa, o padre fora chamado no sertão para o atendimento de um doente na localidade de Ponte Alta. Devido à chuva, sua viagem atrasara em um dia, deixando o padre bastante cansado. Mal chegara ao local, onde havia uma capela de madeira (SINZIG, 1934, p. 161), logo lhe disseram:

- Senhor, padre, aqui há um moço tentado.
- Tentado? – Não sabia bem como interpretar a palavra, e perguntou:
- Por que já não me chamaram ontem?

Enfim, seria mais uma perda de tempo, mas, tratando-se do bem duma alma, não podia hesitar. Foi. Chegando perto da casa, ouviu gritar. Entrando, achou, estirado no chão de barro, um moço de uns dezoito anos, a quem quatro homens seguravam nas pernas, nos braços e na própria cabeça. Tinha os olhos fechados. Fê-lo levantar-se. **Aproximou de sua cabeça a cruz do rosário.**

Incontinenti, ele virou a cabeça para o outro lado.

Fez nova experiência: o efeito foi o mesmo. **Levava consigo as orações do exorcismo, prescritas pela sta. Igreja.** Rezou-as, ordenando-lhe que respondesse.

- Quantos demônios tem?

- Tres!

Durante o exorcismo, frei Osvaldo tornou a perguntar, tendo por resposta:

- Dois! – Continuou a rezar, até receber a resposta:

- Ainda um! – Tocando, então, o “tentado” com a mão, ordenou:

- **Em nome de Deus, saia!**

No mesmo instante, o moço recaiu sem forças, como um pedaço de pano; começou a transpirar e dormiu. Quiseram vestí-lo, já que levava apenas ceroulas. – Deixem-no dormir – aconselhou frei Osvaldo.

Passada meia hora, o rapaz acordou, olhou ao redor de si e perguntou:

- Que há? Por que aqui está tanta gente?

Percebeu o padre e, levantando-se, foi à cozinha, perguntar à mãe:

- Por que o padre está aqui?

- Mandei celebrar uma missa, porque você estava doente – respondeu a mãe.

- Eu?!

- Sim, e ainda continuas fraco.

- Tomámos o café juntos – diz frei Osvaldo.

- A mãe, em seguida, contou:

- **Ele teve *isso* na Encruzilhada.**

- **Pediram-me, então – prossegue frei Osvaldo – que eu fosse benzer este lugar. Fui, e rezei as orações do costume.**

O rapaz tinha ficado em casa. **Apenas eu dera a benção na Encruzilhada, o rapaz, na minha ausência, caiu**

de novo, tornando a ser possesso. Voltei. Ouí todos gritando. Ele mesmo, gritando, jazia no chão, seguro pelos homens.

Rezamos juntos. **A impressão do espetáculo foi tão grande, que todos se confessaram. Apresentaram-se oito casais que viviam em pecado. Saneei a sua união pela administração do sacramento do matrimônio. Todos estavam interessados em ajudar o pobre possesso, e continuavam amedrontados. Rezei novamente o exorcismo, na fórmula litúrgica.** À minha pergunta pelo número de demônios, tive a resposta desapontadora:

- Sete!

Passou o dia, e fiquei lá também o dia seguinte.

Durante o exorcismo, o número dos diabos diminuiu, mas não saíram todos. Celebrei a missa, enquanto ele gritava. Tornei a fazer o exorcismo. Um por um, os demônios o deixaram. Ao sair o último, o moço recai súbito, enquanto nós todos sentíamos arrepiarem-se nos os cabelos na cabeça.

O rapaz adormeceu. Levantando-se algum tempo depois, começou a andar. **Apareceram novas confissões.**

Sob a autoridade do padre, a cena da possessão e do ritual de exorcismo já se encontra prescrita. O “possesso”, sob a jurisdição da linguagem do poder católico, é uma só coisa: “possuído pelo demônio”. Não há espaço nesta linguagem para sugestões hipnóticas e histerias, não há espaço nem mesmo para o protagonismo da lógica de tratamento local sobre o “tentado”, esta linguagem ainda estranha ao vocabulário do padre. Nestes obscuros casos de possessão, as possibilidades se apresentam, grosso modo, de três formas: a afirmação de uma inteligibilidade possível (fornecida pelo padre ou por um curandeiro), a transferência entre saberes (da religião à medicina, instaurando uma outra linguagem e tratamento) ou o abandono a um estado de indecifrábilidade. Ao optar pelo exorcismo e pelo tratamento do possesso – assim como o faria o médico diante dos casos de histeria – frei Osvaldo Schlenger já se encontra armado dos códigos de decifração, prescritos desde ao menos o século XVI, época em que o Diabo e os manuais de exorcismo estruturavam a legibilidade do fenômeno e os procedimentos

recomendados para o tratamento destes casos.

A narrativa do padre Osvaldo Schlenger, apresentada por Pedro Sinzig, é bastante cuidadosa. Nota-se como se trata de uma narrativa que visa não só descrever o caso de possessão, demonstrando os procedimentos do exorcismo em conformidade com o *Rituale Romanum*¹⁰ – as orações do exorcismo previstas pela Igreja segundo a fórmula litúrgica, a pergunta sobre o número de demônios, o uso da cruz sobre a cabeça, a súplica e as ordens em nome de Deus – mas há nela também um esforço de edificação pelo exemplo. Neste caso, o exemplo se apresenta de duas formas.

A primeira forma se preocupa em demonstrar a importância dos sacramentos da confissão e do matrimônio. Afinal, a impressão do espetáculo foi tão grande, que todos se confessaram. “Apresentaram-se oito casais que viviam em pecado. Saneei a sua união pela administração do sacramento do matrimônio. Todos estavam interessados em ajudar o pobre possesso, e continuavam amedrontados”. O espetáculo, que contava com a presença de no mínimo 16 pessoas (considerando os oito casais mencionados), expõe a eficácia pedagógica da possessão e do exorcismo católico mediante o medo do Diabo. O exorcismo, aparentemente centrado na relação entre padre e possuído, converte-se em um teatro, de cuja performance de seus atores dependerá o êxito dos casamentos e confissões arrancados de sua plateia. Entre gritos e espasmos, os quais tornam visíveis à plateia a presença do diabo no corpo, a possessão fornece ao padre as condições de higienizar a carne e a alma dos que vivem em pecado. Pela possessão, o padre se converte em um agente legítimo na cura dos males da carne e da alma.

Contudo, após afirmar que o rapaz voltara a ficar possuído pela terceira vez, mas que precisaria encerrar seus trabalhos e partir para um compromisso inadiável em Campos Novos, o relato do frei Osvaldo Schlenger (apud SINZIG, 1934, p. 164) arremata: “Aconselhei-os, antes: - Chamem a frei Rogério, em Lages”. É neste instante, que Pedro Sinzig completa a narrativa do caso emendando-o em um segundo relato, produzido por frei Rogério Neuhaus em suas *Reminiscências* (1934). Esta bricolagem de textos, como se poderá observar, levar-nos-á ao segundo aspecto exemplar na narrativa deste caso. No relato apresentado por frei Rogério Neuhaus em *Reminiscências* (apud SINZIG, 1934, p. 165), então, lê-se:

¹⁰ A última versão do Ritual Romano do ano 2000 afirma que: “O exorcismo deve realizar-se de modo que se manifeste a fé da Igreja e não possa ser considerado por ninguém como acção mágica ou supersticiosa. Tenha-se o cuidado de não fazer dele um espectáculo para os presentes. Todos os meios de comunicação social estão excluídos, durante a celebração do exorcismo, e também antes dessa celebração; e concluído o exorcismo, nem o exorcista nem os presentes divulguem qualquer notícia a seu respeito, mas observem a devida discrição” (IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA, 2000, p. 13).

Já de longe se ouvia o uivar e a fúria do pobre homem. Quando tinha seus acessos, vários homens juntos não conseguiam dominá-los. Tive que entrar na casa por uma porta lateral, porque ele jazia diante da porta da entrada, seguro por alguns homens.

A primeira coisa que fiz, foi preparar água benta. Em seguida benzi toda a casa. Durante a oração, o doente gritava furioso para me fazer perder a calma. Limitei-me a dizer-lhe:

- Cala a boca! – aspergi-lo bastante com água benta. Reagi, a princípio, dizendo:

- Isso é leite de cavalo.

Eu, então, rezei a ladainha de todos os santos. Nesse ínterim, ele se tranquilizou. Em seguida, rezei, com o povo, o terço, dirigindo então uma grave prática à multidão. Disse, entre outras coisas:

- Estais vendo como o diabo atormenta este pobre rapaz, mas não esqueçais que ele vos atormentará ainda muito mais no inferno, se, continuando no pecado, morrerdes nele.

Descrevi, então, como o inimigo maligno martiriza os pobres condenados, pedindo aos ouvintes que **examinassem as consciências e fizessem uma boa confissão, para escaparem às garras de Satanaz.** Confessaram-se, então, quanto me lembro, todos. Tres casais, unidos só civilmente, casaram-se pela religião.

Ao terminar de confessar, a meia noite já tinha passado, pelo que fui dormir.

Apenas, porém, estava deitado, quando o pobre possesso começou a dizer:

- A cama do padre é boa, mas lá no colégio é melhor.

Em seguida, proferiu palavras obscenas, pelo que algumas pessoas novas começaram a rir-se. Indignado, eu me levantei, dizendo ao possesso:

- Se tu és o demônio, eu, em nome de Deus, te mando

para as profundezas do inferno!

No mesmo instante, o jovem ficou calmo, e eu me deitei novamente. Cerca de um quarto de hora mais tarde, ouvi como ele se levantou, saindo ao ar livre. Segui-o imediatamente.

Disse-me, então:

- Padre, eu estou bom.

- Pois bem – respondi – vá então, dormir; na madrugada se confessará e receberá sta. comunhão.

Na manhã, dormiu até as 6 e meia. Confessou-se e, durante a missa, recebeu nosso Senhor, que por sua morte vencera o inferno.

Desde então, o moço continuou livre dos terríveis tormentos do maligno.

Ao final do relato, frei Pedro Sinzig conclui: “Ao leitor atento não escapará que, sem mesmo ter feito o exorcismo, bastou a presença e a ordem formal de frei Rogério, para livrar o possesso definitivamente” (SINZIG, 1934, p. 165).

A justaposição dos relatos sobre um mesmo evento cumpre, então, a função de posicionar frei Rogério Neuhaus como um curador de almas e, quiçá, como se pretenderia da parte de Pedro Sinzig (seu biógrafo) e de seus confrades franciscanos, a sua exemplaridade como homem santo. O êxito da atuação de frei Rogério não se prende tão somente à libertação do possesso dos “terríveis tormentos do maligno”, mas também pela afirmação constante da prédica do inferno como verdade eterna e lugar dos pecadores, em conformidade com a estratégia de uma pedagogia do medo. Como afirma: “Estais vendo como o diabo atormenta este pobre rapaz, mas não esqueçais que ele vos atormentará ainda muito mais no inferno, se, continuando no pecado, morrerdes nele”. Em inúmeras oportunidades, Rogério Neuhaus irá admoestar as populações, pregando sobre os males do Diabo e do inferno, associados aos pecados da carne e ao desrespeito aos sacramentos. Em uma outra ocasião, quando atendia uma mulher que estava para morrer, percebendo que não havia consumado o sagrado matrimônio, vivendo em concubinato, indagou ao marido: “– Mas então o senhor quer que esta mulher vá por sua causa para o inferno? – Não, isto não. – Pois bem, então se case” (PROVÍNCIA FRANCISCANA DA IMACULADA CONCEIÇÃO, 1985, p. 6).

Estes casos demonstram não só a centralidade de Rogério Neuhaus como

modelo de conduta para seus confrades, como demonstra a importância do uso da pedagogia do medo aliada às mazelas das populações (doenças, mortes e “possessões”) como meio de inserção dos padres e das práticas ultramontanas em territórios muitas vezes reativos. Deste modo, Rogério Neuhaus arrecadava prestígio suficiente para que fosse requisitado e pudesse não só concorrer com curandeiros do catolicismo não oficial por meio dos exorcismos, mas também através de outras estratégias de cura¹¹, as quais lhe abriam caminho no contato com as populações.

É importante salientar que o emprego dos métodos de exorcismo e formas de identificação de possessos vigorava como parte das práticas religiosas populares no Brasil, independente da presença do clero católico ultramontano. Estas práticas possuíam formas de compreensão, identificação e tratamento notadamente diferentes. Não só a linguagem, o vocabulário que posiciona o sujeito como “tentado” – portanto, entendido sob a forma de uma tentação, conforme visto no primeiro caso de possessão – mas os métodos empregados para o tratamento dos “possuídos” foram marcados por elementos que caracterizavam as práticas do catolicismo não oficial. Oswaldo Rodrigues Cabral (1942, p. 264) apresenta alguns destes casos, retirados de jornais de Desterro (Florianópolis) no século XIX, com vistas a desqualificar em sua análise racista e cientificista as práticas do curandeirismo popular.

Foram recolhidos á Cadeia no dia 4, á ordem do Sr. Dr. Chefe de Policia, o preto Thomaz, escravo de José Borges, do Districto da Lagoa, indiciado em crime de morte na pessoa de uma moça, á quem por meio de espancamento se propoz a tirar-lhe o diabo do corpo, pelo que está sendo processado (O MERCANTIL, 14 jun., 1866).

DIABO NO CORPO – Na rua de Santana, em casa do Sr. Mariano Rosa, existe um indivíduo de nome João de Deus, que, segundo nos informão, acha-se com o diabo no corpo!

Conta-se que João de Deus tem ataques durante os quais faz mil e um trejeitos, gritando que tem a alma do diabo

¹¹Muitos relatos apresentam frei Rogério Neuhaus como milagreiro e praticamente de homeopatia, práticas que de acordo com os documentos consultados demonstravam o poder santo do padre e sua capacidade de atrair as populações pobres do planalto catarinense. Cf. SINZIG, Pedro. *Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Vozes, 1934.

no corpo e que esta pede diversas cousas, entre as quaes uma garrafa de azeite. A infeliz mulher de João de Deus – que tem o diabo no corpo – andou hontem á procura do sachristão da Ordem Terceira, para oferecer uma garrafa de azeite para a alampada do S.S. Sacramento. Contão mais que uma preta a quem chamão DOUTORA, tem, com tres chibatadas e exorcismos, procurado expelir do corpo de João de Deus a alma do demônio – Diz-se tambem que o doente seguirá por estes dias para a Serraria, em procura de médicos e entendidos na ‘terrivel molestia’. Parece-nos que s. ex. o Sr. Dr. Chefe de Policia seria o melhor medico (O CONSERVADOR, 31 maio, 1879).

Em todos estes casos ocorridos em Desterro no século XIX, tratam-se de “pretos” e “pretas” envolvidos em casos de “diabo no corpo”: Thomaz, João de Deus e “Doutora”. Thomaz é um escravo, que em 1866 se envolve em “crime de morte” após tentar tirar o diabo do corpo de uma “moça” por meio de espancamento. João de Deus, embora não se saiba tratar-se de um escravo ou liberto, vive em uma sociedade ainda escravista, e “acha-se com o diabo no corpo” no ano de 1879. “Doutora”, por sua vez, é quem com “três chibatadas e exorcismos” procura “expelir do corpo de João de Deus a alma do demônio”. Estes casos fornecem alguns elementos que, comparativamente, permitem analisar pontos que me parecem importantes a respeito das práticas populares e do que jornalistas e médicos como Oswaldo Rodrigues Cabral produzem a partir delas. Demonstram a presença de uma linguagem e tratamento, evidentemente filtrados pela crônica jornalística, mas que provavelmente circula entre as populações de Desterro nos mesmos termos, tanto no tocante à forma de classificação dos episódios, quanto ao tipo de “terapêutica” empregada.

Em primeiro lugar, não encontramos nestes jornais o uso da categoria “possessão”, mas sim “diabo no corpo”, o que denota uma possível utilização da linguagem popular, tal como no caso do frei Oswaldo Schlenger em que encontramos no vocabulário das populações do planalto catarinense a palavra “tentado” em lugar de “possuído” ou “possesso”. Em segundo lugar, nos casos ocorridos em Desterro a “terapêutica” envolve práticas de espancamento, a primeira levando à morte, a segunda não demonstrando eficácia.

O que procuro chamar a atenção é para o tipo de linguagem apresentada,

provavelmente empregada pela própria população e que denota um tipo de compreensão e tratamento – relativamente autônoma e em muitos casos envolvendo a presença de curandeiros – distinto da linguagem empregada pelo catolicismo oficial (“possessão”) ou pela medicina científica (“histeria” ou “sugestão”). Este aspecto é fundamental, se pretendemos compreender como os códigos e linguagens produzidos pelos saberes oficiais não somente traduzem o fenômeno com que se deparam, como organizam a realidade deste fenômeno, bem como os efeitos de poder que o monopólio de sua linguagem institui.

De outro modo, procuro demonstrar como o discurso construído sobre os personagens envolvidos em práticas de curandeirismo – seja no planalto catarinense ou no exemplo comparativo de Desterro – fazem uso das práticas de possessão como demonstração de um estágio primitivo, bárbaro, incivilizado em que estas populações se encontram, de onde grassam o fanatismo, o fetichismo e a ignorância como elementos constitutivos de seu estágio evolutivo. Adiciona-se, no caso de Oswaldo Rodrigues Cabral, a associação com práticas oriundas de populações negras, escravas, duplamente (des)possuídas, envolvidas por um discurso racista, que as posiciona como exemplos abjetos de tipos raciais inferiores, haja vista sua notável propensão ao fetichismo, à macumba, ao charlatanismo criminoso e à ignorância.

“Das perseguições do Diabo”: penitência através da confissão e sacramento do matrimônio como tecnologia biopolítica

Algumas semanas após “a expulsão do demonio em Ponte Alta” (SINZIG, 1934, p. 170) em 1898, Rogério Neuhaus teria sido chamado para a freguesia de São Joaquim da Costa da Serra, lugar em que duas mulheres estariam sendo possuídas pelo demônio, “havendo igualmente factos muitos exquisitos” (SINZIG, 1934, p. 171). Rogério Neuhaus registrou este segundo caso em suas *Reminiscências* (apud SINZIG, 1934), nos seguintes termos:

Ao chegar, encontrei uma das moças deitadas no leito, onde jazia desde alguns dias sem poder comer. Antes de tudo, preparei agua benta, benzendo com Ella, em seguida, toda a casa. Dei um pouco d’agua benta á moça, para beber. Ella o fez, sentindo-se logo boa. Confessou-se, então, dizendo em seguida:

Quero agora levantar-me, assim outros poderão confessar-se neste quarto.

O povo tinha ocorrido em grande número. Rezámos

o terço e, em seguida, fiz uma alocução, mostrando como **o bom Deus, às vezes, permitia que o demonio atormentasse a gente, para afastá-la do peccado, sendo esta a única causa por que os demônios, no inferno, são postos a dominarem os condenados.** Pedi, por fim, que se arrependessem, fazendo uma boa confissão, escapando, deste modo, aos laços de Satanaz.

Os ouvintes ficaram abalados. Vieram muitos e fizeram sua confissão. Dois casaes, unidos unicamente pela autoridade civil, casaram-se nesta ocasião.

Estava eu confessando ainda, quando, na sala, ouvi um barulho terrível. Fui lá. Quatro homens seguravam uma mulher que tinha todos os dias os sinais de possessa. Rezei a Ladainha de Todos os Santos. Chegando às palavras *Abi insidīs diaboli* (“das perseguições do diabo”), que eu devia repetir tres vezes, ella se tornou altamente furiosa. Estendi-lhe a cruz, com o cruxifixo; Ella a mordeu toda raivosa. Disse-lhe então:

- Reze comigo o Creio em Deus Padre.

Ella não quis. Rezando eu o “creio em Deus Padre”, ella berrou:

-Creio no diabo!

Disse-lhe, então:

-Em nome de Deus, eu te mando que rezes o “creio em Deus”! – com o que ella, distintamente, me acompanhou nesta profissão de fé. Tendo ella se acalmado, sai um pouco ao ar livre, para refrescar, porque já passava de meia-noite.

De repente, ouvi nova gritaria terrível. Entrei. A pobre mulher teve ataques mais vehementes, pelo que rezei varias orações. Por fim, dirigi-me áquela que esmagára a cabeça da serpente antiga, dizendo em seguida á enferma:

- Reze commigo a Ave Maria.

Ella relutou. Ordenei-lhe em nome de Deus, que rezasse commigo a saudação angélica, e eis, que Nossa Senhora afugentou o inimigo infernal. Toda calma, a mulher rezou a Ave Maria até o fim, vomitando, então, um exquisito humor viscoso. Estava livre. **Contaram-me, depois, os presentes que a mulher tinha recusado confessar-se estava casada só civilmente.** Eu então, declarei firme:

- Sei, agora, por que o diabo tomou posse desta mulher. **Todos quantos se uniram só pelo contracto civil, vivem em peccado;** por isso, o demonio tem dominio sobre elles.

Na manhã seguinte, a mulher recebeu o Sacramento do Matrimonio, sadia de corpo e alma. Novamente, o inimigo infernal fora envergonhado, e tudo só serviu para a glorificação de Deus, a honra de sua Mãe e o bem de numerosas almas” (A ÉPOCA, 19 dez. 1935; SINZIG, 1934, p. 171-173).

Tal como no primeiro caso relatado por Osvaldo Schlenger e Rogério Neuhaus, é possível encontrar neste segundo caso um conjunto de elementos cenográficos, dramatúrgicos, simbólicos, que convocam fórmulas já muito antigas, dispondo-as em um novo arranjo, uma nova organização discursiva. É na teia complexa e heterocrônica deste novo discurso que a possessão pode ser lida. Muito embora o conjunto de procedimentos enunciativos encontre em si embutido uma trama prescrita, como vimos no primeiro caso, cujas regras já se encontram colocadas há séculos no seio da Igreja Católica, é possível visualizar um conjunto novo de elementos que tornam estes casos de possessão um acontecimento singular, uma emergência (FOUCAULT, 1979), na acepção foucaultiana.

Esse acontecimento se explica por dois fatores, os quais devem ser examinados de modo correlativo. O primeiro se refere à emergência de um poder pastoral, reativado durante a reforma católica ultramontana, em consonância com a governamentalidade biopolítica, tecnologias de uma mesma estratégia geral de poder. O segundo, ao silenciamento dos casos de possessão desde o século XVIII pela Igreja Católica. Na verdade, trata-se mais de um deslocamento do que um silenciamento propriamente, na medida em que uma transferência realizada entre o saber religioso e o saber médico estabeleceu o papel dos convulsivos como novo objeto da ordem discursiva da medicina.

Como já apontamos, a possessão passou a se tornar objeto de estudo para a ciência médica, sendo a segunda metade do século XIX um período de grande efervescência nos estudos sobre histeria, sugestão e sonambulismo, a partir dos quais a possessão foi reinterpretada sob a topologia do saber médico.

Portanto, o que faz com que a possessão seja possível em uma época em que a Igreja Católica Apostólica Romana se distanciara significativamente do envolvimento com estes casos e onde o fenômeno da possessão e do exorcismo deram lugar ao tratamento laico dos convulsivos, da neurose e da histeria? Ainda, qual o papel assumido pela possessão como dispositivo no conjunto das operações discursivas da reforma ultramontana? Para responder a estas questões é necessário, como já enunciado, examinar as articulações que tornam o relato da possessão um dispositivo possível para o investimento do poder pastoral sobre os corpos cristãos.

Assim, desenvolvo a partir deste segundo caso de possessão três movimentos de análise, que implicam a reforma ultramontana como parte de uma nova experiência de governo da carne e da alma: 1. A pastoral da carne e da alma; 2. A penitência através da confissão; 3. O sacramento do matrimônio como tecnologia biopolítica.

O poder pastoral se configura como uma técnica de individualização, confissão, exame, direção e obediência, que de um modo particularizado, atento ao indivíduo, procura dar conta do governo de todos e de cada um, do rebanho em geral e da ovelha em particular (FOUCAULT, 2012). Ao padre é designado o papel do pastor, mais do que um intermediário entre os homens e Deus é a ele que toda conduta e toda consciência deve ser reportada. Como sacerdote, pastor e intermediário das demandas da alma humana ele é revestido da autoridade de quem é responsável zelar pela salvação do fiel, bem como pela sua própria.

A consistência da autoridade do padre Rogério Neuhaus é inquestionável e irretorquível em seu discurso. É dela que emana a vivacidade e confiança de seu enunciado como exorcista. Sua palavra imperativa, ordena que uma fala seja extraída da boca da possuída, a fala dos ritos de purificação, a fala que convoca o “Creio em Deus Padre” a se manifestar entre seus dentes, mas que encontra a resistência diabólica de sua língua vibrátil que abriga em suas dobras e voltas apenas o “Creio no Diabo”. Surpresa que a possessão novamente arma ante ao poder do exorcista. Não fosse o final sempre certo, restaria a pobreza de um discurso inócuo, ridicularizado pelas artimanhas do corpo convulso ou sujeito aos ardis imprevisos do próprio Diabo. Mas, a escrita não instaura o insuportável, apenas o que suas linhas podem conter em termos de uma ordem que não se abala, que não rui, posto que o simulacro que sustenta seu discurso é o mesmo que mantém a autoridade do padre inquestionável e verdadeira. Contudo, é justamente na textura da simulação, de uma prestigitação discursiva, que o poder encontra sua medida

de eficácia e de verdade.

A obediência, elemento central nesta tecnologia pastoral, não se dá como simples resultado da autoridade e da submissão à força. Ao contrário, como todas as relações de poder, ela se faz através de manobras sutis, permeáveis, que tem na interrogação, no exame, nas perguntas zelosas e nas respostas confiantes o seu dínamo. Este exame visa sondar a carne para governar a alma. Deixar que se perfilem os segredos, os erros, os equívocos sutis, os quais constituem pequenas falhas atribuídas ao desejo e ao prazer, que unem casais de maneira ilegítima, que provocam o sexo fora do sacramento do matrimônio, mas que em sua carreira de pequenos delitos constituem a partitura de onde o diabo lê a música do pecado em notas graves e evocativas. De onde seu assédio se torna certo e de onde todo o sossego é penetrado pela trepidação de sua força em manifestação. De onde o corpo recai sobre o domínio do mal e o coração se sufoca em trevas.

Ao evocar novamente a pedagogia do medo, o poder das trevas e do diabo como perigo aos fiéis, frente ao qual somente a Igreja e seus pastores poderão conter o avanço, a escrita de Rogério Neuhaus agrega um dispositivo muito antigo e eficaz à pastoral católica. Se na análise da pastoral tridentina Michel Foucault (2001) identificou a possessão como um contrapoder ao investimento da confissão e da direção de consciência, o que se vê no presente relato é uma prática inversa, onde a própria possessão se transforma em dispositivo, reorganizando as práticas sacramentais, do sagrado matrimônio, e reafirmando a confissão como lugar de escuta, exame e direção. É neste sentido, precisamente, que a reforma ultramontana reinventa um dispositivo auxiliar, que afirma novas orientações ao catolicismo popular, através de seus mecanismos oficiais e que, em última instância se aferra a possibilidade de um governo irrestrito das almas, forjado em um controle sobre o corpo.

Muito lentamente e com muito cuidado o padre deve instruir esta alma irrequieta, que ainda responde ao desejo, conduzindo seus pensamentos e sua consciência em direção a Deus. É na confissão que este procedimento ganha terreno.

A confissão é certamente o rito que consagra ao mesmo tempo o valor da revelação das faltas e desvela as mais ínfimas frinchas do pensamento, submetendo ao exame do padre os tortuosos caminhos do pecado, sob o qual trafegam as insinuações demoníacas. “Contaram-me depois os presentes que a mulher tinha recusado confessar-se”. É a recusa, a esquiva, a negação e a revolta que traduzem uma indisposição ao exame e à confissão. Ou seria o próprio Diabo indisposto a mostrar-se ante o padre? De qualquer modo, a recusa é um índice, uma pista capturada pelo procedimento de sondagem do padre, elemento de demonstração e prova, sinal da moléstia do corpo e da fraqueza da alma. O silêncio da possuída é incômodo. Mas, acima de tudo é um sinal de sua

debilidade, de seu pecado e de sua complacência com aquilo que nela habita. Novamente, o jogo somático da possessão transita entre o falar e o calar, entre uma performance de um corpo falante, espasmódico e gritante, entrecortado por silêncios estratégicos, que impedem o exame de consciência.

A dificuldade em verbalizar os pensamentos tem dois significados precisos: primeiro, ela é já, por si, uma forma de destrinçar os pensamentos, uma vez que os maus resistem a sair; segundo, o enrubescimento que se experimenta quando se confessam os maus pensamentos prova que o Demônio que habita as negras cavernas da consciência resiste a enfrentar a luz. Ora, o que a confissão faz é, por um lado, força-lo a sair do seu esconderijo e, por outro, retirar-lhe a força, porque ele é impotente a luz, que é o seu meio hostil (LEME, 2012, p. 39).

A confissão, portanto, possui ao menos duas qualidades: a primeira é a de lançar luz sobre territórios sombrios, convocar os pensamentos mais torpes e disformes a se apresentarem ante a escuta atenta e purgadora do padre, delatando no enunciado da revelação a própria presença demoníaca; a segunda é a de garantir no ato de enunciação da falta a própria penitência, aquilo que Michel Foucault denomina de uma “economia sacramental da penitência” (2001, p. 223), a partir da qual a confissão se torna peça chave e onde o poder e saber do padre e da Igreja se encontram novamente implicados e fixados.

Esta interrogação do pensamento que se engana a si mesmo representa, pois, uma deslocação crucial, na medida em que já não está de todo em causa a qualidade do juízo, mas sim a origem do próprio pensamento. Por outras palavras, temos uma nova problematização: trata-se agora de saber de onde vêm as ideias. Qual é a sua proveniência? O pensamento vem de Deus ou do Demônio? É por essa razão, sublinha Foucault, que é preciso vigiar sem cessar os próprios pensamentos: descortinar, no fundo de si mesmo, a origem do pensamento. Isso é absolutamente fundamental na história das relações entre verdade e sujeito, porque transfere o problema da ilusão para dentro do próprio pensamento. Com este novo objecto de inquietação, a qualidade e origem do pensamento, temos uma nova relação de si a si, já que a principal ameaça que o sujeito enfrenta se encontra dentro dele mesmo (LEME, 2012, p. 37).

Tanto a confissão quanto o exorcismo agem como purgadores que garantem ao mesmo tempo um elemento central na operação do poder pastoral e da mecânica da romanização: a submissão, a obediência aos desígnios da instituição católica ultramontana. Tal obediência, como já vimos, não é um meio, mas um fim. Ela garante que a “fisiologia moral da carne” (FOUCAULT, 2001, p. 244-245) se fixe e promova uma obediente relação frente a um universo estranho de práticas sacramentais e de ordenamentos do corpo, da carne e da alma.

O padre Rogério Neuhaus é categórico ao afirmar que o pecado, o crime cometido por esta mulher, que tem seu corpo invadido e tomado pelo próprio Satanás, é resultado direto da ilegítima condição matrimonial. “Todos quantos se uniram só pelo contracto civil, vivem em pecado; por isso, o demonio tem dominio sobre elles”. Parte do investimento da ação romanizadora e de seus mecanismos sobre as franjas do catolicismo não oficial teve por foco a instituição de práticas sacramentais e litúrgicas, pouco ou nada sedimentadas entre as populações do planalto catarinense. Contudo, mais do que um investimento institucional, o que interessa perceber são as filigranas que compõem um procedimento sutil de operação discursiva sobre o corpo e sobre as práticas. A possessão é, nestas condições, um dispositivo que convoca muitas destas operações a se constituírem na forma de uma “fisiologia moral da carne”, um saber que demarca os tipos de faltas que atentam contra a moral, particularmente nos usos do corpo, nas instâncias do desejo e do prazer, lugar da concupiscência, onde se sustentam e se acumulam os pecados veniais e mortais, bem como a decrepitude das virtudes.

De outro modo é um investimento aparentemente contraditório contra elementos da modernidade brasileira em plena Primeira República, a qual levou ao fim da obrigatoriedade do sacramento do matrimônio, ponto de divergência central na relação entre clero e Estado. Contraditório apenas na medida em que os próprios padres que passam a questionar alguns dispositivos do Estado laico, não deixam de fornecer apoio central à consecução das estratégias de governo deste mesmo Estado, seja através de alianças cruzadas com as elites locais, seja no cruzamento entre saberes médicos e religiosos, que em larga medida participam da constituição de uma pedagogia moral e disciplinar, calcada na moral do trabalho, na educação, no asseio e na higiene dos corpos. Cabe registrar que, neste mesmo período, médicos estrangeiros começam a atuar no planalto catarinense, imbuídos dos mesmos discursos racialistas e higienistas, preocupados em combater práticas populares consideradas ignorantes e fanatizadoras¹².

¹² Médicos como o alemão Jorge Blayer foram responsáveis pela realização de estudos que buscavam denunciar as práticas populares de cura realizadas por curandeiros. Considerava, dentro da mesma lógica racialista, que as práticas de feitiçaria, magia, possessão e fanatismo eram

Contudo, este é um efeito do jogo de aparências dos poderes e saberes, na medida em que para a realização da governamentalidade republicana, junto ao saber médico científico, fora necessário o apoio instrumental do poder pastoral católico (VAZ, 2019).

É neste espaço de contradições, ou de aparentes contradições, que o poder pastoral católico passa a fornecer apoio a uma governamentalidade biopolítica de controle das populações. Para a conservação dos propósitos reprodutivos das populações, para a indissolubilidade das estruturas familiares, o que favorecia o ordenamento de práticas morais e disciplinares com relação ao corpo, preparando e adaptando os corpos à vida cívica e ao processo produtivo, o sacramento do matrimônio fora uma das grandes contribuições do poder pastoral católico à biopolítica republicana.

Fontes documentais

A ÉPOCA. Lages, 1935.

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. *Ritual Romano*. Celebração dos Exorcismos. Conferência Episcopal Portuguesa. 2000 [1614].

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Medicina, Médicos e Charlatães do Passado*. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina, 1942.

NEUHAUS, Rogério. *Reminiscências*. Lages: (?). In: SINZIG, Pedro. Rogério Neuhaus. Petrópolis: Vozes, 1934.

PROVÍNCIA FRANCISCANA DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Franciscanos na Educação*. Bragança Paulista, SP: Departamento Gráfico das Faculdades Franciscanas, 1985.

SINZIG, Pedro. *Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Vozes, 1934.

Referências

ANDRIOPOULOS, Stefan. *Possuídos*. Crimes hipnóticos, ficção corporativa e a invenção do cinema. Rio de Janeiro, Contraponto, 2014.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BORHEIN, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17- 53.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

marcadores da ignorância de tipos raciais (como o caboclo), que ofereciam risco à saúde pública das populações. Cf. Vaz, R. A. (2023). Curandeiros, Fanáticos e Possuídos: gestão do imaginário e governamentalidade biopolítica das populações (Planalto Catarinense - Primeira República, 1892-1905). *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 15(45). <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v15i45.65332>

- CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- CERTEAU, Michel de. *The Possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- CORBIN, Alain. *História do Corpo: da Revolução à Grande Guerra*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CORBIN, Alain. *O Território do Vazio. A praia e o imaginário ocidental*. SP: Companhia das Letras, 1989.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. In: Ditos e Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 348-378, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- JOHNSON, Paul Christopher. *Uma genealogia atlântica da possessão de espíritos*. Tradução: Gabriel Banaggia. An Atlantic Genealogy of 'Spirit Possession'. Comparative Studies in Society and History 53, no. 2. Michigan: University of Michigan, 2011, p. 393- 425.
- LARA, Aroldo. *Possessão e Exorcismo*. São Paulo: Biblioteca 24 Horas, 2011.
- LEME, José Luís Câmara. *A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu*. In: SOUZA, Pedro de & CANDIOTTO, Cesar. Foucault e o Cristianismo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 23-43.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora da USP, 1970.
- McCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.
- PORTER, Carmen. *La Iglesia e Sus Demonios*. Madrid: Editorial EDAF, 2005.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingo. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma*. In: Temporalidades, v. 2, n.2. Belo Horizonte: UFMG, 2010;
- SOUZA, Rogério Luiz de. A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia

biopolítica no processo de formação da República no Brasil. In: *Revista História Unisinos*. v. 24, n. 1. São Leopoldo, RS: 2020, p. 67-82.

VAZ, Rafael Araldi. *Deus e o Diabo no Sertão da Terra Firme: imaginário, subjetivação e poder nas fronteiras do sagrado (Planalto Catarinense – 1892-1920)*. [Tese de doutorado em História]. Florianópolis: UFSC, 2019.

VAZ, Rafael Araldi (2023). Curandeiros, Fanáticos e Possuídos: gestão do imaginário e governamentalidade biopolítica das populações (Planalto Catarinense - Primeira República, 1892-1905). *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 15(45).
<https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v15i45.65332>