



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

TIAGO PIRES

VADE RETRO SATANA:

O projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013)

CAMPINAS

2020

TIAGO PIRES

VADE RETRO SATANA:

O projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013)

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em História, na Área de História Cultural.

Supervisor/Orientador: PROF^a DR^a ELIANE MOURA DA SILVA

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO TIAGO PIRES, E
ORIENTADA PELA PROF^a DRA. ELIANE
MOURA DA SILVA

CAMPINAS

2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

P665v Pires, Tiago, 1988-
Vade retro Satana : o projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013) / Tiago Pires. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Eliane Moura da Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Exorcismo. 2. Possessão diabólica. 3. Demonologia. 4. Igreja Católica. 5. Itália - História. I. Silva, Eliane Moura da, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Vade retro Satana : the theological-political project of retaking of exorcism in Italy (1980-2013)

Palavras-chave em inglês:

Exorcism
Diabolical possession
Demonology
Catholic Church
Italy - History

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutor em História

Banca examinadora:

Eliane Moura da Silva
Maria Cristina Pompea
Ana Rosa Clochet da Silva
Mairon Escorsi Valério
Carlos André Silva de Moura

Data de defesa: 08-05-2020

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-2351-5165>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8057553152607398>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em **08 de maio de 2020**, considerou o candidato **Tiago Pires** aprovado.

Prof.^a Dra. Eliane Moura da Silva

Prof.^a Dra. Maria Cristina Pompa

Prof.^a Dra. Ana Rosa Clochet da Silva

Prof. Dr. Mairon Escorsi Valério

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*Aos meus pais,
por serem figuras essenciais para a minha liberdade e transgressão*

Agradecimentos

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização do doutorado (Processo nº 2015/02226-1) (BEPE: 2016/20848-2).

À professora Eliane Moura da Silva, por aceitar essa orientação e todo esse percurso inesperado que a pesquisa nos trouxe, de diálogos e aprendizados. É um fechamento de ciclo para nós, e um início de algo novo e imprevisto. Gratidão e que seja um lindo novo momento.

À professora Verónica Roldán, pela orientação em terras italianas e pelo suporte pessoal e acadêmico durante o meu estágio de pesquisa no exterior.

À professora Maria Cristina Pompa pelas leituras e discussões frutíferas sobre o estudo das religiões e pela contribuição crítica e apurada na banca de qualificação. Obrigado por me ajudar a entender o nosso querido De Martino. Espero que o nosso diálogo continue e que eu possa continuar aprendendo e trocando experiências com você.

Ao professor Rui pela leitura sempre atenta e precisa dos meus textos, com suas indicações eruditas e sempre inovadoras. Deixo aqui a minha admiração por você e pelo o que você representa na academia.

Aos professores Ana Rosa Clochet, Mairon Valério e Carlos Moura pela contribuição e pela leitura atenta deste trabalho. Espero que seja um começo para os nossos futuros diálogos.

À Fabiana, que permanece como um referencial de amizade e que se configura como um espaço de troca subjetiva e intelectual tão raro em nossos dias. Obrigado pelo suporte e pela preciosa amizade, que fizeram desse percurso uma experiência mais leve e valiosa.

À Carol, que desde o início esteve presente em meu percurso na Unicamp e, agora, na vida. Obrigado pela amizade, pelos diálogos e pelas viagens mentais e físicas que fizemos juntos. Espero poder passarmos juntos por esse novo ciclo. Ressalto a minha admiração pela sua capacidade de reinventar-se e pela intelectual que você é e representa.

Ao Rafa, pelo apoio e amizade constantes, e pelos bons momentos que passamos juntos. Obrigado por essa viagem afetiva e enriquecedora. Um presente que o doutorado me deu, para além do conhecimento acadêmico. Que essa nossa viagem possa ainda trazer novas experiências e que eu possa continuar a aprender com você. Parece até que você transcendeu a realidade, tamanho o seu desapego e carinho.

À Izabel, obrigado pelas trocas e pelos momentos de amizade que a Itália pode nos proporcionar. Que continuemos esse percurso de amizade, de trocas intelectuais e alegrias. Nem o tempo consegue explicar a intensidade da nossa parceria e amizade: espero que seja um percurso duradouro. Tenho uma grande admiração pela sua força e inteligência.

Aos queridos amigos Fabrício e Iolanda, que estiveram presentes desde o começo da minha trajetória acadêmica e sempre foram importantes pontos de apoio, amizade e troca subjetiva. Especialmente ao Fabrício, que tem me acompanhado desde os tempos da graduação, e com quem troco ideias e risadas facilmente.

À Julia, pelas conversas instigantes, pelos momentos de cantoria e diversão, dos quais me recordo com muito afeto e saudosismo.

Aos queridos amigos mineiros, Igor, Ygor e especialmente Nati, por compartilharem comigo bons momentos de amizade e risadas durante minha estadia em Belo Horizonte. Obrigado pelo acolhimento, Nati, e por me ensinar e ser mais “ecológico”.

À Ligia, Gabi e Rae, obrigado pelos “Dias de César” inesquecíveis, e que eles possam se tornar “reais” novamente.

Ao Giacomo, pela companhia e pelas leituras e correções dos meus textos, com seu italiano muito refinado.

Aos queridos companheiros de festas e bons momentos na Itália, Bárbara, Andrea, Antonio di Grazia, Antonio Ilcito, Nicolò.

À casa Pizzi (Ilaria, Michele, Valeria, Francesco, Pamela, Francesco Masiello), que me acolheram e tornaram-se grandes amigos, com os quais pude experimentar o que é ter um “lar” italiano.

Ao professor e amigo Antonio Cassanelli, pela leitura crítica dos meus textos, pela ajuda à minha pesquisa e por poder dialogar sobre tudo com você.

À Martina, Santina e Carla, e aos outros colegas de Master, por compartilharem comigo momentos de conversa, passeios e trocas pessoais e acadêmicas.

Ao GRIS e à Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, por terem aceito sem grandes problemas os meus estágios de pesquisa documental e bibliográfica.

Aos integrantes do CEHIR, pelas trocas intelectuais e pelos bons momentos de amizade, essenciais para a vida pessoal e profissional.

À Duda, Alzira, Érica e Fábio, por serem, também, minhas referências do que é ser e ter uma “família”.

Aos meus pais (Yvonne e Valdemir), gratidão pelo carinho e pelo incentivo sem os quais esse estudo não teria se realizado. Obrigado por vocês terem me proporcionado romper com muitas tradições, fazendo-me um sujeito livre para escolher o meu percurso e exercer os meus desejos.

L'antica cultura popolare, tuttora radicata nel territorio calabrese e specie fra i contadini, segnava di uno stigma religioso certi mali indecifrabili, attribuendone le crisi ricorrenti all'invasione di spiriti sacri, oppure inferiori, che in questo caso si potevano esorcizzare solo con recitazioni rituali nelle chiese. Lo spirito invasore, che sceglieva più spesso le donne, poteva trasmettere anche poteri insoliti, come il dono di curare i mali o quello profetico. Ma l'invasione in fondo veniva avvertita come una prova immane e senza colpa, la scelta inconsapevole d'una creatura isolata che raccogliesse la tragedia collettiva.

MORANTE, Elsa. *La Storia*. Torino: Einaudi, 2014 [1974], p.29-30.

RESUMO

A proposta dessa pesquisa remete à tentativa de localizar, compreender e fornecer um sentido histórico-cultural para o *revival* de uma prática que nunca desapareceu por completo do cenário europeu católico, mas que ressurgiu de forma particular na conjuntura italiana do pós-guerra. A questão central desta investigação é a de entender como o exorcismo e a possessão diabólica no mundo católico retornaram (como narrativa e como ritualidade), principalmente, a partir da década de 1980, sendo a Itália o lugar privilegiado para o seu ressurgimento. Especificamente, buscamos analisar de que forma esse retorno se relaciona com a trama social e, principalmente, com o projeto teológico-político elaborado por exorcistas italianos, os quais visavam recuperar, novamente, a credibilidade da prática exorcística diante da sociedade e da própria instituição eclesial. A partir de uma perspectiva histórico-cultural, elegemos como documentação central a literatura produzida por padres exorcistas italianos e outros documentos eclesiais referentes ao assunto, artigos dos principais jornais da Itália entre 1980-2013, um trabalho de campo no curso anual sobre exorcismo em Roma e outras fontes complementares produzidas por grupos perseguidos pelo olhar “diabolizante” de parte da Igreja Católica. Nesse sentido, o exorcismo e a possessão consolidam-se não apenas como procedimentos rituais, mas como cenários sociais que envolvem questões subjetivas, culturais e teológico-políticas.

Palavras-chave: Itália - História; Exorcismo; Possessão diabólica; Igreja Católica; Demonologia.

ABSTRACT

The purpose of this research refers to the effort to locate, understand and provide a historical-cultural sense for the revival of a practice that never completely disappeared from the European Catholic scene, but that resurged in a particular way in Italian postwar context. The central question of this investigation is to understand how exorcism and diabolical possession in the Catholic world have returned (as narrative and rituality), especially since the 1980s, being Italy the privileged place for its resurgence. Specifically, we aim to analyze how this return relates to the social context and to the theological-political project elaborated by Italian exorcists, which aimed to recover, once again, the credibility of exorcism in society and in the ecclesiastical institution itself. From a historical-cultural perspective, we have chosen as central documentation the literature produced by Italian exorcists and other ecclesiastical documents related to the subject, articles from the main Italian newspapers from 1980-2013, a fieldwork on the annual course on exorcism in Rome and other complementary sources produced by groups persecuted by the "diabolizing" view of the Catholic Church. Thus, exorcism and possession are consolidated not only as ritual procedures, but as social scenarios involving subjective, cultural, and theological-political issues.

Keywords: Italy - History; Diabolical possession; Exorcism; Catholic Church; Demonology.

Lista de abreviações

CIC: *Codex Iuris Canonici* (Código de Direito Canônico)

AC: Ação Católica

CCC: *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (Catecismo da Igreja Católica)

AIE: Associazioni Internazionale Esorcisti

GRIS: Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-religiosa

DC: Democrazia Cristiana

LG: Constituição dogmática *Lumen Gentium*

GS: Constituição pastoral *Gaudium et Spes*

DESQ: De exorcismis et supplicationibus quibusdam (Novo Ritual de Exorcismo)

RC: Renovação Carismática

RnS: Rinnovamento nello Spirito Santo

NMR: Novos movimentos religiosos

O.T.O: Ordo Templi Orientis – Fraternitas Hermetica Luciferiana

DSM: Diagnostic and statistical manual of mental disorders

Sumário

Introdução	15
Capítulo 1 – Catolicismos contemporâneos: um desafio para alguns exorcistas	
1.1. Sociedade contemporânea e horizonte representativo sombrio: o mundo pós-guerras, uma sociedade em crise?.....	33
1.2. O pós-Vaticano II e a modernização do catolicismo italiano.....	37
1.3. Tentativas de reconquista católica da esfera pública: debilidades de um projeto pastoral.....	44
1.4. <i>Religiosità all'italiana</i> : desafios institucionais e catolicismo no contexto pós-muro.....	49
1.5. Percorso histórico e <i>Ius vigens</i> do rito de exorcismo.....	55
1.5.1. <i>Rituale Romanum</i> : da versão de 1614 até a de 1952.....	56
1.5.2. Exorcismo e possessão no Concílio Vaticano II.....	58
1.5.3. Do Vaticano II às normas vigentes: documentos complementares e o novo Código de Direito Canônico.....	63
1.5.4. <i>De exorcismis et supplicationibus quibusdam</i> , o novo ritual de exorcismo.....	68
1.6. Uma resposta “tridentina” à modernização do catolicismo: a formação de um projeto teológico-político dos exorcistas italianos.....	74
Capítulo 2 – Cultura do oculto: discursividades diabólicas e pluralidade religiosa na Itália	
2.1. Exorcismo e cultura do oculto na Itália contemporânea.....	83
2.2. Movimento carismático e discurso exorcístico: narratividades sobre o mal.....	90
2.3. Os perigos do “outro”: a pluralidade religiosa e a crítica tridentina dos exorcistas.....	97
2.4. Os novos movimentos religiosos na Itália: incompatibilidades e tensões com a crença católica.....	103
2.5. Invertendo o sagrado? Satanismos contemporâneos e discursos diabólicos.....	111
2.5.1. Um olhar “diabólico”: a versão dos grupos satânicos sobre a perseguição católica.....	118
Capítulo 3 - <i>Vade retro Satana</i>: narrativas do “fazer crer”, um projeto teológico-político	
3.1. Para além da expulsão do mal: o projeto teológico-político e suas narrativas.....	124

3.2. Resquícios de um passado tridentino: formação cultural e perfil religioso dos exorcistas.....	127
3.3. Os diferentes grupos de exorcistas italianos: ortodoxias e flexibilidades.....	134
3.4. Projetos fragmentados: tensões, debates e deslocamentos do <i>revival</i> exorcístico.....	139
3.5. Corrado Balducci: um demonólogo em defesa do “diabo”. Embates teológicos e o “fazer crer” a nível institucional.....	147
3.6. Gabriele Amorth: comunicar o exorcismo, alertar sobre a possessão. Ampliação e consolidação de um <i>revival</i>	152
3.7. Raul Salvucci: o exorcismo como estratégia pastoral e de reintegração institucional.....	159

Capítulo 4 – Rito e transgressão: uma leitura histórico-antropológica da possessão demoníaca na Itália contemporânea

4.1. Possessões no mundo contemporâneo: uma linguagem para a dor.....	164
4.2. Possuídos pelo demônio? Demandas sociais e subjetivas para o sofrimento.....	166
4.3. Leituras sobre a possessão: a perspectiva demartiniana.....	174
4.3.1. A construção cultural da possessão: perda da presença, “desistorificação” e reintegração cultural.....	177
4.4. A alternativa certauniana: possessão, linguagem e transferência.....	184
4.5. Perda da presença, perda da palavra: a possessão como transferência e transgressão cultural.....	188
4.5.1. O exorcismo para além da instituição. O caso de Polistena: linguagens diabólicas, exorcismo laico e criminalidade.....	193

Considerações finais	196
-----------------------------------	-----

Referências	201
--------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Percurso de construção do nosso objeto de pesquisa

A crença está sempre em movimento, deslocando-se e ressignificando-se em diferentes modalidades discursivas, narrativas e simbólicas. Nesse sentido, a proposta dessa pesquisa remete à tentativa de localizar, compreender e fornecer um sentido histórico para o *revival* de uma prática que nunca desapareceu por completo do cenário europeu católico, mas que ressurgiu de forma particular na conjuntura italiana do pós-guerra. A questão central desta tese é a de entender como o exorcismo e a possessão diabólica no mundo católico retornaram (como narrativa e como ritualidade), principalmente, a partir da década de 1980, sendo a Itália o lugar privilegiado para o seu ressurgimento. Especificamente, buscamos analisar de que forma esse retorno se relaciona com a trama social e, principalmente, com o projeto teológico-político elaborado por exorcistas italianos, os quais visavam recuperar, novamente, a credibilidade da prática exorcística diante da sociedade e da própria instituição eclesiástica.

Ao estudar a situação do exorcismo no catolicismo brasileiro e nas documentações da Santa Sé em fins do século XIX e início do XX, percebemos que havia um grande silenciamento em relação ao tema do exorcismo e da possessão diabólica. Talvez tenha sido o século XVII o cenário mais privilegiado de tal prática ao longo da história moderna, decaindo logo após seu clímax, como foi possível verificar no caso de Loudun analisado por Michel de Certeau¹. Os manuais de demonologia, por exemplo, foram publicados até meados do Setecentos, estendendo-se um pouco mais em países como Portugal². No Brasil do século XIX não se falava em exorcismo e possessões nas documentações oficiais³ e, quando os raros casos chegavam à Santa Sé, logo seus representantes desconsideravam a sua veracidade, nominando-os como casos de saúde mental⁴.

Em nossas pesquisas anteriores, deparamo-nos com uma autobiografia manuscrita, nunca publicada, redigida por um exorcista da Arquidiocese de Mariana, José Silvério Horta (1859-1933). Foi o único documento do Brasil do século XIX e início do XX – claramente não

¹ DE CERTEAU, Michel. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

² RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcismos e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

³ Cf. PIRES, Tiago. *O pastor das almas: José Silvério Horta e a construção cultural de um sacerdote exemplar*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2014.

⁴ *Ibid.* Cf. terceiro capítulo.

oficial e não divulgado e que abordava de maneira clara e sem cortes a prática do exorcismo e os fenômenos de “possessão diabólica” – que encontramos durante nossas investigações no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Não identificamos, também, nenhum trabalho acadêmico que fizesse referência à prática do exorcismo no mundo católico nesse contexto, com exceção de uma dissertação na área da psicologia⁵. O exorcismo e a possessão eram fenômenos raros, quase inexistentes ou pouco comentados nos escritos oficiais.

No início do século XX, um episódio de possessão ocorrido durante o bispado de Dom Silvério na Arquidiocese de Mariana chegou aos conhecimentos do representante da Santa Sé por meio de uma carta⁶. Na mensagem, havia um pedido para o papa, pois o exorcista brasileiro não estava conseguindo “expulsar o diabo” de um fiel. O caso foi logo censurado pelo representante que, ao se deparar com um exorcismo que não obtinha resultado e que havia sido autorizado pelo bispo Silvério, classificou-o como um episódio de doença mental, criticando a “inocência” do bispo em aceitar esse tipo de requerimento e prática. Desde o século XIX, a postura da Santa Sé tornou-se cada vez mais prudente em relação aos casos de exorcismo e possessão diabólica⁷. Essa tendência estendeu-se por muito tempo e, de certa forma, é o que rege o posicionamento da grande maioria do clero e de membros da hierarquia eclesiástica romana.

Não seria correto afirmar que o exorcismo desapareceu completamente a partir do Oitocentos. No entanto, temos um longo período de silenciamento, de decadência e desuso da prática. Expulsar o “diabo” não era uma prioridade em um momento no qual a Igreja perdia a sua credibilidade política e deixava de ser o apoio oficial do Estado. Os processos de laicização roubaram a cena das preocupações do magistério católico até o Concílio Vaticano II.

Após um longo período de silenciamento – não necessariamente de desaparecimento do ritual exorcístico, até porque ele continuou inscrito nos documentos oficiais –, identificamos um retorno da temática em muitas produções culturais a partir da década de 1960. No cinema italiano, temos o filme *La Maschera del demonio*, de 1960, do diretor Mario Brava (1914-1980). Podemos citar outras produções de Brava que acompanham essa linha do oculto – como *La casa dell’esorcismo* (1975) e *Lisa e il diavolo* (1973) –, sem contar algumas das produções de Dario Argento (1940). Nos Estados Unidos, só para citar

⁵ FERNANDES, Márcio Luiz. *As bênçãos e a prática de exorcismos na primeira metade do século XX, na paróquia de Cascalho*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Ribeirão Preto: Universidade de São Paulo, 2001.

⁶ Conferir a análise desse documento feita no terceiro capítulo da dissertação de PIRES, *op. cit.* e no artigo de: PEREIRA, Mabel Salgado. História, Literatura e demônios. *SAECULUM – Revista de História* (20). João Pessoa, jan/jun. 2009.

⁷ TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell’esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005, p. 285.

alguns dos mais conhecidos, temos o *Rosemary's baby*⁸ (1968, de Roman Polanski) e o clássico *The Exorcist* (1973) de William Friedkin. No universo europeu, identificamos o filme britânico *The Devils* (1971) de Ken Russell e o *Madre Joana dos Anjos* (1961, *Matka Joanna od aniolów*) do diretor polonês Jerzy Kawalerowicz.

As produções fílmicas sobre possessão e exorcismo não cessaram nos anos 1990. Somente para citarmos os filmes norte-americanos sobre o tema, que acabam obtendo maior repercussão e circularidade em virtude da política cinematográfica do país, temos o *The exorcism of Emily Rose* (2005) de Scott Derrickson – que aborda o caso de Anneliese Michel, a menina alemã morta durante um ritual de exorcismo – e o *The Rite* (2011) de Mikael Håfström, o qual elenca elementos da prática exorcística contemporânea e seus debates atuais dentro da Igreja Católica. Esse filme foi baseado no livro de Matt Baglio e Michael Petroni, escritores que participaram do curso anual sobre Exorcismo e Oração de Libertação do Ateneu Pontifício *Regina Apostolorum*⁹.

Esses são apenas alguns dos filmes que obtiveram circularidade internacional notável no século XXI, mas poderíamos citar inúmeras outras produções internacionais que veiculam a temática do exorcismo, da possessão e da presença diabólica, seguindo o estilo de horror ou suspense. Já no âmbito eclesiástico, temos a obra *Gli indemoniati*¹⁰ do demonólogo romano Corrado Balducci, publicada em 1959, uma das primeiras a retomar o tema de forma sistemática na Itália. Entretanto, nesse momento (décadas de 1960 e 1970), o *revival* institucional era ainda contido e sem grandes repercussões midiáticas e clericais.

A ideia era, inicialmente, estudar os casos de exorcismo e possessão no Brasil contemporâneo. No entanto, ao iniciarmos nossas pesquisas na Itália para concluirmos o trabalho sobre o monsenhor José Silvério Horta, deparamo-nos com um arsenal documental instigante que nos fez modificar o nosso futuro percurso investigativo para o doutorado. A volta do exorcismo e da possessão tinha um lugar privilegiado, onde um grupo de exorcistas passou a se reunir em prol de um mesmo objetivo: fortalecer, unir e formar novos exorcistas para suprir a demanda por “libertação” que estava ocorrendo na Itália (e no mundo) a partir dos anos 1980.

⁸ Para uma análise do imaginário sobre as seitas satânicas e o demônio, construído a partir desse longa-metragem de Polanski, conferir o seguinte artigo: ANDRADE, Solange Ramos; BARBIERI, Rafaela Arienti. O bebê de Rosemary: bruxaria, seitas e feitiçaria nos anos 1960. *MOUSEION*, Canoas, n.17, abr., 2014, p. 25-40.

⁹ Curso no qual realizamos um trabalho de campo em sua edição de 2017. Caderno de campo 1, 2017, maio.

¹⁰ Resultado de sua tese de doutoramento que, posteriormente, foi retomada na obra *A possessão diabólica*, publicada em 1974.

“Faz crer”: uma estratégia de produção de credibilidades

Ao realizar uma antropologia do crer, Michel de Certeau¹¹ identificou uma transformação nas formas de crer no mundo contemporâneo. Existiu ao longo da história um deslocamento da crença, passando da demonização dos paganismos e da consequente unificação do “verdadeiro crer” no cristianismo e, ao longo da história moderna, um deslocamento processual para uma ética política, educacional e republicana. Durante o medievo, por exemplo, o conteúdo da crença estava unificado em um dogma e em uma teologia católica que legitimavam os diferentes atos de crer¹².

Ao longo da modernidade, o campo das crenças foi se pluralizando e a validação de um determinado enunciado passava, cada vez mais, a ser exercida por um código civil e jurídico que, no entanto, não deixava de ter alguns resquícios do pensamento cristão ocidental¹³. Na modernidade, a validação se pautava tanto em um código de Estado como em um racionalismo que foi se transformando historicamente (cartesianismo, empirismo, iluminismo, cientificismo, positivismo). Os dados e as referências racionais e científicas fundamentavam a credibilidade de um ato de crer.

Quando De Certeau aborda o nosso tempo – mais especificamente o mundo formado ao longo do pós-guerra –, ele menciona uma crise das credibilidades: “Existem agora demasiados objetos para crer e muita escassa credibilidade”¹⁴. Não basta produzir enunciados, é necessário também elaborar mecanismos para que os sujeitos invistam nesses determinados conteúdos (uma produção de credibilidades). No campo político, esse investimento é cada vez menos pautado nos dados positivos e mais elencado em subsídios que produzem essa credibilidade (ainda que não tenham um fundamento totalmente comprovável e sejam, como define De Certeau, “simulacros do real”, “ficções em nome do real”¹⁵). Por isso a necessidade de se criar técnicas e táticas do “fazer crer”, o que muitos exorcistas irão realizar a partir de um projeto teológico-político, concretizado, sobretudo, na modalidade narrativa.

É possível identificar não somente uma pluralização das crenças, mas uma falta de credibilidade nelas, “fazendo das Igrejas os museus da crença sem crentes, ali guardadas para

¹¹ DE CERTEAU, Michel de. Credibilidades políticas. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p.279.

¹² Segundo De Certeau, “A título de primeira aproximação, entendo por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa etc), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo”. *Ibid.* p.278.

¹³ AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.309, 314.

¹⁴ DE CERTEAU, op.cit., 1998, p.280.

¹⁵ *Ibid.* p.287.

serem exploradas pelo capitalismo liberal”¹⁶. As credibilidades são cambiantes e plurais, o “público não é mais tão crédulo. Diverte-se com essas festas e com esses simulacros. Mas não se ‘engaja’”¹⁷. Nesse sentido, a elaboração de estratégias de credibilidade torna-se mais importante que o enunciado que se quer fazer crer. A volta do exorcismo, desacreditado desde o século XIX, por exemplo, não poderia retornar com força sem a criação de elementos que pudessem dar credibilidade novamente a esse rito e a esse projeto teológico-político deixado de lado no Concílio Vaticano II.

A volta do exorcismo: um projeto teológico-político

Ao invés de estudar essa volta no contexto brasileiro, optamos por investigá-la na conjuntura italiana, pois foi nesse país que o *revival* começou como projeto teológico-político. Essa empreitada contou, inicialmente, com a atuação dos exorcistas da *Scala Santa* em Roma, representados pelo mestre de Gabriele Amorth (1925-2016), Candido Amantini (1914-1992). Todavia, foi na década de 1980 que esse mesmo projeto começou a ganhar força, adesão e circularidade a ponto de chamar a atenção da mídia local e internacional, e mesmo da Igreja Católica. Com a criação da Associação Internacional dos Exorcistas (AIE) em 1991, liderada por Amorth, Raul Salvucci e outros exorcistas renomados da época, o projeto começou a ganhar dimensões internacionais e se espalhar como modelo para outras localidades.

A categoria “teológico-político” é utilizada ao longo do texto a fim de demonstrar que a volta do exorcismo como projeto de “fazer crer”, sobretudo em suas dimensões narrativas e discursivas, não se trata apenas de uma questão doutrinal e teológica. Os exorcistas estão imersos também em um projeto político de retomada do rito e de alguns elementos e concepções pertencentes a um modelo tridentino de igreja, combatendo as “religiões dos outros” e os excessos da pluralidade cultural contemporânea, buscando também recuperar um espaço cultural perdido ao longo do século XX. Nesse sentido, utiliza-se a categoria *teológico-político* para enfatizar a ligação entre essas duas propostas.

Mais que uma categoria de análise, o termo “teológico-político” constitui-se como um conceito presente ao longo da história moderna, notadamente encontrado no *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) de Baruch Spinoza¹⁸ e, posteriormente, na cunhagem “acadêmica” do termo em 1922 pelo filósofo político alemão Carl Schmitt (1888-1985). No entanto, em

¹⁶ DE CERTEAU, *op. cit.*, 1998, 281.

¹⁷ *Ibid.* p.282.

¹⁸ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

nossa pesquisa, o termo concatena-se em uma categoria analítica cunhada a partir da leitura crítica de nossas fontes, diferenciando-se, portanto, do sentido que o conceito assumiu na modernidade. Ao abordar essa categoria na conjuntura posterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965), enfatizamos que a relação entre o teológico e o político mantém um significado diferente daquilo que foi formulado nos tempos modernos.

Nesse momento contemporâneo, a Igreja Católica não mais permanece em seu estado de “cristandade”, no qual havia uma conexão iminente entre o Estado e a Igreja, sendo essa última uma parte essencial e uma autoridade diante das decisões políticas e sociais. No contexto posterior ao Concílio Vaticano II, a Igreja Católica, mesmo no território italiano, já não mais se inseria em uma conjuntura institucional de poder e controle social hegemônicos. O catolicismo, apesar de quantitativamente soberano na Itália, já havia perdido a sua força e já havia reconhecido que, para sobreviver minimamente, teria que modificar algumas de suas estruturas, como denotam as discussões formuladas no Vaticano II¹⁹. No referido concílio, existiu um escopo de dialogar com as mudanças culturais e sociais advindas ao longo do século XX na tentativa de manter uma Igreja que conseguisse atuar e estar presente no mundo contemporâneo, enfatizando, desse modo, a participação popular e do laicato, o diálogo ecumênico e algumas questões sociais relevantes²⁰.

Nesse sentido, o âmbito *teológico* do referido projeto dos exorcistas conecta-se a uma busca por retomar alguns elementos tridentinos deixados de lado no Concílio Vaticano II, como é o caso do exorcismo, priorizando uma leitura centralizante, menos ecumênica e menos social da atuação eclesial no mundo. Já a dimensão *política* dirige-se a uma tentativa de recuperação de espaço e poder diante de uma sociedade em que a Igreja Católica assume um lugar cada vez mais marginalizado e menos influente se comparado ao contexto de cristandade vivido ao longo da história moderna. O projeto teológico-político inspira-se em uma perda de um passado em que a Igreja Católica era protagonista, passando a ser, sobretudo a partir do século XX, uma instituição em risco e em uma crise de credibilidade social.

A consolidação de um projeto de retomada do exorcismo: justificativa e recorte temporal

¹⁹ CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concilio Ecumênico Vaticano II*: (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

²⁰ ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013.

Mas se o *revival* começou em meados dos anos 1960, por que escolhemos o recorte de 1980 a 2013? Após as décadas iniciais de abertura de espaço para a volta do tema e da prática exorcística (décadas de 1960-1970), o projeto teológico-político começou a ganhar estrutura e circularidade com o aparecimento de Gabriele Amorth, sacerdote de Modena que, a partir de 1986, começou a atuar como exorcista na diocese romana. Logo após os anos iniciais de atuação junto ao seu mestre Candido Amantini, Amorth começou a publicizar o tema a partir de suas publicações literárias e aparições midiáticas (rádio, televisão, entrevistas aos jornais). Dentre os exorcistas italianos que começaram a publicar livros sobre o tema, Amorth acabou se tornando o mais reconhecido, tendo os seus livros traduzidos em várias línguas. Outros padres italianos seguiram o mesmo caminho, fazendo circular o tema e fornecendo uma grande importância ao mundo da liberação do mal. Podemos citar os livros de Corrado Balducci, Raul Salvucci, Matteo La Grua, Fra Benigno, Cipriano de Meo, Andrea Gemma, Francesco Bamonte, dentre outros sacerdotes, ligados ou não à Associação Internacional dos Exorcistas. Na década de 1980, o projeto de retomada do exorcismo começou a ficar mais claro e melhor definido, ampliando-se na década de 1990 com as inúmeras publicações religiosas sobre a temática.

O recorte da pesquisa estende-se da década de 1980 – com o início da atuação de Gabriele Amorth em Roma, passando pela consolidação do projeto em 1991 com a criação da Associação Internacional dos Exorcistas – até 2013, quando foi publicado o último livro de Amorth, que faleceu três anos depois. Esse recorte representa o período de consolidação, circulação e ampliação do projeto teológico-político que visava retomar a prática do exorcismo no mundo católico e reconhecer a importância da preparação da Igreja e da formação de mais exorcistas para lidar com os ataques do “mal” que assolavam não somente a sociedade italiana, mas a Igreja Católica em geral.

A última publicação de Gabriele Amorth em 2013 representa o fechamento de um ciclo narrativo e de circularidade que foi fundamental para que a volta do exorcismo se consolidasse diante da sociedade e da Santa Sé, principalmente no território italiano. Em 2014, a Associação Internacional dos Exorcistas foi reconhecida pelo Vaticano, após mais de 20 anos de trabalho e divulgação. A volta do exorcismo é uma realidade na sociedade atual, porém não foi efetivada em todos os setores sociais e eclesiais. Não foi um *revival* completo e generalizante. No entanto, a procura pela prática e pelo tema tornou-se um argumento mais comum nas discussões eclesiais, midiáticas e sociais entre 1980 e 2013. Isso não nos autoriza dizer que o exorcismo passou a ser algo da rotina de todo italiano, como se fosse um “rito comum” como é a eucaristia e o batismo. Entretanto, se pensarmos historicamente nos

deslocamentos e marginalizações que o rito assumiu no recorte contemporâneo, podemos afirmar que houve um retorno, sobretudo na Itália.

O reconhecimento da AIE em 2014 e a morte de Gabriele Amorth em 2016 representam um novo momento do retorno do exorcismo no contexto italiano e mundial. Dali em diante, com o projeto consolidado e circulante, temos um futuro incerto que pode por fim, modificar ou dar continuidade ao que foi iniciado antes. A crença, como afirma De Certeau²¹, está sempre em movimento. Ela pode decair novamente, marginalizar-se ou ganhar ainda mais espaço.

O estudo da possessão e do exorcismo em uma perspectiva histórico-cultural

Em nossa investigação abordaremos não somente as discussões sobre exorcismo e possessão, mas sobre o catolicismo pós-conciliar, sobretudo na Itália. É imprescindível analisar o projeto teológico-político dos exorcistas italianos e suas relações, por vezes conflitivas e contraditórias, com o que foi delineado nas documentações do Vaticano II e nos seus desdobramentos litúrgicos, canônicos e dogmáticos. Há, portanto, um diálogo tensional, quando não de crítica, entre o projeto dos exorcistas e aquele desenvolvido em diálogo com as propostas conciliares. Não se trata de uma divisão, pouco elucidativa, entre “progressistas” e “conservadores”, como era mais evidente durante o Vaticano I, mas de uma disputa muito sutil entre diferentes leituras teológicas, religiosas e políticas a respeito do posicionamento da Igreja Católica no mundo²². Nesse sentido, uma análise do catolicismo, principalmente italiano, foi necessária para a compreensão mais profunda desses debates entre os diferentes grupos eclesiais.

A literatura sobre o Concílio Vaticano II e sobre o catolicismo na Itália transitam, principalmente, entre leituras histórico-teológicas²³ e sociológicas²⁴. Apesar das abordagens serem diferentes da perspectiva historiográfica propriamente dita, tais análises nos fornecem um panorama mais amplo sobre a questão, sobretudo as investigações de caráter sociológico

²¹ DE CERTEAU, Michel. Credibilidades políticas. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

²² Cf. SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A palavra da salvação (séculos XVIII-XX)*. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

²³ Como os seguintes trabalhos: *Ibid*; ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013; OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008.

²⁴ Como as pesquisas utilizadas ao longo deste trabalho, promovidas por Enzo Pace, Guido Formigoni, Franco Garelli, Marco Marzano, Verónica Roldán, Vincenzo Cesario.

sobre o catolicismo italiano. De um lado, temos as leituras mais otimistas sobre o catolicismo e seus espaços sociais elaboradas pelo sociólogo Franco Garelli²⁵ que, contudo, não desconsidera as mudanças históricas da Igreja Católica e a sua atual formatação como religião de tradição e de pouca credibilidade. Do outro, os trabalhos de Enzo Pace e Marco Marzano²⁶, que formulam uma compreensão menos otimista em relação ao poder da Igreja na contemporaneidade italiana.

As problematizações dos estudos sociológicos e teológicos são feitas por meio da análise da documentação eclesiástica, que nos fornecem indícios de uma tensão maior existente tanto dentro como fora da instituição. Algo que as pesquisas de caráter mais abrangente e quantitativo não conseguem identificar com precisão. Entretanto, esses fatores não descartam o significativo esforço de compreensão da sociedade italiana em sua dimensão religiosa elaborada por estudos que visam uma leitura macrossocial e, por vezes, de caráter confessional e teológico. Essas pesquisas e dados serão usados de forma crítica como mapeamento geral das questões que se referem à nossa investigação.

A compreensão da volta do exorcismo não envolve somente a história do catolicismo contemporâneo italiano, mas as crises, anseios, angústias e tensões de uma sociedade complexa e plural que acabou se formando ao longo do século XX. Falar de “exorcismo” parece atrair o interesse de muitos sobre um possível “mistério”, uma curiosidade cultural que, uma vez sanada, perde o seu valor de objeto histórico-antropológico. Com o trabalho de Michel de Certeau, *The possession at Loudun* (1970), e de Stuart Clark²⁷, por exemplo, podemos perceber que o argumento coloca-se para além de uma simples curiosidade popular e religiosa. A nossa pesquisa está ligada a uma trama muito complexa entre exorcismo, possessão, catolicismo e sociedade italiana contemporânea. Mais do que uma temática curiosa,

²⁵ Conferir alguns de seus trabalhos: GARELLI, Franco. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition; GARELLI, Franco. *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*. Bologna: Il Mulino, 2006; GARELLI, Franco. *Piccoli atei crescono: Davvero una generazione senza Dio?* Bologna: il Mulino, 2016. Kindle Edition.

²⁶ Alguns dos trabalhos que evidenciam essa perspectiva: MARZANO, Marco; PACE, Enzo. Introduction: The many faces of Italian Catholicism in the 21st century. *Social Compass* 60(3), 2013, p.299-301; MARZANO, Marco; UBINATI, Nadia. *Missione impossibile: La riconquista cattolica della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2013, Kindle edition; MARZANO, Marco. *Quel che resta dei cattolici: inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli, 2012. Kindle Edition; PACE, Enzo (a cura di). *Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole*. Roma: Carocci Editore, 2013; PACE, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia*. Origini e decadenza di un mito collettivo. Milano: Guerini e Associati, 1995; PACE, Enzo. La modernizzazione religiosa del cattolicesimo italiano, *il Mulino*, 5/2003, pp. 823-831; PACE, Enzo. *Vecchi e nuovi dei: la geografia religiosa dell'Italia che cambia*. Milano: Paoline, 2011.

²⁷ CLARK, Stuart. Possessão, exorcismo e história. In: *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

o exorcismo e a possessão tornam-se sintomas conectados a uma sociedade em crise²⁸, imersa em um caos de escolhas e verdades e mantida sob um horizonte de expectativas incerto, sem esperanças e, por vezes, medonho. Achar e nominar um “mal” é uma técnica da existência, um conforto para a dor de existir e uma estratégia política de combate ao que se quer eliminar. Nesse sentido, identificar o “diabo” e exorcizá-lo é um ato de crer, uma ação política e religiosa e uma maneira de estar e sobreviver ao desafio de existir socialmente.

Nesse contexto contemporâneo, a crença sobrevive não por meio do seu enunciado, mas pela capacidade de criar estratégias (discursivas, narrativas, rituais, simbólicas, políticas) de credibilidade que garantam a um determinado conteúdo de fé uma legitimidade e uma adesão popular. Nesse sentido, deve-se criar um projeto de “fazer crer” que consiga trazer para o campo da adesão tanto os membros da instituição quanto os fiéis. O retorno do exorcismo foi possível não somente por meio de uma trama social que abria espaço para a volta da “possessão diabólica”, mas por meio de um projeto teológico-político de “fazer crer” elaborado e empreendido por um grupo de exorcistas italianos empenhados em fazer do exorcismo algo novamente essencial para a vida religiosa e institucional católica. A estratégia foi, sobretudo, narrativa e discursiva, contando com uma vasta produção literária sobre o tema, bem como entrevistas e outras aparições midiáticas ocorridas com maior frequência a partir dos anos 1980. Entretanto, na presente pesquisa, o enfoque recai sobre a dimensão narrativa desse projeto.

O estudo do exorcismo e da possessão diabólica não é algo recorrente na historiografia, ganhando, no entanto, um espaço nos estudos do século XVII e XVIII²⁹. Nas pesquisas antropológicas³⁰, o tema acaba recebendo uma maior adesão, já que os fenômenos de possessão e exorcismo não se restringem ao universo cristão, mas estão presentes em diferentes culturas, territórios e historicidades. A possessão pode assumir um aspecto positivo, pode ser

²⁸ De um certo modo, a sociedade está sempre em crise. Coube a nós, neste trabalho, identificar as singularidades dessa “crise” e das angústias contemporâneas.

²⁹ Conferir, por exemplo, as seguintes obras: CLARK, Stuart. *Possessão, exorcismo e história*. In: *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006; LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; BRAMBILLA, Elena. *Corpi invasi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*. Roma: Viella, 2010; RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcismos e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003; DE CERTEAU, Michel. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000; SARTIN, Philippe Delfino. *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690 - 1760)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

³⁰ Conferir, por exemplo, os trabalhos de Ernesto de Martino, Adelina Talamonti e Scafoglio e De Luna: DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012; DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013; DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010. TALAMONTI, Adelina. *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*. *Antropologia*: annuario, anno 1 (n. 1), 2001. p. 55-76; TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005; SCAFOGLIO, Domenico; DE LUNA, Simona. *La possessione diabolica*. Roma: Avagliano Editore, 2003.

uma forma de empoderamento e solução para as dores da existência humana. No cristianismo, de outro modo, o fenômeno é interpretado como uma intervenção do “mal”, representado pela figura dos demônios que têm a intenção de destruir e afastar os homens de Deus.

Em seus livros *A escrita da história e História e Psicanálise*³¹, Michel de Certeau critica o manuseio pouco criativo de intelectuais que, ao se depararem com um fenômeno que não conseguem explicar, logo lançam uma categoria psicopatológica para resolver a questão. Ao analisar os casos de possessão em Loudun do século XVII, De Certeau fornece uma alternativa explicativa histórico-social, passando por uma ênfase linguística e narrativa³², conectando exorcismo, possessão das freiras e mudanças sociais. Uma linha interpretativa (histórico-social) parecida foi seguida por Stuart Clark ao analisar casos de exorcismo e possessão na Europa moderna dos séculos XVI e XVII, sem, contudo, incorporar os elementos psicanalíticos presentes em De Certeau. Tais episódios envolviam explicações e categorias médicas, escatológicas, milenaristas e espirituais, sendo usados de forma “dramática” para reafirmar o poder da Igreja Católica e revelar sinais dos tempos vindouros³³. O corpo do possuído tornava-se, nesse sentido, uma representação da luta entre bem e mal, uma narrativa corporal da história apocalíptica e mundial que estava circulando nos discursos da época. A possessão era como uma disputa que ocorria no “corpo” da Igreja, da história cristã e do possuído³⁴. “Possessão e exorcismo sempre simbolizaram os ritmos do processo histórico. Mas nesta oportunidade, eles faziam parte dos acontecimentos momentosos pelos quais a história estava sendo levada a um fim”³⁵.

Um trabalho similar ao que propomos realizar, que metodologicamente nos foi importante, foi o livro de Sean McCloud, intitulado *American Possessions*³⁶. Na obra, o autor analisa de que forma o *Third Wave evangelicalism*, com seus discursos diabolizantes e suas práticas de expulsão do mal, conectavam-se às questões políticas e culturais dos Estados Unidos a partir de fins do século XX, incorporando discursos conservadores e neoliberais que circulavam dentro e fora do âmbito religioso. Houve, inclusive, uma produção literária e midiática promovida por importantes personalidades do movimento da “terceira onda evangélica” norte-americana. Apesar de serem localidades e vertentes religiosas distintas, não

³¹ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002; DE CERTEAU, Michel. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

³² Incorporando, também, uma leitura lacaniana, porém mantendo como central a análise histórica e social.

³³ CLARK, Stuart. Possessão, exorcismo e história. In: *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006, p.516-517.

³⁴ *Ibid.* p.526.

³⁵ *Ibid.* p.550.

³⁶ McCLOUD, Sean. *American Possessions: fighting demons in the contemporary United States*. New York: Oxford University Press, 2015.

podendo ser identificada uma relação direta e causal com o nosso objeto de estudo, a referida obra nos ajudou a pensar a nossa questão de forma global e a partir da leitura teórica promovida por McCloud, o qual analisa as práticas religiosas (inclusive narrativas) como estratégias que estão para além do campo teológico-religioso.

Embora os carismáticos católicos tenham se inspirado em linguagens advindas do pentecostalismo americano, podendo existir até mesmo uma disputa para “expulsar o mal” entre essas duas vertentes³⁷, na Itália a questão não se tornou significativa, haja vista a pouca presença de (neo)pentecostais. Uma tendência que pode aumentar caso os fluxos migratórios da África, Ásia e América Latina para a Itália continuem a crescer³⁸. No entanto, para o recorte da nossa pesquisa, o pentecostalismo não se constitui como um ponto fundamental de análise e nem se tornou um “alvo” dos exorcistas.

Se entre os historiadores o exorcismo e a possessão entrelaçam-se às mudanças históricas de uma sociedade (como foi em Loudun), para a antropologia italiana de viés demartiniano tais fenômenos apresentam-se também como construções histórico-culturais, sendo o rito o canal privilegiado para a sua elaboração e efetividade. O embate intelectual nos parece ser mais intenso quando comparamos o olhar histórico-antropológico com o psiquiátrico e psicológico. A tensão não ocorre entre a história e a antropologia, mas com a postura “psicopatologizante” que o olhar médico-psicológico fornece aos fenômenos interpretados como “possessão demoníaca”.

Existe uma excessiva tendência à *medicalização da linguagem*³⁹ proposta pela literatura médico-psicológica ao explicar esses episódios que, para alguns grupos religiosos, seriam causados por uma intervenção espiritual ou diabólica. Podemos verificar essa situação ao analisarmos o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM), criado pela Associação Americana de Psiquiatria em 1952 (DSM-I), estando atualmente em sua quinta edição, publicada em 2013 (DSM-V). A própria psicanálise freudiana⁴⁰ não escapa a essa explicação medicalizante, fornecendo à possessão uma interpretação sintomática relacionada às neuroses. Nessa perspectiva, os episódios de exorcismo e possessão demoníaca estariam associados a casos de distúrbios mentais, conflitando, assim, com a leitura histórico-cultural

³⁷ GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017, p. 15.

³⁸ PACE, Enzo. La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo. *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/qds/649>. Acesso em 09/04/2019.

³⁹ Categoria usada por: ROMANO, Franca. Corpi in disordine: possessioni e identità femminili. *La Ricerca Folklorica*, (nº. 50), Antropologia della salute: Temi, problemi, ricerche (Oct., 2004), pp. 75-83.

⁴⁰ Conferir, por exemplo, o seguinte trabalho de 1923: FREUD, S. Uma neurose demoníaca do século XVII. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1976.

proposta pela antropologia de Ernesto de Martino e mesmo com alguns aspectos da leitura histórica de Clark e De Certeau⁴¹.

Ainda que Ernesto de Martino tenha traduzido em uma linguagem cultural alguns elementos do trabalho de Freud, sobretudo em *Morte e pianto rituale*⁴², seu caminho teórico afasta-se e tende a criticar essa *medicalização da linguagem* humanística e a produção intelectual que desconsidera a eficácia e a especificidade ritual na produção de “realidades desistorificantes”. Não por acaso, De Martino ficou conhecido e serviu de fundamento para muitos trabalhos na linha da etnopsicologia e etnopsiquiatria italiana⁴³, que consideram a possibilidade de outras formas culturais “curarem” e resolverem o que o ocidente nominou de neuroses e distúrbios mentais.

A possessão passa a ser entendida por Ernesto de Martino como uma produção cultural (simbólico-ritual) capaz de criar uma “realidade” outra que vigora, durante o tempo ritual, como uma meta-história. Uma dimensão “fora da história”, culturalmente elaborada, porém não metafísica ou sobrenatural. Em uma reinterpretação contemporânea do antropólogo italiano⁴⁴, o rito conseguiria, assim, produzir o corpo, os gestos e a linguagem do possuído, manifestados exatamente no contexto ritualístico. Tal possibilidade de considerar uma *natureza culturalmente modificada* foi, e ainda é, uma abordagem polêmica no meio acadêmico. Entretanto, não faz parte do nosso objetivo central analisar o exorcismo como prática ritual em seus aspectos antropológicos, ainda que tenhamos reservado para o último capítulo um espaço para essa discussão. Nossa proposta central é a de entender o retorno do exorcismo na Itália e de que forma essa volta se relaciona com a trama cultural da sociedade italiana contemporânea, tendo como objeto de estudo privilegiado o projeto teológico-político elaborado por alguns exorcistas.

A abordagem teórica desta pesquisa transita entre as proposições de Michel de Certeau sobre o movimento das crenças e suas debilidades na sociedade contemporânea, bem como a partir de sua leitura histórico-linguística sobre a possessão demoníaca; e entre a

⁴¹ CLARK, *op. cit.*; DE CERTEAU; *op. cit.* 2000.

⁴² DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

⁴³ Conferir, por exemplo, os seguintes trabalhos: COPPO, Piero. *Le ragioni del dolore: etnopsichiatria della depressione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005; CHERCHI, Placido. *Il cerchio e l'ellisse*. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'autocritica. Cagliari: Aisara, 2010.

⁴⁴ Como podemos encontrar nos trabalhos de Adelina Talamonti e Silvia Mancini: TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005; MANCINI, Silvia. La religión como “técnica” - Reflexiones histórico-religiosas sobre la eficacia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In: SILVA, Ana Rosa Cloclet; DI STEFANO, Roberto (org.) *História das Religiões em Perspectiva: Desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Prismas, 2018.

interpretação histórico-cultural elaborada por Ernesto de Martino ao considerar a aptidão da dimensão ritual-simbólica em produzir “desistorificações” capazes de lidar com a dor humana em diferentes contextos sociais. As contribuições de De Martino, no entanto, aparecem com maior clareza no último capítulo, no qual serão analisadas as relações entre a sociedade, o rito e a possessão.

Na linha teórica adotada, o exorcismo e a possessão passam a ser entendidos como construções culturais simbólicas, corporais, linguísticas, entrelaçadas à trama social que, ao mesmo tempo, serviu de apoio e foi produzida por meio dessa linguagem que acabou retornando no mundo católico italiano dos anos 1980. No entanto, essa abordagem teórica não foi apropriada por nós de maneira integral, e nem será “aplicada” em nossa pesquisa. Primeiro porque a teoria é um instrumento para sofisticar o olhar do historiador, e não uma ferramenta aplicável. Segundo porque ambos os autores pensaram os fenômenos de exorcismo e possessão em conjunturas diferente da nossa: De Certeau em Loudun do século XVII e De Martino no sul da Itália em fins da década de 1950. Avaliando o olhar teórico desses autores, traçamos o nosso próprio perfil analítico e explicativo para os episódios encontrados em nossa investigação.

Discursividades e narrativas sobre o exorcismo: documentações e trabalho de campo

Para entendermos a relação entre os projetos teológico-políticos dos exorcistas e a conjuntura social que proporcionou a volta do exorcismo e da possessão como narrativa e como horizontes de resolução dos problemas humanos na década de 1980, selecionamos, principalmente, a produção literária redigida pelos principais exorcistas italianos⁴⁵. Nos livros escritos pelos exorcistas italianos, pudemos encontrar também relatos e memórias de “ex possuídos”, passando, é claro, pelo controle dos autores. Não são fontes diretas, mas são resquícios interessantes da leitura particular que fazem os sujeitos que frequentaram o rito e o olhar dos exorcistas sobre eles. São alguns dos poucos documentos que abordam a “fala” (indireta) dos ex-possuídos, trazendo um certo desafio metodológico para a nossa análise.

⁴⁵ Algumas delas são: AMORTH, Gabriele. *Novos relatos de um exorcista*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012 [1992]; AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista*. La mia vita in lotta contro satana. Milano: Pickwick, 2013a. [2010]; AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. São Paulo: Palavra & Prece, 2010 [1996]; AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª edição. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990]; AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2013; BALDUCCI, Corrado. *A possessão diabólica*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1974; BALDUCCI, Corrado. *Il diavolo: esiste e lo si può riconoscere*. Casale Monferrato: Piemme, 1988; BALDUCCI, Corrado. *Adoratori del diavolo e rock satanico*. Casale Monferrato: Piemme, 1991; SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli?* Indicazioni pastorali di un esorcista. Milano: Ancora, 2016. [1992]; BAMONTE, Francesco. *Possessioni diaboliche ed esorcismo*. Milano: Paoline, 2011. [2006].

Adicionamos ao corpus documental eclesiástico as principais revistas do movimento carismático italiano⁴⁶ por estarem estreitamente vinculadas ao retorno da “caça e expulsão do diabo”, e a documentação litúrgica, canônica e pastoral que rege o ritual na contemporaneidade⁴⁷. Excluímos da pesquisa o jornal da Santa Sé, *L'Osservatore Romano*, pois não encontramos, no recorte da pesquisa, artigos importantes referentes ao tema. Esse silenciamento é, todavia, instigante para a compreensão da postura da hierarquia vaticana.

Ao realizarmos o trabalho de campo no maior curso anual e oficial de “Exorcismo e Oração de Libertação” da Igreja Católica⁴⁸, que acontece no Ateneu Pontifício *Regina Apostolorum* desde 2005 com o apoio do GRIS e da AIE⁴⁹, conseguimos manter um contato direto com os sujeitos envolvidos com o assunto (laicos e exorcistas do mundo todo), realizando pequenas “entrevistas” e anotações etnográficas. O tema do exorcismo e da possessão demoníaca é ainda muito delicado para a Igreja Católica, que o trata com muita prudência e reclusão. Nenhum membro da AIE autorizou a nossa entrevista, mostrando-se extremamente resistentes à intervenção do meio acadêmico. Para evitarem a grande exposição e curiosidade que o tema gera no meio social e midiático, os sacerdotes envolvidos com a AIE dificilmente falam sobre o assunto de maneira aberta e sem restrições, com exceção dos canais específicos utilizados pela instituição (notas pastorais, livros, entrevistas para revistas eclesiásticas, websites).

No entanto, foi possível, a partir de um olhar histórico-antropológico, identificar as tensões e os debates entre os exorcistas que participaram do curso e a direção da AIE, mostrando que a própria “ortodoxia” não é um agrupamento harmonioso e em concordância absoluta. O conteúdo do curso não era em si uma novidade, haja vista que nos livros publicados já havíamos mapeado esses enunciados. O mais interessante e inovador foram as discussões entre os participantes e as lideranças institucionais.

⁴⁶ Revista *Rinnovamento nello Spirito Santo* (1989-2013), *Revista Alleluja e Gesù Risorto* (1986-2014). In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

⁴⁷ Tais como: IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015. (tradução aprovada em 2004 no Brasil; 1ª edição, 2005; 3ª reimpressão, 2015); IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. 4ª edição. Conferência Episcopal Portuguesa. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. Disponível online <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>; IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap4_1667-1690_po.html>. Acessado em 26/09/2018; IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica* (Compêndio). Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html>. Acessado em 26/09/2018; CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*: (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, dentre outras.

⁴⁸ Em sua edição de 2017. Caderno de campo 1, 2017, maio.

⁴⁹ Respectivamente, *Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-religiosa e Associazione Internazionale Esorcisti*.

Além da documentação de viés religioso e eclesiástico, optamos por buscar referências laicas sobre o assunto em veículos não ligados à Igreja Católica, mapeando, assim, como o assunto circulava na Itália. Realizamos um levantamento sobre o tema do exorcismo e da possessão nos três principais jornais italianos entre 1980 e 2014: *La Repubblica*, *La Stampa* e *Corriere della Sera*. Esses periódicos serão incorporados como fontes históricas não necessariamente sobre os episódios de exorcismo ou de práticas ocultistas na Itália, mas como instrumentos narrativos capazes de criar linguagens e discursividades sobre o universo diabólico e da possessão na contemporaneidade, fazendo-os circular e abrindo espaços para a veiculação dos discursos dos exorcistas. Nesse sentido, não entendemos a mídia jornalística como um relato social, mas como uma prática narrativa que acabou incorporando muitos elementos do projeto teológico-político dos exorcistas e criando versões singulares sobre os episódios de cunho “sobrenatural”.

Um revival, vários sujeitos: a estruturação do texto e seus capítulos

Dividimos o texto em quatro capítulos, buscando explicar em cada um deles alguns elementos constitutivos da trama do retorno do exorcismo na Itália contemporânea e da formação de um projeto teológico-político conduzido por exorcistas italianos. Conceitualmente, podemos dividir nossas hipóteses em quatro momentos: 1º) Catolicismos italianos e pós-Concílio Vaticano II; 2º) cultura do oculto e pluralidade religiosa; 3º) os exorcistas e as narrativas do “fazer crer”; 4º) rito exorcístico, possessão e apropriação social. Enfatizamos, contudo, que o *revival* exorcístico na Itália não ocorreu de maneira causal, como se determinados fatores, unidos matematicamente, resultassem na volta do exorcismo e da possessão. Esse “retorno” não se concretiza plenamente e nem obtém um alcance social e institucional completo. Foi e ainda é uma volta restrita, apesar de significativa, se comparada ao desuso que a prática assumiu a partir do século XIX. A trama histórica é plural, contraditória e transitória, organizando-se a partir de uma rede complexa de apropriações, discursividades e narrativas que, muitas das vezes, são imprevisíveis e difíceis de mapear com precisão.

Há, portanto, uma trama cultural que foi promotora e decorrência, ao mesmo tempo, de um projeto teológico-político elaborado por exorcistas italianos que objetivavam recuperar e valorizar o ofício de “expulsar o demônio” e das demandas e apropriações dos sujeitos que visualizavam no rito exorcístico um caminho de “cura” para os seus males pessoais identificados como “demoníacos”. Esses indivíduos nem sempre seguiam as regras ou os caminhos “ortodoxos” para expulsar o “mal”, gerando, portanto, um clima de desconfiança e

tensão entre os envolvidos nessa contextura. O que buscamos mapear e analisar foi exatamente esse movimento tensional e não causal entre a trama histórico-cultural e os projetos que foram sendo delineados pelos sacerdotes e outros sujeitos envolvidos nessa missão de retomada. Para cumprirmos com esses objetivos, organizamos o texto da seguinte maneira.

No primeiro capítulo, intitulado “Catolicismos contemporâneos: um desafio para alguns exorcistas”, apresentaremos de que forma a conjuntura eclesial e social italiana no recorte pós-Vaticano II constituiu-se como um desafio para os exorcistas e para a parcela do clero que não aceitou totalmente as mudanças culturais e eclesiais que surgiram após o referido concílio. Mostraremos de que forma essa trama social formada ao longo do pós-guerra construiu um ambiente propício para a reação dos exorcistas e padres ligados à tradição tridentina da Igreja Católica, resultando na elaboração de projetos de retomada do exorcismo com alguns elementos do passado “pré-conciliar”.

Já no segundo capítulo, “Cultura do oculto: discursividades diabólicas e pluralidade religiosa na Itália”, analisaremos de que forma a pluralização do campo religioso italiano e o desenvolvimento dos novos movimentos religiosos foram elementos importantes tanto para a manutenção e reformulação de uma cultura do oculto já circulante quanto para o desenvolvimento do medo causado pela “fé estrangeira”. Mostraremos de que forma a volta do exorcismo como projeto teológico-político na Itália dialoga com essa trama social que envolve diversidade de crenças e discursos diabólicos presentes na sociedade italiana.

No terceiro capítulo, “*Vade retro Satana*: narrativas do ‘fazer crer’, um projeto teológico-político”, mostraremos alguns aspectos da formação cultural e religiosa dos exorcistas e de que forma o projeto teológico-político de retomada do exorcismo desdobrou-se, principalmente, em uma estratégia narrativa de “fazer crer”. O enfoque recai, sobretudo, na análise da literatura produzida por três dos principais exorcistas e especialistas no assunto no contexto italiano e, sobretudo, romano: são eles Gabriele Amorth (1925-2016), Raul Salvucci (1926-2012) e Corrado Balducci (1923-2008). A escolha justifica-se também pela proximidade da formação eclesial e do percurso de vida (todos atuaram em Roma), bem como pela importância e circularidade de suas obras, sendo Amorth, sem dúvidas, o mais reconhecido dentre eles. Apresentaremos também uma tipologia dos diferentes perfis de exorcistas presentes na Itália e os debates e tensões abarcados em seus discursos e narrativas.

No último capítulo, “Rito e transgressão: uma leitura histórico-antropológica da possessão demoníaca na Itália contemporânea”, identificaremos de que forma o ritual configurou-se como um horizonte representativo simbólico capaz de incorporar as demandas e críticas culturais e subjetivas de indivíduos que visualizam na “expulsão do demônio” um

caminho para resolver as suas questões pessoais e seus dramas existências. O exorcismo não se configurou como uma nova imposição religiosa por parte de membros da Igreja Católica. Os sujeitos sociais foram ativos nesse processo, criando e se apropriando de outras formas de “expulsar o diabo” que, em muitos casos, entravam em conflito com o que os exorcistas e a instituição defendiam.

CAPÍTULO 1

CATOLICISMOS CONTEMPORÂNEOS: UM DESAFIO PARA ALGUNS EXORCISTAS

1.1. Sociedade contemporânea e horizonte representativo sombrio: o mundo pós-guerras, uma sociedade em crise?

Neste capítulo inicial temos como objetivo principal identificar de que forma as mudanças no catolicismo italiano – vivenciadas após as Grandes Guerras e, sobretudo, após o Concílio Vaticano II – foram capazes de criar desafios e tensões para os exorcistas e para as suas relações com a Santa Sé e com a sociedade. Cumpriremos esse objetivo a partir da análise do catolicismo contemporâneo na Itália e seus desdobramentos na prática do exorcismo (litúrgicos, canônicos, rituais), bem como por meio das diferentes respostas dadas pelo clero à relação que se estabeleceu entre a sociedade italiana e as diferentes recepções das formulações advindas do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Como mencionado anteriormente, cada capítulo da tese irá elencar e mapear uma trama e uma rede de apropriações e tensões que embasaram o projeto de retomada do tema e da prática do exorcismo na Itália, principalmente, a partir dos anos 1980. Nessa primeira etapa, identificaremos de que forma a relação entre catolicismo e sociedade contemporânea geraram desafios e motivações para a criação de um projeto teológico-político de alguns padres que ambicionavam (e ainda ambicionam) recuperar o ofício exorcístico na Itália.

A resposta crítica e negativa dos exorcistas não se destinava somente à pluralidade nas formas de crer (religiosas e políticas) e na perda da credibilidade no mundo eclesial (ainda que numericamente o catolicismo seja majoritário na Itália). É interessante notar que a volta do exorcismo na Itália ocorreu com força significativa em meados da década de 1980 e início dos anos 1990, um momento em que tanto a nível nacional como europeu havia um clima sombrio de incertezas e desilusões. Mesmo antes já existia uma incerteza intensa na Itália devido à escalada do terrorismo, aos atentados e às chacinas dos anos 70, seja aquela de marca fascista (Brescia e Italicus em 1974, Estação de Bologna em 1980), seja pelas Brigadas Vermelhas, que culminaram no assassinato de Moro em 1978.

Um mundo pós-muro duvidoso, um projeto falido da Democracia Cristã, uma descrença no governo (seja de direita e esquerda) e um horizonte representativo do futuro

incerto e, por vezes, nebuloso. Era necessário reencontrar o “mal”, a raiz e a solução dessa sociedade em crise que havia passado por guerras, destruição e um milagre econômico que não foi capaz de garantir uma sonhada estabilidade social e existencial.

Em termos de história europeia, o pós-guerra representou um momento de forte descrença no Estado e na ciência, já que ambos não foram capazes – em certa medida foram propulsores – de evitar os regimes totalitários e as conseqüentes guerras de poder e domínio econômico do século XX¹. Na história italiana criou-se um discurso de resistência aos extremos (de esquerda e de direita)² após a Segunda Grande Guerra, abrindo espaço, posteriormente, a um partido (a *Democrazia Cristiana*) que se estruturava a partir de um mito coletivo que uniu a identidade religiosa católica à identidade nacional³. O milagre econômico durou pouco, realizando-se entre as décadas de 1950 e 1960. Já os “anos 70 foram a era do cinismo, das ilusões perdidas e das expectativas reduzidas”⁴.

O milagre econômico na Itália não durou muito tempo e não resolveu totalmente o problema da distribuição de renda (sobretudo no Sul), mas abriu espaço para a formação de uma sociedade de consumo de massa e do acesso a bens como rádio, TV, produtos industrializados e outros elementos do *american way of life*⁵. As condições de trabalho não eram favoráveis ao operariado e as greves eram constantes⁶. Na década de 1970 se consolidou, principalmente na Europa Ocidental, uma cultura do individualismo e uma queda do coletivismo, inspirada no modelo neoliberal da sociedade norte-americana que, processualmente, acabou prevalecendo ao longo da Guerra Fria⁷. Esses valores propostos por Judt, contudo, não se verificam plenamente na sociedade italiana, haja vista a presença de movimentos de trabalhadores e as constantes greves. A cultura do consumo talvez tenha sido o “elemento americano” mais visível após o milagre econômico italiano.

O advento de uma sociedade do consumo, massificada em termos culturais e pautada em um novo projeto de tornar-se “pequeno burguês”, alimentou o fortalecimento da Democracia Cristã (DC), fundada na Itália na década de 1940. Desconfiada de certos grupos políticos e imersa em campanhas anticomunistas, a população acatou com voracidade a

¹ JUDT, Tony. *Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

² Esse “triumfo” da DC na Itália foi o resultado de uma campanha anticomunista severa e, posteriormente, o apelo aos valores cristãos contra os “não-valores” soviéticos. Não se tratava de um possível “cansaço dos extremos”, como salientava a própria DC.

³ PACE, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia*. Origini e decadenza di un mito collettivo. Milano: Guerini e Associati, 1995.

⁴ JUDT, op.cit., p. 481.

⁵ GINSBORG, Paul. *Storia d'Italia, 1943-1996*. Famiglia, società, Stato. Torino: Einaudi, 1998, p. 553, 579.

⁶ CRAINZ, Guido. *Il paese reale: dall'assassinio di Moro all'Italia di oggi*. Roma: Donzelli Editore, 2015. Kindle edition. Position 1045; 3591; 9595.

⁷ JUDT, op. cit., p. 481.

alternativa política católica que ganhou seus eleitores com um discurso moralizante que unia os valores da *civiltà contadina* e da *religione cattolica*, propostos como elementos unificadores da identidade nacional, até então muito dispersa. A unificação nacional cultural e linguística foi tardiamente impulsionada pela rádio e pelos meios de comunicação que lentamente introduziram a “língua oficial italiana”.

O catolicismo italiano se fortaleceu ao longo da Guerra Fria com a política partidária da DC a partir da tríade Igreja, Estado e catolicismo (poderíamos também adicionar a família). A DC utilizou a retórica da “civilização campesina” como conjunto de valores (nacionais e católicos) válidos para a estruturação da sociedade italiana em oposição à sociedade moderna (vista pela Igreja como uma novidade falsa e perigosa). Foi uma apropriação cultural bem delineada, mas sem nenhuma ligação real com o mundo *contadino*, já que o projeto clerical estava unido ao projeto de sociedade burguesa do pós-guerra, principalmente antes do Concílio Vaticano II.

O horizonte de esperança de um futuro mais estável foi concatenando-se entorno a essa “unidade dos católicos na política” que, para Enzo Pace, não passou de um mito coletivo, porém significativamente eficaz e poderoso. A representação do “italiano verdadeiro” passou a ser a do católico e não comunista. A Democracia Cristã não só se apropriou do discurso da *Guerra Fredda*, como o utilizou como meio de fortalecimento do catolicismo no cenário público nacional. Nesse momento de “estabilidade” e predominância do projeto burguês-clerical da DC, o tema do exorcismo aparecia ainda de maneira muito sutil com as publicações do demonólogo Corrado Balducci (1923-2008) e com a atuação de Candido Amantini (1914-1992), ambos atuantes em Roma.

Em 1959, Balducci publicou o livro *Gli indemoniati*, uma das primeiras obras sobre esse retorno do exorcismo na Itália. Mas a publicação em si não foi suficiente para alcançar uma gama considerável de leitores. Não havia ainda naquele momento uma necessidade de um horizonte simbólico capaz de explicar o “mal da sociedade” italiana e nem mesmo uma plataforma midiática expandida como teremos a partir dos anos 1990 e 2000. Conforme chegava o fim da Guerra Fria e se concretizava o fenecimento da Democracia Cristã e da estabilidade econômica retomada em meados dos anos 1980, a Itália foi entrando novamente na definição de uma sociedade em crise (agora também em âmbito europeu)⁸.

O mito coletivo da unidade política católica é colocado em questão a partir da Guerra Fria e sobretudo a partir da queda do muro de Berlim e do “fim do comunismo”. Ao

⁸ Como argumenta a antropóloga italiana em sua obra: SIGNORELLI, Amalia. *La vita al tempo della crisi*. Torino: Einaudi, 2016. Kindle Edition, position 218.

propor um modelo pastoral de carisma e espontaneidade, ao invés da combinação entre fé e obediência da igreja tridentina, o Concílio Vaticano II acabou se afastando do projeto da DC. O catolicismo lentamente passava a se preocupar com a presença do laicato e dos temas sociais (direitos humanos e justiça social), o que não era central no plano clérigo-burguês do partido católico. Nas eleições de 1984⁹ e, posteriormente, nas de 1994, já era possível verificar uma separação entre fé institucional e política no eleitorado. Ser católico não mais dependia da adesão total aos valores oficiais da Igreja.

Torna-se comum na vivência religiosa italiana uma bricolagem moral e uma autonomia ética em relação aos valores definidos pela Igreja e fortalecidos no partido católico, que dominou a cena cultural e política italiana até os anos 1980. Os eleitores – principalmente aqueles mais envolvidos com a vida eclesial e com nível alto de pertencimento religioso – da DC passaram a apoiar os partidos de direita (*Forza Italia* e *Alleanza Nazionale*)¹⁰ após o fim do referido partido católico em 1994. Já os mais próximos do catolicismo pós-conciliar e social tendiam a migrar para os partidos de esquerda e centro-esquerda. Em geral, o catolicismo se pulverizou em vários partidos (não mais católicos) de centro, centro-direita e centro-esquerda. Em 1994, houve a vitória da aliança de centro-direita e o advento de uma nova estratégia política proposta por Berlusconi: unir os eleitores não em um partido, mas em valores católicos¹¹.

Os desafios postos no Concílio Vaticano II e suas subsequentes fraturas – tais como a baixa no nível de pertencimento católico (religião de tradição e cultura), a pluralidade interna e externa à Igreja Católica e a autonomia ética e política dos fiéis –, unidos à instabilidade política a partir da década de 1990, trouxeram, cada vez mais, um clima de incertezas e um horizonte de futuro ancorado no medo. É interessante notar que a crença no diabo, ao invés de diminuir com o advento da sociedade de fins da Guerra Fria, aumentou entre os anos de 1981 (30%) e 1991(35%)¹². O aumento percentual não é significativo e nos apresenta apenas um mapeamento geral de um aspecto cultural específico, expressando, de alguma forma, a busca por um horizonte representativo simbólico capaz de explicar e incorporar a debilidade de uma sociedade afetada por incertezas e por projetos políticos falidos. Certamente isso não ocorreu de forma causal (crescimento da crise política e social/aumento na crença no diabo), mas nos mostra uma pequena abertura à retomada de crenças e discursos infrequentes desde o século XIX.

⁹ Nessas eleições, conhecidas como *sorpasso*, pela primeira e única vez na história italiana o PCI conseguiu receber o maior número de votos e vencer a então liderança da DC.

¹⁰ PACE, *op. cit.*, p.146, 149.

¹¹ *Ibid.* p.159.

¹² PACE, *op. cit.*, 1995, p.139.

É nesse momento de crise do fim da década de 1980 e início dos anos 1990 que a volta do exorcismo como narrativa e ritualidade tornou-se possível, ancorando-se, em grande parte, em linguagens tridentinas que se afastam e, muitas vezes, se opõem às mudanças contemporâneas (pluralidade sociorreligiosa, individualização da crença, relativismos culturais) e pós-conciliares (preocupação social, pluralidade de movimentos eclesiais e inclusão do laicato). Era preciso recriar uma narrativa que fosse capaz de explicar o mal, a crise, e tentar consolidar uma identidade religiosa e política unitária não mais existente.

1.2. O pós-Vaticano II e a modernização do catolicismo italiano

O Concílio Vaticano II foi anunciado em 25 de janeiro de 1959 pelo papa João XXIII e aberto em 11 de outubro de 1962 na Basílica de São Pedro em Roma. Teve como proposta a renovação da Igreja e a modernização de suas formas e instituições¹³. O Concílio finalizou suas sessões em 1965, durante o papado de Paulo VI. Em termos gerais, o Vaticano II colocou em discussão um modelo de Igreja tridentina que se formou no começo da modernidade e se reforçou no Concílio Vaticano I. A ideia era elaborar um modelo pastoral que conseguisse mediar a relação da Igreja com as mudanças sociais e culturais da modernidade. Entretanto, existe uma distância significativa entre o que foi proposto no concílio – que de certa forma abriu espaço para diversas interpretações – e o que foi apropriado pelas dioceses espalhadas pelo mundo¹⁴. A recepção nem sempre foi positiva e nem sempre acatou o lado ecumênico, social e de forte presença dos laicos na vida eclesial.

Os documentos formulados no Concílio Vaticano II são divididos, hierarquicamente, em três grandes categorias: as constituições, as declarações e os decretos. Foram quatro constituições, nominadas *Dei Verbum*, *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium* e *Gaudium et Spes*; três declarações, *Gravissimum Educationis*, *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae*; e nove decretos, *Ad Gentes*, *Presbyterorum Ordinis*, *Apostolicam Actuositatem*, *Optatam Totius*, *Perfectae Caritatis*, *Christus Dominus*, *Unitatis Redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum* e *Inter Mirifica*¹⁵. Destacam-se entre essas publicações a constituição dogmática

¹³ OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008. p.57.

¹⁴ SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A palavra da salvação (séculos XVIII-XX)*. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.492; ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013, p.77.

¹⁵ CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

Lumen Gentium e a constituição pastoral *Gaudium et Spes*¹⁶, que serão analisadas brevemente mais à frente quando trataremos da relação entre exorcismo e Vaticano II.

Toda essa documentação foi formulada a partir de um debate e de votações ao longo do concílio. Os chamados “esquemas”, textos elaborados pela comissão preparatória a serem submetidos à aprovação do Concílio, eram discutidos e apresentados à Congregação Geral por meio de um relator designado pelo Presidente da Comissão. Os padres conciliares podiam intervir, dentro de um tempo limitado, sobre as referidas propostas. Após esses debates, passava-se para a votação da Congregação Geral, que aprovaria ou não as propostas de emendas¹⁷. Percebe-se, portanto, que a própria estruturação e andamento do concílio, embora respeitasse uma hierarquização, abriam espaços de discordâncias e pontos de tensão entre posturas pastorais e ecumênicas e aquelas de caráter mais dogmático e centralizante.

No discurso de Paulo VI de 29 de setembro de 1963¹⁸, após assumir a direção do concílio devido à morte de João XXIII, ele manteve, de certa forma, as propostas do discurso de abertura promovido pelo papa anterior. Houve uma certa postura de harmonizar as discussões internas, evitando, com isso, que o Concílio Vaticano II trouxesse mais problemas do que soluções para a denominada “crise da Igreja”¹⁹. Paulo VI definiu quatro pontos centrais para guiarem o evento, denotando, assim, o perfil do projeto teológico-político do referido concílio: 1) o que se entende pela igreja de Cristo e suas funções no mundo; 2) renovação da instituição; 3) “restauração da unidade de todos os cristãos” e 4) “o diálogo da Igreja com a humanidade de nossos dias”²⁰.

O projeto conciliar, em síntese, propunha um perfil de igreja evangelizadora, missionária e integrativa, trazendo uma flexibilidade e uma descentralização ausente no Concílio Vaticano I, de caráter marcadamente tridentino. A ideia não era reconstruir uma cristandade, mas reunir e evangelizar o povo, trazendo-o novamente para a vida de fé em suas várias modalidades. No entanto, o que foi proposto durante e após o concílio não necessariamente eliminou por completo o que havia sido construído na história da igreja. Não foi uma ruptura com a tradição eclesial, e sim uma tentativa de renovação. Nos discursos papais essa noção aparece de maneira bem delineada:

¹⁶ ALMEIDA; MANZINI; MAÇANEIRO, *op. cit.*, p.76.

¹⁷ SOUZA, Ney de. Esquemas dos documentos conciliares. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 372-373.

¹⁸ PAULO VI. *Salvete Fratres in Christo*. In: ALMEIDA; MANZINI; MAÇANEIRO, *op. cit.*, p. 48.

¹⁹ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. IV – A era contemporânea. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.292.

²⁰ *Ibid.*

6.5. [João XXIII:] Mas de renovada, serena e tranquila adesão a todo o ensino da Igreja, em sua integridade e exatidão, como ainda brilha nas Atas Conciliares desde Trento até ao Vaticano I, o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração cultural e na formação das consciências; é necessário que essa doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências de nosso tempo²¹.

5.6. [Paulo VI:] Portanto, a reforma que pretende o Concílio não é uma subversão da vida presente da Igreja, ou uma ruptura com suas tradições no que estas têm de essencial e venerável, mas antes no respeito a suas tradições, purificando-as de formas ultrapassadas e defeituosas, para torná-las mais autênticas e fecundas²².

O projeto construído no Concílio Vaticano II ainda está em aberto, pois seus desdobramentos não ocorreram sem tensões e diferentes interpretações. Alguns exorcistas, apesar de manterem uma forte conexão com o modelo tridentino, não deixam de incorporar alguns elementos do Vaticano II, como a inclusão dos leigos nas orações de libertação e o incentivo aos grupos carismáticos. Algumas análises teológicas sobre o evento²³ tendem a manter uma leitura positiva das documentações, deixando de considerar que o enunciado desses textos não resulta na efetivação desse projeto que também envolve dimensões teológicas e políticas.

Por trás de uma proposta de reconciliação e aceite da pluralidade dentro e fora do cristianismo²⁴, há ainda um projeto de salvação do homem, que ocorre somente por meio de Cristo e, portanto, do cristianismo²⁵. Não existe missão se houver uma noção de ecumenismo absoluto, de respeito total à “verdade” do outro. Existem valores que são incompatíveis com o catolicismo e, dessa forma, a relação com o “mundo moderno” ocorre de maneira restrita por meio de uma tentativa de diálogo, como se verifica na constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Desse modo, o Vaticano II não deve ser interpretado como uma total ruptura com o passado eclesial e, mesmo excluindo a possibilidade de uma “volta da cristandade”, até porque isso seria historicamente não plausível, existe ainda uma instituição que luta pelo seu espaço e poder no

²¹ JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 de outubro de 1962. In: ALMEIDA; MANZINI; MAÇANEIRO, *op. cit.*, p. 35.

²² PAULO VI, *op. cit.*, p.52.

²³ Como podemos perceber em alguns capítulos escritos por teólogos na seguinte obra: ALMEIDA; MANZINI; MAÇANEIRO, *op. cit.*

²⁴ Como se verifica no decreto sobre ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) e na declaração sobre os fiéis de outras religiões (*Nostra aetate*). Cf. SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph, *op. cit.*, p.457; CONCÍLIO VATICANO 2, *op. cit.*

²⁵ Como podemos identificar no discurso de João XXIII na abertura do concílio: “[2.5.] Cristo sempre a brilhar no centro da história e da vida; os homens ou estão com Ele e com sua Igreja, e então gozam da luz, da bondade, da ordem e da paz; ou estão sem Ele, ou contra Ele, e deliberadamente contra a sua Igreja: tornam-se motivo de confusão, causando aspereza nas relações humanas, e perigos contínuos de guerras fratricidas”. In: ALMEIDA; MANZINI; MAÇANEIRO, *op. cit.*, p. 3.

campo das crenças e da “salvação” do homem. No entanto, se compararmos o conteúdo do concílio com o que havia sido formulado ao longo da história da Igreja Católica, podemos afirmar que se tratava realmente de uma mudança significativa e com elementos nunca postos anteriormente.

De acordo com Enzo Pace, a primeira fase do concílio (1963-1965) foi definida pela decisão de convocá-lo a partir de uma vontade de reformar profundamente o modelo de igreja vigente e de tradição tridentina. A segunda fase (1965-1976) ocorreu em um momento de discórdia e disputas entre católicos, comunidades de base, movimentos operários e ecumênicos. Foi um momento de rupturas internas e externas. Já a última fase (de 1978 aos nossos dias) foi e ainda é um período de maior “tranquilidade” em relação a esses debates iniciais e de recepção das diretrizes conciliares. Foi uma conjuntura que ganhou certa estabilidade com a figura carismática de João Paulo II e suas tentativas de reconquista da unidade da Igreja, contando com um certo aceite da pluralidade interna e da competição saudável entre os movimentos que surgiram após o Vaticano II²⁶. Podemos, no entanto, problematizar a leitura positiva de Pace sobre essa terceira fase, na medida em que não presenciamos nos debates entre exorcistas e Santa Sé, por exemplo, um momento de harmonia e de recepção do Vaticano II sem conflitos e tensões.

Giacomo Martina caracterizou o Concílio Vaticano II como um evento de maioria progressista e com padres que queriam realmente uma reforma severa da Igreja, algo totalmente oposto ao que tinha ocorrido no Vaticano I, de maioria tridentina e com propostas de conservar o modelo eclesial vigente²⁷. Tanto Martina quanto Pace tendem a realizar uma leitura positiva da recepção do Vaticano II após os seus desdobramentos, deixando em segundo plano as atuais tensões presentes dentro da própria “ortodoxia” eclesial. Segundo o historiador jesuíta,

Essa maioria era sensível às realidades do mundo, aos problemas da atualização, do ecumenismo, de uma pastoral com mais possibilidade de atingir os fiéis e de se fazer entender e aceitar, pouco preocupada com as declarações doutrinárias, desconfiada da centralização que se intensificara nos últimos decênios, especialmente com Pio XII. A minoria provinha quase toda de países com ampla maioria cristã, onde a Igreja, com seus bispos, tinha ainda certo prestígio e notável influência; presa ao passado, desconfiava das novidades; via com terror a difusão do comunismo, que desejava fosse solenemente condenado, e a crescente secularização; tendia a confundir as verdades reveladas com as fórmulas dogmáticas estabelecidas há séculos.²⁸

²⁶ PACE, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia*. Origini e decadenza di un mito collettivo. Milano: Guerini e Associati, 1995. p.85.

²⁷ MARTINA, Giacomo, *op. cit.*, p.290.

²⁸ *Ibid.* p.292.

De alguma forma, o Vaticano II fechou uma era tridentina da Igreja, sem, contudo, eliminar completamente esse passado que foi reintegrado e reelaborado de acordo com as mudanças da sociedade. Segundo Martina²⁹, o concílio não foi um propulsor da modernização do catolicismo e do pluralismo religioso da sociedade italiana e europeia. Ele foi, já nos anos 1960, uma tentativa de dialogar e responder a esses novos desafios.

O processo de separação entre Estado e Igreja Católica só pode ser entendido a partir de sua conjuntura histórica e social³⁰. Na Itália, esse processo foi mais lento e tardio se comparado aos países do entorno. Sua “conclusão” é oficial, principalmente, a partir de 1984³¹, mas não verificada plenamente nas práticas sociais. Martina fala sobre um “fim da cristandade” na Itália a partir da aprovação do divórcio em 1970, da legalização do aborto em 1978 e dos sucessivos referendos que continuavam atualizando essas posturas³². Esse fim é entendido pelo autor como o descolamento ético e moral dos católicos em relação às decisões eclesiais. A Igreja havia perdido a sua autoridade conjugada com o Estado e o monopólio na gestão das posturas culturais e religiosas, que passaram cada vez mais pela decisão individual e autônoma do sujeito. Nesse sentido, os frutos do Concílio Vaticano II estão alinhados ao fim da religião de Estado, ao fortalecimento e incentivo para as Igrejas locais, movimentos leigos, sínodos diocesanos (administração menos centralizada) e aos novos papéis assumidos pelo laicato³³.

A situação do catolicismo contemporâneo italiano é observada por estudiosos do assunto por meio de duas chaves interpretativas: a primeira privilegia um olhar positivo sobre a Itália como um país católico, sendo ele uma exceção no panorama religioso europeu (secularização mais lenta)³⁴; a segunda vertente carrega um olhar mais negativo em relação à presença e à força do catolicismo, que tem se tornado cada vez mais uma religião cultural do

²⁹ *Ibid.* 325-326.

³⁰ ROLDÁN, Verónica. A religião no espaço público: o caso da Argentina entre laïcité e religious freedom. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 113-125, jan./jun. 2015.

³¹ O acordo de 1929, conhecido como Tratado de Latrão, promulgou o reconhecimento da soberania da Santa Sé no estado Vaticano, definindo o catolicismo como religião oficial do Estado. Como explica Martina, alguns desses elementos foram revogados na concordata de 1984 entre a Santa Sé e o governo italiano, oficializando, portanto, uma separação entre Estado e Igreja: “Restringia-se o apoio do Estado à Igreja: na Itália, não só aboliam todos aqueles termos que davam ao acordo de 29 um aspecto confessional’ (‘caráter sagrado da cidade eterna’, ‘sacramento do matrimônio’, ensino religioso ‘fundamento e coroa da instrução pública’...) [...]”. MARTINA, *op.cit.*, p.348. Esse descolamento entre Estado e Igreja já podia ser verificado na década anterior com os referendos sobre o aborto (1981) e o divórcio (1974).

³² *Ibid.* p.354.

³³ *Ibid.* p.370.

³⁴ GARELLI, Franco. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition; GARELLI, Franco. *La Chiesa in Italia* (Farsi un'idea). Bologna: il Mulino, 2010, Kindle edition.

que efetivamente vivida e praticada³⁵. Nenhuma das duas perspectivas exclui o fato de que a Itália ainda tem uma maioria católica, porém que se embasa, sobretudo, em uma religiosidade cultural muito dispersa e institucionalmente autônoma. Enzo Pace desenvolve uma reflexão equilibrada desse debate a partir da categoria de *modernização do catolicismo* italiano.

A historicidade contemporânea italiana, principalmente a partir dos anos 1990, não é mais ancorada na homogeneidade, mas na formação de uma sociedade multirreligiosa e plural advinda da diversidade interna e externa (sobretudo com a imigração africana, asiática e do leste europeu): “[...] do islã aos sikh, do hinduísmo ao budismo, dos ortodoxos às igrejas neopentecostais africanas e asiáticas”³⁶. Nesse sentido, a sociedade italiana não se constitui como uma exceção no cenário europeu. Entretanto, Pace não levou em consideração que a Itália ainda continua quantitativamente católica e que a pluralidade religiosa é ainda pequena e relativa aos imigrantes residentes em território italiano.

Ente os residentes na Itália, com a cota de 60.665.551 unidades (sendo 55.639.398 cidadãos), segundo o balanço demográfico de 2016 realizado pelo Instituto Nacional de Estatística, 5.026.153 são estrangeiros (8,3%) e apenas 3,2% pertencem a minorias religiosas³⁷. A pluralidade socioreligiosa é garantida quase que exclusivamente pela imigração, haja vista que os italianos dificilmente mudam de religião. Eles normalmente continuam a se classificar como católicos por tradição ou se deslocam ao ateísmo e à indiferença religiosa³⁸. Se considerarmos a história contemporânea da Itália a partir do pós-guerra, certamente podemos verificar uma modificação significativa e uma diversidade socioreligiosa nunca vista. Em termos de repercussão midiática e de discursividades sobre o tema, essa situação adquiriu uma importância nos debates nacionais, ainda que quantitativamente seja uma pluralidade muito tímida³⁹.

Além dos desafios postos por uma sociedade diversamente religiosa e cultural que se formou nas últimas décadas na Itália, a categoria de modernização do catolicismo leva em

³⁵ FORMIGONI, Guido. L'Italia cattolica e la secolarizzazione. *Il Mulino*, 60 (2011), 5, pp. 769-778; PACE, Enzo. La modernizzazione religiosa del cattolicesimo italiano, *il Mulino*, 5/2003, pp. 823-831; MARZANO, Marco. The 'sectarian' Church. Catholicism in Italy since John Paul II. *Social Compass*, 60 (3), p.302-314, 2013.

³⁶ “[...] dall'islam ai sikh, dall'induismo al buddismo, dagli ortodossi alle chiese neopentecostali africane e asiatiche”. PACE, *op. cit.*, 2003, p.824.

³⁷ INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi (2017). Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*. Web 2 ottobre 2017. < <http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>; ISTAT (2015). *Statistiche report - Appartenenza e pratica religiosa*, Anno 2011-2012. Web 2 ottobre 2017. <www.istat.it>.

³⁸ GARELLI, Franco. *Piccoli atei crescono: Davvero una generazione senza Dio?* Bologna: il Mulino, 2016, Kindle Edition.

³⁹ ORRÙ, Paolo. *Razzismo quotidiano: la rappresentazione dello straniero nella stampa italiana (2000-2010)*. Tesi (Dottorato Studi filologici e letterari). CAGLIARI: Università degli Studi di Cagliari, 2014.

consideração outros desafios enfrentados pela Igreja Católica ao lidar com os frutos dos diferentes processos e produtos da laicização. Dentre eles, pode-se identificar a progressiva autonomia das esferas sociais independentes do domínio religioso; uma maior individualização da crença (fé menos institucionalizada e mais autônoma); e a perda da plausibilidade social das religiões institucionais em muitos âmbitos da vida privada e social. Desses aspectos, o último nos parece o mais problemático e debatido. Se por um lado o catolicismo continua quantitativamente significativo (em média 85% dos italianos)⁴⁰, não podemos negar que esse número não representa uma vida efetivamente ligada à Igreja e aos preceitos morais e éticos propostos por ela. Os católicos que vivem uma vida de forte pertencimento religioso são em média 20% desse total⁴¹, sobretudo entre os mais velhos (60% das pessoas entorno aos 65 anos se enquadram no item “praticantes”). Entre os jovens, esse número cai para 13%⁴².

A modernização do catolicismo como resposta a esses desafios, segundo Enzo Pace, seria o modo de encontrar na diversidade das formas de ser católico o seu fator de união (*unità nella diversità*). Parte da Igreja encontrou no seu discurso de valores (e lutas sociais) uma nova identidade e uma forma de unir novamente os católicos dispersos moral e religiosamente pelo território italiano. Os católicos mantêm a fidelidade cultural à religião, porém autonomizam-se moralmente, sem descartar, contudo, todos os preceitos da fé institucional (bricolagem moral). “Os italianos, portanto, sentem-se ligados, de várias formas, à religião de nascimento (católica), com um grau de diferenciação geralmente muito alto. Nasce-se católico, mas acreditar torna-se cada vez mais uma escolha individual”⁴³.

Outro elemento dessa modernização da Igreja, incentivado pelo Vaticano II, são os movimentos eclesiais que se formaram e incorporaram com maior intensidade a presença dos laicos, como os neocatecumenais e carismáticos emergidos na década de 1960⁴⁴. O reconhecimento e a incorporação dessa pluralidade interna ao catolicismo, surgida sobretudo no contexto pós-conciliar, foi um dos caminhos que a Igreja adotou como forma de dialogar, minimamente, com as mudanças de uma sociedade plural e em secularização. Entretanto, essa modernização do catolicismo não foi um projeto totalmente concluído e nem acolhido por todo o clero. A aceitação da diversidade interna por parte da Igreja Católica pode ser problematizada

⁴⁰ GARELLI, Franco. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition. Position 1308.

⁴¹ Porcentagem referente à pesquisa de 1995. CESAREO, Vincenzo, et. Al. *La religiosità in Italia*. Milano: Mondadori, 1995. p.114

⁴² FORMIGONI, *op. cit.*; PACE, *op. cit.*, 2003, p.825.

⁴³ “Gli italiani, dunque, si sentono legati, seppur a vario titolo, alla religione di nascita (quella cattolica), con un grado di differenziazione spesso molto alto. Si nasce cattolici, ma credere diventa sempre più una scelta individuale”. PACE, *op. cit.*, 2003, p.831.

⁴⁴ Sobre a relação entre carismáticos e exorcistas, conferir o que foi desenvolvido no segundo capítulo.

a partir dos vários movimentos clericais de resistência, inclusive de exorcistas, o que será discutido com maior profundidade no final deste capítulo. A diminuição da credibilidade da Igreja Católica no espaço público e social certamente ocorreu, mas não fez com que a instituição eliminasse a intenção de traçar novas estratégias de reconquista da presença católica na Itália.

1.3. Tentativas de reconquista católica da esfera pública: debilidades de um projeto pastoral

A hipótese que define a permanência da Itália como país católico surgiu a partir dos anos 1990, sobretudo por meio dos discursos papais de João Paulo II e Bento XVI. De acordo com essa leitura eclesial, o país teria conseguido sair ileso dos processos de laicização e da retração da Igreja Católica do cenário público e civil. Essa interpretação tornou-se um ponto importante no imaginário midiático e social, porém é questionada por alguns sociólogos da religião⁴⁵. O que impulsionou essa retórica religiosa da Itália como país católico foi, em grande parte, o projeto pastoral elaborado no papado de João Paulo II que “conservou inovando”, sem se render aos procedimentos do mundo contemporâneo. Outro fator importante foi a moderna visibilidade midiática da Igreja e a credibilidade que o catolicismo mantém mesmo entre aqueles que não são praticantes (com baixo índice de pertencimento e de frequência dos ritos).

Essa retórica da “Itália católica” foi um dos discursos elaborados após a queda do partido católico *Democrazia Cristiana*, que causou no país uma certa desestabilidade para a Igreja ao pulverizar ainda mais o posicionamento político e ético dos fiéis. Tanto Marzano quanto Formigoni questionam esse discurso, que muitas vezes perpassa a própria produção intelectual, afirmando que ele se ancora nos dados quantitativos do catolicismo italiano, que é ainda majoritário (80-85% da população). No entanto, trata-se, cada vez mais, de um catolicismo sem pertencimento e que não consegue trazer de volta os católicos para um perfil institucional da fé: “[...] trata-se de uma fé de contornos vagos, emotivos, normalmente utilizada em casos excepcionais e festivos”⁴⁶.

Precisamos, contudo, evidenciar algumas questões diante dessa “retórica religiosa”. A experiência de fé sempre perpassou a subjetividade dos indivíduos e nunca foi seguida completamente em sua dimensão institucional e “ortodoxa”, vide as inúmeras heresias

⁴⁵ FORMIGONI, Guido. L'Italia cattolica e la secolarizzazione. *Il Mulino*, 60 (2011), 5, pp. 769-778; MARZANO, Marco. The 'sectarian' Church. Catholicism in Italy since John Paul II. *Social Compass*, 60 (3), p.302-314, 2013. p.308.

⁴⁶ “[...] si tratti di una fede dai contorni vaghi, emotivi, spesso chiamata in causa solo nella dimensione eccezionale o ‘festiva’”. FORMIGONI, *op. cit.*, p.774. *Tradução nossa*.

medievais e os processos inquisitoriais ao longo da história moderna. O que esses autores mencionam deve ser entendido como uma possível radicalização da escolha pessoal e do individualismo como valores soberanos nessa conjuntura pós-muro de Berlim, modificando, assim, a relação entre o fiel e a instituição. Abre-se um espaço para uma “crença cultural” que depende, cada vez menos, dos ditos e requerimentos institucionais. A novidade estaria, nesse sentido, na intensidade que a experiência de “fé sem Igreja” assumiu na conjuntura italiana a partir dos anos 1980 e 1990, e não na sua originalidade histórica.

Com o fim da Democracia Cristã, a Igreja teria perdido o seu espaço público privilegiado, já delineado na separação do Estado em 1984. A instituição elaborou estratégias de retorno e de reunificação da identidade católica dispersa entre as religiosidades do Sul e do Norte italiano e entre os novos movimentos eclesiais, bem como tentou resolver o problema da perda da fé institucional. Uma das estratégias adotadas foi a utilização da mídia nacional e católica como forma de retomar a repercussão dos discursos papais e eclesiásticos, reforçando a ideia de que a Itália continua um país católico. Segundo Marzano, essa falsa imagem do excessivo poder da Igreja Católica na sociedade atual foi mais a causa de um *media effect* do que propriamente um *Catholic effect*, ainda que tenham existido investimentos severos da Igreja no setor de comunicação e em projetos pastorais⁴⁷. Todavia, tais projetos foram capazes de recuperar a publicidade e a visibilidade de algumas lideranças eclesiais no espaço público e político, mas não conseguiram elaborar um modelo pastoral que trouxesse os fiéis novamente para a Igreja. Ocorreu um *revival* discursivo-midiático sem uma adesão significativa por parte da população⁴⁸.

Podemos, no entanto, complementar a análise de Marzano em relação ao uso da mídia pela Igreja Católica ao analisarmos o decreto *Inter Mirifica*⁴⁹ sobre os meios de comunicação social, advindo do Concílio Vaticano II. O documento constitui-se como um direcionamento ao tratamento que a Igreja pode fornecer aos meios de comunicação, apropriando-se deles a fim de cumprir com o seu projeto pastoral de evangelização e divulgação da fé, bem como alertando sobre as questões morais envolvidas no seu “mal uso”. Trata-se, portanto, não de recuperar um passado de “cristandade” para trazer de volta todos os fiéis dentro

⁴⁷ MARZANO, Marco. The ‘sectarian’ Church. Catholicism in Italy since John Paul II. *Social Compass*, 60 (3), p.302-314, 2013. p.308.

⁴⁸ FORMIGONI, *op. cit.*

⁴⁹ Conferir, por exemplo, o seguinte decreto: IGREJA CATÓLICA. *Decreto Inter Mirifica sobre os meios de comunicação social*, 1966. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em 23/02/2019.

do controle institucional, mas de aceitar o mundo contemporâneo em sua pluralidade e tentar manter viva uma ideia, ainda que variada, de ser católico.

14. Há que fomentar, antes de mais, a boa imprensa. Porém, para imbuir plenamente de espírito cristão os leitores, deve criar-se e difundir-se uma imprensa genuinamente católica que – sob o estímulo e a dependência directa quer da autoridade eclesiástica quer de homens católicos – editada com a intenção de formar, afirmar e promover uma opinião pública em consonância com o direito natural e com a doutrina e princípios católicos, ao mesmo tempo que divulga e desenvolve adequadamente os acontecimentos relacionados com a vida da Igreja. Devem advertir-se os fiéis da necessidade de ler e difundir a imprensa católica para conseguir um critério cristão sobre todos os acontecimentos⁵⁰.

Tanto o projeto do Vaticano II quanto aquele elaborado pelos exorcistas se inspiram nos usos religiosos e políticos dos meios de comunicação. Entretanto, no projeto conciliar não existe essa “nostalgia tridentina” e nem a busca por retomar um passado pré-conciliar, já que “À Igreja, pois, compete o direito nativo de usar e de possuir toda a espécie destes meios, enquanto são necessários ou úteis à educação cristã e a toda a sua obra de salvação das almas [...]”⁵¹. A preocupação é mais pastoral do que conectada à retomada do espaço da Igreja no campo social como era nos tempos da “cristandade”. Nota-se que as apropriações do Vaticano II são variadas e se enveredam para diferentes caminhos.

O fim da Guerra Fria representou também a consolidação de um modelo de sociedade pautada no consumo e no individualismo autossuficiente como valores predominantes, típicos do modelo cultural norte-americano. Essa conjuntura se conecta de maneira harmoniosa com a sociedade contemporânea, que afasta cada vez mais a fé da instituição, reforçando uma narrativa individualista e autônoma do crer. O início da era global e globalizante do pós-muro representa, no cenário europeu, uma vitória do modelo capitalista de organização da vida cultural. A referida conexão se desdobra também no campo religioso, fazendo da religião mais uma das opções de consumo privado e de alívio imediato para os problemas da existência⁵².

Nesse sentido, a volta do exorcismo se configura a partir de uma ambiguidade contextual: se por um lado essa necessidade imediatista e consumista de resolver um problema pessoal nominando-o (como demônio) e expulsando-o (por meio do rito) favorece o

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.* Capítulo I.

⁵² GARELLI, Franco. Religion and politics: the Italian case. In: MICHEL, Patrick; PACE, Enzo (org.). *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 2: Religion and Politics. Leiden, Boston: Brill, 2011. p.217.

reaparecimento da prática do exorcismo, por outro a questiona ao colocar a religião apenas como uma das muitas opções disponíveis, e não como a verdadeira matriz explicativa e de combate ao “mal” e à dor do existir. Os exorcistas defendem com frequência a necessidade de não confundir o exorcismo (um sacramental e um meio de se reconectar com a Igreja) com as práticas mágicas e imediatistas. As opções de “expulsar o mal” acabaram se pluralizando e fugindo do controle clerical já desde o início da década de 1980⁵³. Em uma carta de um leitor ao jornal *La Stampa* de março de 1981, nota-se a circularidade dessa questão até mesmo entre indivíduos “de fora” da instituição eclesial:

[Pergunta de Sergio Motta, Vercelli] “Desidererei sapere se gli esorcismi, per liberare un malato da una ‘fattura’, da un malefizio, possono essere fatti soltanto da sacerdoti, istruiti a questo scopo dalla Chiesa. Mi risulta che in alcune città vi sono anche esorcisti ‘laici’, che esercitano il loro mestiere per una modica cifra, recitando formule diverse da quelle della Chiesa”.

[Resposta da redação:] L’esorcismo è, sempre più raramente, compiuto dalla Chiesa. Solo alcuni sacerdoti si occupano di tale settore, che è fra i più delicati e sul quale la Chiesa non è sollecita a parlare troppo. Ciò non toglie che alcuni sensitivi, persone cioè particolarmente dotate, ultrasensibili, possano compiere — e compiano — esorcismi, di propria iniziativa, raggiungendo anche notevoli risultati⁵⁴.

Em um contexto com tantas opções culturais⁵⁵ e religiosas, cresce a dificuldade da Igreja Católica de manter a sua unidade e um perfil identitário com o qual os fiéis se identifiquem. Nesse sentido, o diálogo da Igreja com a sociedade atual é tensional e inconcluso, trazendo ainda uma série de desafios para a permanência do catolicismo como religião praticada. Um primeiro sinal dessa independência ética dos católicos italianos em relação à posição da Igreja foi com a aprovação do divórcio, por meio do referendo de 1974, e do aborto, aprovado em 1978 e reafirmado na votação popular em 1981.

Já nos últimos 20 anos, quando a Igreja passou a se posicionar contra a hostilidade aos imigrantes, uma quantidade grande de católicos (sobretudo do Norte) votaram a favor da *Lega Nord* em clara contraposição ao discurso defendido pela hierarquia eclesiástica. Grande parte da direita partidária italiana, sobretudo aquela representada pela *Lega Nord* e *Forza Italia*, acabou incorporando os ex-votantes da Democracia Cristã ao defender um discurso de “valores católicos” em prol da nação. Essa apropriação utilitarista dos valores católicos perpassou não somente a dimensão política partidária, mas as escolhas individuais e privadas⁵⁶.

⁵³ Essa questão será melhor analisada no quarto capítulo.

⁵⁴ Questi esorcisti. *La Stampa*. 06 de março de 1981, nº 64, p.5.

⁵⁵ Refiro-me aqui, também, às psicoterapias e práticas médicas.

⁵⁶ GARELLI, *op. cit.*, p.224.

Os valores cristãos são utilizados e estimados quando não contradizem a percepção do cidadão, os seus valores subjetivos e suas escolhas sociais. Se a Igreja defende a família e o fiel também a defende, então a ligação se efetiva. De outra forma, ao veicular um discurso a favor da imigração e do acolhimento estrangeiro, a Igreja promulgou um valor que não era aquele defendido no âmbito individual e privado e, logo, não foi acatado por grande parte dos católicos. O enunciado católico é aceito pelos sujeitos sociais quando não se sobrepõe ao posicionamento político individual. Essa autonomia ética e plural do sujeito é, sem dúvida, um ponto problemático para a hierarquia clerical.

This utilitaristic approach to religion adopted by politics, that believes to be able to gain advantage from religion's symbolic reserve, comes from the enormous difficulty that politics itself faces in the regulation and management of cultural pluralism, that often risks translating into fragmentation that involves the political system itself and undermines the capacity of governing the country⁵⁷.

Existiram, certamente, diferentes tentativas de a Igreja Católica retomar a sua força na sociedade italiana após o Vaticano II e, sobretudo, após a queda do muro de Berlim e da nova configuração mundial do pós-Guerra Fria. Essa tentativa não ocorreu somente por meio dos projetos teológico-políticos dos exorcistas italianos. Foi também uma medida adotada por grande parte da Igreja Católica, inclusive por aqueles sacerdotes alinhados ao projeto pastoral e de evangelização do Vaticano II. A diferença está na estruturação da forma pela qual o catolicismo poderia retomar um pouco do seu espaço na sociedade. Os exorcistas priorizam uma centralidade da atuação sacerdotal na figura do “padre autorizado” a expulsar o “mal”, sem deixar, no entanto, de incorporar os leigos, principalmente os pertencentes aos grupos carismáticos que exercem uma função auxiliadora nas práticas exorcísticas. Já no contexto conciliar a estratégia nos parece recair, de modo descentralizado, sobre a incorporação do laicato e sua atuação “nas condições ordinárias da vida no mundo” a partir da linguagem missionária e da expressão da fé pessoal:

[LG 35] Do mesmo modo que os sacramentos da nova lei, que alimentam a vida e o apostolado dos fiéis, prefiguram um novo céu e uma nova terra (cfr. Apoc. 21,1), assim os leigos tornam-se valorosos arautos da fé naquelas realidades que esperamos (cfr. Hebr. 11,1), se juntarem sem hesitação, a uma vida de fé, a profissão da mesma fé. Este modo de evangelizar, proclamando a mensagem de Cristo com o testemunho da vida e com a palavra, adquire um

⁵⁷ *Ibid.* p.241.

certo carácter específico e uma particular eficácia por se realizar nas condições ordinárias da vida no mundo⁵⁸.

O sociólogo da religião Franco Garelli, diferente de Formigoni, Pace e Marzano⁵⁹, mantém uma leitura mais otimista em relação a essa presença da Igreja e da religiosidade católica na Itália, sem, contudo, deixar de ser crítico e entender que o catolicismo não é mais o mesmo e nem tão forte de quando fazia parte de um projeto de união com o Estado. A Igreja Católica ainda tem um papel significativo na opinião pública italiana e mundial (sobretudo nos países de maioria católica), mas sua força é muito dispersa e utilitaristamente submetida às escolhas individuais. É um uso subjetivo e político, mais do que um ato de crer embasado em uma sólida credibilidade.

Nelle parole di Scola, ritroviamo l'essenza del vecchio progetto politico cattolico di conquista della società liberale che accoglie la dimensione strumentale del liberalismo (economico e politico) ma cerca di neutralizzarne la filosofia dei diritti che, a partire da John Locke, attribuisce al giudizio individuale piena sovranità di scelta morale e religiosa.⁶⁰

A falência desse projeto de reconquista cultural da Igreja no espaço público e social, já delineado desde os tempos do cardeal Ruini no pós-Concílio Vaticano II, mostra como o horizonte simbólico de resolução do drama existencial e dos problemas sociais de uma sociedade “em crise” permaneceram pulverizados e com pouca credibilidade⁶¹. Nem a política governamental (desacreditada pelo povo) e nem a Igreja Católica conseguiram se reorganizar de maneira a criar uma posição crível acatada de forma significativa. Essa situação incidiu tanto sobre a religiosidade dos católicos italianos quanto sobre a forma como os exorcistas passaram a elaborar e reorganizar seus projetos de retomada do exorcismo como resposta ao contexto cultural e religioso da conjuntura pós-conciliar.

1.4. *Religiosità all'italiana*: desafios institucionais e catolicismo no contexto pós-muro

⁵⁸ IGREJA CATÓLICA. *Constituição dogmática Lumen gentium sobre a igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em 18/02/2019.

⁵⁹ GARELLI, *op. cit.*; PACE, *op. cit.*; MARZANO, *op. cit.*; FORMIGONI, *op. cit.*

⁶⁰ MARZANO, Marco; UBINATI, Nadia. *Missione impossibile: La riconquista cattolica della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2013, Kindle Edition, position 101.

⁶¹ *Ibid.* Position 782.

As formas de viver o catolicismo na Itália passaram por significativas transformações nos últimos 20 anos, tendo que lidar com o advento de uma sociedade cada vez mais plural e autônoma em relação a uma única instituição (seja ela o Estado ou a Igreja). Em termos quantitativos, a Itália ainda é um caso particular no cenário Europeu com seus mais de 80% de católicos. A mudança foi mais voltada para a prática religiosa e a forma como os discursos eclesiásticos foram apropriados pela população do que uma queda brusca no número de adesão à fé católica.

Uma das pesquisas mais abrangentes sobre a religiosidade na Itália deu origem ao livro *La religiosità in Italia*⁶², publicado em 1995. As diferenças que podemos identificar entre a pesquisa de 1995 e aquelas mais recentes⁶³ estão na intensificação de algumas tendências timidamente já verificadas nas investigações iniciais de meados dos anos 1990: a autonomização da fé e das escolhas éticas, uma religiosidade menos institucional, queda das vocações e crescimento de um catolicismo cultural. Alguns dados são importantes para entendermos esse perfil, porém de um modo macrossocial, já que as referidas investigações sociológicas nos fornecem apenas alguns indícios das principais tendências sobre as formas sociais de vivenciar as crenças religiosas na Itália contemporânea. As mesmas carecem, portanto, de uma análise qualitativa e mais particularizada sobre as tensões e contradições nas formas de crer da sociedade italiana das últimas décadas.

Em relação à crença no diabo, por exemplo, temos 25% que acreditam nele como realidade personificada e 30% que o consideram uma invenção popular. Pouco menos da metade dos italianos acredita que o diabo seja uma parte má presente em cada ser humano⁶⁴; 40% dos italianos acreditam que exista a possessão diabólica⁶⁵. Ainda permanece uma significativa presença de discursos referentes ao mundo mágico na Itália, (*fatture, malocchio, santoni*) ligados, sobretudo, às tradições populares, principalmente entre aqueles que mantêm uma relação mais débil com os ritos e regras institucionais⁶⁶. Todavia, vale salientar que a pesquisa não identifica quem são esses italianos e provavelmente não discriminou em suas investigações os cidadãos de origem estrangeira ou mesmo os imigrantes residentes ou ilegais.

⁶² CESAREO, Vincenzo; CIPRIANI, Roberto; GARELLI, Franco; LANZETTI, Clemente; ROVATI, Giancarlo. *La religiosità in Italia*. Milano: Mondadori, 1995.

⁶³ GARELLI, Franco. *La Chiesa in Italia* (Farsi un'idea). Bologna: il Mulino, 2010, Kindle edition; GARELLI, Franco. *Piccoli atei crescono*: Davvero una generazione senza Dio? Bologna: il Mulino, 2016, Kindle Edition; GARELLI, Franco. *Religione all'italiana*: L'anima del paese messa a nudo. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition; MARZANO, Marco. *Quel che resta dei cattolici*: inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia. Milano: Feltrinelli, 2012. Kindle Edition.

⁶⁴ CESAREO, *op. cit.*, 1995, p.38.

⁶⁵ Não são especificadas em quais modalidades ou de que forma essa “possessão” se desenvolve. A pesquisa não especifica se essa porcentagem é de italianos em geral ou de italianos católicos.

⁶⁶ CESAREO, *op. cit.*, p.54-56.

“A grande maioria da população continua a acreditar em Deus e se declara católica, compartilhando das principais crenças do cristianismo, ainda que a partir de uma adesão descontínua e contraditória em vários aspectos”⁶⁷. Na pesquisa de 1995, um terço dos italianos se define “bastante religioso”, enquanto que mais de uma pessoa em cinco não atribui relevância à dimensão religiosa na própria vida. O número dos que se declaram católicos é maior do que nas pesquisas recentes, permanecendo entre 85% e 90% ⁶⁸. Em relação ao pertencimento e vivência religiosa, foi adotada a seguinte divisão: ativos e bem conectados à instituição e seus ritos (22,2%); possuem uma convicção pessoal, mas nem sempre são ativos na vida religiosa (40,6%); por tradição e por educação (27,3%)⁶⁹.

Enquanto dois terços dos italianos acreditavam que a Igreja era um meio de mediação da proposta religiosa, 70% deles mantinham uma independência moral dizendo que não era necessário seguir as restrições sexuais postas pela instituição. Sessenta por cento defendiam um projeto neoliberal para a Itália e eram contrários à união civil homossexual (sendo 16% favoráveis e 21% indecisos); 88% aprovavam o divórcio e 91% não condenavam o sexo antes do casamento. Era, desse modo, o início de uma tendência que se intensificaria a partir do século XXI.

Nas pesquisas desenvolvidas a partir do século XXI sobre o catolicismo na Itália, podemos identificar uma relação com a fé mais flexível, seletiva, sob medida. Intensifica-se a tendência em se declararem católicos mais por razões culturais do que por convicções espirituais. São católicos sem igreja, que se identificam com o catolicismo, mas estão convencidos de que para ser um bom cristão não precisam acatar todas as indicações da hierarquia, sobretudo no campo moral, sexual e familiar⁷⁰. Garelli utiliza três tipologias sobre os católicos na Itália, parecidas, inclusive, com as mencionadas na pesquisa de 1995: 1) convencidos da sua fé e ativos; 2) convencidos, mas nem sempre ativos; 3) por tradição e educação⁷¹.

Itália e Portugal ainda são exceções no cenário Europeu quanto ao número de crentes na existência de Deus, contando, em média, com 80% da população. Diferente é a situação dos franceses (53%), belgas (60%) e espanhóis (63%)⁷². No entanto, esse número alto

⁶⁷ “La grande maggioranza della popolazione continua a credere in Dio e si dichiara cattolica, condivide le principali credenze del cristianesimo, anche se con un’adesione per vari aspetti discontinua e contraddittoria”. *Ibid.* p.40.

⁶⁸ *Ibid.* p.51.

⁶⁹ *Ibid.* p.114.

⁷⁰ GARELLI, Franco. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition, position 152.

⁷¹ *Ibid.* p.716.

⁷² *Ibid.* Position 270.

representa na sua maioria uma “crença sem pertencimento” e sem grandes convicções. Sobre o tema da crença em Deus, entre os católicos *convinti e attivi* o percentual é de 88%, enquanto o grupo de *convinti ma non sempre attivi* mantém duas posturas: crença segura em Deus (53,3% dos casos) e aqueles com dúvidas e posições alternantes (41,6%).

A percepção do sagrado e de eventos interpretados como extraordinários (intervenção de Deus ou de espíritos malignos) é mais difusa nos grupos sociais de idade avançada, com percurso formativo baixo e mais presentes no Sul e nas Ilhas, sendo esses menos expostos às dinâmicas de mudança⁷³. Esse fator não exclui, contudo, a participação religiosa daqueles que possuem maior educação formal e poder econômico.

Em relação à frequência aos ritos religiosos, Garelli afirma que se trata de uma escolha cada vez mais autônoma e fragmentada, independente do modo como os sujeitos se definem religiosamente. A pequena parcela de católicos “convencidos e ativos” é aquela que mais frequenta os ritos religiosos (92%), que participa da missa quase todo domingo. Já a maioria dos italianos que se declaram católicos não frequentam ou participam somente uma ou duas vezes ao ano dos ritos católicos, típico de quem mantém um perfil religioso que é mais cultural, ocasional e festivo do que de vivência da fé⁷⁴. Essa lacuna é ainda maior entre os homens e mais jovens, sendo as mulheres e os mais velhos (mais de 65 anos) os mais envolvidos e frequentadores dos eventos litúrgicos. Dos 86,1% de italianos que se declaram católicos, 28,3% não se confessam e 20,7% o fazem com uma distância de anos. Um terço diz ter participado de procissões religiosas e oferecido missa aos defuntos; 15,6% realizaram peregrinação e 13,3% dizem ter feito promessa ou voto religioso⁷⁵.

Os participantes das comunidades eclesiais de base⁷⁶ possuem um perfil diferenciado, sendo participantes do setor médio e com formação escolar mais avançada. São mais presentes no Norte da Itália do que no Sul e Centro. Aqueles que apresentam maiores crises e questionamentos religiosos fazem parte desse mesmo setor médio, sobretudo entre os mais jovens e os que vivem em contextos mais abertos e modernos. Nesse grupo, a autonomia ética em relação aos preceitos eclesiásticos pode ser ainda maior. Os 73% dos italianos

⁷³ *Ibid.* Position 1060.

⁷⁴ *Ibid.* Position 1205.

⁷⁵ *Ibid.* Position 1721.

⁷⁶ As comunidades eclesiais de base surgiram, em geral, após o Concílio Vaticano II, também inspiradas na Teologia da Libertação, tendo como lugar privilegiado para o seu desenvolvimento inicial a América Latina. No Brasil, contudo, já podemos verificar a existência de agrupamentos católicos que assumiam, mesmo antes do Concílio Vaticano II, uma postura semelhante ao modelo das futuras CEBs. Há uma ênfase no papel social do catolicismo, privilegiando o cuidado aos menos privilegiados, e uma apropriação do Vaticano II que fundamenta essa postura pastoral e social das referidas comunidades. Sobre as comunidades de base na Itália, conferir o seguinte mapeamento geral e inicial: SCIUBBA, Roberto; PACE, Rossana Sciubba. *Le comunità di base in Italia*. Volume secondo, La mappa del movimento. Roma: Caines Edizioni, 1976.

declaram que é possível ser um bom católico sem seguir inteiramente as declarações do papa e dos bispos quanto à moral sexual. Segundo a pesquisa de Garelli, em média metade dos italianos ainda sustenta uma certa confiança na instituição eclesial⁷⁷. Um dado pouco problematizado e otimista, já que a grande maioria se afilia a um catolicismo por tradição e desconectado das exigências eclesiais, como demonstra o próprio autor.

Entre os católicos, apenas 4% se declaram politicamente empenhados (o número cresce para 10% quando se trata de adultos da militância em associações religiosas), 37% se informam sobre o tema, mas sem grandes envolvimento. Do restante, 18% se dizem incompetentes na matéria, 31% se declaram desinteressados e 10% desanimados. Entre os “ativos e convencidos”, 18,3% preferem o posicionamento político de centro (contra 10,5% da média nacional); e 18,3% se colocam à esquerda, com uma média nacional de 27,9%. Diferentemente, os sem religião são mais empenhados politicamente e mais orientados à esquerda, com 54,4% dos casos. Os católicos “por tradição e educação” mantêm um posicionamento alinhado à média nacional⁷⁸. A política não se configura como um horizonte simbólico de resolução dos problemas nacionais, principalmente entre aqueles mais ligados às ideias da instituição católica.

Um fator importante sobre a religiosidade italiana está concatenado na individualização do crer e na fé sem instituição. Para exemplificar: 47,7% dos italianos pensam ser possível ter uma vida espiritual sem crer em Deus; os 33,1% defendem que a ligação com a comunidade religiosa não seja necessária para cultivar os valores do espírito; e 81,4% declaram que se pode viver um percurso espiritual sem fazer parte de uma religião organizada. Dos 90% da população que adere a uma religião, 30% se reconhecem sem problemas nas propostas da instituição e da confissão da qual pertencem, enquanto que 26,5% a aceitam com reservas e 32,4% dizem crer do seu próprio modo. Somente 9,1% não têm uma ideia clara sobre isso⁷⁹.

Resultado dessa pulverização de posicionamentos diante das crenças são os movimentos criados no interior do catolicismo. Muitos autores (inclusive parte do clero) os atribuem ao Concílio Vaticano II, mas, na verdade, trata-se mais de um resultado da formação de uma sociedade ancorada na pluralidade cultural de valores e verdades, sobretudo individuais e autônomas. Muitos deles, inclusive, foram fundados antes do concílio. São produtos de uma tentativa, ainda débil, de a Igreja Católica dialogar com as mudanças de uma historicidade que se formou, lentamente, ao longo do século XX. No contexto italiano, podemos citar os

⁷⁷ *Ibid.* Position 1895, 2083, 2332.

⁷⁸ *Ibid.* Position 4369, 4401.

⁷⁹ *Ibid.* Position 4854, 4860.

movimentos de espiritualidade e apostolado (*Focolarini*, neocatecumenais, Renovamento no Espírito, Cursilhos); as associações empenhadas em questões do mundo (*Associazione Cristiani Lavoratori Italiani - Acli*, *Gioventù Operaia Cristiana - Gioc*); os movimentos que pretendem afirmar uma presença política e profissional marcada na sociedade (*Comunione e liberazione*, *Opus Dei*); os que operam no campo da paz e da solidariedade social, bem como em missões e cooperação internacional (*Comunità di S. Egidio*, Focsiv, Sermig); o voluntariado católico (São Vicente, Grupo *Abele*, *Caritas*), dentre outras formas de ser e participar da vida católica na Itália e no mundo⁸⁰.

Tratando agora do perfil do clero, podemos elencar dois grandes problemas institucionais que a Igreja Católica tem enfrentado nas últimas décadas: a crise de vocações e a dificuldade de dialogar com a sociedade contemporânea advinda, principalmente, após a Guerra Fria. Marco Marzano cita o estudo de Diotallevi (pesquisa feita em 2003) para dizer que os 32.900 padres diocesanos italianos têm, em média, sessenta anos e que pouco menos de 13% têm mais de 80 anos. Cerca de 40% daqueles que não possuem mais um serviço ativo, não são substituídos. Esse número chega a 50% em algumas regiões e a 70% no Piemonte e nas Marche. Somente as regiões do Sul, e com parcial exceção da Lombardia, conseguem manter um grau adequado de substituições⁸¹. “Em 50 anos, o grupo que sofreu a maior redução foi o de freiras (-34%), seguido dos religiosos não sacerdotes (-30%), dos padres (-29%) e dos sacerdotes religiosos (-22%)”⁸².

Citando ainda a mesma pesquisa, podemos identificar outra estratégia importante da Igreja para lidar com essa crise das vocações: a importação de religiosos e religiosas⁸³. Em 2003, 4,5% dos padres eram estrangeiros, com diferenças significativas entre as regiões: Toscana, Úmbria, Abruzzo e Molise contavam com 10% e no Lácio 20%. Eram, geralmente, padres mais jovens que os italianos, com idade média de 44 anos, quase vinte anos a menos que os nascidos na Itália⁸⁴. Essa importação de padres estrangeiros, segundo Marzano, pode ser perigosa pois os religiosos advindos do exterior, pertencentes a outra cultura, podem não entender bem as demandas socioculturais das paróquias italianas, dificultando ainda mais a permanência de um discurso católico cada vez mais questionado. No entanto, acreditamos que esse desafio esteja mais ligado à dificuldade de parte da população (e do clero) em receber um

⁸⁰ GARELLI, Franco. *La Chiesa in Italia* (Farsi un'idea). Bologna: il Mulino, 2010, Kindle edition. Position 1745.

⁸¹ MARZANO, Marco. *Quel che resta dei cattolici: inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli, 2012. Kindle Edition. Position 1687, 1691.

⁸² “In 50 anni, il gruppo che ha subito la riduzione più pesante è quello delle suore (-34%), seguito dai religiosi non sacerdoti (-30%), dai preti (-29%) e dai sacerdoti religiosi (-22%)”. GARELLI, *op. cit.*, 2010. Position 1503.

⁸³ GARELLI, *op. cit.*, 2010. Position 1491.

⁸⁴ *Ibid.* Position 1695.

padre estrangeiro com suas práticas religiosas diversas, como foi o caso do bispo africano Milingo⁸⁵, que foi transferido para Roma na década de 1980 a pedido do papa João Paulo II. As críticas a Milingo pareceram surgir mais dos grupos eclesiais e católicos ligados à leitura tridentina da Igreja do que de toda a sociedade, que o apreciava em suas missas de libertação e milagres⁸⁶.

A expressão “força da religião, debilidade da fé”, criada por Franco Garelli na sua pesquisa de 1996, é problematizada por Marco Marzano. Ele questiona a força da religião na sociedade atual na medida em que ela se pauta em uma crença frágil, já que a contemporaneidade é fortemente marcada pela individualização dos valores e obrigações morais. Não seria possível manter uma religião forte em uma sociedade em que a fé é débil. “Na era da autenticidade não existe religião forte se a fé é débil, porque a natureza das obrigações morais foi transferida do externo ao interno dos indivíduos, da sociedade às consciências”⁸⁷. Nesse sentido, é possível identificar as duas perspectivas sobre a leitura que os intelectuais fazem do catolicismo italiano: uma mais otimista (a de Garelli) e a outra mais questionadora e pessimista (Marzano) em relação à força da Igreja e da fé católica na sociedade.

Renunciar à escolha individual em prol de uma posição institucional torna-se, cada vez mais, uma dificuldade e um desafio para a Igreja Católica. Como definir um projeto pastoral que saiba lidar com a relatividade dos valores e com a escolha do sujeito como valor soberano? A sociedade contemporânea, sobretudo a partir de fins da Guerra Fria, colocou uma série de desafios para um discurso que fala em nome de uma verdade soberana (Deus). O modelo tridentino passou a ser um modo de “ser igreja” difícil de dialogar com as mudanças sociais e culturais iniciadas em meados do século XX. Por isso a necessidade de reformular as regras institucionais no Concílio Vaticano II, ainda que sem excluir todo o passado institucional. A seguir, veremos o percurso histórico das normas que regem a prática do exorcismo como tentativa (nem sempre harmônica) de dialogar com as mudanças no catolicismo e na instituição eclesiástica, identificando como essas modificações pós-conciliares, muitas vezes, entraram em conflito com o projeto teológico-político dos exorcistas.

1.5. Percurso histórico e *Ius vigens* do rito de exorcismo

⁸⁵ Analisaremos esse caso com mais profundidade no terceiro capítulo.

⁸⁶ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.226.

⁸⁷ “Nell’età dell’autenticità non c’è religione forte se la fede è debole, perché la natura degli obblighi morali si è trasferita dall’esterno all’interno degli individui, dalla società alle coscienze”. MARZANO, *op. cit.*, 2012. Position 3054.

1.5.1. *Rituale Romanum*: da versão de 1614 até a de 1952

O rito do exorcismo foi concatenado em uma obra oficial com a promulgação do Ritual Romano em 1614 – um documento que reunia textos ritualísticos e litúrgicos católicos – a partir da Constituição Apostólica *Apostolicae Sedi* do papa Paulo V (1605-1621). O Ritual de 1614 termina com as regras que regem o exorcismo: *De exorcizandis obsessis a daemónio* e com a *Formula scribendi in libris habendis apud Parochos*. Antes da publicação do documento oficial, o exorcismo era conduzido por diferentes textos produzidos ao longo do início da história moderna, tais como o *Breviarium Romanum* (1568), *Missale Romanum* (1570), *Martyrologium Romanum* (1584), *Pontificale Romanum* (1595-1596), *Caeremoniale Episcoporum* (1600). As origens das fórmulas de exorcismo presentes nesses textos remetem aos séculos VII e VIII, como o *Old Gallican Missal*, que foi produzido no início do século VIII⁸⁸.

Podemos citar também o *Liber Sacerdotalis* (1523), feito por Castellani a pedido de Leão X (1513-1521), que era uma coleção de textos para construir as maneiras de fazer o exorcismo e como distinguir as falsas possessões. Este trabalho serviu de fonte para as normas sobre exorcismo em todas as edições do Ritual Romano até 1988. Foi também importante o *Rituale Sacramentorum Romanum* (1584), feito pelo cardeal Giulio Santori a pedido do Papa Gregório XIII (1572-1585) e o Primeiro Sínodo de Milão (1565), o qual estabeleceu que o padre exorcista deveria ter uma idade avançada e virtudes morais de alto nível para exercer sua função. Já o Segundo Sínodo de Milão (1576) acrescentou a necessidade da autorização do bispo para o exercício do ministério do exorcismo⁸⁹.

O Ritual Romano não sofreu muitas alterações até 1998, quando foi aprovada a última versão e aquela que rege, atualmente, o rito do exorcismo. Até a edição de 1952, temos a formulação de cinco versões diferentes⁹⁰:

Versão de 1752	Aprovada com a constituição apostólica <i>Quam ardenti studio</i> de Benedito XIV (1740-1758), dividida em 10 títulos e em cada título existem variados capítulos
Versão de 1872	Criação de um Apêndice ao Ritual Romano aprovado pelo Papa Pio IX (1846-1878). Foram inseridas instruções e fórmulas de bênçãos. Foi

⁸⁸ OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008. p. 43-44; BOGETTI, Maurizio. *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel canone 1172 del codice di Diritto Canonico*. Torino: U.S.E.D.E.I., 2011.

⁸⁹ OMARA, *op. cit.*, p. 44-45.

⁹⁰ *Ibid.* p. 47-50.

	emitido em 1872 pelo papa e publicado pela Sagrada Congregação para os Ritos em 1874. Mostra um movimento de fornecer mais autoridade às Congregações da Cúria Romana na formulação do Ritual Romano.
Versão de 1884	Promulgada pelo papa Leão XIII com o objetivo de reforçar a doutrina e afastar possíveis erros.
Versão de 1913	Até aqui a versão de Paulo V e Benedito XIV permaneceu substancialmente intacta. Essa versão foi emitida pelo Papa Pio X (1903-1914), que corrigiu algumas fórmulas pautadas na bula <i>Divino afflatu</i> (de 1º de novembro de 1911).
Versão de 1925	Aprovada no papado de Pio XI (1922-1939) pela Congregação para os Ritos. Essa edição está dividida em 12 títulos e o exorcismo estava no título XI. Acréscimo de um capítulo chamado <i>Exorcismus in Satanam et Angelos Apostaticos</i> , que fala sobre remover maus espíritos de pessoas, lugares ou coisas. Esse terceiro capítulo foi originalmente preparado pelo papa Leão XIII em 1890.
Versão de 1952	Promulgada no papado de Pio XII (1939-1958), aprovada pela Congregação para os Ritos com o decreto <i>Cum denuo</i> de 25 de janeiro de 1952. Foi a última versão oficial antes do Vaticano II. A edição está dividida em 12 títulos e o exorcismo é o último (<i>Titulus XII</i>).

Até a versão de 1952, poucos elementos e regras foram alteradas. As modificações foram, principalmente, linguísticas e recaíram sobretudo em dois pontos centrais: 1) a expressão “aquele que sofre de melancolia ou qualquer outra doença” foi modificada para “alguém que está sofrendo de alguma doença, especialmente de natureza psicológica”; 2) os sinais de possessão diabólica que antes eram descritos como “sinais de possessão demoníaca são” se tornou “sinais de possessão demoníaca podem ser”. A tendência foi amenizar e aumentar a prudência na identificação daquilo que entediam como possessão demoníaca, algo já recorrente na prática da Santa Sé desde o início do século XX⁹¹. Tais modificações no Ritual Romano de 1952 mostram a incorporação do discurso psiquiátrico e psicológico nas documentações oficiais sobre possessão e exorcismo.

⁹¹ Conferir o terceiro capítulo da seguinte dissertação: PIRES, Tiago (2014). *O pastor das almas*: José Silvério Horta e a construção cultural de um sacerdote exemplar. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2014.

O Ritual de 1614 foi pouco alterado ao longo da história e, de certa forma, constituiu-se como a versão oficial utilizada até a nova edição de 1998. Um dos poucos acréscimos foi a Oração de Leão XIII, *Exorcismus in Satanam et Angelos Apostaticos*, publicada pela Sagrada Congregação para a Propagação da Fé em 18 de maio de 1890. Tratava de como expelir a ação do diabo nas pessoas, coisas e lugares. Incluiu a Invocação de São Miguel Arcanjo e o combate às infestações diabólicas. Foi inserido na versão de 1925 e de 1952, sendo retirada na última de 1998⁹².

Outro documento que rege a prática do exorcismo na Igreja Católica é o Código de Direito Canônico. Na sua edição anterior ao Concílio Vaticano II, de 1917, três cânones abordavam o assunto (1151-1153). No CIC 1151 fica estabelecido que o exorcista deve ter permissão para exercer sua prática e deve ser piedoso, prudente e com uma vida íntegra; no cânone 1152 afirma-se que o exorcismo pode ser praticado em católicos e não católicos (turcos, muçulmanos); e no último, o CIC 1153, assegura-se que aqueles a pronunciar bênçãos e a realizar o exorcismo no batismo são os padres designados para tais rituais. Quanto à documentação que serviu de base para a formação desses três cânones, temos, principalmente, a carta *Sollicitudini* e a encíclica *Magno cum* do Papa Benedito XIV e a instrução *ad Ep. Scodren n°1* da Sagrada Congregação para a Propagação da Fé de setembro de 1779.

1.5.2. Exorcismo e possessão no Concílio Vaticano II

Os textos do Concílio Vaticano II não abordaram o tema do exorcismo, elencando apenas questões sobre o mal e não sobre o rito propriamente dito⁹³, afastando-se, portanto, da leitura fundamentalista da exegese bíblica priorizada no Vaticano I. Os termos “exorcismo” e “possessão” não aparecem em nenhuma das publicações advindas do Vaticano II e nem nos pronunciamentos de abertura dos papas João XXIII e Paulo VI⁹⁴. Optamos por analisar algumas partes da constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG) por se tratar de um dos documentos mais importantes do concílio e por suas concepções sobre a noção de mal e demônio aparecerem em outros textos, como na constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS) que discute sobre a Igreja no mundo atual. Na LG o objetivo era o de buscar na raiz do cristianismo uma solução e a formulação de uma nova missão para o presente da Igreja e para uma definição menos

⁹² OMARA, *op. cit.*, p.51, 53.

⁹³ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.211.

⁹⁴ Cf. ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013, p.29-61.

hierarquizada da noção de “povo de Deus”. Já na GS o enfoque recai sobre a necessidade de diálogo com o mundo atual para a construção de uma “nova sociedade”, “baseada nos genuínos valores humanos e cristãos”⁹⁵, respeitando a historicidade e considerando a validade de outros saberes culturais e científicos.

Na GS, por exemplo, a palavra “demônio” é elencada somente no artigo 22 ao falar de Cristo e sua ação na humanidade, o qual retirou o povo “da escravidão do demônio e do pecado”⁹⁶. Além disso, na GS são citados exemplos de combate ao mal, ocorridos ao longo da história e das narrativas bíblicas, porém um mal não veiculado como uma presença real do demônio atuando no mundo. Segue-se, portanto, a leitura que perpassa os outros documentos conciliares, como a *Lumen Gentium*.

Na constituição dogmática *Lumen Gentium*⁹⁷ (artigo 48) se faz referência à importância do cristão em resistir ao mal e se fortalecer com a armadura de Deus: “Esforçamo-nos, por isso, por agradar a Deus em todas as coisas (cfr. 2 Cor. 5,9) e revestimo-nos da armadura de Deus, para podermos fazer frente às maquinações do diabo e resistir no dia perverso (cfr. Ef. 6, 11-13)”. Interessante notar que a referida citação pertence ao item “Caráter escatológico da nossa vocação à Igreja”, elencando o “diabo” como obstáculo à história da salvação pessoal e do mundo, mas não como presença real ou com qualquer tipo de identificação com as ideias defendidas pelos exorcistas italianos.

Na LG 35 é mencionado o ato de ir contra as regras do mundo das trevas e contra as forças espirituais e, finalmente, na LG 5, são identificados os milagres de Jesus, citando especificamente a expulsão dos demônios como obra e sinal do “Reino de Deus”: “Também os milagres de Jesus comprovam que já chegou à terra o Reino: ‘Se lanço fora os demônios com o poder de Deus, é que chegou a vós o Reino de Deus’ (Luc. 11,20; cfr. Mt. 12,28)”⁹⁸.

Na LG 16 e 17⁹⁹ também é mencionado, sem muitos prolongamentos, o termo “demônio”. Na LG 17, com o título “Caráter missionário da Igreja”, temos o seguinte trecho:

⁹⁵ *Ibid.* p.76.

⁹⁶ IGREJA CATÓLICA. *Constituição pastoral Gaudium et Spes*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 07/03/2019.

⁹⁷ Na introdução ao documento, aparece como um dos objetivos da Constituição a seguinte definição: “E as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgentes este dever da Igreja, para que deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo”. IGREJA CATÓLICA. *Constituição dogmática Lumen gentium sobre a igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em 16/02/2019.

⁹⁸ *Ibid.*, LG 5.

⁹⁹ LG 16: “Mas, muitas vezes, os homens, enganados pelo demônio, desorientam-se em seus pensamentos e trocam a verdade de Deus pela mentira, servindo a criatura de preferência ao Criador (cfr. Rom. 1,21 e 25) [...]”, com o título “Relação da Igreja com os não-cristãos”. LG 17:

“E a sua acção faz com que tudo quanto de bom encontra no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e cultura próprios de cada povo, não só não pereça mas antes seja sanado, elevado e aperfeiçoado, para glória de Deus, confusão do demónio e felicidade do homem”¹⁰⁰. Além de uma postura ecumênica de respeito às outras culturas, questão importante do Concílio Vaticano II, o “demônio” aparece novamente como empecilho à missão pessoal e da Igreja no mundo. Apesar desse ecumenismo se destinar, principalmente, às formas cristãs da fé, no Vaticano II não existe um tom de perseguição às outras religiões, deixando claro, no entanto, que o caminho da salvação ocorre por meio da figura de Cristo. Já no discurso dos exorcistas essa tonalidade de “caça às bruxas” será recorrente, como veremos posteriormente nos próximos capítulos.

Os textos produzidos no Concílio Vaticano II são muito prudentes em relação à prática do exorcismo, deixando o campo das interpretações aberto e demasiadamente pulverizado. Não existiu uma diretriz precisa e isso foi alvo de críticas por parte dos exorcistas, especialmente Gabriele Amorth (1925-2016)¹⁰¹. Na LG 35, que trata do apostolado dos leigos na Igreja e da luta contra o “mal”, temos a seguinte declaração:

35. Cristo, o grande profeta, que pelo testemunho da vida e a força da palavra proclamou o reino do Pai, realiza a sua missão profética, até à total revelação da glória, não só por meio da Hierarquia, que em Seu nome e com a Sua autoridade ensina, mas também por meio dos leigos; para isso os constituiu testemunhas, e lhes concedeu o sentido da fé e o dom da palavra (cfr. Act. 2, 17-18; Apoc. 19,10) a fim de que a força do Evangelho resplandeça na vida quotidiana, familiar e social. Os leigos mostrar-se-ão filhos da promessa se, firmes na fé e na esperança, aproveitarem bem o tempo presente (cfr. Ef. 5,16; Col. 4,5) e com paciência esperarem a glória futura (cfr. Rom. 8,25). Mas não devem esconder esta esperança no seu íntimo, antes, pela contínua conversão e pela luta «contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos do mal» (Ef. 6,12), manifestem-na também nas estruturas da vida secular¹⁰².

Na referida LG 35, notamos que há uma forte tendência do Vaticano II a incorporar e valorizar a atividade do laicato na vida eclesial e diante do mundo, trazendo novamente os “católicos perdidos” para a vida de fé. O texto comporta, desse modo, um aspecto missionário marcante. Atenta-se para o fato de que a vida religiosa não deve esperar um “futuro vindouro de esperança”, mas atuar ativamente no meio secular para realizar essa transformação. A concepção de luta contra os “espíritos do mal” aparece como um combate diante dos

¹⁰⁰ *Ibid.* LG 17.

¹⁰¹ Conferir os seguintes artigos, nos quais aparecem comentários e entrevistas com Amorth e outros exorcistas sobre essas críticas: Sarà aggiunto un richiamo alla Madonna. *La Stampa*. 23 setembro de 1999, número 22, página 12; LA ROCCA, Orazio. Ecco gli esorcisti del Terzo millennio. *La Repubblica*. 23 de janeiro de 1999; LAZZARO, Claudio. Così sconfiggeremo il demonio. *Corriere della Sera*. 23 de janeiro de 1999.

¹⁰² IGREJA CATÓLICA. *Constituição dogmática Lumen gentium sobre a igreja*. op. cit.

“dominadores desse mundo”. Em nossa análise, sobretudo neste trecho, a figura do “demônio” parece se deslocar para os males sociais, para os “dominadores desse mundo”, “espíritos do mal”, o que não necessariamente traz uma leitura sobrenaturalista da crença na presença real do diabo. Ainda que a documentação conciliar não negue a ação diabólica, a mesma não o insere no contexto do exorcismo e da possessão, mas em um embate entre cristãos e o mal do mundo, não necessariamente interpretado como obra do diabo.

A *Lumen Gentium* utiliza, quando menciona o diabo, contextos bíblicos para explicá-lo, inserindo-o como adversário histórico para o Reino de Deus, para a salvação e para as missões cristãs. A constituição dogmática não fornece uma definição à questão do mal e aos demônios e, para tanto, utiliza as explicações bíblicas sobre o tema sem fazer referência ao contexto hodierno e às formas como o “mal” se manifestaria hoje. Parece-nos que o Vaticano II não quis fornecer atenção a essa questão, evitando possíveis polêmicas e deixando em aberto o debate teológico. Até porque defender o “demônio”, o exorcismo e a possessão na atualidade, em uma tentativa de diálogo com o mundo moderno, não nos parece uma estratégia plausível. Contudo, relatar e delimitar o problema do “diabo” no contexto bíblico, sobretudo neotestamentário, fez com que o Vaticano II escolhesse, indiretamente, um caminho interpretativo sobre o “mal” como metáfora, como obstáculo e empecilho à felicidade e à salvação do homem e não como presença real causadora da possessão.

Em nenhum documento advindo do concílio foi mencionado o termo exorcismo e possessão, salientando, portanto, um silenciamento que é elucidativo para o nosso estudo¹⁰³. Por tratar-se de um documento oficial e de caráter dogmático, no caso das constituições, é certo que não faria sentido inserir uma informação que negasse algo que está inscrito em outros documentos eclesiais, como o Catecismo da Igreja Católica e o Código de Direito Canônico, que abordam brevemente a questão da possessão e do exorcismo. Esse “não dito” presente nas publicações advindas do Vaticano II denota que a referida temática foi deixada de lado, assumindo um caráter de combate ao mal que valoriza a atuação no mundo como instrumento de evangelização e instauração de um possível mundo de esperança. A vida cotidiana, familiar e social passa a ser o instrumento de mudança, deixando de lado o protagonismo da ação do “diabo” como “ser real” e causador da possessão e do mal na sociedade. Uma concepção diferente daquela defendida pelos exorcistas italianos em seus projetos teológico-políticos.

¹⁰³ Cf. CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*: (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

Não seria coerente, em um concílio que se propõe a dialogar com a “sociedade moderna” e suas mudanças, enfatizar uma prática deixada de lado pela Igreja há muito tempo. Seria problemático dar relevância ao exorcismo e à possessão nas documentações conciliares – exaltando um caráter sobrenaturalista e já relativizado pelo discurso psiquiátrico e psicológico – em um contexto social em que tais crenças encontravam-se marginalizadas. Entretanto, o fato de não constar nos textos do Vaticano II nenhuma referência direta ao tema, não implica na sua total descrença por parte do clero, dos teólogos e de outras lideranças eclesiais. Como exemplo, temos o pensamento do monge beneditino Cipriano Vagaggini (1909-1999), que participou como teólogo no concílio, sendo um dos autores da constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia.

Ao mesmo tempo em que Vagaggini propunha uma renovação litúrgica da Igreja, estando afiliado ao pensamento do Vaticano II, o teólogo italiano havia defendido, em obra publicada anteriormente¹⁰⁴, a figura do diabo como ser real e não apenas como metáfora para o mal individual e do mundo. Esse aspecto metafísico do diabo foi evitado na documentação conciliar, que priorizou a questão do mal ao longo da história e como alvo de combate por parte da humanidade. Tal ideia aparece no livro de Vagaggini que, ao falar do advento do mal físico e moral no cosmos causado pela queda de alguns anjos, afirma que

Daquele momento a história do mundo inclui a luta, não somente entre bem e mal, entre pensamentos e pensamentos, tendências e tendências, decisões e decisões no interior de cada homem, mas entre pessoa e pessoa: Deus e os seus seguidores, o reino de Deus, de um lado; Satanás e os seus sequazes, o reino de Satanás, de outro lado. Dois reinos, duas cidades em contínua luta. Assim o permite a vontade de Deus. Essa luta é de proporção cósmica e envolve todo o ser, pessoas e coisas¹⁰⁵.

Desse modo, essa batalha “dramática e ininterrupta” não ocorre somente contra “o mal abstrato e impessoal, e nem mesmo somente contra paixões e tendências, mas precisamente, e em última instância, contra o Maligno e os seus sequazes”¹⁰⁶. No Concílio Vaticano II essa noção “personalista do diabo” não aparece, pelo menos de maneira clara, nas documentações. Vagaggini, em diálogo e debate com outros teólogos e bispos, evitou afirmações do tipo para não fornecer ao concílio uma conotação sobrenaturalista e de embate direto com os saberes modernos com os quais visava dialogar. Nota-se, portanto, a complexidade e a pluralidade dos

¹⁰⁴ Publicada em italiano, em sua primeira edição, em 1957: VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

¹⁰⁵ *Ibid.* p.322.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 321.

projetos teológico-políticos emergidos antes, durante e após o Concílio Vaticano II, promovidos não apenas por exorcistas, mas por outros sujeitos religiosos.

1.5.3. Do Vaticano II às normas vigentes: documentos complementares e o novo Código de Direito Canônico

O Concílio Vaticano II não abordou de maneira direta a temática da possessão diabólica e do exorcismo, como já discutimos anteriormente¹⁰⁷. Somente após alguns anos foi possível perceber um movimento de reestruturação do rito exorcístico, sendo ele o último a ser reformulado após o Vaticano II, 33 anos depois. Os próprios exorcistas se lamentavam acerca dessa demora e desatenção quanto à prática e à regulação do ritual do exorcismo, sobretudo Gabriele Amorth. Corrado Balducci, demonólogo atuante em Roma, assumiu um posicionamento mais cauto, pelo menos em suas entrevistas. Essas últimas, recorrentes não somente nas publicações religiosas, como as revistas do movimento carismático, denotam como os exorcistas estavam empenhados em fazer circular o tema, angariando, quando possível, a atenção da sociedade e mesmo da Igreja Católica:

Monsignor Balducci, lei descrive un'Italia atea e materialista. Il diavolo fa ancora paura al punto da dover rinnovare il rito dell'esorcismo? [Balducci:] “Il nuovo rito non dipende dai cambiamenti, tanto meno da quelli del diavolo. E neppure dall'aumento degli indemoniati, come ho sentito dire in qualche tv”. Da che cosa dipende, allora? “Cominciamo con il chiarire una cosa. I casi di possessione non sono soltanto rari. Sono eccezionali, eccezionalissimi...”. Monsignore, se tutto è rimasto come prima, perché cambiare dopo 400 anni? “Guardi che la rivoluzione la vedete solo voi giornalisti. C'è stato un Concilio, negli ultimi 30 anni è stato modificato l'intero messale romano di Paolo V. Mancava soltanto l'ultimo capitolo, *De obsessis a daemonio*. Ora il rinnovamento si è completato, ma la rivoluzione dove sarebbe?”. Non sarà un caso, se proprio questo punto è stato modificato per ultimo, no? “Il tema è delicato, evidentemente hanno avuto bisogno di un po' di tempo in più”¹⁰⁸.

Após o Concílio Vaticano II, além das regras vigentes presentes no *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* (DESQ)¹⁰⁹, três documentos que abordam a regulação do exorcismo foram publicados e escolhidos para serem brevemente analisados, pois são normalmente citados pelos exorcistas italianos em seus livros. O primeiro deles foi a Carta

¹⁰⁷ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.211.

¹⁰⁸ Esorcista? Meglio un medico. *La Stampa*, 27/01/1999, nº 26 p. 9.

¹⁰⁹ Essas regras serão posteriormente discutidas neste capítulo.

Apostólica de Paulo VI de 15 de agosto de 1972 (*Ministeria quaedam*¹¹⁰), com a qual o exorcismo foi retirado das ordens menores, tornando-se apenas um ministério (o que já era indicado no Ritual Romano de 1952). O segundo foi o *Les formes multiples de la superstition* (1975), documento divulgado pela Congregação para a Doutrina da Fé que reforçava com cautela a existência do diabo e o percurso da demonologia, tornando-se um documento oficial da Santa Sé sobre o assunto. E, por último, a nova edição do Código de Direito Canônico de 1983, promulgado pelo papa João Paulo II a partir da constituição apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* em 25 de janeiro de 1983. Esse código refere-se apenas à Igreja Latina e a parte referente ao exorcismo ficou restrita ao cânone 1172¹¹¹.

Existe, entretanto, uma certa tensão e incoerência tanto nas publicações quanto nos debates emergidos após o Concílio Vaticano II: percebemos isso analisando tanto a carta apostólica *Ministeria quaedam* quanto a *Les formes multiples de la superstition*, bem como o pronunciamento de Paulo VI na *Udienze generale* de 15 de novembro de 1972. A carta apostólica e o pronunciamento papal são mais relevantes devido à maior circularidade e ao caráter de autoridade que assumem no contexto eclesial. O documento *Les formes multiples de la superstition*, diferentemente, trata-se de uma publicação menos citada pelos exorcistas, exposta inicialmente no *L'Osservatore Romano* francês e traduzida para a sua versão italiana no mesmo ano, em 1975, tornando-se um documento oficial da Santa Sé.

Uma das tensões ocorre nas proposições do papado de Paulo VI. Enquanto que na carta apostólica identificamos uma clara apropriação das formulações do Concílio Vaticano II em prol da delimitação dos papéis do laicato e do clero, bem como a retirada do exorcismo das ordens menores, na *Udienza generale* enfatiza-se um posicionamento silenciado no Vaticano II sobre a questão do diabo como presença real e atuante na história humana:

Troviamo il peccato, perversione della libertà umana, e causa profonda della morte, perché distacco da Dio fonte della vita (Rom. 5, 12), e poi, a sua volta, occasione ed effetto d'un intervento in noi e nel nostro mondo d'un agente oscuro e nemico, il Demonio. Il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, perversito e perversitore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa. Esce dal quadro dell'insegnamento biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla esistente; ovvero chi ne fa un principio a sé stante, non avente essa pure, come ogni creatura, origine da Dio; oppure la spiega come una pseudorealtà, una personificazione concettuale e fantastica delle cause ignote dei nostri malanni¹¹².

¹¹⁰ Esse documento também renovou a disciplina da primeira tonsura, das ordens menores e do subdiaconato.

¹¹¹ OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008, p.60-63.

¹¹² PAOLO VI, *Udienza Generale*, 15 novembre 1972. Disponível em:

No pronunciamento de novembro de 1972, meses depois da promulgação do *Ministeria quaedam*, o papa proferiu um discurso sobre o “mal” que não se fez presente no Vaticano II e que, por outro lado, estava em conformidade com o que defendem os exorcistas italianos em suas publicações e entrevistas. O papa fundamentou suas afirmações com trechos bíblicos, dizendo que a presença do demônio como ser atuante ocorre desde os tempos de Jesus. De acordo com Paulo VI, a questão do “diabo” faz parte da doutrina cristã e não deve ser explicada por meio dos saberes psiquiátricos, psicanalíticos ou aqueles fornecidos por experiências espiritualistas¹¹³. É a Igreja Católica que deve ser responsável pela definição do que se entende por “mal” e “demônios”. Apesar de falar sobre o diabo como presença real, o papa não faz nenhuma menção ou incentivo ao ofício exorcístico na *Udienza generale*. Acreditamos, a partir da análise de seus discursos, que Paulo VI não se opunha aos projetos dos exorcistas, que ainda eram tímidos naquela conjuntura, porém não foi um incentivador direto desses sujeitos responsáveis por “expulsar o mal”.

Seguindo um outro percurso, na referida carta apostólica de Paulo VI o exorcismo é mencionado como um “escritório comum” dentro da Igreja Católica, podendo participar leigos e padres dentro das funções estabelecidas para cada um pelas regras eclesiais. O discurso do papa nos parece transitar entre uma leitura pós-conciliar (presente na *Ministeria quaedam* e em atitudes ecumênicas como a reconciliação com a Igreja do Oriente¹¹⁴) e, ao mesmo tempo, tridentina quando se trata da questão do mal e do diabo (*Udienza generale*). Contudo, mesmo quando Paulo VI defende um posicionamento em consonância com o Vaticano II, ele não exclui a existência de um ofício exorcístico e deixa bem delimitado o que cada membro (clero ou leigo) é autorizado a realizar.

Per questo il Concilio Vaticano II stabilì che *nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, o ministro o semplice fedele, svolgendo il proprio ufficio, si limiti a compiere tutto e soltanto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza* (Cost. sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 28: AAS 56 (1964), p. 107).

[...]

II. Quelli che finora erano chiamati Ordini minori, per l'avvenire dovranno essere detti «ministeri». III. I ministeri possono essere affidati anche ai laici,

<https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html>. Acesso em 20/02/2019.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Em 1964, o papa Paulo VI realizou um encontro em Jerusalém com o líder da Igreja Ortodoxa, uma reconciliação histórica entre as duas instituições. Esse evento ficou conhecido como “Encontro com Atenágoras”, e anulou as excomunhões do Grande Cisma do Oriente de 1054.

di modo che non siano più considerati come riservati ai candidati al sacramento dell'Ordine¹¹⁵.

O *Les formes multiples de la superstition* (1975) apresenta-se como um documento peculiar nessa conjuntura, trazendo o título de “Fé cristã e demonologia” e abordando a história da demonologia e as discussões teológicas acerca da existência do mal em suas variadas formas. Apesar de ser um texto que defende a existência do diabo como elemento presente na história humana, fundamentando a argumentação na linguagem dos evangelhos e na atuação de Jesus¹¹⁶, o mesmo adota uma postura comedida em relação aos excessos das crenças no demônio e no exorcismo. O opúsculo reconhece que o Magistério forneceu pouca atenção à demonologia e ao exorcismo ao longo da história da Igreja e, principalmente, no Concílio Vaticano II. Isso se justificaria pelo fato de o exorcismo não ser mais uma prioridade da Igreja como foi nos tempos de Jesus, o que denota um posicionamento contrário ao que defendem os exorcistas. Mesmo tendo como tema central a demonologia, o documento segue a linha do silenciamento do Vaticano II e se alinha às perspectivas pós-conciliares de extrema prudência quanto ao uso do rito exorcístico, noções presentes também no Código de Direito Canônico e no DESQ. Discorrendo sobre a abolição do exorcismo como ordem menor, fica evidente essa leitura comedida:

Tal medida não significa, naturalmente, que o poder de exorcizar não pertença mais ao padre, ou que ele não tenha mais que exercê-lo. Obriga, no entanto, a admitir que a Igreja, deixando de fazer desse ministério uma função específica, já não reconhece os exorcismos da importância que tiveram nos primeiros séculos. Essa evolução certamente merece ser levada em consideração¹¹⁷.

O silenciamento sobre o exorcismo e a possessão, presente no Vaticano II, desdobrou-se, de alguma forma, no Código de Direito Canônico e no Novo Ritual de Exorcismo, que abordam timidamente e com muita prudência os casos de “possessão diabólica”. No entanto, alguns discursos que surgiram após o referido concílio, como analisamos anteriormente, nem sempre seguiram à risca essa postura de “silenciamento”

¹¹⁵ PAULO VI, *Ministeria quaedam*, 15 de agosto 1972. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html>. Acesso em 20/02/2019.

¹¹⁶ “Se Jesus sustentou esta linguagem, especialmente se a traduziu em ação pelo seu ministério, foi porque ele estava expressando uma doutrina necessária - pelo menos parcialmente - para a noção e realidade da salvação que ele trouxe”. IGREJA CATÓLICA. *Fede Cristiana e demonologia*, 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_it.html>. Acesso em 21/02/2019. Tradução do autor.

¹¹⁷ *Ibid.*

encontrada nas documentações advindas do Vaticano II. Desse modo, nota-se como os projetos de igreja emergidos no contexto pós-conciliar são variados e, algumas vezes, conflitantes.

Tratando-se do Código de Direito Canônico de 1983, temos o cânone 1172, o qual proíbe a prática do exorcismo por pessoas sem a expressa autorização do ordinário local, devendo o padre ser prudente, com conhecimento, virtudes morais e vida íntegra. Esse cânone tem as mesmas fontes do antigo cânone 1151 e é o único que aborda o assunto dentro do CIC atual. A revisão foi feita por uma comissão em 1981 e incorporou alguns elementos presentes na antiga versão¹¹⁸, como podemos verificar no texto integral: “Cân. 1172 — Ninguém pode legitimamente exorcizar os possessos, a não ser com licença especial e expressa do Ordinário do lugar. § 2. Esta licença somente seja concedida pelo Ordinário do lugar a um presbítero dotado de piedade, ciência, prudência e integridade de vida”¹¹⁹.

Posteriormente à publicação do novo Código de Direito Canônico (1983), foi lançada a Carta *Inde ab aliquot annis* (1985)¹²⁰, redigida pela Congregação para a Doutrina da Fé e enviada a todos os ordinários para lembrá-los das regras vigentes sobre o exorcismo. Foram reforçadas as seguintes normas: 1) observar as regras do CIC 1172 (1983); 2) nenhum clérigo, padre (não autorizado) ou laico pode pronunciar a oração de exorcismo de Leão XIII; 3) pessoas ou padres não autorizados não podem realizar exorcismo ou liderar grupos de oração com o objetivo de expulsar o demônio¹²¹. Não há, portanto, uma condenação ao exorcismo, mas aos seus excessos e à participação do laicato de forma irregular, já que a autoridade de expulsar o diabo é da Igreja e do padre autorizado. Essa carta nos parece um alerta e uma resposta a algo comum na conjuntura italiana: a realização de práticas de “libertação do mal” regidas apenas por laicos, muitas vezes sem a presença de um sacerdote responsável: “Recent years have seen an increase in the number of prayer groups in the Church aimed at seeking deliverance from the influence of demons, while not actually engaging in real exorcisms. These meetings are led

¹¹⁸ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.231; IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. 4ª edição. Conferência Episcopal Portuguesa. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983, p. 204. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>. Acesso em 19/02/2019.

¹¹⁹ IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 1983, p. 204.

¹²⁰ Também nomeada como *Letter to Ordinaries regarding norms on Exorcism*. Cf: IGREJA CATÓLICA. Congregation for the Doctrine of the Faith. *Letter to Ordinaries regarding norms on Exorcism*, 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850924_exorcism_en.html>. Acesso em 19/02/2019.

¹²¹ OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008, p.68.

by lay people, even when a priest is present”¹²². Após essa constatação, são elencadas as regras a serem seguidas, como já mencionamos anteriormente.

1.5.4. *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, o novo ritual de exorcismo

No final do século XX, mais de 30 anos após o Concílio Vaticano II, foi aprovado o novo rito de exorcismo pelo papa João Paulo II em 1º de outubro de 1998, promulgado pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos em 22 de novembro de 1998. O documento se chama *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* e não sofreu muitas modificações em relação à versão de 1952. Foram corrigidas algumas duplicações contidas na edição de 1952 e foi acrescentada a possibilidade de se realizar o exorcismo em língua vernácula, além de textos complementares e um espaço para a participação dos leigos nas orações de intercessão¹²³. Seguiu algumas indicações delineadas pelo Concílio Vaticano II, sobretudo em relação aos leigos. Esse incentivo à participação do laicato, no entanto, é limitado e foi realizado exatamente para que o mesmo não estivesse envolvido com práticas ritualísticas destinadas somente aos padres autorizados. O *DESQ* possui uma apropriação muito seletiva e modesta do Vaticano II que, como já analisamos anteriormente, deixou de lado as discussões acerca do exorcismo e da possessão.

O *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*¹²⁴ é dividido em seis partes: 1) o decreto de promulgação; 2) o prefácio (*proemium*); 3) introdução geral (*praenotanda*); 4) capítulo um; 5) capítulo dois; 6) seção final com dois apêndices. O novo rito substituiu o capítulo XII do antigo Ritual de 1952. Foi incentivada também a tradução em língua vernácula, que poderia ser preparada pelas Conferências Episcopais, desde que aprovada pela Santa Sé. A tradução italiana foi aprovada em 2001.

No prefácio existe um reforço da crença da Igreja em Deus e nos espíritos malignos. Na introdução geral estão presentes duas seções de natureza teológica que citam a vitória de Cristo sobre os demônios e o lugar do exorcismo na santificação da Igreja. Foram acrescentadas fundamentações bíblicas e teológicas do exorcismo que não existiam no Ritual de 1614 e nem na sua edição de 1952. No primeiro capítulo está presente o rito solene do exorcismo e no

¹²² IGREJA CATÓLICA. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to Ordinaries regarding norms on Exorcism*, 1985. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850924_exorcism_e_n.html>. Acesso em 19/02/2019.

¹²³ OMARA, *op. cit.*, p.69.

¹²⁴ IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015.

segundo uma coleção de textos alternativos para serem usados no lugar do rito maior, sempre pelos sacerdotes com licença para exercer a função de exorcista. No primeiro apêndice consta a oração que pode ser usada somente pelo padre autorizado pelo bispo para afastar a influência diabólica de uma pessoa, coisa ou lugar (não é um exorcismo solene e não trata casos de possessão diabólica, somente influências malignas). Já no segundo apêndice estão presentes as orações privadas para casos de opressão diabólica (não pode ser usado em casos de possessão). Essas últimas não necessitam de autorização e podem ser usadas por laicos em grupo ou individualmente¹²⁵.

O CIC de 1983 não especifica os ordinários competentes para autorizar o padre exorcista (que pode ser o vigário geral ou episcopal e o bispo). Já no Ritual de 1998 existe essa especificação, dizendo que o bispo é o ordinário local a autorizar o ministério do exorcismo. O Ritual de Exorcismo está acima do CIC de 1983, visto que é o seu complemento e tem caráter jurídico, pois se tratam de leis litúrgicas promulgadas pelo papa João Paulo II. Na verdade, o Ritual de 1998 não exclui totalmente o poder de outros ordinários de autorizar o exorcismo, mas deixa subentendido a prioridade e autoridade maior do bispo diocesano¹²⁶.

Existem dois tipos de autorização para a realização do exorcismo: a permissão permanente e a permissão específica (*ad actum*), ambas fornecidas pelo bispo. A autorização para os exorcistas não é uma “lei constitutiva”, e por isso pode eventualmente ser dispensada pelo bispo diocesano em determinadas situações na qual essa dispensa seria importante. Todos podem ser exorcizados (católicos e não católicos). Entretanto, o exorcismo solene só deverá ser executado em casos confirmados de “possessão diabólica”, regra presente somente neste novo rito de exorcismo e que ressalta a postura cada vez mais prudente da Santa Sé sobre o assunto. Para os casos difíceis (possessões graves ou dificuldades de verificação de uma “real possessão”), deve-se consultar o bispo. O exorcismo maior exige o consentimento do fiel e, para os menores de idade ou os impossibilitados do uso da razão, os pais ou guardiões podem autorizá-los¹²⁷.

O Ritual de 1998 é muito prudente em relação aos malefícios e magias. O exorcista deve verificar cautelosamente se não se trata de crenças mantidas pelo imaginário cultural dos envolvidos e, caso sejam “reais”, deve-se utilizar as orações do exorcismo menor¹²⁸. No Ritual

¹²⁵ OMARA, *op. cit.*, p.70-72.

¹²⁶ *Ibid.* p.79.

¹²⁷ *Ibid.* p.87, 90; IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 2015.

¹²⁸ “[O exorcista] Distinga corretamente os casos de ataque do Diabo da falsa opinião pela qual alguns, também entre os fiéis, julgam ser objeto de malefício, de má sorte ou de maldição, que outros lançaram sobre eles, seus próximos ou seus bens”. IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015, p. 18.

de 1952 era permitido o uso do exorcismo em casos de opressão diabólica causada por malefícios, maldições e magias. O Novo Ritual reconhece esses casos, mas destina a eles um lugar específico nos apêndices¹²⁹. Uma alteração da qual Gabriele Amorth, exorcista romano, discordou severamente e publicamente em entrevista ao jornal *La Repubblica*:

[Amorth] Poi c'è il divieto di esorcizzare tutti i casi di maleficio: cioè le vittime di fatture, legature, macumba, voodoo, malocchio, maledizioni. Un'assurdità: tutti i casi più famosi di possessione sono cominciati con un maleficio. Anche quello della ragazza indemoniata benedetta dal Papa due settimane fa. In teoria, anche il Papa avrebbe violato anche lui il nuovo rito dell'esorcismo¹³⁰.

O exorcismo pode ser menor (batismo ou orações de libertação) ou solene (maior), quando se trata de um caso “verificado” de possessão diabólica: “Portanto, o exorcista não comece a celebrar o exorcismo se não souber, com certeza moral, que o exorcizando está realmente atormentado pelo demônio e, se possível, que ele consinta”¹³¹. As orações de libertação públicas podem ser feitas somente pelo padre autorizado, mesmo não sendo um exorcismo propriamente dito. Já as orações privadas podem ser realizadas por laicos ou padres em pessoas conhecidas, da família ou nos grupos de oração. As orações não necessitam de autorização, mas não podem incorporar os elementos do exorcismo solene (a forma imperativa).

O exorcismo não pode ocorrer durante as missas, sacramentos e horas litúrgicas, não podendo ser confundido com os serviços de cura da Igreja¹³². Deve-se evitar, também, a sua publicização e a sua associação a práticas “mágicas e “supersticiosas”. Algo que os exorcistas italianos nem sempre cumpriam, já que a divulgação do tema na forma narrativa e midiática era parte importante de seus projetos teológico-políticos.

19. O exorcismo seja feito de forma que manifeste a fé da Igreja e ninguém possa considerá-lo uma ação mágica ou supersticiosa. Deve-se tomar cuidado para que não se transforme num espetáculo para os presentes. Enquanto se faz o exorcismo, de forma alguma se dê espalho a qualquer meio de comunicação social e até, antes de fazer o exorcismo e depois de feito, o exorcista e os presentes não divulguem a notícia, observando a necessária discrição¹³³.

O novo rito de exorcismo é dividido em 12 momentos: rito introdutório, ladainha dos santos, salmos, proclamação do evangelho, imposição de mãos, profissão de fé, Pai Nosso,

¹²⁹ OMARA, *op. cit.*, p.90-91. IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 2015.

¹³⁰ TRAVAGLIO, Marco. I vescovi studiano il Diavolo. *La Repubblica*, 18/09/2000.

¹³¹ IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 2015, p.18.

¹³² OMARA, *op. cit.*, p.92-96; Cf. IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 2015.

¹³³ IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 2015, p. 19.

sinal da cruz, sopro sobre o possuído¹³⁴, fórmula do exorcismo, ação de graças e rito conclusivo. É permitida a participação de externos, inclusive durante as orações (mas não como exorcistas, somente como auxiliares em alguns momentos, não podendo usar a forma imperativa, água benta e sal, entre outros). Com o Novo Ritual de 1998, os envolvidos participam mais ativamente do que antes, mas em momentos determinados. As fórmulas do exorcismo podem ser: 1) *deprecativa* (súplica ou invocativa), uma oração destinada a Deus, um pedido de ajuda; ou 2) *imperativa*, destinada à expulsão direta do “demônio”¹³⁵.

O Ritual de 1998 traz como novidade o reforço da necessidade em se trabalhar junto com profissionais da saúde mental e física no diagnóstico da possessão, sendo cada vez mais cobrado dos exorcistas uma postura comedida. Se necessário, o exorcista pode consultar um médico, psiquiatra, psicólogo, outro padre ou pessoas com “dons do Espírito Santo” (discernimento carismático) para ajudar no diagnóstico. Os sinais da possessão, de acordo com o Ritual de 1998, são: 1) falar outras línguas, 2) revelar coisas secretas ou eventos futuros, 3) aumento da força física, 4) aversão aos elementos sagrados¹³⁶. Esses sinais se mantiveram iguais aos das edições anteriores.

O exorcismo solene só pode ser realizado a partir de um diagnóstico certo de uma “verdadeira possessão”, feito prudentemente pelo exorcista responsável e autorizado. Esse foi um dos pontos de crítica dos exorcistas italianos, sobretudo de Gabriele Amorth, que discordava dessa regra ao dizer que o exorcismo diagnóstico sempre foi utilizado e é necessário na prática do discernimento entre possessão e distúrbio mental. Em entrevista ao *La Stampa*, Amorth afirma tal posicionamento, negando algumas regras do novo ritual:

Quali sono le cause di questa crescita? Sono legate a disagi psicologici? [Amorth:] “Guardi, in genere le persone che vengono da noi hanno sempre fatto prima la trafila da molti medici, psicologi, psichiatri. Personalmente, ma credo che anche i miei colleghi si comportino così, prima di ricevere qualcuno gli chiedo se è stato da un medico, e voglio vedere la diagnosi. Altrimenti mi rifiuto di riceverlo; perché quando uno sta male, è normale che sia un male naturale, è un'eccezione, e grazie al cielo un'eccezione rara, che si tratti di un male di carattere malefico. Solo dopo aver visto la diagnosi medica, se ci sono veramente dei sospetti, faccio un esorcismo, diciamo così diagnostico, per capire se c'è una presenza malefica”¹³⁷.

¹³⁴ Essa parte do “sopro” é uma novidade do novo ritual e não existia na versão do Ritual Romano de 1614. YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.233.

¹³⁵ IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, 2015.

¹³⁶ *Ibid.* p. 18.

¹³⁷ TOSATTI, Marco. Il Maligno? Lo conosco da vent'anni. *La Stampa*, 14/01/2005, n° 13, p.11.

Já em sua fala ao *La Repubblica*, Amorth assume um tom mais combativo em relação à proibição do exorcismo diagnóstico, o que denota a sua crítica ao Novo Ritual e à forma com a qual a instituição, representada na comissão de reformulação do rito, encara a temática desde os tempos do Concílio Vaticano II. Sua fala crítica destina-se não apenas ao grande público leitor, mas à hierarquia eclesiástica e aos próprios colegas de ofício:

“Il nuovo rito è pessimo - aggiunge don Amorth - e sembra fatto apposta per impedire gli esorcismi. Fortuna che, al fondo, contiene una scialuppa di salvataggio: una *notificatio* che ci consente, a richiesta, di continuare a usare il vecchio testo”. Ma che cos'è che non va, nel nuovo? “Anzitutto, il divieto di esorcizzare a scopo diagnostico, preventivo: cioè per capire se c'è o non c'è il demônio. Il testo lo consente solo quando c'è già la certezza della presenza demoniaca. Ma questa si può accertarla solo con l'esorcismo, non prima e non senza”¹³⁸.

O Novo Ritual incentiva as orações de libertação em detrimento do rito solene, almejando evitar que se confunda o exorcismo com uma prática considerada pela Igreja Católica como mágica. Ele restringe a espetacularização da prática e a sua exposição midiática. Nenhum acréscimo pode ser inserido no exorcismo maior, e as possíveis alterações e adaptações culturais no *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* só podem ser feitas pelas Conferências Episcopais com a posterior aprovação da Santa Sé¹³⁹.

Além do Novo Ritual, temos o Catecismo da Igreja Católica (CCC) que, na sua versão de 1999, elenca em um dos capítulos algumas diretrizes para a regulamentação do exorcismo. Contudo, não há nada de novo em relação aos outros documentos já publicados. A primeira edição foi divulgada em 1992 por João Paulo II, já a segunda (que é a vigente) foi promulgada com a carta apostólica *Laetamur Magnopere* (15 de agosto de 1997). O item referente ao exorcismo, na edição de 1999, é o 1673:

1673: Quando a Igreja pede publicamente e com autoridade, em nome de Jesus Cristo, que uma pessoa ou objecto seja protegido contra a acção do Maligno e subtraído ao seu domínio, fala-se de *exorcismo*. Jesus praticou-o (7) - e é d'Ele que a Igreja obtém o poder e encargo de exorcizar (8). Sob uma forma simples, faz-se o exorcismo na celebração do Baptismo. O exorcismo solene, chamado «grande exorcismo», só pode ser feito por um presbítero e com licença do bispo. Deve proceder-se a ele com prudência, observando estritamente as regras estabelecidas pela Igreja (9). O exorcismo tem por fim expulsar os demónios ou libertar do poder diabólico, e isto em virtude da autoridade espiritual que Jesus confiou à sua Igreja. Muito diferente é o caso das doenças, sobretudo psíquicas, cujo tratamento depende da ciência médica.

¹³⁸ TRAVAGLIO, Marco. I vescovi studiano il Diavolo. *La Repubblica*, 18/09/2000.

¹³⁹ OMARA, *op. cit.*, p.129.

Por isso, antes de se proceder ao exorcismo, é importante ter a certeza de que se trata duma presença diabólica e não duma doença¹⁴⁰.

O item 1673 encontra-se no artigo um, dentro da segunda seção do CCC, chamada de “Os Sete Sacramentos Da Igreja – Capítulo Quarto: As Outras Celebrações Litúrgicas”. O exorcismo é entendido como um sacramental, que na definição do Catecismo assume as seguintes características:

1668. São instituídos pela Igreja com vista à santificação de certos ministérios da mesma Igreja, de certos estados de vida, de circunstâncias muito variadas da vida cristã, bem como do uso de coisas úteis ao homem. Segundo as decisões pastorais dos bispos, podem também corresponder às necessidades, à cultura e à história próprias do povo cristão duma região ou duma época. Incluem sempre uma oração, muitas vezes acompanhada dum sinal determinado, como a imposição da mão, o sinal da cruz, a aspersão com água benta (que recorda o Baptismo).

[...]

1677. Chamam-se sacramentais os sinais sagrados instituídos pela Igreja, cuja finalidade é preparar os homens para receberem os frutos dos sacramentos e santificarem as diferentes circunstâncias da vida¹⁴¹.

Logo após o item que aborda a questão do exorcismo, aparece no Catecismo um subtítulo nominado de “Religiosidade Popular”. Tal escolha não nos parece aleatória. Alerta-se, logo após uma postura de prudência e limitação da prática de expulsão do mal (CCC 1673), que a religiosidade popular das diferentes historicidades e localidades devem ser incorporadas na vida católica, porém de forma comedida e avaliada pela hierarquia eclesial a fim de evitar que as mesmas entrem em conflito ou substituam os percursos litúrgicos e as regras doutrinárias da Igreja. Há, nesse capítulo dos sacramentais, um diálogo com as propostas do Concílio Vaticano II em relação à incorporação dos elementos culturais do povo, porém mantendo um alinhando que garante a soberania eclesiástica nas decisões finais e no controle da fé.

Esse controle e limitação da prática exorcística é algo que dialoga com o que a Associação Internacional dos Exorcistas defende, porém nem sempre é acatado pelos sacerdotes que, por vezes, clamam um espaço maior de flexibilidade na hora de exercer o rito de expulsão do demônio. Essa questão será melhor desenvolvida no capítulo três, ao tratarmos das tipologias dos exorcistas na Itália.

¹⁴⁰ IGREJA CATÓLICA. Catecismo da Igreja Católica. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p2s2cap4_1667-1690_po.html>. Acessado em 26/09/2018.

¹⁴¹ *Ibid.*

A partir do *Motu próprio* do papa Bento XVI (28 de junho de 2005), foi promulgado um compêndio do CCC, que dedica somente um item sobre o exorcismo dentro do capítulo que aborda os sacramentais. O compêndio reforça a postura da Santa Sé de prudência, controle e limitação da prática exorcística, reafirmando o que já havia sido postulado no CIC de 1983 e no Novo Rito de Exorcismos de 1998:

352. O que é o exorcismo?

Fala-se de exorcismo, quando a Igreja pede com a sua autoridade, em nome de Jesus, que uma pessoa ou um objecto seja protegido contra a acção do Maligno e subtraído ao seu domínio. É praticado de modo ordinário no rito do Baptismo. O exorcismo solene, chamado o grande exorcismo, pode ser feito só por um sacerdote autorizado pelo Bispo¹⁴².

O Novo Ritual de Exorcismos, bem como as outras normas e documentos vigentes, tentaram legitimar a prática do exorcismo de maneira mais cautelosa e sem excessos, evitando possíveis escândalos como aquele ocorrido na Alemanha na década de 1970, quando a jovem Anneliese Michel (1952-1976)¹⁴³ faleceu durante um exorcismo. Outro caso parecido ocorreu no mosteiro ortodoxo de Tanacu, na Romênia, onde a freira Maricica Cornici (23 anos) permaneceu crucificada em uma cabana durante três dias, vindo a falecer de parada cardíaca, pois acreditava-se que estivesse possuída pelo demônio¹⁴⁴. O enfoque recai mais sobre o papel que o rito (o menor e o maior) tem na reintegração religiosa do fiel. O exorcismo pode ser interpretado, sobretudo em suas normas vigentes, como um projeto de reconversão e reintegração do fiel na vida religiosa católica. Essa situação se conecta muito bem com o catolicismo cultural e de pouco pertencimento na Itália contemporânea, sendo uma forma de trazer os crentes de volta à religiosidade institucional, ainda que o “caminho exorcístico” não seja incentivado pela totalidade do clero e da Santa Sé.

1.6. Uma resposta “tridentina” à modernização do catolicismo: a formação de um projeto teológico-político dos exorcistas italianos

A década de 1980 foi o início de um projeto de retomada do exorcismo que começou a delinear-se na Itália a partir do interesse de sacerdotes que atuavam nessa localidade,

¹⁴² IGREJA CATÓLICA. Catecismo da Igreja Católica (Compêndio). Disponível em <http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html>. Acessado em 26/09/2018.

¹⁴³ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.216.

¹⁴⁴ “È indemoniata”. Crocifissa una suora. *Corriere della Sera*, 20/06/2005; Suora crocifissa in convento. Accusate quattro religiose. *Corriere della Sera*, 21/06/2005.

como exorcistas ou conhecedores do assunto, tais como Candido Amantini (1914-1992), Gabriele Amorth (1925-2016), Raul Salvucci (1926-2012) e o demonólogo Corrado Balducci (1923-2008). Na década seguinte, os frutos desse projeto começavam a se desenvolver a nível institucional com as Conferências Episcopais e com outros eventos e formas de recuperar essa narrativa sobre a veracidade da possessão diabólica e da falta de atenção que a Igreja Católica vinha fornecendo até então.

É a partir da década de 1990, especialmente após a aprovação do Novo Ritual de Exorcismo em 1998, que um projeto teológico-político começou a ser divulgado de forma mais abrangente e ganhar novas dimensões institucionais e midiáticas¹⁴⁵. A busca pela defesa do exorcismo e sua importância para a instituição e para a sociedade não se restringia apenas ao grupo de exorcistas romanos como Candido Amantini, Raul Salvucci, Corrado Balducci e Gabriele Amorth. Os eventos locais começavam, ainda que timidamente, a organizarem-se em resposta às demandas postas pelos padres sobre a questão da possessão diabólica. Na Itália, podemos citar as notas pastorais organizadas pelas Conferências Episcopais Regionais: 1) Conferência Episcopal Toscana, que publicou uma nota pastoral em 1994 intitulada *A proposito di magia e demonologia*; b) Conferência Episcopal Campana, que lançou em 1995 a nota pastoral *Nota pastorale a proposito di superstizione, magia e satanismo*; c) Conferência Episcopal Marchigiana, que promulgou em 3 de junho de 2001 o documento *Disposizioni pastorali circa i fenomeni della superstizione, della magia e dei nuovi movimenti religiosi*¹⁴⁶. Tais conferências mostram como a Itália foi um cenário privilegiado para a retomada da temática do exorcismo e de temas correlacionados, pelo menos por parte da instituição.

A formação de um projeto de retomada da prática do exorcismo já havia se iniciado na década de 1960 e 1970 com as publicações de Corrado Balducci. No entanto, eram escritos demonológicos e não relatos de uma experiência constante com o exorcismo. Nas décadas de 1980 e 1990, com a atuação marcante de Amorth na mídia e a partir de suas publicações¹⁴⁷, que abordavam o tema de forma direta e por meio de testemunhos de pessoas exorcizadas, o exorcismo passou a adquirir uma maior repercussão social e eclesial. Outro sacerdote que

¹⁴⁵ Podemos citar as participações de Gabriele Amorth na Tv2000, a rede televisiva católica italiana, e as entrevistas e explicações fornecidas por Corrado Balducci aos jornais e canais televisivos. Cf. TV2000. *Vade Retro*, 2013 (39m10s). Disponível em: <<https://youtu.be/tYwjB7yWlhs>>. Acesso em 25/10/2018.

¹⁴⁶ BOGETTI, Maurizio. *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel canone 1172 del codice di Diritto Canonico*. Torino: U.S.E.D.E.I., 2011, p.41-42.

¹⁴⁷ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª edição. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990]; AMORTH, Gabriele. *Novos relatos de um exorcista*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012a [1992]; AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. São Paulo: Palavra & Prece, 2010 [1996]; AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista*. La mia vita in lotta contro satana. Milano: Pickwick, 2013 [2010], dentre outros livros.

segiu o caminho de Amorth foi Raul Salvucci, com seu livro *Indicazioni pastorali di un esorcista*, publicado em 1992¹⁴⁸.

Essa “pressão” impulsionada direta e indiretamente pelos exorcistas pode ter influído em algumas reformulações dos documentos oficiais que regem o exorcismo, como o Código de Direito Canônico de 1983, o Novo Ritual de Exorcismo de 1998 (e a *notificatio* de 1999¹⁴⁹), o Catecismo da Igreja Católica de 1999 e os eventos locais, como as Conferências Episcopais Italianas. O Novo Ritual, por exemplo, demorou um tempo considerável para ser elaborado por uma comissão que, como afirma Amorth¹⁵⁰ em seus escritos, não contou com a presença de exorcistas com experiência prática, mas com teólogos que nunca haviam exercido esse ministério. No entanto, podemos identificar que a Santa Sé e os órgãos oficiais da Igreja Católica reformularam as normas do exorcismo fazendo referência às mudanças litúrgicas do Vaticano II e aos saberes médico-psiquiátrico e psicológico, mas sem incorporar com pujança as demandas postas pelos exorcistas italianos. Esses, em praticamente todos os seus escritos e falas públicas, reforçam o fato de a Igreja não se preocupar com a prática do exorcismo e nem suprir as demandas postas pelos fiéis e pelos exorcistas que, segundo eles, são insuficientes para atender a todos os pedidos¹⁵¹. Exorcistas como Amorth e Candido Amantini, só para citar os atuantes em Roma, lamentavam-se continuamente da falta de apoio institucional e da descrença no diabo e no exorcismo:

Non è una bella vita quella di chi vede l'ombra di satana dietro ogni cosa e ogni persona. E tuttavia la Chiesa trascura un po' il diavolo. Il nuovo rituale per cacciare il demonio è “debole”, don Gabriele è talmente critico da usare ancora le antiche formule, che suonano più imperative ed efficaci. Sempre più mancano gli esorcisti: “Ci considerano teste calde, un po' matti”. Vittorio Messori lo spiega con il fatto che forse, nelle generazioni precedenti, c'è stato un eccesso di diabolologia. Comunque la richiesta di soccorso è forte, probabilmente in crescita, e così ci sono anche i «volontari», figure di laici che dedicano la loro vita a cacciare i diavoli dalle persone¹⁵².

Come dimostrano le seicento telefonate al giorno, diligentemente smistate dal suo centralino, e un carnet di 70 “ossessi” liberati dal Maligno. Quasi una piccola industria, sia pure senza profitti. Padre Amorth è preoccupato. Preoccupato perché gli specialisti “anti- Satana” sono pochi. E la domanda

¹⁴⁸ SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli?* Indicazioni pastorali di un esorcista. Milano: Ancora, 2016. Poderíamos citar outros exorcistas com suas respectivas publicações, mas para tal finalidade reservamos um espaço específico no terceiro capítulo.

¹⁴⁹ Em janeiro de 1999, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos aprovou uma notificação com a qual passou a ser permitido o uso do antigo ritual (*Título XII* do Ritual Romano de 1952), algo que agradou exorcistas como Amorth, que não concordava inteiramente com a nova edição.

¹⁵⁰ AMORTH, *op. cit.*, 2014, 2012a, 2010, 2013a.

¹⁵¹ Cf. AMORTH, *op. cit.*, 2014, 2012, 2010, 2013a; SALVUCCI, *op. cit.*

¹⁵² CECCARELLI, Filippo. Vita da diavolo: che mestieraccio. *La Stampa*, 08/02/2003, nº 38, p. 31.

molta. “Non riusciamo più a rispondere a tutte le richieste”, sospira. Così si è rivolto alla Conferenza Episcopale perché si istituisca un apposito ufficio-esorcismi presso la “Commissione infermi e malati” della Cei. Don Gabriele, che opera a Roma, vuol ridare lustro al ruolo in declino del “cacciadiavoli”, convinto che il proliferare di sette e messe nere renda indispensabile mettere in campo forze fresche di “liberatori” dal Maligno. [...] Per padre Candido Amantini, della chiesa della Scala Santa a Roma, “maestro” di don Amorth, ci sono troppo porporati divorati dal medesimo dubbio. “Errore. Satana esiste e si dà molto da fare – mormora con voce flebile il decano degli esorcisti – L’ho cacciato per trent’anni, e non ha mai cambiato aspetto. È qualcosa di disumano che travolge la mente”¹⁵³.

Em resposta aos silêncios do Vaticano II e da Santa Sé em relação aos exorcistas e sua atuação ministerial, em 1991, Gabriele Amorth, junto com outros sacerdotes como Raul Salvucci e Matteo La Grua, criaram a Associação Internacional dos Exorcistas (AIE)¹⁵⁴. No início eram apenas 12 padres, sendo a fundação legitimada em 1994 com a ajuda do padre René Chenessau (1924-2010) e após sucessivos encontros entre os exorcistas. Um dos objetivos foi o de reunir sacerdotes do mundo inteiro e criar um grupo que reforçasse e divulgasse esse ministério na sociedade e diante da instituição eclesiástica. Foi a primeira associação do gênero ao longo da história da igreja, sendo reconhecida pelo Vaticano somente em 2014.

A partir de 2005, a AIE junto com o GRIS (*Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-religiosa*) criaram o curso de *Exorcismo e Oração de Libertação*, que passou a ocorrer anualmente, desde então, no Ateneu Pontifício *Regina Apostolorum* em Roma. O evento reúne exorcistas e leigos do mundo inteiro que, por alguma razão, estão envolvidos com a prática do exorcismo. O curso tem um caráter teológico e pastoral, e não fornece uma atenção especial às outras abordagens na interpretação dos fenômenos entendidos como de possessão demoníaca.

Em nosso trabalho de campo no referido evento, em sua edição de 2017, pudemos notar que há, por parte do GRIS e da *Associazione Internazionale Esorcisti*, um projeto de controle do exorcismo tanto na Itália quanto no mundo, haja vista que os padres inscritos na Associação não são somente italianos. Por meio desta instituição e do curso no Ateneu, tenta-se regular a prática do exorcismo de acordo com as normas da Igreja Católica (Novo Ritual de 1998, CIC 1983) e com as diretrizes compartilhadas pelos responsáveis da AIE. Os exorcistas inscritos na AIE recebem materiais de estudo e instruções de como gerenciar o seu ministério,

¹⁵³ GARBESI, Marina. Cercansi specialisti anti satana e l'esorcista chiede aiuto al papa. *La Repubblica*, 17/11/1991.

¹⁵⁴ A AIE foi oficialmente inaugurada em 1994, ainda que em 1991 já mantivesse a periodicidade das reuniões entre os exorcistas, sobretudo em Roma. Gabriele Amorth localiza a sua fundação no início das atividades, em 1991.

passando, assim, por um controle maior em relação aos outros sacerdotes não afiliados. De acordo com o estatuto da AIE, são propostas as seguintes finalidades:

- 1§ promuovere la prima formazione di base e la successiva formazione permanente degli esorcisti;
- 2§ favorire gli incontri tra gli esorcisti soprattutto a livello nazionale e internazionale, perché condividano le proprie esperienze e riflettano insieme sul ministero loro conferito;
- 3§ favorire l'inserimento del ministero dell'esorcista nella dimensione comunitaria e nella pastorale ordinaria della chiesa locale;
- 4§ promuovere la retta conoscenza di questo ministero nel popolo di Dio;
- 5§ promuovere studi sull'esorcismo nei suoi aspetti dogmatici, biblici, liturgici, storici, pastorali e spirituali;
- 6 § promuovere una collaborazione con persone esperte in medicina e psichiatria che siano competenti anche nelle realtà spirituali¹⁵⁵.

Nesse sentido, podemos dividir o projeto de retomada do exorcismo em três momentos: 1) as décadas de 1960 e 1970, nas quais começaram a surgir pequenos movimentos espaçados e narrativos de retomada do assunto, sem grande expressividade; 2) a partir dos anos 1980 e 1990, momento de início do projeto teológico-político em conjunto com outros exorcistas, reunidos, sobretudo, na AIE, contando com publicações periódicas, cursos e aparições midiáticas; 3) após 2013, com a aprovação da AIE em 2014 e a consolidação de um projeto iniciado nas décadas passadas. Em nossa pesquisa estamos analisando esse segundo momento, pois foi nessa conjuntura que o projeto teológico-político dos exorcistas ganhou formato, relevância e amplitude no contexto nacional e internacional, servindo de base para a sua consolidação após 2013.

Esse projeto teológico-político não foi somente uma resposta dada pelos exorcistas às mudanças no catolicismo pós-conciliar e na sociedade italiana após a Guerra Fria. Uma parte do clero, embora não defendesse a volta do exorcismo diretamente, também se posicionou em defesa de um modelo tridentino ao invés de acatar com positividade as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II e seus desdobramentos, que deram pouca ou nenhuma atenção ao exorcismo¹⁵⁶. Uma parte do clero e da Santa Sé não aceitou essa modernização do catolicismo que, apesar de não ser completa, foi possível em vários aspectos, tais como: a maior aceitação da pluralidade interna e externa ao catolicismo; incorporação dos leigos e descentralização pastoral da Igreja; fé menos institucional e mais individual e autônoma; enfoque social da instituição no cumprimento do seu projeto pastoral. Marzano e Ubinati caracterizam esse grupo

¹⁵⁵ Website da *Associazione Internazionale Esorcisti*: <https://aiepressooffice.wordpress.com/lapprovazione-della-santa-sede-dello-statuto-dellassociazione-internazionale-esorcisti/>. Acessado em 24/10/2018.

¹⁵⁶ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.209.

de resistência como “tradicionalistas anticonciliares”, os quais têm dificuldade em dialogar com a sociedade hodierna, com a missa na língua vernácula, com o Vaticano II e com a “pentecostalização” da Igreja por meio dos movimentos carismáticos¹⁵⁷. Contudo, em relação a essa última afirmação de Marzano e Ubinati, temos algumas problematizações a serem feitas.

Nesse sentido, podemos afirmar que esses sacerdotes que não acataram as diretrizes do Vaticano II e seus desdobramentos modernizantes estão alinhados a um perfil tridentino de igreja. A grande maioria dos exorcistas italianos encontra-se nessa vertente tradicionalista, até porque objetivam retomar uma prática deixada de lado pela Santa Sé desde meados do século XIX¹⁵⁸ e desconsiderada no próprio Concílio Vaticano II. Esse tradicionalismo não se estende a todas as áreas e torna-se complexo e contraditório: os exorcistas, por exemplo, dificilmente condenam os movimentos carismáticos. Pelo contrário, foram os seus incentivadores e reforçadores da presença laica no rito do exorcismo e nos grupos de oração de libertação. Os padres dirigentes da Associação Internacional dos Exorcistas são os que mais querem conservar o perfil tridentino da Igreja e controlar e regular a prática do exorcismo na Itália e no mundo. Já os outros seguem parcialmente esse modelo, contando com mais espaços de flexibilidade e autonomia no modo de proceder com o ritual¹⁵⁹. Esse movimento de renovação da Igreja Católica a partir do Vaticano II gerou uma contracorrente discordante, demonstrando como a chamada “ortodoxia” é dividida, conflitante e plural.

Os exorcistas condenam várias práticas culturais como causadoras da possessão demoníaca, desde músicas de rock “satânico”, criticadas fortemente por Corrado Balducci, até a participação em grupos mágicos e ocultistas, satanismo, new age, budismo, yoga, espiritismo, dentre outros¹⁶⁰. Balducci chegou a publicar um livro sobre o tema em 1991, que se chama *Adoratori del diavolo e rock satanico*, condenando a influência que algumas músicas de rock exercem sobre os jovens. O não aceite da pluralidade religiosa e da relatividade de valores da cultura moderna são os principais alvos da crítica dos exorcistas italianos¹⁶¹. Há também um certo conservadorismo moral, compartilhado pelos grupos carismáticos, que vê com desconfiança as aprovações culturais como o aborto, casamento civil entre homossexuais,

¹⁵⁷ MARZANO, Marco; UBINATI, Nadia. *Missione impossibile: La riconquista cattolica della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2013, Kindle Edition. Position 587.

¹⁵⁸ PIRES, Tiago (2014). *O pastor das almas: José Silvério Horta e a construção cultural de um sacerdote exemplar*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2014.

¹⁵⁹ Existem diferentes tipologias dos padres exorcistas, o que será aprofundado no terceiro capítulo.

¹⁶⁰ Conferir as seguintes publicações: Revista *Rinnovamento nello Spirito Santo*, janeiro de 1991, novembro de 1993, janeiro de 1994, maio/junho de 1995 e novembro de 1997; Revista *Gesù Risorto*, ano 10, nº 2, junho de 2003; ano 9, setembro de 2002. In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

¹⁶¹ Essa questão será abordada com mais detalhes no próximo capítulo. Conferir a nota pastoral da Conferência Episcopal Toscana de 15 de abril de 1994, veiculada na revista *Rinnovamento nello Spirito Santo*, nº X, Dezembro de 1994, p.6-9. In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

laicização das escolas e do Estado. Nas seguintes falas ao *La Repubblica*, tais posicionamentos tornam-se evidentes no discurso de Amorth e Balducci:

“[Amorth:] Il calo vertiginoso della fede e della pratica religiosa ha provocato un enorme incremento dell’occultismo e del satanismo. In pratica si aprono le porte alla presenza diabolica”. Dicono che nella sola Roma trecentomila persone si rivolgono a maghi e stregoni. “Sono cifre enormi”¹⁶².

“[Amorth:] Si fanno - spiega - sedute spiritiche, oppure c’è qualcuno che si dedica addirittura al satanismo. Da qui all’arrivo del ‘nemico’ il passo è brevissimo. L’occultismo è un fenomeno molto diffuso da sempre, ed è in auge in particolar modo in questo periodo. Questo è un mondo che ha abbandonato Dio, dove addirittura un giudice si permette di sentenziare la rimozione del crocifisso dalle aule scolastiche”¹⁶³.

E padre Corrado Balducci, demonologo, aggiunge: “Purtroppo ci sono molti preti che non credono più nell’ esistenza di Satana, dicono [che] è roba da medioevo, ma il Diavolo c’è e alcune sette ne praticano il culto che a volte sfocia nel sacrificio umano”. [...] “Le sette spesso sono un alibi per dare vita a bordelli, orge, traffico di droga, questo è il sottobosco, anche se il culto rigoroso di Satana non contempla queste attività”, spiega Padre Gabriele Amorth personalmente in lotta col demônio nelle sue funzioni di esorcista¹⁶⁴.

A nível institucional, além das reformulações nas documentações que regem o exorcismo, podemos identificar alguns pronunciamentos esporádicos dos papas pós-conciliares a respeito do assunto. Nenhum papa após o Vaticano se opôs ao exorcismo, porém não houve um projeto de retomada e incentivo fortemente organizado. Alguns discursos papais foram veiculados para alertar a população acerca dos perigos causados pelo inimigo (interpretado em algumas ocasiões como o “demônio”), mas nada sobre a importância e necessidade do exorcismo na atualidade. Amorth e outros exorcistas costumam citar os discursos do papa Paulo VI (1963-1978) feito em 1972 e outros pronunciamentos de João Paulo II (1978-2005)¹⁶⁵ e Benedito XVII (2005-2013)¹⁶⁶ sobre o “mal” e o “diabo”.

¹⁶² Io ho visto invasati che sputavano chiodi. *La Repubblica*, 04/06/1998.

¹⁶³ Il giudizio di Padre Amorth sui roghi misteriosi nel messinese. *La Repubblica*, 10/02/2004.

¹⁶⁴ CAVALLIERI, Marina. Ma dietro c’è davvero il diavolo. *La Repubblica*, 11/06/1996.

¹⁶⁵ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014; AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista: la mia vita in lotta contro Satana*. Milano: PickWick, 2013; Il pontefice è un esorcista. *La Repubblica*, 12/12/1992; CAMON, Ferdinando. Ha vinto altri diavoli. *La Stampa*, 20/07/1993, n° 197, p.9.

¹⁶⁶ Como a breve saudação de Bento XVI aos exorcistas: “Saluto poi i partecipanti al convegno nazionale degli Esorcisti italiani, e li incoraggio a proseguire nel loro importante ministero a servizio della Chiesa, sostenuti dalla vigilante attenzione dei loro Vescovi e dalla incessante preghiera della Comunità cristiana”. BENTO XVI. *Udienza Generale*, 14 settembre 2005. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050914.html >. Acesso em 13/03/2019; BAMONTE, Francesco. *Possessioni diaboliche ed esorcismo*. Milano: Paoline, 2011.

Os supostos exorcismos de João Paulo II foram afirmados por Amorth e outros sacerdotes vizinhos ao papa, como Jacques Martin. Todavia, a tentativa da Santa Sé era a de barrar qualquer espetacularização acerca da atuação do papa João Paulo II como exorcista, evitando colocar o tema novamente em discussão, sobretudo por parte dos sacerdotes em afinidade com o modelo pós-conciliar. Essa narrativa do “papa exorcista” parece ter sido mais um instrumento simbólico e narrativo de alguns padres em afinidade com a volta do exorcismo do que propriamente uma prática prioritária e incentivada pelo pontífice. Apesar das notícias sobre o exorcismo do papa João Paulo II, sua concepção sobre o mal parecia mais alinhada ao modelo pós-conciliar do que tridentino. Em um dos seus pronunciamentos, quando estava na Sicília, o papa relacionou o diabo à máfia, elencando termos como *diavolo-mafia* e *diavolo-strage*. Criticou também o comunismo como se fosse uma faceta do mal na terra. Diferente era a abordagem discursiva de Paulo VI, que enfatizava o diabo como presença real e atuante¹⁶⁷.

O exorcismo conectava-se de maneira harmônica com o projeto de reconquista católica do espaço público e dos fiéis, já que esses últimos passaram a assumir uma fé cada vez mais autônoma e afastada da instituição nas últimas décadas. Uma sociedade em crise, seja pelo aspecto econômico, seja pela pluralidade cultural e identitária italiana, pode abrir espaço para o ressurgimento do exorcismo. Faz-se necessário encontrar um “mal” que possa incorporar a debilidade da existência social e pessoal, expulsando-o em nome de uma “verdade única” (que seria a Igreja e Deus) não mais evidente na sociedade a partir das décadas de 1980 e 1990. Ainda que os sacerdotes critiquem a associação do rito católico às práticas mágicas instantâneas¹⁶⁸, o exorcismo acabava se encaixando bem em uma sociedade de consumo em que as soluções para a dor humana devem ser rápidas, acessadas sem muitos compromissos e empenhos subjetivos. Afinal, em grande parte dos casos, o sujeito procura o exorcista apenas uma vez¹⁶⁹.

O projeto de retomada do exorcismo indiretamente encontrava apoio na parcela do clero e da Santa Sé que não havia recebido de forma positiva o Concílio Vaticano II e continuava a defender um modelo tridentino de Igreja. Essa relação não é causal nem determinante entre si. No entanto, foi capaz de criar uma trama dentro da história italiana capaz

¹⁶⁷ Cf. Il pontefice è un esorcista. *La Repubblica*, 12/12/1992; CAMON, Ferdinando. Ha vinto altri diavoli. *La Stampa*, 20/07/1993, n° 197, p.9.

¹⁶⁸ Cf. a nota pastoral da Conferência Episcopal Toscana de 15 de abril de 1994, veiculada pela seguinte revista ligada ao renascimento carismático na Itália: *Rinnovamento nello Spirito Santo*, n° X, Dezembro de 1994, p.6-9. In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

¹⁶⁹ Trataremos dessa questão com mais detalhes no quarto capítulo. Esses dados foram fornecidos na seguinte pesquisa: GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017, p.1-18.

de sustentar a volta de uma prática deixada de lado desde o século XIX. Outro elemento importante dessa trama foi a formação de uma sociedade em crise e imersa na pluralidade de escolhas individuais e com uma identidade frágil e perdida na multiplicidade cultural. Onde estaria, agora, a causa do meu mal, já que não reconheço ser eu o responsável pela minha própria decadência? Esse deslocamento “da causa” da “decadência” do sujeito não encontrou refúgio simbólico e narrativo somente na imigração e em outras questões sociais (mal social), mas no demônio (mal meta-histórico ao qual é atribuída a causa do meu sofrimento). O exorcismo retorna, também, como horizonte simbólico capaz de representar a dor e a debilidade do existir na história.

O esforço de retomar o exorcismo foi também uma reafirmação da autoridade da Igreja como instituição única e capaz de expulsar o mal e “salvar” o sujeito da sua danação. Foi um projeto político de reafirmação de uma identidade católica (mais tridentina do que pós-conciliar), da sua autoridade e verdade diante de uma sociedade de múltiplas escolhas e possibilidades. Encontrar o “mal” e expulsá-lo a partir de uma voz de autoridade e verdade tornou-se um horizonte simbólico (uma técnica) interessante para a “salvação” de uma existência marcada pela debilidade e pelo risco de perder-se no caos de escolhas.

Como já afirmamos anteriormente, uma trama social e cultural foi necessária para dar sustentação aos projetos de retomada do exorcismo. Não existem fatores determinantes desse *revival*. Existem discursos, narrativas, técnicas e horizontes simbólicos que, entrelaçados, formaram uma contextura propícia à volta do exorcismo como linguagem e prática de nominação do “mal”. A seguir, analisaremos outro elemento dessa trama: a cultura do oculto e seus discursos mágicos e religiosos na Itália contemporânea, os quais deram sustentação, tornando-se alvos, para aquilo que os exorcistas passaram a defender com pujança desde meados dos anos 1980.

CAPÍTULO 2

CULTURA DO OCULTO: DISCURSIVIDADES DIABÓLICAS E PLURALIDADE RELIGIOSA NA ITÁLIA

2.1. Exorcismo e cultura do oculto na Itália contemporânea

Neste capítulo analisaremos de que forma a pluralização do campo religioso italiano, advinda sobretudo com as imigrações iniciadas nos anos 1980, e o desenvolvimento dos novos movimentos religiosos – com atenção especial à New Age e ao satanismo moderno – foram elementos importantes tanto para a manutenção e reformulação de uma cultura do oculto quanto para o desenvolvimento do medo causado pela “fé estrangeira”, seguido por um discurso retórico de “perda” da identidade católica e nacional. De acordo com a nossa hipótese, a volta do exorcismo como projeto teológico-político na Itália é tanto um resultado como o propulsor dessa trama social que envolve diversidade de crenças e deslocamentos de uma cultura do oculto já circulante na sociedade italiana.

Essa cultura do oculto não é uma novidade na história cultural italiana, mas assume na contemporaneidade um lugar particular nos espaços do crer. Desde os tempos dos estudos de Ernesto de Martino (1908-1965) no mundo mediterrâneo italiano¹, temos presente uma cultura mágica que se desenvolveu entorno às figuras da *fattucchiera*, do *malocchio*, dos *santoni*, *guaritori* e da *taranta*, só para citar alguns casos estudados pelo autor e relacionados ao fenômeno da magia e possessão. De acordo com a pesquisa realizada pela antropóloga Cecilia Gatto Trocchi, os discursos sobre o oculto permeiam a história nacional desde muito tempo, arraigando-se em diferentes personalidades e discursividades até chegar ao “ocultismo pop” do mundo pós-Guerra Fria:

La storia d'Italia è intessuta anche da un filo sotterraneo di interessi per la magia, il sapere occulto, la dimensione sapienziale e misterica; interessi appena mitigati dalla tradizione classica e dal cinismo “machiavellico” che il nostro popolo assorbe con il latte materno (o almeno assorbiva fino a un trentennio fa). Non è quindi immotivata un'indagine sulle radici storiche dell'attuale mania per l'esoterismo, la parapsicologia, l'occultismo. Si potrà così evidenziare un versante insolito nel profilo dei nostri numi tutelari: Garibaldi che presiede e legittima logge esoteriche di ritualità “egizia”,

¹ DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico*. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino: Bollati Boringhieri, 2012; *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010; *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013.

Mazzini profeta della reincarnazione e della vita degli extraterrestri, Massimo D’Azeglio che evoca il fantasma di Cavour, Collodi che racconta con la storia del suo burattino “meraviglioso” le vicende di un’iniziazione misterica, Capuana che chiama lo spirito di Ugo Foscolo per ottenere notizie inedite, Giovanni Amendola che si fa iniziare ai circoli interni della teosofia in cui si affermava che la magia è la vera saggezza spirituale².

Segundo Gatto Trocchi, a crença esotérica, astrológica e mágica tornou-se na Itália um bem de consumo voltado para a resolução de problemas sociais que os outros instrumentos civis não conseguiram resolver. Nesse sentido, o esoterismo acabou incorporando tradições variadas e, muitas vezes, incoerentes entre si, pois sua finalidade começou a delinear-se para além do campo espiritual. Mistura-se sem um critério preciso o hermetismo, pitagorismo, religiões orientais, *qabbalah*, astrologia, espiritismo, ocultismo e magia. As crenças mágicas tornam-se uma alternativa ao rigorismo institucional católico ou de outras tradições monoteístas. Essa “volta da magia” na Itália a partir dos anos 1980 e 1990 é explicada pela antropóloga italiana a partir de um desejo de buscar uma comunidade segura, que forneça um sentido para uma vida cada vez mais individual e desconectada de qualquer referência única. Trata-se de uma busca de sentido e de resolução para as debilidades do existir³.

O ocultismo na Itália a partir dos anos 1980 tornou-se *pop*, ainda que quantitativamente seja pouco expressivo e com baixa filiação, até porque as práticas mágicas não exigem sempre uma adesão severa, podendo ser seguidas mesmo entre aqueles que pertencem às outras religiões. É possível consultar uma cartomante, um mago, uma terapia holística, uma astróloga e continuar se declarando católico. Nesse sentido, é muito difícil, metodologicamente, identificar o nível que a crença mágica e esotérica assume na sociedade italiana, principalmente em termos quantitativos. Sem dúvidas, esse número é maior do que o declarado nas pesquisas ocorridas a partir dos anos 1990 e citadas ao longo deste capítulo. No entanto, o que nos importa é a presença dessa discursividade mágica e da utilização dela como elemento narrativo no projeto teológico-político elaborado pelos exorcistas.

Para citar um caso antigo e emblemático sobre a formação da “Itália oculta”, podemos elencar a narrativa que se construiu acerca de Turim como cidade mágica desde o século XIX: “As raízes históricas da linha esotérica e espiritualista em Turim remetem ao Oitocentos, mas já no final do Setecentos era notável um interesse pelo esoterismo por meio de

² GATTO TROCCHI, Cecilia. *Il risorgimento esoterico: storia esoterica d’Italia, da Mazzini ai giorni nostri*. Milano: Mondadori, 1996, p.6.

³ *Ibid.* p.7-9.

contatos com a maçonaria esotérica de Lion”⁴. Desse primeiro grupo nasce a *Società Torinese di Studi Spiritici*, fundada em 1863, iniciando a publicação dos Anais do Espiritismo na Itália em 1864. Entre os séculos XIX e XX, tornaram-se famosas as médiuns Linda Gazzera e Libia Martinengo, sendo os seus círculos frequentados por personagens da Turim mágica.

Outro elemento importante na formação do discurso de Turim como cidade mágica adveio do campo da medicina legal de Cesare Lombroso (1835-1909) que, apesar de médico, era um interessado no espiritismo, tornando-se um dos seus divulgadores. Já o último elemento, segundo Eliana Martoglio, tem um perfil religioso. Com o edito de Carlo Alberto de 17 de fevereiro de 1848, foi proposta a liberdade de culto e o reconhecimento de direitos civis à comunidade valdense e às outras confissões presentes no território. Nesse sentido, segundo a autora, ter-se-ia criado entorno à cidade uma cultura mais ecumênica e aberta às crenças não católicas como o espiritismo, esoterismo e outras vertentes consideradas pela Igreja Católica como mágicas ou diabólicas⁵.

Na pesquisa de 1988 sobre a crença no diabo e em aspectos mágicos em Turim e em outras localidades da Itália, podemos identificar as variadas formas nas quais esse discurso aparece. Entre aqueles que acreditam que o diabo existe, temos uma média nacional de 46,1% (40,2% homens e 51,8% mulheres), sendo o número menor nos graduados (42,1%) e maior (50,3%) entre aqueles que possuem entre 35 e 49 anos. A maior parte dos italianos o considera como um símbolo do mal, e não como uma presença real⁶. Esses dados citados ao longo deste tópico nos fornecem apenas alguns indícios e não devem ser considerados como informações precisas sobre a discursividade diabólica na Itália contemporânea. Eles nos indicam a circularidade de uma narrativa sobre o diabo que é complexa e envolve diferentes interpretações sobre a figura do mal, interpretada ora como presença, ora como simbologia do mal nas ações humanas.

Aqueles que acreditam no horóscopo são, em média, 40,4% dos italianos. Já em relação ao *malocchio* (mau-olhado), a cifra cai para 36% e sobe para 55% quanto o tema é a crença no milagre e em visões místicas (45,5%). Cerca de 40% acreditam ser possível a ocorrência de uma possessão diabólica, caindo em média três a seis pontos percentuais entre os graduados. A crença no horóscopo é mais intensa na região Central e no Norte da Itália,

⁴ “Le radici storiche del *filone esoterico e spiritistico* a Torino si ritrovano nell’Ottocento, ma già alla fine del Settecento era noto un interesse per l’esoterismo tramite contatti con la massoneria esoterica di Lione”. *Tradução nossa*. MARTOGLIO, Eliana. *Indemoniati: indagine sulla possessione diabolica e l’esorcismo*. Torino: Ananke, 2007, p.20.

⁵ *Ibid.* p.20-22.

⁶ BARBANO, Filippo; GATTI, Maria Teresa. *Diavolo, diavoli: Torino e altrove*. Milano: Bompiani, 1988, p.43-44.

sobretudo nas cidades maiores (com mais de 250 mil habitantes). Já a crença no *malocchio*, na possibilidade de contatar o além e de assistir a um milagre é mais presente no Centro e no Sul. A crença na possessão segue esse mesmo caminho: é maior no Centro (46,4%) e no Sul (42,2%) e menor no Nordeste (32,2%) e no Noroeste (38,6%); sendo também mais expressiva entre os crentes praticantes (48,2%) e não praticantes (35,5%) do que entre aqueles que não declararam uma crença específica (15,8%)⁷.

Existe, portanto, uma variação cultural e geográfica em relação à crença no diabo, na possessão e em outros fenômenos interpretados como sobrenaturais ou mágicos. A diferença percentual não é exorbitante, porém significativa para uma leitura mais profunda da cultura religiosa italiana. Certamente aqueles que se declaram católicos, sobretudo os praticantes, são os que mais sustentam a narrativa religiosa sobre a questão do mal diabólico e de outros elementos da vivência religiosa mediada por diferentes crenças, sejam elas populares ou institucionais. As crenças relacionadas às práticas esotéricas são mais presentes nos grandes centros e no Centro e Noroeste do país, diferentemente do *malocchio* que tem maior credibilidade no Centro e no Sul e, normalmente, nas cidades pequenas ou em centros muito grandes (com mais de 250 mil habitantes).

Ao Sul, onde o catolicismo popular é relativamente mais presente, outras formas de crença são incorporadas (e mediadas) à fé institucional, como o *malocchio*, *fatture*⁸ e os curadores. Já ao Norte, com cidades mais industrializadas e talvez menos ligadas seja ao perfil institucional que ao popular do catolicismo, possivelmente existe uma maior abertura e diálogo com outras práticas mágicas e religiosas, como é o caso do horóscopo, da previsão do futuro e da reencarnação (sobretudo no Noroeste). A região central permanece, geralmente, a mais crente em relação aos variados fenômenos interpretados como sobrenaturais (disco voador, horóscopo, previsão do futuro, comunicação com o além, possessão diabólica). No entanto, como já foi afirmado anteriormente, não são diferenças exorbitantes.

Não é correto manter uma leitura classista que divide o sul *contadino* e ligado somente ao catolicismo popular e o norte desenvolvido e mais laicizado. A própria migração interna do sul ao centro e depois ao norte da Itália favoreceu uma maior hegemonização das práticas culturais e das identidades nacionais, ainda que existam diferenças econômicas, nas formas de crer e de viver culturalmente. O catolicismo é mediado por outras crenças (sejam elas políticas, individuais, religiosas, mágicas) tanto no Sul quanto no Norte. Essas pequenas

⁷ *Ibid.* p.47.

⁸ Entendidos como “trabalhos” de caráter mágico.

variações percentuais nos mostram os resquícios de um passado cultural que, processualmente, foi sendo alterado⁹.

Entre os entrevistados de Turim¹⁰, temos uma classificação da crença no diabo que se contrapõe aos ensinamentos de parte do clero. Existe, também, uma variação significativa em relação ao gênero. Os 56,4% acreditam que o diabo é “um símbolo do mal” (46,4% homens e 66% mulheres), 24,7% dizem que se trata de “um mistério” (29,7% homens e 19,7% mulheres) e 5% acreditam que ele seja uma construção cultural (7,5% homens e 2,6% mulheres). Somente 1,7% pensam nele como uma “entidade ou espírito”, concepção essa defendida por parte do clero, pelo menos os mais ligados a uma tradição tridentina¹¹. Esses dados nos mostram uma circularidade da crença no diabo e nos exorcismos em fins da década de 1980, pelo menos em Turim e entorno, sem afetar, contudo, a sociedade italiana por completo.

Barbano afirma que o discurso sobre o diabo afasta-se da crença oficial do catolicismo pois poucas pessoas o consideram como uma realidade metafísica¹². No entanto, isso demonstra que a população de Turim, considerada como uma região fortemente marcada por um imaginário mágico, está afiliada a uma narrativa sobre o diabo como símbolo do mal, e não necessariamente como uma entidade atuante no mundo. Nesse sentido, as respostas da população entram em consonância com o que parte do clero pensa sobre o assunto¹³, com exceção dos exorcistas e dos padres ligados a um modelo tridentino de igreja. Podemos inferir, desse modo, que a parcela da população que sustenta a narrativa metafísica sobre o demônio – ideia defendida pelos exorcistas – é pouco expressiva, sem, contudo, excluir a crença no diabo como representação do mal. No entanto, a questão coloca-se de forma problemática, metodologicamente, na referida pesquisa de Barbano, já que dizer que o diabo é um símbolo do mal ou um mistério não exclui a possibilidade da crença em sua “atuação no mundo”¹⁴.

⁹ PIZZUTI, Domenico; (et al.). *La religiosità nel mezzogiorno: persistenza e differenziazione della religione in un'area in trasformazione*. Milano: FrancoAngeli, 1998.

¹⁰ A referida pesquisa sobre Turim foi publicada em 1988.

¹¹ BARBANO, *op. cit.*, p. 56

¹² *Ibid.* p. 56.

¹³ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.213.

¹⁴ Essas pesquisas quantitativas sobre Turim nos mostram, por exemplo, que não é necessário “crer” no diabo como entidade concreta para praticar atos mágicos ou práticas exorcísticas. Essa noção funciona para a Igreja, não necessariamente para quem as pratica. Pode-se frequentar uma missa, ou outro ritual, sem necessariamente manter uma crença específica, sem seguir um dogma estabelecido. O próprio Michel de Certeau chega a fazer essa consideração ao dizer que o crer é uma prática, o investimento de um sujeito em uma determinada posição, e não o conteúdo da fé, um dogma. DE CERTEAU, MICHEL. *Credibilidades políticas*. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

O discurso mágico e religioso tem várias nuances na geografia religiosa da Itália, mantendo alguns aspectos em comum: a diferença de gênero na crença no sobre-humano, a pouca variação na crença no diabo em relação ao título de estudo e algumas diferenças regionais como a maior presença do horóscopo ao Norte e a maior crença no *malocchio* ao Sul. Quantitativamente a variação não é muito grande, porém emblemática ao mostrar os resquícios da complexidade social e cultural do país. Há, dessa forma, uma continuidade do discurso mágico e religioso na sociedade italiana que se formou após o fim da Guerra Fria. No entanto, essa continuidade não se desenvolve da mesma maneira e não permanece com a mesma força. As credibilidades nessas práticas interpretadas como religiosas ou mágicas assumem um outro lugar, submetidas às escolhas individuais e autônomas dos sujeitos em detrimento das decisões institucionais ou de grupos.

Em três periódicos nacionais (*La Repubblica*, *La Stampa*, *Corriere della Sera*) que serviram como fontes laicas sobre o assunto, encontramos um número alto de notícias que reportam a presença de operadores do oculto, tais como mágicos, curadores, exorcistas, magos e feiticeiras. Apesar de serem um meio de comunicação laico, tais jornais não se contrapõem, necessariamente, à leitura religiosa sobre o tema. Os jornais, na medida em que relatavam casos desse tipo ocorridos em toda a Itália, acabaram reforçando uma cultura do oculto que sustenta e é, ao mesmo tempo, resultado das publicações jornalísticas e literárias. A partir dos anos 1980, as notícias sobre o assunto já circulavam nos periódicos nacionais¹⁵:

A San Maurizio Canavese una realtà misteriosa fa rivivere episodi da medioevo. L'esorcista tenta di scacciare il diavolo dal ragazzo che fa ballare tavoli e sedie. Da 5 mesi, nella casa di un quindicenne, accadono fatti strani. Il padre ha chiesto aiuto a uno dei tre sacerdoti autorizzati dalla Curia ad allontanare il maligno - Chi è don *Giovanni Lanfranco* al quale si rivolgono gli ossessi. Numerosi sono i casi di «possessione demoniaca» e i fenomeni cosiddetti soprannaturali. Ma fino ad oggi nessuno è ancora riuscito a capire la natura fondamentale di certe manifestazioni e del loro Irrazionale, violento, e persistente potere sull'uomo. Sabato scorso Francesco Ferrante, 15 anni, di San Maurizio Canavese, è stato esorcizzato da un sacerdote perché da 5 mesi, nella sua casa, accadono cose strane¹⁶.

Sono le cinque di un pomeriggio nebbioso ed è in programma la conferenza di Giorgio Pontiglio, 64 anni, pensionato veggente, specializzato nel visualizzare i visi dei morti. Nella stanzetta si accalcano una sessantina di persone: in maggioranza donne di mezza età, della buona e media borghesia. Si sente parlare quasi solo in piemontese. Qualcuno ha addirittura lasciato in anticipo il lavoro per poter essere presente. Di certo questi sessanta

¹⁵ Notícias desse perfil foram veiculadas nesses periódicos com bastante intensidade no recorte da nossa pesquisa, sobretudo entre 1980 e 2000.

¹⁶ *La Stampa*, ano 114, nº 62, 19/03/1980.

participanti alla conferenza non sono né praticanti delle messe nere né maghi: sono però la spia di *una situazione molto diffusa in Torino*, quella dell'attenzione spasmodica *per tutto ciò che è magico, strano o addirittura demoniaco*. [...] Don Pollano è molto esplicito: a Torino c'è una vasta fascia di persone legate all'occultismo in forme più o meno spicciole. “*Sono tanti e non sono necessariamente degli strati più bassi della società e negli ultimi tempi si sono moltiplicati direi nel rapporto di uno a cinque*”. Ma questo, secondo la mappa del sacerdote, è solo il primo girone della Torino magica, poi c'è il secondo, quello sulfureo dei satanisti¹⁷.

A produção jornalística sobre o tema veicula e produz um discurso sobre o oculto, mantendo uma cultura do “sobrenatural” já circulante no passado da história italiana. No entanto, tais narrativas midiáticas devem ser problematizadas, já que se inserem em um contexto de criação de polêmicas e de textos que provocam a atenção de seus leitores. Tais casos são normalmente relatados nas chamadas “crônicas negras” e adotam uma tonalidade apelativa. Em nossa pesquisa, esses episódios são importantes não como relatos de uma prática efetiva, mas como elementos constitutivos de uma discursividade sobre o mundo oculto, diabólico e mágico que ainda circula na Itália contemporânea.

A partir das décadas de 1960 e 1970, houve um *revival* do tema “exorcismo e possessão” também nas produções culturais e midiáticas. O exorcismo tornou-se um tema recorrente no cinema a partir de meados do século XX tanto na produção norte-americana quanto europeia¹⁸, como já identificamos e citamos na *Introdução* deste trabalho. Apesar dessa temática não ser um objetivo de análise em nossa pesquisa, as produções culturais sobre o tema, de certa forma, deram circularidade ao discurso mágico na Itália¹⁹ e ajudaram na retomada das narrativas sobre exorcismo a partir dos anos 1980.

Apesar do *revival* nas produções culturais mundiais, nossa análise tem como foco o estudo particularizado da sociedade italiana e da retomada do tema pelos padres exorcistas. Esse reforço cultural ao gosto pelo oculto, pelo misterioso, proposto em grande parte pela narrativa cinematográfica, desdobrou-se nos anos 1980 também na procura por seitas²⁰ “satânicas” ou mágicas²¹, reforçando o que Michel de Certeau denominou como uma “cultura

¹⁷ PASSALACQUA, Guido. Maghi, orge e messe nere il demonio abita a Torino. *La Repubblica*, 22/02/1986. *Grifos nossos*.

¹⁸ Cf. CERTEAU, Michel de. *La lanterna del diavolo: cinema e possessione*. Milano: Medusa, 2002.

¹⁹ Para entender a presença desse imaginário mágico e diabólico na Itália dos tempos atuais, a partir de jogos eletrônicos, internet, cinema e outras produções culturais, conferir o seguinte trabalho: D'AMATO, Marina (a cura di). *Immaginario e satanismo: nuovi percorsi di identità giovanile*. Padova: Libreria Universitaria, 2009.

²⁰ Esse termo foi utilizado no texto para manter a categoria original mencionada pelos exorcistas e pelas revistas católicas. Sabemos, contudo, que se trata de uma nomenclatura teológico-política comum entre alguns grupos católicos ao longo da história, trazendo uma conotação negativa às alteridades religiosas. Seu uso foi proposital nesta investigação.

²¹ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.219-220.

do oculto”²². Essa “cultura” foi importante para a legitimação daquilo que os exorcistas defendiam: a realidade de uma entidade do mal capaz de possuir a vida humana e causar danos que a ciência não poderia resolver. Na década de 1980, o espaço e os discursos sociais já estavam quase prontos para receber o projeto de retomada do exorcismo na Igreja Católica. Quando Amorth começou a publicar seus livros na década de 1990, junto com outros exorcistas italianos, o terreno já estava preparado desde as décadas anteriores. Além das produções fílmicas e literárias e de uma cultura do oculto já circulante na sociedade italiana, podemos elencar outros elementos constitutivos dessa trama do *revival* exorcístico no que tange ao aspecto da pluralidade religiosa e mágica.

Existem outros fatores constitutivos dos discursos que sustentaram a volta do exorcismo como narratividade e como ministério, tornando-se, muitas vezes, alvos das críticas dos exorcistas. Nos próximos tópicos deste capítulo serão analisados quatro desses principais elementos: 1) o advento do movimento carismático na Itália, no final da década de 1960; 2) a pluralidade religiosa e a perda do espaço privilegiado do catolicismo; 3) os novos movimentos religiosos e as incompatibilidades com a fé católica; 4) o grupo mais significativo que contribuiu para criar uma discursividade diabólica e uma disputa com os exorcistas: o satanismo moderno e seus derivados.

2.2. Movimento carismático e discurso exorcístico: narratividades sobre o mal

O movimento carismático surgiu nos Estados Unidos, em 1967, quando alguns leigos católicos, membros do corpo docente da Universidade Duquesne em Pittsburgh, reuniram-se em um retiro espiritual buscando uma renovação no estilo de experiência de fé que vivenciavam até então. Os participantes desse grupo, em amplo contato com os grupos avivados protestantes, desejavam experienciar essa transformação religiosa a partir da ênfase na “presença” do Espírito Santo em suas práticas rituais. Alguns autores denominaram o movimento como “pentecostalismo católico”, haja vista a sua conformidade com as vertentes do *awakening* protestante norte-americano²³.

A Renovação Carismática (RC) surgia, desse modo, em consonância com o espírito de mudanças que se instaurou após o Concílio Vaticano II. Por ser um concílio que abriu espaço

²² CERTEAU, *op. cit.*, 2002, p.13.

²³ ROLDÁN, Verónica. *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*. Milano: FrancoAngeli, 2009; SANDRON, Giacomo. *Usi e abusi dello “Spírito”*. Riflessioni ai margini del fenomeno pentecostale-carismatico. Tesi di Laurea (Storia delle Religione). Trieste: Università degli Studi di Trieste/Facoltà di Lettere e Filosofia, 2007.

para diversas interpretações e caminhos, defendendo a diversidade dos movimentos católicos, o Vaticano II acabou servindo de fundamento tanto para os movimentos eclesiais ligados a um catolicismo com ênfase social (inspirados na Teologia da Libertação e nas correntes modernizantes da Igreja, como as comunidades de base) como para a sustentação de movimentos de caráter mais rigorista no seu conteúdo moral, porém renovados em sua aparência e prática ritual, como é o caso da RC²⁴. Segundo Giacomo Sandron, essa “[...] renúncia à ação social direta leva os membros do movimento a aderir a posições essencialmente conservadoras; eles entram, assim, em contraste com os propósitos de abertura à modernidade promulgados pelo concílio Vaticano II, do qual, todavia, dizem-se inspirados”²⁵.

Sandron enfatiza a separação entre RC e Vaticano II, entretanto, de acordo com a nossa leitura, essa interpretação pode ser repensada de alguma forma, já que existem documentos específicos no referido concílio que valorizam como nunca a atuação dos leigos na igreja²⁶. Uma abordagem recorrente nas comunidades carismáticas, lideradas, conjuntamente, por padres e leigos. Não há uma total ruptura ou uma postura de combate às noções definidas no concílio, mas um uso direcionado e com tonalidades moralmente conservadoras diante do mundo contemporâneo.

A RC não foi um movimento de ruptura com a Igreja Católica, mas um caminho complementar e de renovação de algumas práticas. Autores como Prandi e Sandron²⁷ concordam com o caráter conservador da RC, que se inspira em trechos e concepções advindas das constituições do Vaticano II, porém sem aderir totalmente à “abertura” sugerida no concílio. A RC encontrou uma adesão significativa por parte dos fiéis católicos, associando uma leitura sobrenaturalista do mundo e da liturgia, sem, contudo, desvincular-se da instituição eclesiástica. Após a sua elaboração nos Estados Unidos, o movimento carismático logo chegou à Itália.

De acordo com Roldán, existem duas hipóteses para o seu surgimento no país. A primeira é a de que o movimento carismático teria se iniciado na Itália por intermédio das reuniões organizadas pelo padre canadense Valeriano Gaudet na Universidade Gregoriana, em 1969. Gaudet havia obtido contato com o “batismo no Espírito” nos Estados Unidos, sendo chamado em 1970 para elaborar um encontro sobre o Renascimento Carismático nas freiras

²⁴ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.224.

²⁵ “[...] rinuncia all’azione sociale diretta porta i membri del movimento ad aderire a posizioni essenzialmente conservatrici; essi entrano così in contrasto con i propositi di apertura alla modernità promulgati dal concilio Vaticano II, da cui tuttavia si dicono ispirati.” SANDRON, *op. cit.*, p.117. *Tradução nossa*.

²⁶ Conferir, por exemplo, a noção de “povo de Deus” na *Lumen Gentium* e o decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre leigos na Igreja e no mundo. CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

²⁷ PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EDUSP, 1997; SANDRON, *op. cit.*,

francesas *Sorelle del Cenacolo* em Monte Mario. Dessa reunião nasceu a ideia de criar um grupo de oração em Roma que, no final de um percurso de mudanças de sedes, instaurou-se na Universidade Gregoriana graças ao incentivo do professor Francis Sullivan²⁸. A outra versão, menos conhecida, é a de que o cardeal de Milão, Carlo Maria Martino, havia trazido a Roma a RC a partir de seu contato com o movimento nos Estados Unidos e de sua divulgação na Universidade Gregoriana²⁹.

Il primo gruppo di preghiera si forma, in effetti, in questa Pontificia università romana nei primi anni settanta ed è costituito prevalentemente da studenti ai quali in seguito si uniscono altri laici: amici e conoscenti. Il gruppo carismatico nascente a Roma è internazionale, ecumenico, di lingua inglese e porta il nome di “Lumen Christi”. E con il passare del tempo se ne formano altri: “Hosanna”, di lingua francese; “Esperanza”, di lingua spagnola ed “Emmanuele”, di lingua italiana.³⁰

As comunidades carismáticas adotavam perspectivas diferentes e, em 1973, temos uma das primeiras rupturas. Nesse momento, o casal Alfredo Ancillotti e Jacqueline Dupuy³¹ destacaram-se do grupo *Emmanuele* e fundaram o grupo *Maria*, espalhando-se rapidamente por toda a Itália. Em 1976, foi criada a *Comunità Maria*, uma das mais expressivas na modalidade carismática no país, definindo-se “cristocêntrica”, “carismática” e “mariana”, contando com a publicação de um periódico bimestral chamado *Risuscitò*. Cada vertente carismática, sobretudo as mais importantes na Itália, começaram a publicar textos, revistas e jornais a fim de divulgar esse novo modo de ser católico³².

Em meio a essas separações iniciais, surgiram, praticamente, dois modelos de como desenvolver o movimento carismático: de um lado uma abordagem que incorpora mais os leigos e com menor presença do clero; e a outra que mantém o ideal de seus fundadores (como é o caso de Alfredo Ancillotti e Jacqueline Dupuy), mais em afinidade com o controle e a presença eclesial dentro dos grupos. Dessas cisões internas, surgiu também um outro grupo importante na Itália, o *Rinnovamento nello Spirito Santo* que, segundo Sandron, tornou-se a comunidade mais organizada e difundida no país, iniciando-se em 1977 em Milano Marittima. Deste último grupo, destacam-se duas publicações periódicas: *Rinnovamento nello Spirito* e *Venite e Vedrete*³³.

²⁸ SANDRON, *op. cit.*, p.119.

²⁹ ROLDÁN, *op. cit.*, 2009, Position 921-923.

³⁰ *Ibid.* Position 925.

³¹ Filha da então embaixadora do Canadá, um dos casais que ajudaram na fundação da RC em Roma.

³² SANDRON, *op. cit.*, p.123-124.

³³ *Ibid.* p.127.

Da *Comunità Maria*, por meio de uma cisão interna, surgiu outra importante comunidade carismática, *Gesù Risorto*. A causa da separação foi a busca por uma maior autonomia dos grupos e de maior presença do laicato na gestão dos grupos de oração e outras atividades ligadas à RC. A Comunidade Maria tem uma significativa presença em Roma e mantém uma boa relação com o grupo *Gesù Risorto*, ainda que permaneçam separados em seus endereços³⁴.

Os grupos carismáticos em Roma buscavam, talvez pela proximidade com o Vaticano, o apoio do papado a fim de contribuir com a legitimidade do movimento. Paulo VI recebeu pela primeira vez os membros da RC quando foi realizada a terceira conferência internacional dos carismáticos em maio de 1975. Na dimensão nacional, foi o papa João Paulo II a receber os carismáticos italianos em 1980. O papa Wojtila sempre manteve uma postura de aceitação e incentivo aos referidos grupos.

A nível nacional, em 25 de janeiro de 1996, a Conferência Episcopal Italiana reconheceu o estatuto da associação *Rinnovamento nello Spirito Santo* (RnS) e, em março de 1996, foram reconhecidas pela cidade de Roma, por meio do cardeal Camillo Ruini, as comunidades carismáticas *Comunità Maria* e *Resù Risorto*³⁵. Em Rimini, cidade da Emília-Romanha, organizam-se eventos da RnS, contando com a participação de bispos, cardeais e alguns exorcistas, como Gabriele Amorth, Matteo La Grua, Fra Benigno e François-Marie Dermine³⁶. Os exorcistas italianos mantêm uma relação de proximidade, incentivo e intensa participação nas diferentes comunidades carismáticas que, de um certo modo, constituem-se como ajudantes e propulsoras das práticas de liberação do “mal”. Como afirma Amorth em entrevista à revista carismática *Gesù Risorto*, “Concordo plenamente com esse elogio à Renovação Carismática Católica, que é o único grande movimento que considerou seriamente a oração de liberação”³⁷.

Apesar de buscarem uma certa autonomia religiosa, os grupos carismáticos não objetivam perder os laços com a instituição, com os sacerdotes, teólogos e bispos. Geralmente fazem referência aos documentos eclesiais, como a constituição dogmática *Lumen gentium* (nº12) advinda do Concílio Vaticano II. A RC na Itália, nos primórdios da década de 1970, iniciou-se com algumas críticas à instituição, considerada em crise e com a necessidade de se

³⁴ ROLDÁN, *op. cit.*, 2009, position 1070.

³⁵ *Ibid.* position 1127.

³⁶ Todos atuantes na Itália e autores de livros sobre o tema da possessão diabólica e do exorcismo.

³⁷ Colloquio con p. Amorth. *Rivista Gesù Risorto*, ano V, nº 4, dicembre, p.28. “Condivido in pieno questo elogio al Rinnovamento Carismatico Cattolico, che è l’unico grande movimento che ha preso sul serio le preghiere di liberazione”. *Tradução nossa*.

renovar. Após alguns anos, o grupo acabou recebendo maior credibilidade diante da hierarquia clerical, aproximando-se novamente da Igreja e incorporando os sujeitos pertencentes a ela (padres, bispos, papa). Outro fator que contribuiu para a aceitação dos carismáticos pela Igreja Católica foi a difusão dos grupos no território italiano e a participação da pequena e média burguesia tradicional ligada à cultura católica³⁸.

Na pesquisa publicada por Verónica Roldán em 2009, o grupo de carismáticos do RnS contava com 1.847 comunidades espalhadas pela Itália, operando em casas, escolas, hospitais, lugares de trabalho ou nas paróquias. Já a *Comunità Maria* havia na época, aproximadamente, 6.000 pessoas filiadas, sendo 2.500 delas somente em Roma³⁹. Os participantes normalmente pertencem aos setores sociais médios, sendo difícil encontrarmos participantes da classe alta ou muito baixa.

As experiências carismáticas concentram-se em espaços variados e organizam-se de diferentes formas. O que os une como comunidade é, principalmente, a renovação na forma de conceber a experiência do “segundo batismo” e do que chamam de “efusão” no Espírito Santo. A operação ritual que constrói essa ligação entre as variadas comunidades é pautada na “presença” atuante do que eles entendem como “Espírito Santo”, gerador de “dons” capazes de propiciar ao fiel competências sobrenaturais de orar em diferentes línguas, prever situações, obter discernimentos espirituais e mesmo a participação ativa em orações de libertação e processos exorcísticos.

Outro ponto que os une, e que se conecta amplamente com o *revival* do exorcismo na Itália, são as críticas às outras religiões e práticas consideradas mágicas ou diabólicas pela Igreja. Seja em suas reuniões ou em suas publicações periódicas – os três grandes movimentos carismáticos italianos possuem uma revista própria –, a RC conseguiu elaborar uma narrativa que reforça a presença do mal (o demônio) como entidade atuante seja em indivíduos ou a partir de grupos ou seitas. Referente às religiões monoteístas ou de longa tradição⁴⁰, a RC e seus opúsculos tendem a manter uma relação mais harmoniosa, apropriando-se de noções desenvolvidas no Concílio Vaticano II⁴¹.

A luta contra as seitas encontra-se presente em quase todas as edições das revistas por nós analisadas, contando com críticas às Testemunhas de Jeová, religiões afro-brasileiras, mórmons, New Age, espiritismo, feitiçaria, ocultismo, esoterismo e, sobretudo, os grupos

³⁸ *Ibid.* Position 1185.

³⁹ *Ibid.* Position 1253-1260.

⁴⁰ Como islamismo, budismo, hinduísmo, confucionismo e taoísmo.

⁴¹ Cf. CASTELLI, Massimo. Le religioni nel terzo millennio. Rivista *Rinnovamento nello Spirito Santo*, XIV, marzo 1998, p.9-11.

definidos por eles como satanistas⁴². Segundo Roldán, a postura do movimento carismático diante das práticas e crenças nos “tarôs, o horóscopo, a superstição, a meditação transcendental, as técnicas de controle mental e do potencial humano, o yoga, o budismo, a crença na reencarnação, é de total oposição”⁴³. Nas revistas publicadas pelas principais correntes carismáticas da Itália, esse combate é explícito e recorrente e, normalmente, conta com o apoio das críticas feitas pelos exorcistas⁴⁴:

In realtà, quando cerchi un mago, una chiaroveggente, una sensitiva... tu cerchi una guida non divina, ma soprannaturale. *E trovi una guida soprannaturale*, ma quella sbagliata, *trovi una guida satanica*. Ed oggi c'è un *revival* delle vie sataniche. Invece di cercare umilmente la volontà di dio, preferiamo consultare le carte, andare dalla fattucchiera, fare sedute spiritiche... Peggio ancora, c'è un risveglio nell'adorazione a Satana a cui vengono offerti, pare, anche sacrifici umani (in quanto sono stati trovati resti di questi sacrifici, eseguiti con riti satanici)⁴⁵.

Si calcola che oggi siano operanti in Italia non meno di 200 sette (su 500 nel mondo) con circa 500.000 adepti. Tra i nomi che circolano indichiamo i seguenti: Testimoni di Geova, Avventisti del settimo giorno, Bambini di Dio, Mormoni; e poi Hare Krishna, seguaci di Moon, della Meditazione transcendente, Raeliani, Arancioni, Società teosofica, Società antroposofica, con le diramazioni della Dianetica o Chiesa di scientologia, la Christian Science...⁴⁶

O movimento carismático foi um dos protagonistas na elaboração de uma narratividade combativa contra as seitas e novos movimentos religiosos no contexto do pós-guerra italiano. No entanto, os discursos sobre o “mal” não se referiam apenas às religiões “estrangeiras” ao catolicismo, mas à concepção do diabo como presença atuante e real. A linguagem carismática que foi se construindo ao longo da história das comunidades italianas e de suas publicações estava alinhada àquilo que acreditavam também os exorcistas, como pode ser verificado no seguinte relato do padre Fra Benigno⁴⁷ veiculado na revista carismática *Alleluja*:

⁴² *Ibid.* Position 1432. As três revistas do movimento carismático na Itália que fizeram parte das nossas pesquisas foram: *Rinnovamento nello Spirito Santo* (de 1989 a 2013), *Alleluja* e *Gesù Risorto* (entre 1986 e 2014). In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

⁴³ “[...] tarocchi, l'oroscopo, la superstizione, la meditazione transcendente, le tecniche di controllo mentale e del potenziale umano, lo yoga, il buddismo, la credenza nella reincarnazione, è di totale rifiuto”. ROLDÁN, *op. cit.*, 2009. Position 1435.

⁴⁴ Em muitas das edições aparecem entrevistas ou artigos escritos por exorcistas italianos, com especial atenção a Gabriele Amorth. Cf. *Rivista RnSS*, IX, Marzo 1993, p.18.

⁴⁵ La via di satana. *Rivista Rinnovamento nello Spirito Santo*. Aprile, ano V, 1989, p.9. In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

⁴⁶ Come difendersi dalle sette. *Rivista RnSS*. Gennaio, ano VII, nº 1, 1991, p.10. In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

⁴⁷ Nascido em Canicattì (AG) em 1941, exorcista atuante na Sicília.

La strategia di difesa

Ci si difende dal diavolo, onde evitare di essere colpiti da quei mali provenienti da una sua possessione o da una sua vessazione, evitando di aprire certe finestre che consentono a lui di entrare nella sfera della nostra vita. Tali finestre possono essere:

[1] l'adesione a sette sataniche; [2] la partecipazione a riti satanici, in particolare alle cosiddette "messe nere"; [3] una propria consacrazione a satana, un patto fatto con lui; [4] la partecipazione a sedute spiritiche; [5] il ricorso a maghi, chiromanti, fattucchieri, cartomanti etc.; [6] l'ascolto di CD di rock satanico⁴⁸.

O movimento carismático propicia uma maior informação e formação religiosa sobre a ação "diabólica", já que seus conteúdos e ritos estão repletos de referências à possibilidade da intervenção do diabo e das possessões, construindo uma espécie de "guerra espiritual" contra as "forças maléficas". Muitos desses elementos são, também, heranças do pentecostalismo norte-americano que serviu de base para a formação da RC⁴⁹. Essa narratividade sobre o mal embasa-se também em um viés moral e psicológico, associado, muitas vezes, ao demônio e à possibilidade de ser possuído por não seguir certas regras comportamentais. Em uma das entrevistas com membros da RC na Itália feita por Verónica Roldán, encontra-se o seguinte relato de um ex-membro sobre os possíveis "canais para a possessão":

"ma anche il trauma psicologico di un bambino, uno shock che bene o male bloccano una parte della sua personalità, loro lo intendevano come una ferita in cui un demonio poteva andare, in cui il demonio poteva fare la sua tana, la sua casa; cioè si dice che lo spirito del male si nasconde anche in una paura, in un trauma quindi in una debolezza, in un vizio che non riesce ad estirpare, la bestemmia, non lo so, l'alcool, la dipendenza dalla droga, la pornografia, queste cose qui, ma anche in una paura si crea una ferita che non so perché, per quale motivo, me lo dovrebbero spiegare ma non ci credo, lo spirito del male potrebbe andare lì e quindi fare di questo male un muro, un ostacolo alla tua serenità".⁵⁰

A RC propõe um maior envolvimento do fiel na vida religiosa, podendo atuar em reuniões de libertação a partir de orações específicas, sobretudo se forem dotados de "dons" particulares para tal finalidade (cura, libertação, discernimento). Ao entrar para a comunidade, os membros normalmente renunciam a todas as práticas religiosas não católicas, "fechando" todos os canais que possibilitariam uma interferência do mal e de religiões "estrangeiras".

⁴⁸ FRA BENIGNO. Il mistero del combattimento spirituale. *Rivista Alleluja*, nº 1, 2010, p.38-39.

⁴⁹ ROLDÁN, *op. cit.*, 2009, position 1621.

⁵⁰ *Ibid.* Position 1661.

Todas essas narratividades e linguagens sobre o mal, incorporadas e incentivadas pelas comunidades carismáticas a partir dos anos 1970, alinham-se intensamente ao posicionamento dos exorcistas italianos. Elas abriram espaços para a retomada do exorcismo e, ao mesmo tempo, forneceram suporte a esse *revival* ao longo dos anos 1980, 1990 e do século XXI⁵¹. Ainda que as críticas feitas pela RC e pelos exorcistas se destinem, sobretudo, aos novos movimentos religiosos – com atenção especial à new age e ao satanismo –, a pluralidade religiosa na Itália acabou, de maneira indireta, incomodando parte do clero mais tridentino e menos afeito ao ecumenismo do Concílio Vaticano II. Como afirma Roldán,

La religiosità carismatica, tuttavia, non appare essere orientata verso una posizione “progressista” segnata da un evidente impegno socio-politico, ma, al contrario, la sua sembra essere una proposta più “conservatrice”, in evidente contrasto con vari elementi della modernità, in particolare con i valori che quest’ultima propone⁵².

A pluralidade religiosa e cultural, geradora de uma retórica da “perda da identidade católica”, entrelaça-se a uma discursividade teológico-política que percebe o “outro” como perigoso, como elemento suspeito e ameaçador de uma fé tridentina centralizada, universalizante e pouco dialógica. Analisaremos a seguir de que forma essa trama social da pluralidade foi importante para o retorno do exorcismo e para a formação de um discurso de perda do referencial católico nacional.

2.3. Os perigos do “outro”: a pluralidade religiosa e a crítica tridentina dos exorcistas

A geografia religiosa da Itália passou por uma mudança significativa nas últimas décadas, deixando de ser quase que exclusivamente católica para abrir-se à pluralidade religiosa e cultural⁵³. A volta do exorcismo na Igreja Católica na Itália coincide com essa ampliação das religiões “estrangeiras” que, de acordo com a nossa hipótese, está envolvida nessa trama histórica que propiciou esse *revival*. Certamente essa ligação não ocorreu de maneira causal e direta, como também podemos identificar nos outros fatores já elencados neste texto.

⁵¹ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.228-229.

⁵² ROLDÁN, *op. cit.*, 2009, Position 2689.

⁵³ PACE, Enzo. La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo. *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011. Online, acesso em 12/06/2017. <<https://journals.openedition.org/qds/649>>; PACE, Enzo. Increasing religious diversity in a society monopolized by Catholicism. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (eds.). *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer, 2014; PACE, Enzo. *Vecchi e nuovi dei: la geografia religiosa dell’Italia che cambia*. Milano: Paoline, 2011a.

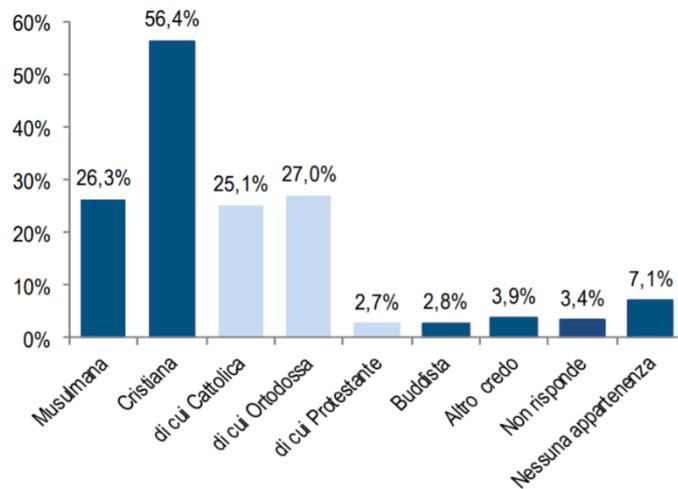
Os exorcistas costumam ver com desconfiança o avançar da pluralidade religiosa pois veem nela uma perda do referencial católico que até então ordenava a sociedade italiana com mais hegemonia. Essa leitura político-ecclesial contém traços marcados de uma visão de igreja tridentina que resulta na dificuldade em aceitar o ecumenismo e o diálogo com outras crenças, ambas noções propostas no Concílio Vaticano II. Essa questão intensifica-se quando o outro credo incorpora aspectos mágicos, holísticos ou qualquer outra referência ao mundo do oculto, normalmente interpretado pela Igreja como diabólico.

Ainda que exista essa pluralização da geografia religiosa da Itália contemporânea, não podemos afirmar, pelo menos quantitativamente, que se trata de um fenômeno hegemônico. O índice de italianos que mudam de religião é baixíssimo, sendo relativamente maior quando abordamos a questão do ateísmo entre os mais jovens⁵⁴. No entanto, segundo Pace, “a Itália está se tornando uma sociedade caracterizada por uma diversidade religiosa muito articulada e, portanto, totalmente inédita”⁵⁵. Em uma análise comparativa, considerando a história da Itália após as Grandes Guerras, podemos afirmar que nas últimas três décadas o campo religioso passou por uma mudança significativa a nível nacional e europeu devido, sobretudo, ao aumento do fluxo migratório advindo da África, Ásia, América Latina e Leste Europeu. Mas se pensarmos de forma quantitativa, temos ainda uma maioria católica de italianos que não permanece abaixo dos 80%, até porque mais da metade dos estrangeiros residentes na Itália pertencem ao cristianismo (seja católico ou ortodoxo), como podemos verificar na tabela abaixo:

⁵⁴ GARELLI, Franco. *Piccoli atei crescono: Davvero una generazione senza Dio?* Bologna: il Mulino, 2016, Kindle Edition.

⁵⁵ “[...] l’Italia sta diventando una società caratterizzata da una diversità religiosa molto articolata e perciò del tutto inédita”. PACE, *op. cit.*, 2011, p.7. *Tradução nossa.*

FIGURA 1. CITTADINI STRANIERI (6 ANNI E PIÙ) PER APPARTENENZA RELIGIOSA. Anno 2011–2012, Composizione percentuale.



ISTAT, *Statistiche report – Pertencimento e prática religiosa, Ano 2011-2012*. Fonte: <www.istat.it>

Entre os residentes na Itália, com a cota de 60.665.551 unidades (sendo 55.639.398 cidadãos), segundo o balanço demográfico de 2016 realizado pelo Instituto Nacional de Estatística, dos quais 5.026.153 são estrangeiros (8,3%), apenas 3,2% pertencem a minorias religiosas: 1.781.807 unidades se considerarmos os cidadãos italianos e 5.672.807 unidades se inserirmos os imigrantes não cidadãos⁵⁶. Desses 3,2%, somente uma parcela reduzida pertence aos novos movimentos religiosos. A maioria, como identificamos no gráfico anterior, é de cristãos (católicos, ortodoxos e protestantes) e muçulmanos.

*Pertencimento religioso dos imigrantes (Dossier Statistico Immigrazione 2016)*⁵⁷.

Ortodoxos	1.541.000	30,7%
Católicos	908.000	18,1%
Protestantes e outros cristãos	255.000	5,0%
Muçulmanos	1.609.000	32,0%
Judeus	7.000	0,1%
Hinduístas	149.000	3,0%
Budistas	111.000	2,2%
Outras religiões orientais	78.000	1,6%
Ateus e agnósticos	227.004	4,5%
Religiões tradicionais	56.000	1,1%

⁵⁶ INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi (2017). Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*. Online, acesso em 02/10/2017. < <http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

⁵⁷ *Ibid.*

Outros	85.000	1,7%
Total	5.026.004	100,0%

Além das vertentes cristãs e dos muçulmanos, das religiões com maior tradição histórica destacam-se os budistas (com 2,2%) e os hinduístas (3,0%). Contudo, trata-se ainda de uma porcentagem muito baixa se levarmos em consideração a totalidade de imigrantes ou mesmo a população italiana. Os grupos pertencentes aos chamados novos movimentos religiosos são pouco expressivos também entre os *cittadini*. A seguir, uma tabela mais detalhada acerca das minorias religiosas entre os cidadãos italianos:

Minorias religiosas entre os cidadãos italianos (estimativa CESNUR 2016)⁵⁸

Hebreus	36.256	2,0%
Católicos dissidentes ou de “franja”	25.500	1,4%
Ortodoxos	212.318	11,9%
Protestantes	450.392	25,3%
Testemunhas de Jeová (e similares)	424.259	23,8%
Mórmons (e similares)	26.750	1,5%
Outros grupos de origem cristã	6.000	0,3%
Muçulmanos	302.090	17,0%
Bahá’í e outros grupos de matriz islâmica	4.250	0,3%
Hinduístas e neo-hinduístas	35.672	2,0%
Budistas	157.011	8,8%
Grupos Osho e derivados	4.100	0,3%
Sikh, radhasoami e derivações	14.693	0,8%
Outros grupos de origem oriental	3.530	0,2%
Novas religiões japonesas	3.150	0,2%
Área esotérica e da “antiga sabedoria”	16.450	0,9%
Movimentos do potencial humano	30.000	1,7%
Movimentos organizados, New Age e Next Age	20.000	1,1%
Outros	9.386	0,5%

⁵⁸ *Ibid.*

Total	1.781.807	100,0%
--------------	-----------	--------

Diante dessa conjuntura, podemos afirmar que o discurso católico defendido por grande parte dos exorcistas, que ressalta os perigos da pluralidade religiosa e dos novos movimentos religiosos, alimenta-se mais de um posicionamento retórico-político de não aceitação da diversidade religiosa do que propriamente de um dado verificável socialmente. Essa demonização das “religiões do outro” não é algo novo no discurso eclesiástico, porém se instaura de maneira peculiar no contexto analisado em nossa pesquisa, aliando-se a linguagens políticas e teológicas específicas.

De acordo com a parte do clero (inclusive os exorcistas) afiliada ao pensamento tridentino, essa conjuntura pluralística prejudicaria a “identidade católica” e, conseqüentemente, a nacional, além de abrir espaço para “superstições”, práticas diabólicas ou crenças que se opõem ao catolicismo (espiritismo, New Age, satanismo, leitura de cartas, adivinhadores, religiões de matriz africana, dentre outras). Ortodoxos, muçulmanos e protestantes não aparecem como alvos diretos nos debates veiculados por exorcistas italianos, seja por uma questão política, seja por não as considerarem como uma ameaça à fé católica. Padre Candido Amantini (1914-1992) e seu discípulo Gabriele Amorth (1925-2016) deixam claro em suas declarações tal posicionamento, mesclando-as com críticas morais ligadas a um discurso de direita:

L’esperienza gli ha insegnato ad accettare come reali fenomeni non giustificabili razionalmente. E a scoprire che, spesso, i disagi psichici si sommano agli effetti di presenze malefiche. *Padre Candido* - ricorda - per arrivare alla diagnosi a volte si faceva affiancare da uno psichiatra. Molti fattori - insiste - incoraggiano il maligno: “La fede che vacilla, il materialismo, il consumismo, il diffondersi, specie fra i giovani, delle pratiche di spiritismo, magia, occultismo”⁵⁹.

[Amorth] Em primeiro lugar, analisemos a situação do mundo consumista do ocidente, em que o sentido materialista e hedonista da vida fez com que muita gente perdesse a fé. Penso que, sobretudo em Itália, uma grande parte da culpa cabe ao comunismo e ao socialismo que, com as doutrinas marxistas, dominaram nestes últimos anos a cultura, a educação e o mundo do espetáculo. Em Roma, por exemplo calcula-se que só 12% dos habitantes vão à Missa ao domingo. É matemático: onde a religião se cala, cresce a superstição. Daí a difusão, especialmente entre os jovens, da prática do espiritismo. Da magia e do ocultismo. E ainda o yoga, o zen e a meditação transcendental: tudo

⁵⁹ C’è Satana al telefono, fate venire gli esorcisti. *La Stampa*, 14/05/1992, n° 130, p. 16. *Grifo nostro*.

práticas fundamentadas na reencarnação, na dissolução da pessoa humana na divindade ou, pelo menos, em doutrinas inaceitáveis para um cristão⁶⁰.

A pluralidade religiosa na Itália advém, sobretudo, dos fluxos migratórios, principalmente se considerarmos os grandes agrupamentos tradicionais (islamismo, ortodoxos, protestantes). No entanto, quando avaliamos os outros grupos e os novos movimentos religiosos, notamos que a porcentagem dos participantes é muito baixa tanto entre os imigrantes quanto entre os cidadãos italianos. Esse alerta do “perigo das seitas” na Itália das últimas décadas, veiculado pelos exorcistas em suas narrativas orais e textuais, trata-se, desse modo, de um instrumento discursivo que fundamentou a retomada da atuação da Igreja no campo espiritual e de combate ao “mal”. Uma outra leitura possível seria a de um medo da competição no mercado religioso e de uma maior perda do espaço católico na sociedade causado pela pequena – porém significativa diante do histórico de pluralização religiosa na Itália – ampliação dos novos movimentos religiosos e de religiões trazidas pelos imigrantes.

Como podemos verificar no discurso de Gabriele Amorth, a crítica dos exorcistas não se desvincula de uma trama social e política maior na qual a Itália estava e ainda está inserida. A narrativa organizada pelos exorcistas mantém, como afirmamos ao longo do texto, um caráter teológico-político não somente por estar atrelada a um projeto de retomada nacional e internacional do exorcismo, mas também por fazer parte de uma rede de linguagens políticas circulantes em diferentes modalidades discursivas e institucionais, como as classificadas por Enzo Pace na categoria de “direita etnonacionalista”:

Nelle retoriche politiche delle destre etno-nazionaliste europee, che tendono a stigmatizzare come l’unico vero nemico della civiltà europea sia l’islam, il richiamo alla difesa dell’identità cristiana suona ambiguo: il cristianesimo di cui si parla è, in realtà, la cifra simbolica che rivela la pulsione ideologica alla pulizia etnica di un’Europa che appare ai loro occhi decadente, contaminata da religioni barbare, estranee e pericolose. È il segno della difficoltà crescente da parte di una quota consistente di europei nell’accettare l’inedito pluralismo religioso che si va profilando nelle nostre società del Vecchio Continente⁶¹.

A existência de uma parcela do clero que ainda defende uma perspectiva tridentina de igreja não eliminou os outros projetos eclesiais com mais afinidade com as formulações do Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo que a Igreja Católica tenta manter a sua presença cultural na sociedade italiana, defendendo o ensino religioso nas escolas públicas ou por meio

⁶⁰ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990], p.60.

⁶¹ PACE, Enzo. La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo. *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011, p.36. Online, acesso em 12/06/2017. <<https://journals.openedition.org/qds/649>>.

dos discursos da CEI e do papa sobre a vida civil em geral, ela foi capaz de criar diversos centros pastorais de acolhimento e reintegração para os imigrantes. Tais centros estão presentes em toda a Itália, com maior concentração na região do Lácio e ao Norte⁶².

Nesse sentido, o projeto teológico-político dos exorcistas dialoga com uma parcela do clero de viés tridentino, porém não representa o posicionamento da Igreja Católica em geral. Não sabemos como essa vertente tradicionalista organiza-se em termos quantitativos dentro da Santa Sé e nas paróquias italianas. Entretanto, essa linguagem teológico-política em afinidade com o que Enzo Pace considera como uma *destra etno-nazionalista* acabou repercutindo e ganhando dimensões consideráveis dentro e fora do mundo católico.

A intolerância religiosa dos exorcistas italianos apresenta-se de forma mais clara e declaradamente conflituosa quando o alvo são os novos movimentos religiosos ou práticas consideradas por eles como “diabólicas” e causadoras de possíveis obsessões e “possessões demoníacas”. Segundo eles, a volta do exorcismo coincide com o retorno da magia e do fortalecimento das estratégias “diabólicas” presentes nas diversas “seitas” espalhadas pela sociedade italiana.

2.4. Os novos movimentos religiosos na Itália: incompatibilidades e tensões com a crença católica

Os chamados novos movimentos religiosos (NMR) possuem três grandes questões desafiadoras para os estudiosos da história das religiões. A primeira é a dificuldade de encontrar uma classificação precisa para cada agrupamento, visto que eles se apropriam e ressignificam os conteúdos de novas e antigas tradições espirituais, mágicas, esotéricas e ocultistas. A segunda questão é de ordem conceitual, haja vista que tais grupos propõem uma forma de experimentar a crença de um modo peculiar e diferente dos monoteísmos e das antigas tradições religiosas. A última seria em relação à forma de pertencimento dos seguidores dos referidos agrupamentos. Os NMR, com particular atenção à New Age, organizam-se a partir de uma rede (presencial ou online)⁶³ de saberes e crenças, fugindo dos padrões doutrinários organizados que estamos habituados a conhecer por meio dos monoteísmos, sobretudo cristãos. Normalmente não existe um órgão regulador, uma igreja unificante, uma doutrina estabelecida a ser seguida.

⁶² PACE, Enzo. Increasing religious diversity in a society monopolized by Catholicism. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (eds.). *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer, 2014, p.110.

⁶³ AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000. P.29.

A religiosidade desenvolve-se a partir de uma rede complexa e interligada de apropriações, de saberes, de práticas, de ritos e símbolos. Seus seguidores são, na maioria das vezes, nômades espirituais⁶⁴, podendo transitar em diferentes conteúdos e comunidades.

Diante dessa complexidade, optamos por abordar brevemente alguns grupos presentes na Itália contemporânea pertencentes aos novos movimentos religiosos e que foram alvo de críticas por parte das publicações e discursos dos carismáticos católicos e, conseqüentemente, dos exorcistas. A antropóloga italiana Gatto Trocchi divide os NMR em quatro grandes vertentes que, ao final, acabam dialogando entre si em muitos de seus aspectos e formas de estruturação: 1) os movimentos dissidentes do cristianismo, como as Testemunhas de Jeová e a igreja de *Moon*; 2) os de origem oriental, inspirados no hinduísmo, budismo, tantrismo e nas religiões japoneses; 3) as comunidades psicoespirituais que se destinam à criação de terapias holísticas e práticas taumatúrgicas, bem como ao desenvolvimento do potencial mental e físico dos indivíduos; 4) e por último os agrupamentos de caráter esotérico e mágico-ocultista, neopaganismos e os considerados (às vezes somente pelo discurso eclesiástico) como satanismo contemporâneo. Dentre esses grupos, espalhados por todo o território italiano e em todas as faixas sociais⁶⁵, os mais reconhecidos como perigosos pelos exorcistas tornaram-se aqueles das vertentes New Age e satanista.

Nem mesmo o clero e os exorcistas conseguem fornecer uma definição clara para aquilo que estão criticando. Em seus discursos, na maior parte das vezes, os NMR aparecem como contrários à fé cristã ou como práticas diabólicas causadoras da possessão. Ainda que critiquem, principalmente, as comunidades identificadas como New Age, eles acabam inserindo como alvo de uma “guerra espiritual” qualquer tipologia pertencente ao que entendem por novos movimentos religiosos. Dentre os grupos criticados, podemos citar os contidos na seguinte tabela, que nos mostra uma pesquisa quantitativa de 2012 e 2018 sobre alguns dos NMR presentes na Itália. Como já mencionado anteriormente, tratam-se de números pouco expressivos diante da grande maioria católica e de imigrantes muçulmanos e ortodoxos, porém com um pequeno aumento numérico de participantes entre 2012 e 2018.

⁶⁴ Categoria utilizada pela antropóloga italiana Gatto Trocchi em seu livro: GATTO TROCCHI, Cecilia. *Nomadi spirituali: mappa dei culti del nuovo millennio*. Milano: Mondadori, 1998.

⁶⁵ *Ibid.* p.12.

Área esotérica e da “antiga sabedoria” (estimativa CESNUR 2012 e 2018)⁶⁶

	2012		2018	
Neopagãos, neoxamanismo, Wicca	3.000	20,0%	3.200	19,4%
Rosacruz	2.000	13,3%	2.100	12,7%
Martinistas, kremmerzianos, magia cerimonial	900	6,0%	2.000	12,1%
Neotemplários	800	5,3%	850	5,1%
Grupos teosóficos e derivados	3.000	20,0%	2.850	17,3%
Fraternidades universais	700	4,7%	700	4,2%
Espiritismo organizado	1.000	6,7%	1.000	6,1%
Movimentos de discos voadores	1.000	6,7%	1.000	6,1%
Igrejas e movimentos gnósticos	1.500	10,0%	1.500	9,1%
Satanismo organizado	300	2,0%	350	2,1%
Outros	800	5,3%	950	5,8%
Total	15.000	100,0%	16.500	100,0%

Os novos movimentos religiosos apresentam vários elementos sincréticos, incorporando tradições esotéricas antigas e saberes contemporâneos ressignificados: neoplatonismo, gnosticismo, hermetismo, *qabbalah*, alquimia, astrologia e mitologias variadas. Possuem também pontos de referência no ocultismo do século XIX e XX, de Eliphas Lévi a Madame Blavatsky, de Gurdjieff a Aleister Crowley, de Rudolph Steiner a Giuliano Kremmerz, bem como elementos mágicos e rituais advindos de religiões orientais⁶⁷.

Os NMR estão menos preocupados em organizar uma doutrina fixa e única, sendo o mais importante, em grande parte dos casos, a difusão dos saberes sem adesões rígidas. Há uma busca pela fluidez da espiritualidade, pela preocupação holística com o indivíduo e com a

⁶⁶ INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi. Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*, 2018, online. Acesso em 23/11/2018. <<http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

⁶⁷ GATTO TROCCHI, Cecilia. *Il risorgimento esoterico: storia esoterica d'Italia, da Mazzini ai giorni nostri*. Milano: Mondadori, 1996, p.10.

coletividade, sobretudo nas comunidades New Age⁶⁸. Não é por acaso que misturam política e ecologia com práticas rituais mágicas, filosofias orientais e terapias que envolvem “energias” do corpo e da mente. Entretanto, alguns grupos são mais severos em seus rituais iniciáticos e na adesão dos participantes, como os satanistas, Testemunhas de Jeová e igreja de Moon.

As origens do movimento New Age dialogam com o Transcendentalismo, o Espiritualismo, Teosofia, *New Thought* e *Christian Science*⁶⁹, elencando noções escatológicas advindas de uma busca por uma “nova era” não apenas social, mas subjetiva⁷⁰. Segundo Leila Amaral, foram os Estados Unidos o local de surgimento do movimento Nova Era, mais especificamente em São Francisco, por meio do *Esalem Institute (Big Sur e San Francisco)*, o centro mais conhecido do *Human Potential Movement* já na década de 1950. O movimento foi “uma convergência da comunidade metafísica do oculto com a cultura da droga e experiências místicas e psíquicas, bem como a interação da psicologia humanista, introduzida por Maslow, com a *Gestalt Therapy*, da qual Fritz Perls foi um dos principais difusores [...]”⁷¹. O fenômeno começou a tornar-se visível na década de 1960 e no início da década de 1970. Luigi Berzano, diferentemente, localiza a sua formação inicial em outro contexto histórico-cultural:

I fermenti originari possono essere rintracciati in Gran Bretagna, nei Light Groups, cioè in quei gruppi teosofici indipendenti che iniziarono a unirsi negli anni '50 nella comune attesa dell'Età dell'Acquario con lo scopo di facilitare tale venuta, fungendo da canali (channels) della luce spirituale. [...] Questi dati, appena richiamati, indicano che le componenti astrologiche della New Age non si sono sviluppate inizialmente negli Stati Uniti, ma in Europa. La New Age come astrologia considera l'astrologia quale elemento determinante nell'interpretazione della vita dell'uomo e degli avvenimenti storici.⁷²

Os *new ages* podem ser definidos como sistemas religiosos que fogem dos aspectos tradicionais de uma religião e abarcam uma visão global e transformadora. “Destacava-se, desde os anos 1960 e 1970, apesar da idealização das ‘comunidades’ e ‘grupos de luz’, a forma organizacional característica e hegemônica do movimento Nova Era, no momento atual, o *network*”⁷³. Os locais de encontro são, geralmente, reuniões anuais, *workshops*, conferências e festivais (nacionais e internacionais). Existe um processo contínuo de sacralização do *self*, uma

⁶⁸ FILORAMO, Giovanni. *Millenarismo e New age: apocalisse e religiosità alternativa*. Bari: Dedalo, 1999.

⁶⁹ BERZANO, Luigi. *New age*. Bologna: Il Mulino, 2010, position 76, 371.

⁷⁰ Para entender melhor essa relação entre New age e milenarismo, consultar a seguinte obra: FILORAMO, *op. cit.*,

⁷¹ AMARAL, *op. cit.*, p.23.

⁷² BERZANO, *op. cit.*, position 138, 143.

⁷³ AMARAL, *op. cit.*, p.29.

busca por “liberar o *self*”, o verdadeiro “eu” (*self religiosity*)⁷⁴. Os seguidores buscam, ao mesmo tempo, suprir suas necessidades “espirituais” (fortalecimento interior, afirmações positivas do verdadeiro “eu”) e materiais (saúde, prosperidade). A New Age organiza-se a partir da pluralidade, sincretismo e plasticidade, com a existência de uma ligação estreita entre Nova Era e grupos holísticos⁷⁵, sendo este o principal caminho de definição do referido movimento.

A concepção mágica da Nova Era trabalha com o poder dado a alguns homens por Deus ou deuses (ou mesmo demônios), podendo ser direcionado para fazer o bem ou o mal a alguém. Temáticas como as das energias (positivas e negativas), força do pensamento, Feng Shui, magia *soft* (branca) e magia *hard* (negra) transitam entre as reuniões dos participantes da New Age, de acordo com o trabalho de campo realizado pela antropóloga Leila Amaral⁷⁶. Nota-se, portanto, as apropriações do xamanismo norte-americano, da angelologia, cromoterapia e terapia de cristais, astrologia e plantas medicinais⁷⁷.

Em fins dos anos 1960 acreditava-se – principalmente entre alguns grupos new age, movimento hippie e outros agrupamentos do mesmo perfil – que estava iniciando-se uma Nova Era, representada pela saída da Era de Peixes para a de Aquário. O conceito de New Age conectou-se aos movimentos de contestação da ordem consumista vigente nas décadas de 1960 e 1970, quando a Guerra Fria já havia eleito o seu vencedor (o capitalismo), embora o marco continue a ser a queda do muro em Berlim. Diante dessa “ordem imposta” surgiram movimentos de revolta não somente nas universidades (temos o maio de 1968, por exemplo), mas rebeliões que se pautavam em outras crenças religiosas e éticas, de busca de uma coletividade e de uma subjetividade holística. Temas como ecologia e conexão com a natureza, vida comunitária, astrologia, energias do mundo, passaram a circular nos chamados grupos new age. Nomenclatura essa não necessariamente usada pelos seus praticantes. O uso do referido termo ficou mais claro a partir dos anos 1980, com a divulgação do livro *The Aquarian Conspiracy* de Marilyn Ferguson⁷⁸.

Algumas experiências iniciais foram desenvolvidas na Europa pelas comunidades *Findhorn* na Escócia e o *Damanhur* e o *Villaggio Verde* na Itália⁷⁹. A partir dos anos 1970, o conteúdo da New Age passou a ser divulgado nos Estados Unidos por várias religiões metafísicas, da Rosacruz à *Unity School of Christianity*. O *Villaggio Verde* nasceu por meio de

⁷⁴ *Ibid.* p.31.

⁷⁵ FILORAMO, *op. cit.*, p.32-33.

⁷⁶ AMARAL, *op. cit.*, p.42-43.

⁷⁷ *Ibid.* p.47.

⁷⁸ BERZANO, *op. cit.*, position 163.

⁷⁹ *Ibid.*, position 177, 375.

Bernardino Del Boca, escritor e diretor da revista *L'Età dell'Acquario*, editada por Edoardo Bresci, de Turim. Essa comunidade foi fundada como cooperativa em dezembro de 1981 em Novara, norte da Itália. Já a história do *Damanhur* desenvolveu-se por meio de seu fundador Oberto Airaudi, nascido em Balangero em 1950. Airaudi mesclava pranoterapia, espiritismo, saberes teosóficos, tradições filosóficas e religiosas orientais, pensamento ecológico e astrológico. No campo da psicologia transpessoal destacou-se o psicanalista Roberto Assagioli, reconhecido como uns dos inspiradores e estudiosos da New Age na Itália.

Por enfatizar uma espiritualidade sem grandes adesões e valorizadora do indivíduo (*self*), Berzano⁸⁰ afirma que a New Age conecta-se harmonicamente com a sociedade moderna ao apreciar alguns elementos do individualismo contemporâneo. A mesma leitura faz a Igreja Católica na Itália, porém com tonalidades mais combativas, sobretudo entre os exorcistas e carismáticos. Institucionalmente, podemos citar três documentos promulgados pela hierarquia eclesiástica na Itália em combate aos novos movimentos religiosos, incluso a New Age e seus derivados: *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi: sfida pastorale*, de 1986, proposto pelo Secretariado para o Ecumenismo e Conselho Pontifício para a Cultura; a nota pastoral da Secretaria para o Ecumenismo da CEI, intitulada *L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette*, de 30 de maio de 1993, em Roma; e as *Disposizioni Pastorali circa i fenomeni della "superstizione", della "magia" e dei "nuovi movimenti religiosi"*, assinado em 3 de junho 2001 por Angelo Bagnasco (arcebispo de Pesaro), Francesco Marinelli (arcebispo de Urbino) e Vittorio Tomassetti (bispo de Fano)⁸¹.

As críticas feitas pela Igreja Católica na Itália, normalmente veiculadas pelas Conferências Episcopais, não foram numerosas, porém reforçavam o que já estava circulando nas publicações carismáticas e nas obras redigidas por exorcistas locais. O tom combativo enfatizava a incompatibilidade dos NMR com a fé cristã, tornando-se um caminho de afastamento do catolicismo e de aproximação das “forças do mal”⁸².

La risposta cristiana al New Age è contenuta nel mistero dell'Incarnazione: il Figlio di Dio è nato dalla Vergine Maria “per salvarci”. In nessun altro nome c'è salvezza (cf. At 4, 12). Nessuno può salvarsi da solo, con tecniche umane. [...] Il cristiano aderisce non ad un salvatore di invenzione umana, ma al Gesù Cristo del Vangelo, che ci salva attraverso la croce e la risurrezione, ci

⁸⁰ *Ibid.*, position 255.

⁸¹ SULPASSO, M. La posizione della Chiesa. *Rivista Gesù Risorto*, ano IX, nº 3, setembro de 2002, p.17. Arquivo da Biblioteca Central Nacional de Roma.

⁸² Cf. AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. 3ª ed. São Paulo: Palavra & Prece, 2010 [1996], p.45-46; AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista: la mia vita in lotta contro Satana*. Milano: PickWick, 2013, p.115.

propone la via delle beatitudini e ci fa trascendere, pur illuminandolo e promuovendolo, l'orizzonte terreno⁸³.

Tenendo conto che le basi della dottrina New Age non possono proprio coesistere con la fede cristiana, c'è da dire che questa “religiosità”, basata essenzialmente sulle potenzialità umane, convince insidiosamente quelli che vogliono sempre far parte del cerchio dei “pochi”, quelli inquieti sempre in cerca di qualcosa di nuovo da abbracciare e qualcosa di giusto per cui “combattere”, e lo fa ponendosi come messaggio di pace e di armonia universale⁸⁴.

Nas discussões acadêmicas sobre os novos movimentos religiosos, aborda-se também o chamado *Next Age*, que consistiria em uma hiper-individualização das propostas circulantes nos grupos New Age. Se na New Age o indivíduo é pensado como peça importante nas mudanças globais, na Next Age a mudança social partiria única e exclusivamente do indivíduo e do alcance pessoal de um “estado superior”. Prioriza-se a ação sobre si, e não sobre o mundo holisticamente conectado a todos. Como define Introvigne e Zoccatelli, “A sociedade pode também desabar: mas o indivíduo que acessou determinadas técnicas entrará, no entanto, em sua idade de ouro pessoal e privada”⁸⁵.

O pertencimento dos italianos aos novos movimentos religiosos é ainda pouco expressivo. Se levarmos em consideração a New Age e Next Age, por exemplo, temos a cifra de 20.000 participantes identificados entre os cidadãos italianos⁸⁶. Os exorcistas e os integrantes do movimento carismático na Itália olham com desconfiança e crítica para essas novas formas de espiritualidade e religiosidade contemporâneas. Os exorcistas assumem tons combativos e relacionam “sob um olhar diabólico” as crenças no Reiki, New Age, Next Age, meditações transcendentais, Tai Chi, tantrismo, cientologia, yoga, zen, maçonaria, Hare Krisna, Sai Baba, dentre outras⁸⁷.

⁸³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette. Nota pastorale del segretariato per l'ecumenismo e il dialogo. In: *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n° 7, junho de 1993. Disponível em: <https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Nuovi_movimenti_e_sette_Nota.30.05.93.pdf>. Acesso em 06/03/2019.

⁸⁴ GASPERONI, Antonella. New Age o Fede Cristiana. *Rivista Gesù Risorto*, ano VII, n° 2, junho de 2000, p.29. Arquivo da Biblioteca Central Nacional de Roma,

⁸⁵ “La società può anche andare alla rovina: ma la singola persona che ha accesso a determinate tecniche entrerà comunque in una sua età dell'oro personalissima e privata”. INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi. Il Next Age. In: *Le religioni in Italia*, 2018. Online, acesso em 07/12/2018. <<http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

⁸⁶ Segundo a estimativa do CESNUR de 2016. Cf. INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi. Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*. Online, acesso em 02/10/2017. <<http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

⁸⁷ Il Reiki. *Rivista Gesù Risorto*, ano IX, n° 3, setembro de 2002, p.16. Arquivo da Biblioteca Central Nacional de Roma.

Essa crítica pouco atenta às especificidades dos NMR, mesclada a um olhar “diabolizante”, foi institucionalmente legitimada pela criação do GRIS (Grupo de Pesquisa e Informação Sociorreligiosa), sediado em Bolonha, com aprovação da CEI em 1990. O GRIS consiste em uma associação cultural e religiosa, ligada à Igreja Católica, que se ocupa de investigações sobre religiões, NMR e outras crenças na Itália, principalmente quando existem práticas criminosas e abusivas. O referido grupo foi um dos criadores, junto com a Associação Internacional de Exorcistas, do curso anual sobre exorcismo e oração de libertação do Ateneu Pontifício *Regina Apostolorum*.

O GRIS funciona como uma espécie de “caça seitas” e de combate à criminalidade ritual desenvolvida por charlatões e criminosos (“feiticeiros”, “magos” e outros líderes espirituais) que utilizam as terminologias dos NMR ou mesmo da Igreja Católica para se aproveitarem dos fiéis de diferentes formas (abuso sexual, financeiro, psicológico). Casos desse tipo aparecem com abundância nos jornais utilizados em nossa pesquisa desde os anos 1980 até 2013, assumindo, como já mencionamos, um tom apelativo e polêmico. Alguns dos episódios mais emblemáticos que ilustram com precisão essa situação foi o de Mamma Ebe⁸⁸ e do mago Paolo Oddenino Paris⁸⁹, ocorridos em meados dos anos 1980, envolvendo abusos psicológicos, financeiros e sexuais das vítimas de suas “práticas mágicas”.

Ao fazer esse serviço investigativo que, a princípio, mantém uma eficácia social, o GRIS acaba por inserir as crenças não católicas dentro de um mesmo padrão de charlatanismo e criminalidade, conectando-se harmonicamente com a visão defendida por exorcistas e membros da renovação carismática. Essa “narratividade demonizante” constitui-se de várias formas e a partir de vários sujeitos e instituições, inclusive por meio da mídia laica proposta pelo *La Repubblica*, *La Stampa* e *Corriere della Sera*. A retórica eclesiástica veiculada pelos exorcistas parece estar mais ligada a uma justificativa para a volta da prática exorcística e tridentina – também associada a uma dificuldade de aceitar a pluralidade religiosa e cultural – do que propriamente a um perigo que os NMR possam causar, haja vista que são ainda numericamente inexpressivos. Esse alerta sobre o “perigo das seitas” é recorrente tanto nos livros quanto nas entrevistas fornecidas aos referidos periódicos pelos exorcistas, como se verifica a seguir na fala de Balducci e Amorth ao *Corriere della Sera* de 1996. Nesse sentido, os jornais laicos acabam incorporando alguns elementos da narratividade dos exorcistas ao

⁸⁸ Cf. DEL BOCA, Lorenzo. “Mamma Ebe” sgrana il rosario rimpiangendo il regno di miliardi. *La Stampa*, 16/04/1984, n° 106, p. 8.

⁸⁹ Cf. Oggi pomeriggio il confronto. *La Stampa*, 16/03/1984, n° 76, p.3.

veicular seus discursos e inserir as polêmicas midiáticas sobre crimes rituais e episódios de abuso cometidos pelos grupos satânicos:

“Non ci sono sacerdoti preparati in tema di culti satanici”, aveva detto Balducci: “Pochi si interessano alla demonologia, alla parapsicologia e alla psichiatria”. Ed ecco la denuncia del padre Amorth, paolino ed esorcista della diocesi di Roma: “La gerarchia cattolica recitare un grosso mea culpa: se si diffondono sempre più pratiche esoteriche e sette sataniche è anche colpa sua⁹⁰”.

Quantitativamente pouco significativos no território italiano, os satanismos contemporâneos tornaram-se alvos recorrentes dos exorcistas e dos grupos católicos envolvidos nessa perseguição às seitas. Essa trama e esse discurso sobre o “mal do outro”, importantes para a legitimação do projeto dos sacerdotes italianos e para a volta do exorcismo, envolveu crimes rituais, crenças anticlericais e linguagens diabólicas. Afinal, uma volta do exorcismo somente seria possível dentro de uma conjuntura em que o “mal diabólico” fosse também vigente, tornando-se declaradamente um inimigo pouco combatido pela Igreja Católica.

2.5. Invertendo o sagrado? Satanismos contemporâneos e discursos diabólicos

Em entrevista ao *Corriere della Sera* de 1º de abril de 1986, a estudiosa em temáticas misteriosas e sobrenaturais Marisa Di Bartolo disse: “Aquilo que digo é a verdade. Tem-se, no entanto, que antecipar uma coisa: Turim, como todas as outras cidades, possui as suas boas missas negras sérias, feitas por pessoas convictas e pertencentes ao ramo da maçonaria antirreligiosa do primeiro Oitocentos com os seus rituais blasfemos”. Logo em seguida, Di Bartolo afirma que “A lenda do demônio Baron é toda inventada. Embora nele, agora, acredite metade da Itália. O médium com sotaque fortemente piemontês anunciou de estar possuído por ele [Baron] e que em Turim existem quarenta mil satanistas. Mas nada disso é verdade”⁹¹. Os chamados grupos satânicos transitam nas narrativas midiáticas, como já adiantamos por meio da referida notícia, entre essas duas concepções: como charlatanismo ou como justificativa para crimes individuais (rituais e abusivos), ou como uma crença organizada

⁹⁰ ACCATTOLI, Luigi. L'esorcista: il satanismo anche colpa della Chiesa. *Corriere della Sera*, 03/02/1996.

⁹¹ “Quello che dico è la verità. C'è però da premettere una cosa: Torino, come tutte le altre città, ha le sue buone Messe nere serie, fatte da gente convinta che appartiene al ramo della massoneria antireligiosa del primo Ottocento con i suoi rituali blasfemi”; “La leggenda del demone Baron è tutto inventato. Eppure adesso, a lui, crede mezza Italia. Il medium con accento spiccatamente piemontese annunciò di essere posseduto da lui e che a Torino esistono quarantamila satanisti. Ma non è vero niente”. PATRUNO, Roberto. Anche il diavolo si pente. *Corriere della Sera*, 01/04/1986. *Tradução Nossa*.

nos diferentes perfis de satanismo contemporâneo que encontramos na Itália e na Europa, numericamente bem restritos e difíceis de serem identificados.

Essa entrevista nos fornece indícios importantes para mapearmos de que forma as linguagens diabólicas circulavam e ainda circulam na Itália dos últimos 40 anos. As chamadas *cronache nere*⁹² presentes nos jornais *La Repubblica*, *Corriere della Sera* e *La Stampa* nos transportam a um noticiário repleto de enunciados acerca do satanismo, do ocultismo e de possíveis possessões e exorcismos. Ao veicular conteúdos relacionados a essas temáticas, os periódicos italianos contribuíram para a preservação de um discurso que era, ao mesmo tempo, veiculado e criado em tais narrativas. Em todos os anos pesquisados, de 1980 a 2013 (principalmente até 2005), foram encontrados noticiários relacionados ao tema. Um dos grupos de satanismo que ficaram conhecidos foram os *Bambini di Satana*, sediados em Bolonha. Uma série de reportagens relatando os seus crimes e abusos, nem sempre comprovados, foram veiculados pela grande mídia, associando satanismo à criminalidade:

La storia di Dimitri e dei “Bambini di Satana” parte da lontano. L’ex guardia giurata, conosciuta nella setta con il nome di “Bestia 666”, scopre sin da ragazzino le sue passioni per la magia nera. Capisce che è quella la sua strada e raccoglie attorno a sé, a Bologna, fanatici e sprovveduti. Collezione rapidamente accuse e denunce. Da sfruttamento della prostituzione a quella più pesante di violenza sessuale. Siamo verso la fine dello scorso anno quando Ornella N. accusa il terzetto Dimitri, Bonora, Luongo [presidente, vicepresidente e membro, rispettivamente] di aver drogato la figlia sedicenne Lidia e averne abusato. A gennaio i tre vengono arrestati. [...] Dimitri poi viene descritto come un ragazzo strano “con quelle magliette su Lucifero e il furgoncino della setta, a girare come un pazzo per la Romagna a organizzare messe nere”. “Ma poi – dicono – sappiamo tutti che queste cose finiscono in orgie”⁹³.

O conceito de “satanismo”, muitas vezes, é utilizado pela Igreja Católica para definir grupos de magia, ocultismo, espiritismo, e não necessariamente diz respeito aos “adoradores de satã”. Essa estratégia de “nomenclatura” é parte importante para a demonização das crenças estranhas à fé católica e para a concretização de uma volta do exorcismo. De acordo com os exorcistas, o ritual faz-se necessário devido ao aumento dos casos de possessão e de envolvimento com práticas diabólicas. Essa linguagem diabólica começa a circular tanto nos noticiários laicos (envolvendo crimes rituais, missas negras, abusos e uso de drogas vinculados a “rituais satânicos”) quanto nas publicações e entrevistas fornecidas pelos exorcistas e

⁹² As “crônicas negras” nos jornais italianos são notícias que abordam temas criminais, de violência, abusos sexuais, feminicídios, “crimes rituais”, dentre outros casos desse tipo.

⁹³ TROIANO, Antonio. Cronache Italiane – Bimbo accusa i Bambini di Satana. Il piccino di tre anni: chiuso in una bara con un cadavere. *Corriere della Sera*, 09/06/1996.

membros da renovação carismática, ambos estreitamente conectados. Notamos essa evidência nas constantes falas de Amorth em seus livros e em entrevistas jornalísticas:

Padre Amorth è preoccupato. Preoccupato perché gli specialisti “anti- Satana” sono pochi. E la domanda molta. “Non riusciamo più a rispondere a tutte le richieste”, sospira. Così si è rivolto alla Conferenza Episcopale perché si istituisca un apposito ufficio-esorcismi presso la “Commissione infermi e malati” della Cei. Don Gabriele, che opera a Roma, vuol ridare lustro al ruolo in declino del “cacciadiavoli”, convinto che il proliferare di sette e messe nere renda indispensabile mettere in campo forze fresche di “liberatori” dal Maligno. [...] “Dallo spiritismo al demonio il passo è breve - spiega don Amorth, autore fra l'altro del best seller “Un esorcista racconta”, 8 edizioni in 13 mesi [...].⁹⁴

[Amorth] Obviamente, o satanismo não se difunde no mundo apenas por meio de seitas ou grupos como o dos seguidores de Sai Baba. Existem também outros modos dele se expandir. Um desses modos é o rock satânicos. [...] Não quero dizer, em absoluto, que todo tipo de rock é pervertido e pertence a Satanás⁹⁵.

Ainda que o satanismo, comumente, apresente-se como algo improvável e conectado ao discurso midiático e eclesiástico, aliando-se às ficções e às práticas criminosas, existe uma dimensão religiosa e política importante contida nas comunidades em que o diabo bíblico aparece como figura central, seja como elemento simbólico ou como um “deus” a ser venerado. O satanismo comporta dois grandes perfis, e não deve ser confundido com outras práticas mágicas e ocultistas, como normalmente faz a Igreja Católica: o modelo *ocultista*, que acredita e venera a figura do diabo como presença real, como divindade; e o *racionalista*, no qual a figura do diabo torna-se um elemento simbólico da liberdade e potência humana aliado a um anticlericalismo⁹⁶. Essas variações do satanismo contemporâneo são importantes para se compreender de forma crítica a leitura eclesiástica sobre tais grupos e entender como alguns deles se posicionam em relação ao olhar católico sobre o mal e sobre a perseguição às “seitas” não católicas. As duas grandes dificuldades acadêmicas em estudar essa crença é a de encontrar seus adeptos e defini-los, e a de tentar manter um olhar que desconstrua o que a mídia e o cristianismo percebem como satanismo.

⁹⁴ GARBESI, Marina. Cercansi specialisti anti-satana e l'esorcista chiede aiuto al Papa. *La Repubblica*, 17/11/1991.

⁹⁵ AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2012, p.148.

⁹⁶ INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi. Introduzione al satanismo. In: *Le religioni in Italia*. Online, acesso em 10/11/2018. <<https://cesnur.com/il-satanismo/introduzione-al-satanismo/>>; INTROVIGNE, Massimo. *Il cappello del mago*. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo. Milano: Sugarco, 1990; INTROVIGNE, Massimo. *I satanisti: storia, riti e miti del satanismo*. Milano: Sugarco Edizioni, 2010.

O primeiro grupo satanista, segundo Introvigne e Zoccatelli, iniciou suas práticas no século XVII, na corte do Rei da França, Luís XIV (1638-1715), contando com a participação central de Catherine La Voisin (1637?-1680) e de outros cartomantes e videntes. Essa Paris obscura era repleta de sacerdotes católicos renegados, como o abade Étienne Guibourg (1603-1686), que forneciam as hóstias para os rituais executados em tais agrupamentos (as chamadas missas negras). Cerimônias satânicas foram celebradas no Setecentos italiano no ducado de Modena e na Inglaterra entre os libertinos que se reuniam na abadia de Medmenham, fornecendo ao satanismo tons racionalistas e anticlericais. Criou-se, também à época, variadas manifestações e agrupamentos antissatanistas, que começaram a ver na Revolução Francesa e nas práticas espiritistas a ação direta do demônio⁹⁷. Na conjuntura europeia moderna, ainda que não necessariamente pertencentes aos grupos “satanistas”, são vários os episódios de bruxaria e feitiçaria conectados, no imaginário social, ao culto de “satã” e outras entidades da literatura demonológica⁹⁸.

O discurso diabólico estava, sobretudo nos séculos seguintes, interligado às narrativas que faziam referência ao mundo satânico. Existem algumas especulações sobre a presença de grupos satânicos na França e na Bélgica entre 1850 e 1890, talvez relacionadas às contribuições do jornalista Jules Bois (1868-1943), que forneceu informações para o romancista Joris-Karl Huysmans (1848-1907) que, em 1891, publicou seu romance *No abismo*. Esse romance contém uma famosa descrição de uma “missa negra”, servindo de modelo a numerosos grupos satanistas do século XIX.

Posteriormente, muitos grupos católicos e antissatanistas passaram a ver na maçonaria uma das representantes do satanismo moderno, já que veiculavam ideais anticlericais e práticas sectárias que foram associadas aos rituais diabólicos. Em meio aos variados grupos ditos “satanistas” que surgiram na época contemporânea, permanece a dificuldade em identificar se se tratavam de grupos somente anticlericais, maçônicos, ocultistas e valorizadores da liberdade humana, ou se eram reais “adoradores de satanás”. A figura de Aleister Crowley⁹⁹ (1875-1947) é emblemática para esse debate:

Sono anche questi gli anni in cui si esercita sull’ambiente satanista l’influenza di Aleister Crowley. A rigore non satanista – e anzi polemico con i satanisti – , Crowley scrive nella sua opera *Magick* (Samuel Weiser, York Beach

⁹⁷ INTROVIGNE, Massimo, *op. cit.*,

⁹⁸ Conferir, por exemplo, os episódios analisados por Stuart Clark em: CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

⁹⁹ Integrante da Ordem Hermética da Aurora Dourada, ocultista britânico e responsável pela criação da doutrina Thelema.

[Maine] 1974, p. 296 e p. 220) que “il Diavolo non esiste. È un falso nome inventato dai Fratelli Neri per implicare un’Unità nella loro ignorante confusione di dispersioni” e che i satanisti praticano solo “una forma perversa di magia”. Segundo Crowley, i satanisti sbagliano perché credono che il Diavolo esista veramente come persona. Per questo – come scrive nella sua autobiografia – i satanisti dell’Ottocento “con tutta la loro pretesa devozione a Lucifero o Belial (...) erano nel loro spirito sinceri cristiani, e per di più cristiani inferiori, giacché i loro metodi erano puerili” (*The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography*, Routledge & Kegan Paul, Londra-Boston-Henley 1979, p. 126). D’altro canto, per quanto riguarda i rituali, Crowley rimane una fonte continua di ispirazione per tutto il satanismo successivo.¹⁰⁰

Crowley permaneceu como um importante representante para as práticas rituais dos grupos satanistas que surgiram posteriormente, como é o caso de John Whiteside Parsons (1914-1952), engenheiro e cientista californiano que se apropriou, na *Loggia Agapé*, das concepções do ocultista inglês, transformando-as em um culto do Anticristo. Segundo Introvigne e Zoccatelli¹⁰¹, o satanismo contemporâneo surge, após Parsons, por meio do cineasta hollywoodiano Kenneth Anger junto ao seu amigo Anton Szandor LaVey (pseudônimo de Howard Stanton Levey, 1930-1997), fundadores de um grupo chamado *Magic Circle* (em 1961) e da *Church of Satan* (em 1966).

Após a criação da *Church of Satan*, o tema começou a ganhar uma dimensão midiática considerável – sobretudo pela participação de famosos de Hollywood na referida igreja –, o que posteriormente fez com que os crimes rituais da década de 1980 nos Estados Unidos fossem associados aos seguidores de LaVey, o que nem sempre era comprovado¹⁰². Existia um debate interno entre a vertente racionalista defendida por LaVey e a perspectiva ocultista mantida por Michael Aquino, tenente e coronel do exército americano. Esse conflito entre eles resultou, em 1975, em separação, dando origem ao *Templo de Set*¹⁰³ liderado por Aquino, existente e difundido em vários países¹⁰⁴. A igreja fundada por LaVey, que faleceu em 1997, obteve um *revival* nos anos 1990 e 2000 devido à difusão da internet. Com a morte do líder, as concepções do satanismo racionalista de seu fundador deslocaram-se e desenvolveram-se em diferentes organizações ocultistas, não necessariamente ligadas à crença do satanismo racionalista de LaVey.

Em âmbito internacional, os homicídios cometidos em 1969 nos Estados Unidos por membros da comunidade *Família*, criada por Charles Manson (1934-2017), junto ao seu

¹⁰⁰ INTROVIGNE; ZOCCATELLI, *op. cit.*,

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p.220.

¹⁰³ Presente também na Itália, com uma filial em Nápoles.

¹⁰⁴ INTROVIGNE; ZOCCATELLI, *op. cit.*,

juízo em 1972, trouxeram uma grande publicidade ao “satanismo” e, conseqüentemente, um significativo movimento social de combate a tais grupos. No entanto, especialistas no caso concordam que Manson utilizou alguns elementos “satânicos” após ser condenado apenas para ganhar novamente visibilidade pública, construindo, assim, sua fama política e literária¹⁰⁵.

O caso Manson acabou influenciando sobre a opinião pública e criando uma discursividade que relaciona satanismo e violência, homicídio e crimes rituais e de abuso sexual, o que nem sempre era confirmado pelas investigações. Os grupos satânicos organizados dificilmente se envolviam em tais práticas criminosas, sendo elas restritas, pelo menos nos anos 1980-1990, a pequenos grupos ou indivíduos que utilizavam essa nomenclatura satânica como elemento de justificativa para os atos delinquentes. A reportagem de junho de 2004 do *Corriere della Sera* é elucidativa a esse respeito. Ao relatar o desaparecimento de uma menina de 15 anos, Michela Ciuffatelli, nota-se como o discurso sobre o satanismo estava presente na sociedade italiana, mas relacionado à criminalidade ritual, algo que, na verdade, não encontrava respaldo no satanismo organizado (seja de matriz ocultista ou racional). Nos noticiários italianos prevalece, sobretudo, o chamado “satanismo ácido”: “Não tinha Satanás, não tinha uma seita diabólica, não tinha um satanista organizado e nem mesmo desorganizado por trás do misterioso desaparecimento de Michela Ciuffatelli, a menina do Appio com quase 15 anos”¹⁰⁶.

A ausência de provas em relação aos abusos cometidos nos ditos rituais satânicos fez com que o surto antissatanista e antisseitas dos anos 1980 começasse a decair processualmente em fins da década de 1990, ainda que não tenha desaparecido, sobretudo na Itália, vide a atuação do GRIS com sede em Bolonha e mesmo os casos investigados pela polícia italiana¹⁰⁷, como os *Bambini di Satana* na década de 1990 e *Le Bestie di Satana* em 2004. Na Itália, os casos desse perfil foram mais recorrentes entre 1980 e 2005, seguindo, portanto, um percurso social parecido com o norte-americano¹⁰⁸. No entanto, episódios desse tipo não deixaram de aparecer após 2005 nos discursos eclesiais (sobretudo entre os envolvidos com a prática do exorcismo) e mesmo em jornais de ampla circulação.

Alguns desses casos, como *Le Bestie di Satana*¹⁰⁹, inserem-se no que Introvigne denomina de “satanismo ácido” ou “juvenil”, que são agrupamentos que se estruturam,

¹⁰⁵ INTROVIGNE, Massimo. *I satanisti: storia, riti e miti del satanismo*. Milano: Sugarco Edizioni, 2010.

¹⁰⁶ “Non c’era Satana, non c’era una setta diabolica, non c’era un satanista organizzato e neppure uno disorganizzato dietro la misteriosa scomparsa di Michela Ciuffatelli, la ragazza dell’Appio non ancora quindicenne [...]”. RASY, Elisabetta. Michela, un difficile ritorno a casa. *Corriere della Sera*, 23/06/2004.

¹⁰⁷ Cf. DI CHIO, Fabio; MURGIA, David. *Satana in tribunale: politici e forze dell’ordine alle prese con i delitti dell’occulto*. Milano: San Paolo, 2005; MORONI, Gabriele. *Le bestie di satana: voci dall’incubo*. Milano: Mursia, 2006.

¹⁰⁸ YOUNG, *op. cit.*, 220.

¹⁰⁹ Cf. OFFEDDU, Luigi. “Le Bestie non erano pagliate da Satana”. *Corriere della Sera* (Lombardia), 14/01/2005.

sobretudo por meio do suporte online, a partir de elementos relacionados ao mundo diabólico (advindos de uma cultura musical, fílmica e televisiva), utilizando-os para legitimar o uso de drogas e de práticas sexuais e, em alguns casos, criminosas.

Le Bestie di Satana, classificada por Introvigne como pertencente ao grupo do “satanismo ácido” juvenil, ganhou repercussão midiática na Itália em 2004 com a morte de Mariangela Pezzotta (1977-2004) nos bosques de Golasecca (Varese). O seu ex-namorado (Andrea Volpe, 30 anos) e sua atual companheira foram presos em flagrante durante o homicídio. Os culpados estavam envolvidos em um grupo, informalmente criado em 1995 e chamado *Bestie di Satana*, o qual usufruía de entorpecentes e práticas sexuais entre os envolvidos, contribuindo para que os noticiários os associassem a um certo tipo de satanismo juvenil.

O agrupamento não se resumia a Volpe e Pezzotta, mas englobava outros jovens e outras práticas criminosas e suicidas. Na casa de um dos envolvidos com a “seita” foi encontrado um altar com velas pretas, pentagrama e a reprodução de um pé de bode e um crânio, elementos comumente associados ao mundo diabólico e às práticas rituais satanistas. Diferente do episódio dos *Bambini di Satana*, os envolvidos nos crimes das *Bestie di Satana* foram condenados e tiveram seus atos comprovados. Esse episódio aumentou ainda mais a ação antisseita de parte da Igreja Católica e da polícia italiana e, segundo Introvigne, “recomeçam a circular ‘estatísticas’ segundo as quais os satanistas na Itália seriam milhares ou mesmo dezenas de milhares e, no mundo, centenas de milhares. A responsabilidade da prova dessas cifras cabe a quem as propôs”¹¹⁰. Essas altas cifras, segundo a pesquisa do CESNUR¹¹¹, não são verificáveis.

Esse discurso diabólico que circundou as variadas comunidades satanistas ou agrupamentos criminais de cunho “satânico” foi importante para a consolidação da volta do exorcismo, servindo como elemento narrativo central para a justificativa de um projeto teológico-político elaborado por sacerdotes italianos. Se o mal está presente e atuante, a Igreja Católica precisaria revidar, organizar-se de forma a combater o inimigo “diabo” que havia voltado à cena social.

Os crimes rituais e os noticiários sobre missas negras e ritos satânicos no território italiano coincidem com o momento de *revival* do exorcismo e da elaboração de críticas por

¹¹⁰ INTROVIGNE, Massimo. *I satanisti: storia, riti e miti del satanismo*. Milano: Sugarco Edizioni, 2010, p.404, tradução nossa.

¹¹¹ Segundo a estimativa do CESNUR de 2016. Cf. INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi. Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*. Online, acesso em 13/12/2018. <<http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

parte dos exorcistas às diferentes formas de satanismo. Como diz Amorth em seu livro *O sinal do exorcista*, referindo-se ao crescimento dos casos de possessão: “Hoje, porém, esse número é crescente – pois, por confiarem cada vez menos em Deus, as pessoas recorrem ao ocultismo, ao satanismo e à prática de malefícios ou consagrações a Satanás”¹¹². Os exorcistas italianos alertam e reforçam uma presença “satânica” que, na verdade, é pouco expressiva na Itália, visto que grande parte dos casos de crimes rituais nada tem a ver com a crença e veneração do diabo como entidade ou como símbolo representativo da liberdade e do poder do ser humano (satanismo ocultista e racionalista, respectivamente):

Secondo padre Gabriele Amorth, l'esorcista più famoso della capitale, è probabile che il piccolo Simone Allegretti sia stato vittima di un rito satanico, ipotesi fatta anche dagli inquirenti. “In Italia le sette sataniche sono ormai più di 600 dice padre Amorth, discepolo ed erede di padre Candido Amantini della Scala Santa -; la polizia mi ha spesso confermato che contemporaneamente alla crescita di queste sette è in aumento il numero dei bambini e delle ragazze vergini sparite. Si sospetta fortemente che anche Emanuela Orlandi abbia fatto questa fine”. [...] “Devo comunque precisare afferma padre Amorth - che le sette che arrivano a sacrifici umani in Italia sono ancora una minoranza. Quello che preoccupa però è che gente ricca e al di sopra di ogni sospetto finanzia questi riti assieme al furto di ostie consacrate”¹¹³.

Obviamente, existe o problema metodológico em identificar e definir os variados perfis do satanismo contemporâneo¹¹⁴. No entanto, trata-se de um agrupamento religioso pouco expressivo em termos quantitativos, mas recorrente nas narrativas midiáticas, sociais e eclesiais e incentivadas por exorcistas e carismáticos. Os discursos sobre o satanismo na Itália foram construídos e mantidos a partir de uma identificação confusa e pouco precisa entre os agrupamentos ocultistas e os novos movimentos religiosos, grupos criminais e rituais de cunho “satânico”. Essa elaboração discursiva foi construída, sobretudo, por reportagens jornalísticas polêmicas (*cronache nere*) e por eclesiais envolvidos com o mundo do exorcismo.

2.5.1. Um olhar “diabólico”: a versão dos grupos satânicos sobre a perseguição católica

¹¹² AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2013, p.51.

¹¹³ Satana nei giocattoli di Natale. *La Stampa*, 26/11/1992, n° 324, p. 15.

¹¹⁴ Sobretudo em relação ao satanismo ácido, que carece de fontes e dados de pesquisa por ser difícil de mapear e por normalmente estar envolvido com práticas criminais que não necessariamente mantêm algum diálogo com o mundo do satanismo (seja do perfil ocultista ou racionalista).

Na Itália, segundo os dados fornecidos pela pesquisa de Introvigne e Zoccatelli, o satanismo organizado não chega a 400 membros (estimativa do CESNUR de 2016)¹¹⁵. No país, destaca-se o *Tempio di Pan*, antes chamado de *Impero Satanico La Luce degli Inferi* e depois *Chiesa del Grande Ordine di Satana*, no qual o diabo aparece como uma personificação do bem e do conhecimento. Seu fundador converteu-se ao catolicismo e pôs fim ao movimento em 1998. Outra comunidade conhecida é a *Confraternità di Efrem del Gatto*, também identificada como *Chiesa Nera Luciferina*, ativa em Roma desde 1980, tendo possivelmente finalizado suas atividades em 1996 após a morte de seu fundador Efrem del Gatto (pseudônimo de Sergio Gatti, 1945-1996). Existiam também algumas publicações, como a revista *Black Star*, veiculada pelo grupo *Satanael (Universale Fratellanza della Luce Nera)*, em Santeramo in Colle, Bari. O satanismo organizado inicial, em grande parte, foi desfazendo-se. No entanto, novos agrupamentos surgiram, seguindo uma tendência global comum a outros países, a partir da internet, como a *Unione Satanisti Italiani* (tendência ocultista) e *Satanismo Razionalista*, pautado nas proposições de LaVey, mas autônomo em relação à *Church of Satan*¹¹⁶.

É interessante e sintomático o crescimento dos crimes rituais envolvendo elementos do mundo satânico, e mesmo os satanismos organizados de cunho ocultista e racionalista, desenvolvidos na Itália e nos Estados Unidos a partir, principalmente, dos anos 1980. O caso do “satanismo ácido” das *Bestie di Satana* em 2004 foi um dos últimos a serem relatados pela grande mídia jornalística, como pudemos verificar em nossa pesquisa de 1980 a 2013 nos periódicos *La Repubblica*, *Corriere della Sera* e *La Stampa*. Essas diferentes tipologias de satanismo – que muitas vezes são apenas justificativas para práticas transgressivas (muitas vezes criminosas), e não crenças religiosas estruturadas – desenvolveram-se com pujança em países que mantêm uma forte tradição religiosa no controle da vida social (Estados Unidos e Itália, por exemplo).

O satanismo organizado embasa-se na transgressão de alguns valores morais e religiosos socialmente definidos, uma espécie de rebelião contra a tradição cristã. A cruz invertida, elemento importante em seus rituais, representa simbolicamente essa concepção. A seguir, identificaremos brevemente alguns desses elementos na tentativa de trazer o olhar de alguns grupos satânicos italianos, como os *Bambini di Satana* (liderado por Marco Dimitri, de

¹¹⁵ INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, Pierluigi. Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*. Online, acesso em 11/12/2018. <<http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

¹¹⁶ INTROVIGNE, Massimo. *Satanism: a social history*. Leiden/Boston: Brill, 2016; INTROVIGNE; ZOCCATELLI, *op. cit.*; INTROVIGNE, Massimo. *I satanisti: storia, riti e miti del satanismo*. Milano: Sugarco Edizioni, 2010, p.398.

Bolonha) e o *Ordo Templi Orientis – Fraternitas Hermetica Luciferiana* (O.T.O.), criado em 1989 junto com a *Akkademia PanSophica Alpha Draconis* a partir de uma cisão promovida pelo seu líder bolonhês Roberto Negrini. Ambos mantinham um diálogo, apesar de terem formado grupos separados¹¹⁷.

Os *Bambini di Satana* surgiram no início da década de 1980, em Bolonha, por meio de Marco Dimitri¹¹⁸. Em contato com Roberto Negrini, Dimitri acabou apropriando-se do pensamento do ocultista inglês Aleister Crowley. Já em 1982, o líder do grupo passou a se denominar satanista e organizar rituais diabólicos na província de Forlì, em Pesarese e entorno à cidade de Bolonha, utilizando casas abandonadas, bosques desconhecidos e, posteriormente, um templo em Bolonha para realizar as missas negras e os cultos de caráter sexual. Contava com a adesão de seguidores por meio de juramentos e pactos de sangue, abrindo a possibilidade para o casamento dos membros de todos os gêneros e sexualidades, inclusive em caráter poligâmico. Ao entrar para o grupo, eram realizadas cerimônias de anulação dos ritos de batismo e de renúncia a qualquer ligação com o cristianismo¹¹⁹.

O texto que rege a comunidade *Bambini di Satana* é o *Vangelo Infernale*, que abarca uma conotação hipersexual da prática ritual, como se fosse um “catecismo invertido” voltado para a realização dos próprios desejos e interpretando o ser humano como um deus na Terra: o homem como o próprio diabo. Segundo Dimitri, “Satanás é dinheiro, arte e orgasmo, música, lesbianismo e traição”¹²⁰. Apesar de não se identificar com as propostas de LaVey, o grupo de Dimitri elenca vários elementos do satanismo racionalista da *Church of Satan* ao considerar a figura de Satanás uma representação da potência do ser humano, de sua liberdade soberana e de crítica à dominação cristã e moral da sociedade. Dimitri e seus seguidores encontraram no satanismo uma hiper-ação, uma hiper-liberdade e um hiper-prazer individual negado e condenado pelo catolicismo e pela moral social. O rito “satânico” representa e exacerba uma falta na vivência social.

Em pesquisa no arquivo do GRIS em Bolonha, encontramos uma publicação periódica da *Akkademia PanSophica Alpha Draconis*, veiculada ao *Ordo Templi Orientis – Fraternitas Hermetica Luciferiana* liderado por Roberto Negrini. Nesse periódico trimestral,

¹¹⁷ INTROVIGNE; ZOCCATELLI, *op. cit.*,

¹¹⁸ Entre 1994 e 1996, Dimitri e alguns seguidores foram acusados de cometer abusos em garotas e crianças, e também de realizar sacrifícios humanos. Pouco tempo depois, em 1997, foram absolvidos. INTROVIGNE, *op. cit.*, 2010, p.401.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.398-399.

¹²⁰ *Ibid.*, p.400.

chamado *Daimon* (edição de 1990)¹²¹, encontramos uma reportagem do referido grupo satanista criticando a postura do GRIS e da Igreja Católica ao perseguirem as seitas e grupos ocultistas de uma maneira desmedida e sem fundamento. Esse embate entre o O.T.O. e o GRIS nos mostra de que forma o satanismo contemporâneo conecta-se a uma concepção racionalista, anticlerical e de busca por uma liberdade do sujeito e do seu potencial transgressivo e autônomo em relação à ideia de um “deus soberano” e “castrador”.

O artigo, intitulado “Il G.R.I.S. Una nuova inquisizione?!!”, foi redigido pelo fundador da comunidade, Roberto Negrini, por meio de uma linguagem precisa, clara e acurada. Nota-se que o grupo conhece bem o que a Igreja Católica representa na sociedade italiana e de que forma seus “erros” a tornam uma instituição com defeitos e não autorizada a perseguir outros agrupamentos religiosos, como o satanismo de Negrini. O texto começa citando um representante do *Ordo Templi Orientis – Fraternitas Hermetica Luciferiana* que participou em um programa televisivo promovido pelo *Canale 5*, contando com a intermediação de Giorgio Medail e de um representante do GRIS vêneto (Beppe Grisetti). Essa situação desagradou o referido grupo satanista pois Grisetti não era um especialista em história e antropologia das religiões, mas um “inquisidor” e “perseguidor” de seitas ligado ao GRIS e à Igreja Católica. A partir desse episódio, desdobrou-se toda a crítica tecida pelo O.T.O. que, aliás, elogiou o programa de televisão por apresentar o satanismo sem confundi-lo com os “pseudo-ocultismos populares”¹²² e com os lugares-comuns normalmente promovidos pela mídia.

Durante o programa, o representante do GRIS alarma os telespectadores dos perigos sociais e morais que as seitas satânicas podem representar, sobretudo aos “pobres jovens indefesos”. Negrini replica: “O Grisetti concluiu então a sua polêmica lamentando que as autoridades civis e a magistratura ‘não intervêm’ e que a ‘excessiva liberdade social e política’ dos nossos tempos não consente de cercar ou reprimir ‘tais organizações’”¹²³. Após as acusações do GRIS, o membro do O.T.O. alega a necessidade de não confundir a rebeldia juvenil, que por vezes pode ser criminal e elencar elementos “diabólicos”, com as tradições organizadas neopagãs e satânicas que em nada comungam com os crimes rituais denunciados pela Igreja Católica e pelos jornalistas de “crônicas negras”. O GRIS é definido da seguinte forma no periódico *Daimon*:

¹²¹ Il G.R.I.S. Una nuova inquisizione?!! Ovvero... quando i cani abbaiano alla luna. *Daimon*. Periodico ufficiale della *Akkademia PanSophica Alpha Draconis*. Periodico trimestrale di cultura neopagana thelemica gnostica e luciferiana, 1990, p.83-89. Arquivo do GRIS, Bolonha.

¹²² *Ibid.*, p.83.

¹²³ “Il Grisetti ha poi concluso la sua filippica lamentando che le autorità civili e la magistratura ‘non intervengono’ e che la ‘excessiva libertà sociale e politica’ dei nostri tempi non consenta di arginare o reprimere ‘tali organizzazioni’”. *Ibid.* p.84. *Tradução nossa*.

Il “Gruppo Ricerca Italiana Sette” (G.R.I.S.) è una organizzazione nazionale fondata e diretta da personaggi “di punta” del mondo cattolico, con lo scopo preciso di “studiare” e “classificare” le “sette religiose”, di schedare i loro membri e, là ove sia possibile, di intervenire per dissolverne l’influenza e la stessa esistenza. Naturalmente, per il G.R.I.S., la qualifica di “setta” è automaticamente attribuibile a qualsiasi gruppo, ente o organismo (financo cristiano, ma soprattutto non-cristiano), che non sia ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa Cattolica di Roma...¹²⁴

Aliás, a rebeldia da juventude italiana e pequeno burguesa, que pode recair sobre os crimes rituais e em satanismos ácidos, de acordo com o artigo do periódico *Daimon*, estaria mais ligada a uma negação desesperada e psicológica do mundo cristão do que aos grupos organizados como o O.T.O. Os crimes rituais cometidos por jovens na Itália seria, então, no olhar do *Ordo Templi Orientis*, uma neurose social causada pela repressão, pelo controle e abusos do cristianismo e da moral social cristã.

Non dobbiamo dimenticare peraltro, che gli “antenati di fede” di questi illustri signori, solo fino a poche centinaia di anni or sono, si diletavano ad infilare ferri arroventati nelle vagine impuberi di streghe adolescenti... e probabilmente il G.R.I.S. vive nella nostalgia di quei tempi. [...] Oggi, alcuni giovani “scappano” di casa, esasperati dalla sconcertante mediocrità o dall’assoluta incapacità pedagogica delle famiglie, o rifiutano la scuola, gli inquadramenti e le istituzioni, per motivi ben diversi e ben più complessi della fantomatica influenza delle “sette sataniche”, che, a parte le sporadiche intemperanze di poche decine di dilettanti cui già abbiamo accennato, non hanno in Italia alcuna vera rilevanza sociale.

[...]

Ma vorremmo chiedere al sig. Grisetti ed ai suoi amici: cosa penserebbe il G.R.I.S. di una “analisi” e di una “schedatura statistica” unita ad un attento studio psicologico, sulle reali influenze che la mostruosa ed innaturale “morale cristiana” determina sulla psiche degli adolescenti?! [...] E ancora, a proposito di “povere famiglie divise”, cosa penserebbe l’illustre censore del “Veneto cattolico” [Grisetti] di proporre ai suoi Capi del G.R.I.S. una attenta indagine su certi ben noti “organismi” di plagio internazionale e di sistematico e squadristico proselitismo giovanile, quali ad esempio l’Opus Dei?! ¹²⁵

A comunidade *Ordo Templi Orientis – Fraternitas Hermetica Luciferiana* alia-se, portanto, a um satanismo racionalista em defesa da liberdade humana, assumindo um tom combativo à Igreja Católica e a qualquer forma de repressão da liberdade humana. O diabo, o

¹²⁴ *Ibid.* p.85. *Grifo do autor.*

¹²⁵ *Ibid.*, p.85-86.

“inimigo” rebelde, torna-se, nesse sentido, um símbolo da potência humana e de sua liberdade de ser e não se submeter à soberania do “deus cristão”. Nesse embate entre o O.T.O. e o GRIS, percebemos que os olhares desencontram-se e contrapõem-se em uma luta de poder e de consolidação de uma narrativa (des)diabolizante, pautada em argumentos documentados, como os casos de abuso e lavagem cerebral atribuídos à Opus Dei, citados, inclusive, no referido artigo do *Daimon*.

O grupo satanista diz estar empenhado no combate aos abusos do GRIS e da Opus Dei, denotando que a ação dos exorcistas e de parte da instituição católica não foi recebida de forma passiva nem pela população e nem pelos grupos pertencentes aos novos movimentos religiosos. Há, portanto, uma resistência “diabólica” em jogo. Nas palavras de Roberto Negrini: “E, se enfim, como é presumível que alguém tente nos calar, ENTÃO O JOGO SE TORNARÁ AINDA MAIS INTERESSANTE”¹²⁶.

Já em fins dos anos 1980, a posição defendida pelo GRIS sobre os NMR e os satanismos é praticamente a mesma dos sacerdotes italianos e carismáticos envolvidos no projeto de retomada do exorcismo na Itália. Nota-se, portanto, que essa discursividade diabolizante e antisseita conecta-se harmonicamente entre eles, desenvolvendo-se, inclusive, na mesma conjuntura. Os elementos envolvidos na trama do *revival* do exorcismo não se restringem às publicações e discursos promovidos pelos exorcistas italianos e carismáticos, mas engloba instituições católicas representadas pelo GRIS e pela Associação Internacional dos Exorcistas.

A volta do exorcismo só foi possível a partir dos anos 1980, consolidando-se nos anos 1990 por meio de um aparato narrativo e discursivo veiculado e defendido a nível local e nacional por diferentes instituições e sujeitos, criando linguagens e possibilidades rituais para que a possessão voltasse à cena social. As táticas adotadas pelos exorcistas foram, sobretudo, narrativas e discursivas. Afinal, uma crença não sobreviveria se não existissem mecanismos que dessem credibilidade a ela¹²⁷. Foi preciso criar técnicas do “fazer crer” a fim de que o exorcismo voltasse a ser requerido e valorizado pela hierarquia eclesiástica e pelos fiéis católicos.

¹²⁶ *Ibid.*, p.89.

¹²⁷ Cf. DE CERTEAU, Michel. Credibilidades políticas. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CAPÍTULO 3

VADE RETRO SATANA: NARRATIVAS DO “FAZER CRER”, UM PROJETO TEOLÓGICO-POLÍTICO

3.1. Para além da expulsão do mal: o projeto teológico-político e suas narrativas

Afinal, quem são os exorcistas italianos que, a partir dos anos 1980, iniciaram um projeto sistemático de viés teológico-político de retomada do exorcismo? A resposta é complexa e será fornecida a partir da análise da literatura produzida por alguns dos principais representantes do grupo a nível nacional, com especial atenção àqueles que atuaram em Roma ou mantiveram contato com a Associação Internacional dos Exorcistas (AIE), criada em 1991. Apesar desses sacerdotes atuarem especificamente na Itália, suas obras adquiriram um caráter internacional devido à circularidade e à inovação desse projeto narrativo. Para este capítulo, almejamos entender a formação eclesial e os principais perfis dos exorcistas italianos, analisando especificamente o projeto teológico-político de volta do exorcismo em sua modalidade narrativa, já que no primeiro capítulo foram discutidas, sobretudo, as falas dos sacerdotes à grande mídia jornalística.

Devido à vasta literatura sobre o tema, pensando somente nos livros publicados por exorcistas italianos, optamos pela escolha de três sacerdotes e de algumas de suas principais obras: Corrado Balducci (1923-2008), Gabriele Amorth (1925-2016) e Raul Salvucci (1926-2012). Amorth é o mais conhecido dentre eles e, junto com Salvucci, foram empreendedores da criação da AIE. Balducci, apesar de ser mais próximo do ofício de demonólogo, participava da AIE e estava envolvido com o grupo de padres que buscavam fortalecer a prática exorcística. No entanto, em algumas circunstâncias, afastava-se de muitas ideias presentes na Associação e nos textos de outros padres do ramo, sendo claramente criticado por Raul Salvucci¹. Apesar de Salvucci ter sido exorcista de Fermo (Ascoli Piceno), ele estava ligado aos outros exorcistas do grupo, envolvido com o que acontecia em Roma nas reuniões da AIE e com a tradição exorcística da *Scala Santa* de Candido Amantini. A volta do exorcismo e o projeto teológico-político desses padres não se restringiam ao contexto romano, porém encontravam nessa localidade um espaço privilegiado para as reuniões e trocas de ideias e formação.

¹ SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli? Indicazioni pastorali di un esorcista*. Milano: Ancora, 2016. [1992], p.86.

Na reunião de fundação da Associação Internacional dos Exorcistas em Roma, em 1991, estavam presentes os seguintes exorcistas, todos italianos e atuantes em diferentes regiões: Gabriele Amorth (Roma), P. Silvino Battistoni (Roma), Giuseppe Capra (Turim), Antonio Di Monda (Benevento), Marcello Pellegrino Ernetti (Veneza), Matteo La Grua (Palermo), Gennaro Lo Schiavo (Badia di Cava dei Tirreni, Salerno), Mons. G. Battista Proia, (Roma), Raul Salvucci (Fermo, Ascoli Piceno), Mons. Ferruccio Sutto (Pordenone), Padre Ignazio Terzi (Roma), Padre Leandro Tiveron (Modena)². O projeto teológico-político tinha uma base em Roma, mas não era um fenômeno apenas local.

O recorte temporal das publicações atém-se, sobretudo, ao período da nossa investigação, entre 1980 e 2013. Gabriele Amorth foi o que mais publicou livros³ sobre o tema, obtendo maior repercussão nacional e internacional. Ele foi, sem dúvidas, o elemento central na retomada do exorcismo como prática e como temática dentro e fora da Igreja Católica. As narrativas de Amorth tornaram-se modelos dessa literatura exorcística italiana e mesmo mundial. Mas antes dele, Corrado Balducci já havia iniciado um trabalho similar, porém muito mais próximo ao campo da demonologia do que do relato de testemunhos e da prática direta como exorcista. Elegendo as obras desses três exorcistas (Balducci, Amorth e Salvucci), poderemos entender o percurso narrativo que se iniciou antes, durante e depois da primeira publicação de Amorth em 1990, intitulada *Un esorcista racconta*⁴.

É interessante levar em consideração o período de formação religiosa e cultural desses padres, que ocorreu inicialmente na conjuntura pré-Concílio Vaticano II, passando, posteriormente, pelo período de formulação e de recepção do referido evento. Nesse sentido, a volta do exorcismo como projeto teológico-político está atrelada não somente ao ofício exercido por tais sacerdotes, mas a uma visão de igreja tridentina que havia se perdido e que precisava ser recuperada em alguns de seus elementos silenciados no Vaticano II. Apesar desse projeto teológico-político manter uma postura de resistência e desconfiança de alguns preceitos conciliares, ele não os nega completamente, na medida em que se constitui também como um projeto pastoral. Esse caráter “pastoral” é a chave

² Site da *Associazione Internazionale Esorcisti*: <<https://aiepressoffice.wordpress.com/2017/10/23/>>. Acesso em 19/01/2019.

³ Dentro do recorte da nossa pesquisa, encontramos dez livros publicados por Amorth, quatro por Balducci e dois por Salvucci. Conferir o item “Referências” ao final do texto, no qual encontram-se citadas todas essas obras que serviram de fonte para a nossa investigação.

⁴ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª edição. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990].

de leitura do concílio, defendida nos discursos de inauguração e ao longo das documentações originadas do Vaticano II⁵. No entanto, os modos de conduzir essa “pastoral”, para os exorcistas, é diferente daquele proposto no concílio de 1962.

É, portanto, tanto um projeto pastoral de auxílio aos “assolados pelo mal” quanto um plano teológico-político de defesa de alguns elementos tridentinos marginalizados ou abolidos no Concílio Vaticano II e na conjuntura social italiana de fins da Guerra Fria. Nenhum exorcista, é claro, opôs-se diretamente ao conteúdo do referido concílio, haja vista o conflito direto que isso poderia causar com a hierarquia eclesiástica. As críticas são sutis e indiretas, formuladas de forma comedida. No discurso de Raul Salvucci, por exemplo, está presente tanto a dificuldade em aceitar a laicização da sociedade quanto em aceitar plenamente o conteúdo mais “modernizante” proposto no Vaticano II que, de certa forma, deixou de lado o ofício exorcístico e os “perigos” dos grupos ocultistas:

Fino ai giorni del Concilio Vaticano II, quando si diceva ancora la Mesa in latino, i sacerdoti al termine della Messa dicevano una preghiera a san Michele: “*Respingi nell’inferno satana e gli altri spiriti maligni che vanno vagando per il mondo*”. Poi questa preghiera è stata abolita quasi per chiudere l’ombrello, proprio mentre cominciava l’alluvione della presenza di satana nella nostra società. Questa è la presenza ordinaria⁶.

Questa società, che affoga ormai nella piatta realtà materialistica, cerca compensazione al bisogno di valori di ordine spirituale con le più svariate forme di contatto con l’occulto. [...] Se la Chiesa volesse, attraverso gli insegnanti di religioni, potrebbe avere una documentazione valida sull’orientamento della nuova generazione verso queste esperienze: ma, probabilmente, queste cose è più comodo ignorare⁷.

A retomada do exorcismo não foi elaborada apenas com o objetivo de recuperar um ritual em decadência desde o século XIX. Junto à recuperação do ritual como elemento importante na luta entre “bem e mal”, “dor e libertação”, entre “Deus e o diabo”, estava presente um projeto pastoral que almejava trazer de volta os católicos e os incrédulos para a vida religiosa institucional. Em meio a uma sociedade plural, relativizante e circundada por uma religião de tradição (cultural), fez-se necessário, por

⁵ Cf. CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007; ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013.

⁶ SALVUCCI, *op. cit.*, p.38.

⁷ *Ibid.* p.67.

parte dos exorcistas, reforçar o papel da Igreja no mundo a partir de sua autoridade e de sua identidade mais próxima ao modelo tridentino. O exorcismo foi um instrumento que concatenou esses fatores débeis da vida católica na Itália, permitindo uma possível reintegração eclesial. O percurso de “libertação” normalmente exige do exorcizando uma postura de reintegração religiosa, ou seja, de retorno à vida eclesial e ritualística (frequentar a missa, eucaristia, confissão)⁸.

As obras produzidas por Balducci, Amorth e Salvucci inserem-se em uma modalidade narrativa que acabou formando-se ao longo da década de 1980, porém mantêm certas especificidades na leitura que fazem dos fenômenos “mágicos”, culturais e eclesiásticos. Balducci foi, sem dúvida, o que mais se destoou desse perfil discursivo exorcístico, pois seus livros aproximam-se mais de um tratado demonológico contemporâneo⁹ do que da narrativa presente em Amorth e Salvucci. No entanto, ele foi um dos primeiros a iniciar de forma sistemática a publicação de textos sobre o mundo “diabólico” e da possessão na Itália do pós-guerra.

Até chegarmos ao ponto de consolidação do projeto teológico-político com os opúsculos de Amorth, um caminho anterior foi traçado, abrindo espaço no discurso social, nos meios de comunicação e dentro da própria instituição. Apesar das diferenças entre os três exorcistas, suas obras normalmente são citadas entre eles e, quando se trata de Balducci, algumas críticas são tecidas à sua falta de experiência como exorcista e às suas ideias sobre os fenômenos paranormais. A seguir, apresentaremos alguns aspectos do contexto de formação cultural e religiosa dos referidos exorcistas, bem como o perfil dos envolvidos no ofício da “expulsão do mal”, para depois nos atermos à análise do complexo e multifacetado projeto teológico-político em sua modalidade narrativa.

3.2. Resquícios de um passado tridentino: formação cultural e perfil religioso dos exorcistas

Por que em meio ao contexto do pós-Concílio Vaticano II, especificamente na década 1980, o projeto teológico-político desses exorcistas embasava-se ainda em alguns elementos do modelo tridentino de Igreja? Por que havia uma preocupação em conservar esse passado parcialmente questionado e silenciado no Concílio de 1962?

⁸ Sobre a análise da possessão propriamente dita, consultar o quarto capítulo.

⁹ Bem diferente, portanto, dos manuais produzidos ao longo da modernidade. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

Como resposta, propomos três possíveis interpretações, algumas delas já analisadas em outros capítulos. A primeira é a de que o Concílio Vaticano II, apesar de não ter reformado toda a tradição da Igreja Católica, modificou muitos dos seus elementos tridentinos, como a centralização, a hierarquização e outros aspectos da “cristandade” da Igreja. No entanto, após o fim do referido evento, houve um lento processo de difusão e apropriação daquilo que havia sido elaborado por diferentes grupos católicos, das comunidades de base à renovação carismática. Ele foi um concílio plural e abriu espaço para diferentes leituras da vida eclesial e religiosa, e nem todas as vertentes se apropriaram de todos os seus preceitos. A segunda explanação é a de que os padres exorcistas empenhados na volta do ofício de expulsar o demônio foram formados culturalmente e religiosamente na conjuntura pré-conciliar, ainda marcada por uma igreja de traços tridentinos e pouco aberta à pluralidade religiosa e cultural. Por último, no período de formação dos referidos sacerdotes, a Itália não vivia um momento de ampla pluralização cultural e de crenças, com exceção das migrações internas, sobretudo do sul ao centro e ao norte do país. A variação cultural trazida pelos “estrangeiros” e a discursividade sobre seitas e novos movimentos religiosos era menor entre as décadas de 1930 e 1960 se comparada ao que começou a emergir nos anos 1980 e 1990¹⁰. Essa presença significava “dos outros” e a destituição de grande parte do poder público da Igreja não ocorreu sem respostas conservadoras.

Os três exorcistas que escolhemos para analisar como representantes desse projeto teológico-político no âmbito narrativo nasceram em meados da década de 1920: Corrado Balducci (1923-2008), Gabriele Amorth (1925-2016) e Raul Salvucci (1926-2012). Logo, receberam uma formação cultural, religiosa e eclesial que perpassou as Grandes Guerras, o pós-guerra e o advento da Democracia Cristã na Itália. A formação ocorreu em um momento anterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965), porém a atuação desses sacerdotes transcorreu tanto o período de elaboração e execução conciliar quanto a conjuntura posterior de sua recepção. Isso não nos autoriza dizer que todos os padres formados e atuantes antes do Vaticano II seguem essa mesma perspectiva, e nem que os padres pós-conciliares tenham adotado uma postura exclusivamente pós-vaticana. Até porque o referido evento foi organizado e desenvolvido por uma maioria de bispos

¹⁰ Para um maior detalhamento sobre essa questão, consultar o segundo capítulo.

formados, anteriormente, em caráter marcadamente tridentino e em diálogo maior com o Concílio Vaticano I¹¹.

Não conseguimos ter acesso aos dados biográficos dos exorcistas considerados neste capítulo, fazendo com que a nossa análise se torne mais indiciária do que pautada em relatos diretos ou indiretos sobre a vida de Balducci, Salvucci e Amorth. Esse último, no entanto, relatou parte de seu percurso biográfico em seus livros, o que nos traz indícios de sua formação, confirmando o que temos identificado neste tópico. Amorth, além de ter se filiado à *Azione Cattolica*¹² quando jovem e de provir de uma família religiosa, estava em diálogo com instituições e pensamentos marcados ainda por uma leitura “tridentina” e de admiração da “cristandade” católica: “Fui condecorado com uma medalha por bravura militar. Formei-me advogado. Inscrevi-me na FUCI, Federação de Universitários Católicos Italianos. Conheci Giuseppe Dossetti, que previu para mim um futuro brilhante na política, no interior da Democracia Cristã. [...]”¹³.

Esses exorcistas se formaram e construíram boa parte da leitura que fazem da Igreja em um momento em que a instituição havia um espaço social e político mais forte e atuante na sociedade italiana, diferente do que foi surgindo a partir da década de 1970 com os referendos sobre divórcio e aborto, e em 1984 com a desvinculação eclesiástica do Estado e com o início da pluralização religiosa e cultural mais significativa do território nacional¹⁴. A fé cada vez menos institucional e mais cultural, menos dependente dos preceitos defendidos pela Igreja Católica e mais atenta aos desejos individuais¹⁵, não foi recebida de forma positiva por esses padres que, de certa forma, resistem em aceitar muitos dos aspectos do Vaticano II no que tange, sobretudo, à pluralidade religiosa, à preocupação social e à releitura de alguns aspectos “sobrenaturais” como a noção de diabo (mal), exorcismo e possessão¹⁶.

¹¹ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. IV – A era contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 290.

¹² Originada em 1867 e fundada oficialmente com esse nome em 1905 por Pio X. Pelo menos em seu início, a AC estava intimamente conectada ao ataque aos modernistas, que se efetivava naquela conjuntura sobretudo por meio do discurso papal. A perspectiva da AC aproximava-se, naquele contexto, da leitura tridentina e do Vaticano I, assumindo na sua fundação um caráter de oposição ao “relativismo” e ao “modernismo” condenados pelo papa Pio X.

¹³ AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2012, p. 15.

¹⁴ *Ibid.* p. 354.

¹⁵ Cf. GARELLI, Franco. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition.

¹⁶ Conferir o que foi desenvolvido no primeiro capítulo ao abordarmos a relação entre Vaticano II e exorcismo.

Apesar de não visualizarmos uma relação causal entre esses aspectos formativos, notamos que existe uma certa nostalgia de um passado da Igreja no discurso desses exorcistas. Retomar o exorcismo, além de ser um caminho pastoral de reintegração do fiel à vida institucional e de “cura” para muitos problemas pessoais, seria um modo de trazer, ainda que minimamente, a autoridade e a centralidade da Igreja no combate ao “mal”, interpretado por eles de maneira sobrenaturalista, ou seja, na atuação real da presença demoníaca. Como especifica Franco Garelli, “Em alguns ambientes eclesiásticos é forte a nostalgia do passado, quando os valores e o ponto de vista dos católicos (também graças ao peso da Democracia Cristã) tinham maior importância na sociedade”¹⁷.

Os exorcistas começaram a atuar e escrever sobre a possessão demoníaca em um momento de desenvolvimento, apropriação e tensão daquilo que havia sido formulado no Concílio Vaticano II. O concílio abriu espaços de interpretação em alguns de seus documentos, porém priorizou certos elementos ausentes nos documentos tridentinos e mesmo no Vaticano I. No entanto, o que mais incomodava os exorcistas, sobretudo esses três escolhidos por nós para a presente análise, foram os silenciamentos em relação ao exorcismo e à possessão nos decretos, constituições e declarações do Vaticano II¹⁸ e em outras posturas da Igreja Católica na contemporaneidade. Logo após o evento não houve nenhum movimento de reformulação do ritual de exorcismo e de discussão da prática na Igreja. Houve, pelo contrário, a sua retirada como ordem menor por meio da Carta Apostólica *Ministeria quaedam* de 1972. Somente em 1998 foi aprovado o *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, feito sem a consulta sistemática dos exorcistas e com conotações de maior prudência e de severa incorporação do discurso psicológico-psiquiátrico no diagnóstico dos casos de “possessão”. Além desses fatores, o Vaticano II tendia a retirar a leitura sobrenaturalista do mal, restringindo-a à narrativa bíblica e entendendo o “mal atual” como algo que perpassa a história e a sociedade, e não um ser “possuidor” e real. Noções contrárias às ideias compartilhadas por Amorth, Balducci e Salvucci.

¹⁷ “In alcuni ambienti ecclesiali è forte la nostalgia del passato, quando i valori e il punto di vista dei cattolici (anche grazie al peso della Democrazia cristiana) avevano maggior cittadinanza nella società.” GARELLI, Franco (a cura di). *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo: indagine sul clero in Italia*. Bologna: Il Mulino, 2003, p. 15-16.

¹⁸ Cf. CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

Existe uma distância, em algumas regiões maiores e em outras menores, entre o conteúdo progressista de viés pastoral, social, descentralizante e menos hierarquizado do Vaticano II e as posturas adotadas nas diferentes dioceses italianas. A recepção foi processual e repleta de negociações e discursos nem sempre em consonância com a documentação conciliar. Existem alguns movimentos de resistência dentro da instituição que tentam barrar ou negociar demasiadamente o perfil do Vaticano II. Os exorcistas configuram-se apenas como um deles, abarcando um projeto teológico-político específico, como já averiguamos ao longo dos capítulos anteriores. Nesse sentido, é possível identificar diferentes perfis do clero italiano, mantendo um diálogo ora mais aproximativo, ora mais distante das formulações do referido concílio.

O multiculturalismo e a pluralidade religiosa, segundo a pesquisa de Garelli¹⁹, não são as maiores preocupações dos padres italianos. Somente uma parcela deles (em média metade dos analisados) percebe essa variação cultural como um problema e como um desafio para a Igreja. No entanto, a maioria concorda em dizer que o problema maior é o afastamento dos católicos da Igreja e de seus ensinamentos²⁰. A dificuldade estaria em trazer um conteúdo que conseguisse abarcar novamente essa população culturalmente católica, lidando com a pluralidade interna ao catolicismo. Eles mencionam como desafios centrais a crise das vocações e a dificuldade de atualizar e propor o evangelho em uma sociedade na qual a religião assume um espaço cada vez mais marginal, de acordo com a leitura do clero. No entanto, nota-se que os padres com mais de 65 anos são os que mais se preocupam com o que denominam de “secularização”²¹, conectando-se, como já afirmamos anteriormente, com essa nostalgia de um passado “tridentino” e de “cristandade”.

De acordo com Raffaella Camoletto, uma das contribuidoras da pesquisa organizada por Garelli, os principais desafios pastorais identificados pelo clero italiano foram a denúncia de que as famílias não se constituem mais como lugares de experiência e formação religiosa e de que os ritos litúrgicos perderam a sua capacidade comunicativa, fazendo referência à baixa frequência nas missas e em outras atividades institucionais. Os sacerdotes entrevistados também citam o afastamento moral e sexual e a dificuldade de

¹⁹ Essa pesquisa foi realizada no fim de 2000 e início de 2001 pelo Instituto Eurisko, e contou com uma amostra de 800 sacerdotes empenhados na atividade religiosa de base (7,8% com menos de 34 anos; 12,6% entre 35 e 44 anos; 15,6% entre 45 e 54 anos; 20,9% entre 55 e 64 anos; 24,8 entre 65 e 74 anos; 18% com mais de 75 anos. A concentração de padres foi localizada nas pequenas e médias cidades. GARELLI, Franco, *op. cit.*, p. 29-31.

²⁰ *Ibid.* p. 20.

²¹ *Ibid.* p.45.

propor o evangelho em uma sociedade multicultural como questões importantes para a pastoral católica²². Em relação aos novos movimentos religiosos, existe uma maior apreensão em relação a esse fenômeno entre o clero do norte da Itália e uma preocupação que atinge, aproximadamente, um terço dos padres analisados.

Apesar de Garelli e Camoletto identificarem que os padres adultos e anciãos são mais propensos a reelaborarem os modelos pastorais tradicionais, tendendo a seguir mais à risca as releituras conciliares, percebemos que no discurso dos mesmos aparecem preocupações que se conectam mais a alguns elementos do modelo tridentino do que ao Vaticano II²³. De outra forma, os mais jovens, por não possuírem uma orientação fixa e uma formação bem posterior ao Vaticano II, mantêm uma maior afinidade com as linguagens da sociedade contemporânea e uma pastoral indefinida, sem grandes modelos inspiradores. Existe uma preocupação em reformular a pastoral da igreja em consonância com o Vaticano II na tentativa de “evangelizar” novamente os próprios cristãos e a sociedade, porém assumindo estratégias e preocupações, muitas vezes, alinhadas ao passado tridentino.

Embora esses dados sejam macrossociais e aproximativos, devido à metodologia quantitativa, eles nos fornecem alguns indícios do perfil do clero italiano, fazendo-nos identificar que os exorcistas não estão sozinhos em seus modos de pensar e atuar. Marcello Offi e Franco Garelli elaboraram diferentes categorias do clero italiano, que se dividem em quatro grupos. A fim de explicitarmos essas definições de forma mais organizada, construímos o seguinte quadro, que apresenta as principais tendências e afinidades dos padres analisados na referida pesquisa²⁴:

Perfil do clero	Quantidade (em %)	Definição
Mediação	27,4	Maioria de jovens e localizados no Noroeste da Itália; criticam a falta da presença da família e a falta de envolvimento espiritual dos fiéis; alerta sobre os perigo das seitas e da religiosidade popular na construção e avanço do catolicismo; privilegiam os mais próximos da igreja e dos ritos; dão mais valor à experiência prática do que à formação e estudo; empenhados na pastoral de base para atender às demandas sociais e religiosas.

²² CAMOLETTO, Raffaella Ferrero. La Chiesa nella società pluralistica. In: GARELLI, Franco, *op. cit.*, p.47.

²³ *Ibid.* p.989.

²⁴ OFFI, Marcello; GARELLI, Franco. Profilo e tipologia del clero italiano. In: GARELLI, Franco, *op. cit.*, p. 325-344.

Modernidade e tradição	30,1	Os padres sentem-se mais próximos ao papa (97%), comunidade laica (93%) e dos padres coetâneos (91%). Participam ativamente dos encontros formativos; seguem as orientações da igreja italiana; seguem o modelo pastoral e de igreja do papa João Paulo II.
Nostálgico-reativo	27,6	Estão mais presente no Sul da Itália; buscam a retomada de um catolicismo tradicional, mais combativo à pluralidade religiosa interna e externa à instituição; olhar nostálgico do passado (quando havia uma maior força do catolicismo); citam os perigos da perda moral da base familiar tradicional, da crise do clero e do catolicismo sem pertencimento, das seitas e NMR, do esvaziamento das paróquias; almejam uma reconquista do espaço social do catolicismo (uso das mídias e outras linguagens)
Desconfiado-social	14,9	São menos institucionais e mais empenhado nas questões sociais; possuem idade mediana; lutam pelos menos favorecidos, preocupando-se com os imigrantes e com os países em desenvolvimento. Defendem uma Igreja mais missionária e ecumênica; sentem-se solitários pela dificuldade de manter uma relação com a hierarquia e com os colegas de ofício, bem como com vários grupos eclesiais (próximos e afastados). Próximos à <i>Caritas</i> e à associação eclesial a qual pertencem.

A primeira consideração que devemos elencar é a de que tais categorias do clero italiano são apenas tendências gerais dos sujeitos analisados, podendo existir uma bricolagem de ideias e um diálogo entre esses quatro grupos. Um único sacerdote pode estar atrelado a mais de um perfil clerical. Da mesma forma os modelos de igreja apropriados por eles, que transitam ora em alguns valores do Vaticano II, ora em elementos típicos da vertente mais tradicional e tridentina. É preciso entender o clero, bem como os exorcistas, no cerne dessa complexidade de projetos e leituras pastorais.

É possível identificar uma bricolagem de ideias entre esses perfis ao analisarmos a categoria de “mediação” que, apesar de resistir à pluralidade religiosa em certos aspectos e priorizar os mais próximos da igreja, empenha-se socialmente na pastoral de base e no atendimento das demandas sociais e religiosas. Há uma circulação entre valores tridentinos e do Vaticano II e uma certa indefinição nas escolhas, sobretudo por se tratarem de padres mais jovens e sem uma identificação pastoral precisa. A maioria, no entanto, parece transitar entre um passado de tradição e um presente de tentativa de diálogo com a sociedade contemporânea. O grupo menos expressivo numericamente é o do perfil “desconfiado-social”, que parece estar fortemente alinhado ao Vaticano II, sobretudo em sua linha social, missionária e ecumênica, em afinidade com alguns elementos da Teologia da Libertação.

De acordo com a análise das documentações que serviram de base para a nossa investigação, podemos afirmar que os exorcistas italianos tendem a transitar entre os três primeiros modelos do clero definido por Garelli. Entretanto, concentram-se com pujança na categoria de “nostálgico-reativo”, que conta com a porcentagem de 27,6% dos analisados, um número significativo na referida pesquisa, sendo o segundo maior grupo. O perfil “nostálgico-reativo” concatena com maior precisão o projeto de grande parte dos exorcistas italianos, principalmente dos coordenadores da Associação Internacional dos Exorcistas, que tendem a manter uma postura marcadamente tridentina e em maior afinidade com o Concílio Vaticano I em seus aspectos centralizantes e hierarquizados. A seguir, analisaremos com mais profundidade como esses perfis do clero desdobram-se em diferentes categorias de padres exorcistas e de suas relações com os laicos e com a normatização do rito de “expulsão do mal”.

3.3. Os diferentes grupos de exorcistas italianos: ortodoxias e flexibilidades

Devemos considerar o rito do exorcismo como uma prática oficial e prevista pela Igreja Católica no Ritual Romano e em outros documentos eclesiais. Todavia, quando falamos em ortodoxia da liturgia e da atividade eclesial, pensamos sempre em uma realidade unificada, coerente e sem contradições. Tudo isso, na verdade, não se verifica nas análises dos casos de “possessão” e nas diversas formas de executar o ritual que identificamos na conjuntura italiana. No interior da chamada “ortodoxia católica”, percebe-se a complexidade e a tensão nos discursos e nos “modos de fazer” o rito. Entre o clero não existe uma única posição teológica e política sobre o assunto.

Gabriele Amorth, exorcista em Roma desde 1986, realizou severas críticas ao novo ritual de 1998²⁵. Primeiramente porque foi elaborado por um grupo de sacerdotes sem experiência prática como exorcistas; segundo porque incorporou elementos que limitam e causam empecilhos ao seu trabalho. Amorth não estava de acordo com a exclusão do exorcismo nos casos de malefício, visto que a maior parte das “possessões” são causadas por meio desses “trabalhos mágicos”. Ele também criticou o fato de o

²⁵ AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2012, p.174.

exorcismo não poder ser executado como método diagnóstico da possessão, como proíbe o DESQ²⁶.

Segundo os dados da Associação Internacional dos Exorcistas, a Itália é o país que conta com o maior número de padres exorcistas. No entanto, a AIE considera somente os seus afiliados. Em âmbito mundial, os exorcistas são mais numerosos, sejam os autorizados pelo bispo ou aqueles sem o seu consenso, ou os próprios laicos, normalmente pertencentes à Renovação Carismática, que praticam o rito (na modalidade de oração de libertação ou mesmo o exorcismo solene). A Itália mantém o maior número de exorcistas em relação às outras nações, com 58% do total daqueles ligados à AIE, seguida pelo Reino Unido com 6%, Estados Unidos com 5% e México, França e Espanha com 3% cada um. A seguir, a tabela detalhada dos participantes, com dados atualizados em 2016:

Tab. 1: Sacerdotes inscritos na Associação Internacional dos Exorcistas²⁷

Itália	240	Bélgica	4	China	1
Reino Unido	28	Irlanda	4	Finlândia	1
EUA	21	Alemanha	3	Dinamarca	1
México	15	Colômbia	3	Congo	1
França	15	Argentina	3	Camarão	1
Espanha	15	Áustria	3	Togo	1
República	9	Eslovênia	2	Benin	1
Tcheca		Suíça	2	Canadá	1
Eslováquia	9	Filipinas	2	Bolívia	1
Lituânia	8	Zimbábwe	2	Chile	1
Portugal	5	Japão	1	Paraguai	1
Brasil	5	Coreia	1	Total:	411

²⁶ IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015; BOGETTI, Maurizio. *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel cânone 1172 del codice di Diritto Canonico*. Torino: U.S.E.D.E.I., 2011, p. 112.

²⁷ Benotti, Riccardo. Esorcisti in Italia e nel mondo. Ecco i sacerdoti impegnati nella lotta (difficilissima) contro il diavolo. *Servizio Informazione Religiosa*, dezembro 2016. Disponível em: <https://agensir.it/chiesa/2016/12/03/esorcisti-in-italia-e-nel-mondo-ecco-i-sacerdoti-impegnati-nella-lotta-difficilissima-contro-il-diavolo/>. Acesso em 18/09/2017.

Esses dados são importantes para entendermos o retorno do exorcismo a nível institucional na contemporaneidade, mas não conseguem explicar a complexidade das pessoas envolvidas, de algum modo, na elaboração do discurso e do ritual exorcístico. A partir da nossa observação participante no curso de “Exorcismo e Oração de Libertação”²⁸ e da análise dos livros escritos por exorcistas italianos, fomos capazes de construir diferentes categorias de sacerdotes e laicos envolvidos com o ritual do exorcismo na Itália, ajudando-nos, assim, a melhor categorizar as diversas modalidades dos indivíduos que praticam ou se conectam diretamente ao rito.

Quadro. 1: Perfil dos sacerdotes e laicos envolvidos com o ritual do exorcismo na Itália

Padres exorcistas	Laicos
Exorcistas filiados à AIE	Laicos que realizam orações de libertação e que são autorizados pelo exorcista local
Exorcistas autorizados pelo bispo, porém não filiados à AIE	Laicos que realizam oração direta para “expulsar o diabo”, autorizados pelo exorcista local (provavelmente não filiado à AIE)
Exorcistas não autorizados pelo bispo	Laicos que realizam o rito solene e não são autorizados pelo exorcista local

O primeiro grupo de exorcistas (filiados à AIE) é composto por aqueles que seguem, mais precisamente, as indicações do Ritual Romano ao realizar o rito e ao reconhecer a “verdadeira possessão”. Mais rigorosos ainda são os coordenadores da Associação Internacional dos Exorcistas²⁹, já que nem todos os inscritos seguem plenamente as diretrizes da AIE e do *De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam* (1998). Os coordenadores da AIE são os que mais se aproximam do perfil tridentino de igreja, em uma leitura desconfiada e seletiva do Concílio Vaticano II. Eles repensam a noção de “povo de Deus”, cara ao evento e discutida na constituição dogmática *Lumen Gentium*³⁰, adotando uma delimitação mais hierarquizada entre clero e leigos. Após a morte de Gabriele Amorth em 2016, essa tendência

²⁸ Ocorrido em Roma no *l’Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*, em sua edição de 2017. Caderno de campo 1, 2017, maio.

²⁹ Como o seu atual presidente, Francesco Bamonte. Cf. BAMONTE, Francesco. *Possessioni diaboliche ed esorcismo*. Milano: Paoline, 2011.

³⁰ IGREJA CATÓLICA. *Constituição dogmática Lumen gentium sobre a igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html> . Acesso em 08/03/2019.

passou a vigorar de forma mais clara³¹, pois o exorcista de Modena, apesar de ter criado e permanecido como presidente da Associação durante um tempo, mantinha uma postura mais flexível em relação à participação dos leigos no procedimento de “libertação do mal” e no uso seletivo das regras institucionais sobre o tema.

Desde quando o exorcismo foi compilado no Ritual Romano (1614), não foi mais possível proceder com o rito sem a autorização do superior, geralmente o bispo local. Essa regra não foi alterada, e ainda hoje todos os exorcistas devem ser autorizados antes de realizar o ritual solene, ou seja, aquele em que se faz uma oração direta para “expulsar o demônio”, com a utilização de água benta, óleo, crucifixo e com a forma imperativa do tipo “*vade retro satana*”. Participando ou não da AIE, os sacerdotes possuem uma certa liberdade ao praticar o exorcismo, visto que naquele momento não é possível ocorrer um controle institucional e nem mesmo prever as diferentes manifestações corporais e linguísticas do suposto possuído.

Gabriele Amorth foi um incentivador de uma certa independência na realização do rito exorcístico³², na medida em que o próprio sacerdote, naquele espaço e instante, e a partir da sua experiência individual, pode decidir de maneira mais eficaz aquilo que deve ser feito. A AIE, certamente, não está de acordo com essa perspectiva. Na convenção de maio de 2017³³, assistimos a tantos debates acerca dessa “liberdade excessiva” entre os padres que não seguiam fielmente o DESQ e as diretrizes da Associação Internacional dos Exorcistas. Os olhares de desaprovação eram recorrentes, sobretudo quando alguns participantes (padres e laicos) colocavam em discussão ou diziam algo contrário às regras definidas pela AIE³⁴. Os coordenadores da Associação possuem uma tendência a manter um controle mais incisivo do exorcismo, buscando podar os exageros e criar uma unificação e universalização no modo de proceder com o ritual. Eles dispõem de um projeto teológico-político mais definido e centralizante, com uma inspiração marcadamente tridentina e pouco afiliada ao Vaticano II.

Os inscritos na AIE recebem com periodicidade textos e materiais formativos, mantendo o contato com a perspectiva mais rigorosa dos dirigentes da Associação. Mas isso não quer dizer que eles mantêm o mesmo “modo de fazer” dos seus coordenadores. A ortodoxia tenta sempre transmitir um discurso unificado, mascarando a complexidade e as contradições trazidas pelos padres da Itália e de outros países.

³¹ Caderno de campo 1, 2017, maio.

³² AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista: la mia vita in lotta contro Satana*. Milano: PickWick, 2013, p.175.

³³ Caderno de campo 1, 2017, maio.

³⁴ Caderno de campo 1, 2017, maio.

Os exorcistas autorizados pelo bispo, mas não ligados à AIE, e aqueles que praticam o exorcismo sem nenhum tipo de autorização, tendem a ser mais livres em relação às normas eclesiais e da Associação. Isso não significa dizer que eles não seguem as regras do DESQ, mas que podem ter um espaço de liberdade maior, já que não são sempre supervisionados pelos seus superiores, principalmente o segundo grupo. Na Itália, os exorcistas tendem a ser autorizados (filiais ou não à AIE), visto que encontram menos problemas em obter a licença do bispo e também por existir um maior controle da Igreja Católica e da própria Associação.

Os sacerdotes que não possuem a permissão do bispo para praticar o exorcismo são severamente condenados pelos líderes da *Associazione Internazionale Esorcisti*. Se a proposta da AIE é coordenar e unificar as práticas exorcísticas, aqueles que se afastam delas não são vistos de modo positivo. O mesmo podemos dizer dos grupos carismáticos e dos laicos (autorizados ou não pelo exorcista) que executam as orações de libertação na modalidade imperativa e que, algumas vezes, procedem com o rito solene. Segundo a AIE e o DESQ, é vetado aos laicos e aos exorcistas não autorizados a prática do exorcismo e da oração imperativa para expulsão do diabo. Eles podem apenas realizar as orações indiretas, ou seja, sem nenhum elemento presente no rito oficial e somente pedindo intervenção divina pela cura da vítima.

Parte dos laicos (carismáticos ou não) costuma demandar uma maior importância e participação nos ritos exorcísticos, já que a posição da AIE, cada vez mais, visa deixar a responsabilidade exclusivamente aos padres preparados e certificados, diminuindo o espaço do laicato. Durante o curso de “Esorcismo e Preghiera di Liberazione” no *Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*, houve um debate recorrente entre a posição mais ortodoxa dos dirigentes da AIE e os laicos e padres que reivindicavam uma certa autonomia e maior envolvimento nesse procedimento de “liberação do mal”. Os laicos requeriam uma maior participação no ritual, a fim de ajudarem os padres a suprirem a demanda dos fiéis por auxílio espiritual. Alguns sacerdotes (ligados ou não à AIE), além de pedirem essa ajuda do laicato, não concordavam com o modo limitado de praticar e administrar o exorcismo proposto pela Associação³⁵.

Esse debate vai além da simples temática do exorcismo e das perspectivas de cada grupo de sacerdotes e laicos. Na raiz da discussão verifica-se um conflito de matriz teológico-política, no qual estão em jogo duas modalidades de igreja e de posições diante da sociedade contemporânea: uma mais tridentina, centralizante e hierarquizada; e outra mais ligada a alguns elementos do Concílio Vaticano II e mais aberta ao laicato e a uma visão de igreja com menos

³⁵ Caderno de campo 1, 2017, maio.

hierarquias entre clero e laicos³⁶. Um debate e um projeto que se desdobra, principalmente, em sua modalidade narrativa, emergindo de forma plural e tensional após o Vaticano II e, sobretudo, em fins da Guerra Fria.

3.4. Projetos fragmentados: tensões, debates e deslocamentos do *revival* exorcístico

Apesar de existir uma proposta semelhante nos livros publicados por exorcistas italianos, dialogando com um projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Igreja Católica, tais planos se formam em modalidades narrativas com aspectos diferentes e discursividades específicas. Alguns sacerdotes trazem pouca experiência exorcística e uma extensa formação teológica e demonológica, como Corrado Balducci, outros são mais ativos na prática ritual e nos testemunhos e relatos de casos vivenciados pelos autores, como Gabriele Amorth e Raul Salvucci. Talvez exista uma maior continuidade nas “formas de narrar” a partir das primeiras publicações de Amorth no início da década de 1990³⁷, surgindo, então, um estilo narrativo compartilhado pelo então fundador da *Associazione Internazionale Esorcisti*.

Esse projeto teológico-político é fragmentado pois não se constitui de forma única e sem tensões e debates entre seus compartilhadores, como já pudemos verificar anteriormente nos diferentes grupos de exorcistas italianos. As discordâncias maiores parecem recair na relação dos sacerdotes com os coordenadores da AIE, sobretudo na época em que realizamos o trabalho de campo no curso “Esorcismo e Preghiera di Liberazione”, em 2017³⁸. A coordenação e presidência da associação variam com o passar dos anos. Todavia, de acordo com a nossa análise, a tendência é promover, cada vez mais, uma formação dos exorcistas e dos laicos a partir de uma delimitação precisa do papel de cada um e de um “modo de fazer” o rito guiado somente pelas documentações eclesiais (DESQ, CIC 1983).

O projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália consolidou-se com a criação da AIE e com a atuação comunicacional e narrativa de Gabriele Amorth e de outros exorcistas italianos. No entanto, desdobrou-se em vários setores e abarcou diferentes interpretações teológicas, eclesiais e culturais. Neste capítulo, buscaremos trazer parte desses desdobramentos a partir da análise das obras de três exorcistas. Antes de identificarmos as diferentes “formas de narrar” e as estratégias discursivas formuladas por Balducci, Amorth e

³⁶ Perspectiva presente, sobretudo, na constituição dogmática *Lumen Gentium*. Cf. IGREJA CATÓLICA. *Constituição dogmática Lumen gentium sobre a igreja*, op. cit.

³⁷ Como, por exemplo, as seguintes obras: AMORTH, Gabriele. *Novos relatos de um exorcista*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012 [1992]; AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª edição. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990].

³⁸ Tendo como presidente da AIE, em 2017, o padre Francesco Bamonte. *Caderno de campo 1*, 2017, maio.

Salvucci, mapearemos alguns pontos de tensão entre eles e diante da hierarquia eclesiástica, como, por exemplo, a polêmica entorno à figura do arcebispo africano Emmanuel Milingo (1930), transferido a Roma na década de 1980 a pedido do papa João Paulo II. O ex-arcebispo Milingo também publicou vários livros sobre o tema da possessão e do exorcismo, porém os mesmos não entraram em nossa análise narrativa pelo fato de ele estar desconectado do grupo de sacerdotes ligados à AIE e por ser um caso singular nessa conjuntura.

Os três exorcistas escolhidos em nossa presente análise não possuem muitas ideias divergentes. Contudo, a partir de uma leitura mais aprofundada de suas obras, é possível perceber em seus debates e silenciamentos alguns pontos de tensão e discordância entre eles, o que nos revela a especificidade teológica e pastoral de cada um deles diante do tema do exorcismo e da possessão. Apesar dessas diferenças de pensamento, os três exorcistas mantinham entre si uma relação de poucos conflitos, principalmente com Amorth, que acabava sendo o centro organizador do projeto de divulgação e de retomada social do exorcismo na Itália. As críticas parecem recair mais sobre Corrado Balducci, que destoava dos outros exorcistas por manter uma radicalidade em algumas afirmações e pouco contato direto com o ritual exorcístico. Na seguinte declaração, presente em seu livro de 1974, *A possessão diabólica*, temos o primeiro ponto de divergência com o pensamento de Amorth, Salvucci e dos coordenadores da AIE:

Qualquer crente pode exorcizar Satanás em nome de Deus, sem necessariamente utilizar as fórmulas do Ritual e tomando algumas providências prudentemente destinadas a excluir qualquer confusão com o poder específico da Igreja ou com o dom carismático³⁹.

Corrado Balducci afirma com clareza que a prática exorcística pode ser realizada por qualquer sacerdote ou fiel e sem a necessidade de utilizar as regras da Igreja Católica, elementos esses condenados severamente pela AIE e relativamente por Amorth que, apesar de defender uma certa liberdade do sacerdote ao exorcizar, não discorda das principais regras oficiais que regulam o ritual. Segundo Raul Salvucci, Amorth defende que qualquer sacerdote pode “liberar” uma pessoa do “demônio”, porém não diz o mesmo dos laicos⁴⁰. Outra ideia de Balducci que nos parece problemática é quando ele indica a busca por magos para resolver problemas de malefício e feitiços, entrando em total desacordo com outros exorcistas e com a AIE. Essa afirmação, presente em seu livro *Il diavolo* (1994), é criticada fortemente por

³⁹ BALDUCCI, Corrado. *A possessão diabólica*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1974, p. 113.

⁴⁰ SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli?* Indicazioni pastorali di un esorcista. Milano: Ancora, 2016, p. 251.

Salvucci nas edições posteriores de *Cosa fare con questi diavoli*: “É um absurdo. Um mago conseguir, com um trabalho feito com o poder de satanás, destruir um outro já feito com o mesmo poder. Um sacerdote deveria ler o ensinamento de Jesus Cristo no Evangelho”⁴¹. Amorth procede com a mesma crítica, referindo-se a essa ideia do livro de Balducci:

Os bruxos são muitos, enquanto os exorcistas são pouquíssimos. É surpreendente que um especialista como Mons. Corrado Balducci aconselhe, nos seus três livros, que se consulte um bruxo em caso de malefício, ainda que este seja suscetível de fazer um outro malefício (cf. por exemplo, *Il Diavolo*, p.326). É um erro imperdoável num autor que se distinguiu tanto noutros assuntos, nas suas obras⁴².

Outra crítica tecida por Salvucci⁴³ e Amorth a Balducci é em relação à sua atuação demonológica que carece de experiências práticas como exorcista, o que resulta em erros sobre a temática em seus livros. Mencionando a falta de narrativas sobre a questão da possessão e do exorcismo na Itália, Amorth tece a seguinte apreciação sobre a produção narrativa de Balducci: “Mas, quando se procura livros sérios sobre este tema, pouco se encontra; assinalo três. Um é o de Mons. Balducci, *Il Diavolo* (Ed. Piemme, 1988): é útil pela parte teórica, mas não pela prática, que é incompleta e contém erros; o autor é um demonólogo e não um exorcista”⁴⁴.

Por ser um dos primeiros e escrever sobre o assunto no contexto do *revival* do exorcismo na Itália, Balducci formulou suas hipóteses de forma muito independente e sem qualquer vinculação com grupos de especialistas e exorcistas. Quando o livro *A possessão diabólica* foi publicado (em 1974), como já mencionamos anteriormente, não havia um projeto teológico-político consolidado e, por isso, as ideias do demonólogo podem ter se dissipado em outros saberes (psiquiatria, parapsicologia), sem seguir as regras oficiais e a padronização que começou a surgir em meados dos anos 1980 e 1990. No entanto, em sua obra de 1994, *Il diavolo*, o autor continuou fazendo afirmações divergentes dos pensamentos dos outros exorcistas, como acabamos de verificar. Nota-se, portanto, que Balducci dialogava com os exorcistas da AIE em alguns aspectos, porém mantinha posicionamentos problemáticos por não se filiar com pujança ao projeto desenvolvido no âmbito da Associação e do diálogo entre os exorcistas italianos.

⁴¹ “Siamo all’assurdo. Un mago dovrebbe, con una fattura da farsi col potere di satana, distruggerne un’altra già fatta con lo stesso potere. Un sacerdote dovrebbe aver letto l’insegnamento di Gesù Cristo nel Vangelo [...]”. *Tradução nossa. Ibid.* p. 86.

⁴² AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990], p. 142.

⁴³ SALVUCCI, Raul, *op. cit.*, p.87.

⁴⁴ AMORTH, Gabriele, *op. cit.*, 2014, p.21.

Raul Salvucci menciona as ideias de Amorth várias vezes em seu livro *Cosa fare con questi diavoli*⁴⁵. Seu livro foi publicado dois anos após o lançamento da primeira obra de Amorth, *Um exorcista conta-nos*. Não há um conflito entre eles, pelo contrário, existe uma relação de muita proximidade, como indica o autor⁴⁶. Salvucci tende a manter uma postura de resistência aos valores da cultura de sua época e da abertura à pluralidade religiosa na Itália, seguindo, portanto, um modelo pastoral de caráter tridentino que aparece na obra de Balducci no formato de discussão teológica, e não pastoral. Embora mantenha uma admiração por Amorth, ele tende a seguir mais à risca os documentos eclesiásticos que regulam o exorcismo, limitando a atuação dos laicos às orações de libertação e criticando quando esses partem para o rito solene. Há, desse modo, uma continuidade narrativa de Salvucci em relação à obra de Amorth, o qual constituiu-se como uma inspiração eclesiástica e discursiva para as obras emergidas após a sua primeira publicação em 1990.

As publicações de Balducci parecem encerrar um momento inicial de retomada do tema a nível institucional e a partir de debates eclesiais e teológicos, inaugurando, com Amorth, um outro momento narrativo do projeto teológico-político de retomada do exorcismo dentro e fora da instituição. Balducci teve um papel importante nesse *revival*, porém não sobreviveu ao contexto das décadas de 1990 e dos anos 2000, que exigiram outras formas de narrar que alcançassem um público maior e que não se restringissem a um debate teológico apreciado somente por especialistas. Embora tenha recebido críticas de seus colegas de sacerdócio por não haver experiência como exorcista, Balducci menciona a participação ativa em alguns rituais de expulsão do “demônio” em seus livros. Não conseguimos recolher fontes necessárias para comprovar até que ponto essas participações ritualísticas foram recorrentes na vida do demonólogo romano, deixando essa questão em aberto para futuras críticas e investigações sobre o referido autor.

Existe um enfoque narrativo, com estratégias e leituras próprias de cada autor, que contribuiu para a formação e consolidação desse projeto teológico-político. Apesar de os três sacerdotes mencionarem temas muito parecidos em seus livros, optamos por dividi-los em três categorias diferentes, explicitando suas preocupações recorrentes e de maior destaque. Balducci forneceu uma atenção especial à hierarquia eclesiástica, propondo debates teológicos e demonológicos que contribuíram para a retomada do tema, sobretudo a nível institucional. Já Gabriele Amorth foi responsável pela ampliação, divulgação e comunicação da retomada do exorcismo na Itália e, posteriormente, em outros países, tornando-se a figura central para a

⁴⁵ SALVUCCI, Raul, *op. cit.*

⁴⁶ *Ibid.* p. 251.

consolidação desse projeto teológico-político. Amorth foi o que abarcou a maior quantidade de temas devido à sua vasta publicação de livros sobre o assunto. Raul Salvucci, representando a continuidade narrativa de Amorth, priorizou uma postura controladora do ritual exorcístico, em maior consonância com a leitura atual da AIE, enfatizando o caráter pastoral do exorcismo na reintegração institucional do fiel e no cumprimento das doutrinas e preceitos morais do catolicismo como resposta à cultura relativista contemporânea. O que une essas narrativas é o projeto de “fazer crer” que elas promovem ou gostariam de promover, requerendo ao exorcismo e à possessão uma credibilidade perdida tanto dentro quanto fora da instituição.

Existe, indiretamente, um conjunto de narrativas teológicas que se voltam contra o exorcismo e a possessão, na medida em que desconstruem a crença sobrenatural e literal no diabo, que acaba sendo “liquidado” e inserido na metáfora do mal social e interior ao homem. Seguem, portanto, uma inspiração teológica que circulou na conjuntura pós-conciliar, deixando no passado algumas “reliquias” da tradição eclesiástica⁴⁷. Um dos maiores representantes desse pensamento no período da nossa pesquisa é a obra *A despedida do diabo*⁴⁸ (*Abscheid vom Teufel*, 1969) do jesuíta suíço Herbert Haag (1915-2001), professor de teologia do Antigo Testamento na faculdade teológica católica da Universidade de Tübingen. Ele foi severamente criticado por Corrado Balducci, como discutiremos posteriormente.

Podemos citar, no entanto, outros trabalhos que dialogam com essa leitura de Haag, como os do alemão Walter Kasper (1933)⁴⁹ e do teólogo italiano Giovanni Franzoni (1928-2017)⁵⁰. Ambos dialogam com tendências teológicas que relativizam o caráter sobrenaturalista do cristianismo, priorizando uma leitura eclesial social (sobretudo com Franzoni) e de historicização da fé (Kasper). Kasper, por exemplo, não nega a existência de um mal (“diabo”, “demônio”)⁵¹, citado, inclusive, nos textos bíblicos. No entanto, ao fazer uma discussão teológica sobre essa questão, ele o insere em um conceito “vazio”, em um “não humano e não divino”, afirmando que “só resta conceber o mal como emanção de uma liberdade criatural”.

⁴⁷ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p. 213.

⁴⁸ A tradução do título, na edição italiana, aparece como *A liquidação do diabo*.

⁴⁹ Teólogo, cardeal e bispo católico, estudou na Universidade de Tübingen, onde conseguiu o seu doutorado em teologia. Mantém-se conectado à Igreja Católica e abarca uma leitura teológica menos radical em relação a Franzoni. Cf. KASPER, Walter. O problema teológico do mal. In: KASPER, Walter, et. al. *Diabo, demônios, possessão: da realidade do mal*. São Paulo: Edições Loyola, 1992 [1978].

⁵⁰ Nasceu na Bulgária, pois seus pais estavam a trabalho no país na ocasião de seu nascimento. Com fortes conotações marxistas e progressistas, foi expulso do estado clerical em meados da década de 1970 por declarar apoio ao Partido Comunista Italiano. Esteve atrelado às comunidades de base e a uma leitura otimista e de apoio às mudanças contemporâneas, como a votação sobre o divórcio na Itália. Foi, no entanto, um caso particular dissidente e, por isso, difere-se das posturas de Kasper.

⁵¹ “Porém uma simples negação dessa doutrina tradicional, uma ‘despedida do diabo’, é igualmente impossível”. KASPER, Walter, *op. cit.*, p. 47.

O mal não é presença, pois tudo o que Deus criou em sua realidade e humanidade, é bom. Anjos e demônios são interpretados em uma linguagem simbólica e mítica, porém capazes de explicar “dimensões essenciais da realidade”⁵². O diabo aparece como uma figuração da ação maléfica desenvolvida na liberdade do humano, porém não confundida com ele. Apesar de suas singularidades, todos esses teólogos afastam-se daquilo que é exposto e defendido nas narrativas dos exorcistas italianos por nós analisadas.

Já no âmbito dos países de língua inglesa, podemos elencar outros dois opositores da crença literal no diabo: Henry Ansgar Kelly e Juan B. Cortés. Ambos defendiam que houve um equívoco na exegese do Antigo Testamento ao inserir no mesmo plano, em uma relação, os espíritos imundos e os anjos caídos. Conexão essa não verificável nas narrativas veterotestamentárias. Esses “espíritos imundos” seriam melhor entendidos como “espíritos parasitas”, personificações de doenças físicas e mentais, e não entidades espirituais⁵³. Kelly defendia que o exorcismo deveria ser completamente banido da liturgia católica. Percebemos, a partir dessas narrativas de oposição, que o *revival* do exorcismo também respondia diretamente, a partir de debates exegéticos e teológicos, aos silenciamentos e críticas do tema, promovidos, sobretudo, em consonância com as heranças do Vaticano II.

Como resposta a essa literatura “antidiabólica”, existiram não somente as produções narrativas de exorcistas, mas de teólogos importantes da história contemporânea da Igreja Católica. É interessante mencionarmos que o discurso sobre a presença real do diabo, promovido por Paulo VI na *Udienza Generale*⁵⁴ de novembro de 1972, emergiu exatamente no contexto posterior à publicação da obra de Haag, assim como outras contestações narrativas promovidas por eclesiásticos daquele período. No entanto, a fazer uma crítica mais direcionada ao teólogo suíço, além de Corrado Balducci, temos o posicionamento de Joseph Ratzinger em seu livro *Dogma e anúncio*, publicado em 1974. Nesse livro, Ratzinger dedica um capítulo específico para tecer uma oposição ao pensamento de Haag, intitulado “Despedida do diabo?”⁵⁵. Já no início do capítulo, tem-se claramente um questionamento de fundo exegético e uma crítica ao “modernismo” exacerbado veiculado na teologia haagariana:

Quer dizer: a razão para a “despedida do demônio” não consiste numa afirmação da Bíblia no sentido contrário, mas na nossa imagem do mundo com a qual isso “não é conciliável”. Em outras palavras, Haag se despede do

⁵² *Ibid.* p. 59.

⁵³ YOUNG, Francis, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁴ Já analisado no primeiro capítulo. Cf. PAOLO VI. *Udienza Generale*, 15 novembre 1972. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html>. Acesso em 20/02/2019.

⁵⁵ RATZINGER, Joseph. *Despedida do diabo?* In: *Dogma e anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

demônio não como exegeta, como intérprete da Sagrada Escritura, mas como contemporâneo que tem por inadmissível a existência de um demônio. Logo, a autoridade com a qual baixa a sua sentença não é a de uma intérprete da Bíblia mas a da sua concepção contemporânea do mundo⁵⁶.

Segundo o teólogo alemão, Haag teria se oposto ao saber bíblico a fim de criar um diálogo com o mundo moderno. A conciliação com os saberes e com a pluralidade da sociedade contemporânea, algo fortemente almejado no Concílio Vaticano II, é filtrada por uma postura mais comedida e de desconfiança no discurso de Ratzinger, seja na função de escritor ou de papa (Bento XVI). Em suas palavras, “Como, pelo contrário, se pode impedir que, por amor à modernidade, a fé mesma seja amputada?”⁵⁷. Na função papal, por tratar-se de um cargo político de caráter global dentro da Igreja, as falas de Ratzinger tendiam a ser, provavelmente, ainda mais comedidas em relação à questão do diabo e do mal.

Apesar de não negarem, como muitos teólogos modernistas, a atuação do “maligno” no mundo, Ratzinger e mesmo seu antecessor João Paulo II não colocavam a questão da personificação do diabo e os danos causados por ele à humanidade como elemento importante na pastoral da Igreja. Como já foi brevemente mencionado no primeiro capítulo, não houve um incentivo na forma de projeto teológico-político, por parte desses papas, em relação à importância do exorcismo e aos perigos da possessão diabólica. Esse foi um empenho, pelo menos inicialmente, exclusivo de um grupo de sacerdotes italianos, que não encontraram no papa João Paulo II (1978-2005) e Bento XVI (2005-2013) nenhum obstáculo direto. Os conflitos mais evidentes ocorreram com outros membros da hierarquia eclesiástica e da Santa Sé, como podemos verificar na análise do caso Milingo em Roma.

Emmanuel Milingo nasceu em 1930 na Zâmbia, tornando-se arcebispo de Lukasa em 1969. Iniciou em 1973 o seu percurso de “cura e libertação” ainda quando estava na África, porém dando continuidade a ele quando foi chamado a atuar em Roma, em 1983, a pedido do papa⁵⁸. Na Itália, ficou a cargo do *Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti*, tornando-se uma figura recorrente na rádio e na TV e famoso por suas missas de cura que comportavam milhares de pessoas. Em 2001, ao casar-se com a coreana Maria Sung em New York, ligada, assim como ele também se tornou, à Igreja de Moon⁵⁹, o então arcebispo afastou-se do cargo oferecido em Roma. Várias tentativas da Santa Sé e mesmo do papa João

⁵⁶ *Ibid.* p. 194.

⁵⁷ *Ibid.* p. 195.

⁵⁸ MILINGO, Emanuele. *Precauzioni nel ministero della preghiera di liberazione*. S. Pasqua: Comunità Amen Alleluia, 1980.

⁵⁹ Conhecida como Igreja da Unificação, fundada pelo coreano Sun Myung Moon (Reverendo Moon, 1920-2012) em 1954, na Coreia do Sul.

Paulo II foram feitas a fim de trazer Milingo novamente para a ortodoxia da igreja, obrigando-o a romper com a Igreja de Moon e renunciar ao casamento com Sung. Entre idas e vindas, e com um empenho da hierarquia para resolver a situação, Milingo acabou sendo excomungado da Igreja Católica em 2006. Esse caso tornou-se polêmica jornalística em vários artigos veiculados pelos periódicos italianos utilizados em nossa pesquisa⁶⁰.

Além desses escândalos maiores, o que nos interessa aqui é identificar os conflitos que ocorreram devido às “missas de libertação” e a outras práticas exorcísticas promovidas por Milingo em sua atuação em Roma. Suas missas começaram a ganhar uma dimensão não esperada pela hierarquia eclesiástica, incorporando nas práticas de libertação do mal elementos destoantes da “ritualidade” oficial da Igreja Católica⁶¹. Os representantes da Santa Sé não especificaram exatamente quais foram esses “exageros” cometidos por Milingo ao se pronunciarem à mídia local contra o bispo africano. Nossa hipótese é a de que a incorporação de elementos da cultura religiosa africana nas práticas de expulsão do demônio e de cura dos fiéis, além de reforçar um caráter “mágico” e sobrenaturalista condenado por grande parte da instituição, tornou-se um foco de crítica por afastar-se de uma determinada “ortodoxia” exigida pela Santa Sé e por criar um possível caminho independente da tradição clerical.

A ideia de existir um sacerdote africano que conseguiu reunir milhares de pessoas a partir de seus “dons carismáticos” e discursos de cura e libertação, provavelmente, não foi bem recebida por membros da hierarquia clerical e por colegas de ofício. Embora Amorth mantivesse uma relação de amizade e proximidade com o bispo africano, defendendo-o em várias ocasiões, ele também o criticava devido aos seus exageros ritualísticos e religiosos⁶². O cardeal vicário Camillo Ruini, bem como o cardeal de Milão Carlo Maria Martini e mesmo Joseph Ratzinger, que o proibiu de realizar exorcismos durante as missas, são alguns dos nomes do alto clero que, desde o início da atuação de Milingo⁶³, não o viam com bons olhos por ele se afastar das regras eclesiásticas. Esses “exageros” exorcísticos de Milingo abriram espaço para a sua futura excomunhão, embora não nos pareça que essas extravagâncias tenham sido a causa central do desligamento do bispo africano.

⁶⁰ Conferir, principalmente, as notícias sobre Milingo surgidas nos anos 2001 e 2002 nos jornais *La Stampa*, *Corriere della Sera* e *La Repubblica*.

⁶¹ DEL RIO, Domenico. Angeli, diavoli e teologi. *La Repubblica*, 08/07/1986.

⁶² AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista: la mia vita in lotta contro Satana*. Milano: PickWick, 2013 [2010], p. 122-123.

⁶³ DE LUCA, Maria Novella; LA ROCCA, Orazio. Un rito esorcista in Vaticano nel giorno delle nozze proibite. *La Repubblica*, 29/08/2001.

A excomunhão de Milingo parecia estar mais ligada à sua ruptura com a Igreja Católica em vários sentidos⁶⁴, desvincilhando-se de vários aspectos exigidos pelas leis canônicas e pela doutrina católica, do que propriamente conectada aos seus exageros na “libertação do mal”, que poderiam ser corrigidos de modo mais fácil. Do casamento de Milingo (em 2001) até a sua excomunhão em 2006, temos um percurso de cinco anos de tentativa do clero para desfazer esse “mal-entendido” e trazê-lo de volta ao corpus doutrinal católico. Uma tentativa sem sucesso e que nos mostra a tensão, nem sempre resultante em diálogo e harmonia, entre diferentes leituras clericais e teológicas ao proceder com os rituais de “expulsão do demônio” e ao conduzir o ministério eclesial.

3.5. Corrado Balducci: um demonólogo em defesa do “diabo”. Embates teológicos e o “fazer crer” a nível institucional

Corrado Balducci nasceu em 1923, em Monte Castello, e assumiu funções importantes na Cúria Romana. Ficou conhecido por sua atuação na diocese de Roma como demonólogo e, ocasionalmente, como exorcista. Em seu livro *Il diavolo*, publicado em 1988 e revisado na edição de 1990, Corrado Balducci parece mais preocupado em defender a existência do diabo a nível institucional do que fazer um projeto de retomada social do exorcismo e da possessão, algo que está mais claro nas obras *A possessão diabólica* (1974) e *Adoratori del diavolo e rock satanico* (1991). O seu projeto de “fazer crer” narrativo endereçava-se, sobretudo, à própria Igreja Católica e sua hierarquia. Como já definimos no presente capítulo, e como foi mencionado pelos exorcistas italianos no curso anual de “Esorcismo e Preghiera di Liberazione” em Roma⁶⁵, Balducci aproximava-se mais de um perfil demonológico e teológico do que de um exorcista, diferente da atuação e das publicações de Amorth e Salvucci. No entanto, estava em contato com os membros da Associação Internacional dos Exorcistas desde a sua fundação, no início da década de 1990.

Na introdução de *Il diavolo*, Balducci deixa claro a sua resposta à corrente teológica modernista que almeja negar ou relativizar a existência do diabo:

Purtroppo in questi ultimi decenni dovevamo assistere anche a una negazione del genere, quale assaggio di una vasta crisi dottrinale che sta imperversando tra il clero. Specie infatti nel periodo post-conciliare si è andata formando una

⁶⁴ Como, por exemplo, com a criação do movimento internacional *Married Priests Now*, fundado por ele em Washington, no qual participavam padres casados e nomeados por ele como bispos sem a devida autorização da Santa Sé.

⁶⁵ Caderno de campo 1, 2017, maio.

corrente teológica, che pur in aperto contrasto con l'insegnamento biblico, con il Magistero Ecclesiastico e con il comune sentire di sempre va affermando e propagando la morte di satana". [...] Ed eccolo il libro sul diavolo. Esso ha principalmente un duplice scopo: riaffermare l'esistenza; vedere poi come lo si possa riconoscere presente la sua attività malefica⁶⁶.

Segundo Balducci, a existência do diabo nunca havia sido negada pelos teólogos. Nesse sentido, a corrente teológica que surgiu após o Concílio Vaticano II foi algo inédito na história da Igreja. "Aquilo que nunca aconteceu na história bimilenar da igreja verificou-se nessas últimas décadas: pela primeira vez está sendo formada uma corrente teológica, maturada especialmente no período pós-conciliar, que praticamente acaba negando a existência do diabo"⁶⁷. O principal representante dessa vertente teológica, severamente criticado na obra de Balducci, foi Herbert Haag (1915-2001)⁶⁸: "O primeiro livro de Haag, 'Abschied vom Teufel', saia em 1969 e na tradução italiana ('La liquidazione del diavolo?') foi publicado pela Queriniana de Brescia em 1973"⁶⁹.

O debate teológico sobre a questão do "mal" desdobra-se da seguinte maneira: "Haag afirmará: 'Não se trata de um satanás qualquer que de fora me toma, mas é do meu coração que provém o pecado' (1, p. 64)"⁷⁰. Balducci defende que é um equívoco dizer que o "mal" é o demônio e pensá-lo como uma representação ou abstração desse "mal". Segundo Balducci, o diabo é malvado, mas a escolha do homem também pode ser. Ainda que exista a possibilidade de o demônio agir sobre o homem, é o ser humano que realiza as suas escolhas. O "diabo" é maléfico, mas não é o "mal" em si. Ele não é uma representação do mal, é uma entidade que pode agir como presença na vida real⁷¹. Nesse sentido, seu pensamento conflita diretamente com o de Haag.

Corrado Balducci, na terceira parte do seu livro *Il diavolo* ("La morte del diavolo"), elenca uma série de críticas e respostas aos teólogos católicos que defendem que o diabo não existe como presença real. Essa corrente teológica que visava desconstruir a ideia do diabo como realidade metafísica afilia-se, na leitura de Balducci, à vertente modernista da

⁶⁶ BALDUCCI, Corrado. *Il diavolo*. Cles: Oscar Mondadori, 1994.

⁶⁷ "Quello che mai era accaduto nella storia bimillenaria della chiesa si è verificato in questi ultimi decenni: per la prima volta si è venuta formando una corrente teologica, maturatasi specialmente nel periodo post-conciliare, che praticamente finisce per negare l'esistenza del diavolo". *Ibid.* p.90. *Tradução nossa*.

⁶⁸ YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016, p. 213.

⁶⁹ "Il primo libro di Haag 'Abschied vom Teufel', usciva nel 1969 e nella traduzione italiana ('La liquidazione del diavolo?') veniva pubblicato dalla Queriniana di Brescia nel 1973". BALDUCCI, Corrado, op. cit, p.92. *Tradução nossa*.

⁷⁰ "Haag affermerà: 'Non si tratta di un qualche satana che da fuori mi trascina, ma è il mio cuore da cui proviene il peccato' (1, p. 64)". *Ibid.* p. 102.

⁷¹ *Ibid.* p.94.

interpretação bíblica, na qual os milagres e as intervenções sobrenaturais são lidos a partir de uma linguagem metafórica e inseridos em uma historicidade específica⁷². Eles não questionam a existência do “diabo” e do “milagre” em si, pois ambos estão descritos nas Escrituras. No entanto, fornecem a esses elementos uma interpretação histórico-crítica, na qual tais termos passam a ser compreendidos como linguagens metafóricas utilizadas em seus períodos históricos, sem, contudo, excluir seus valores teológicos e religiosos. Há uma tendência a considerar o “mal-diabo” como algo social e pertencente, exclusivamente, à dimensão humana. Balducci, sem dúvida, opõe-se a essas afirmações promovidas por teólogos como Herbert Haag, Christian Duquoc, Rudolf Bultmann, Giovanni Franzoni, Aldo Gecchelin e Walter Kasper⁷³. Algumas dessas asseverações são citadas pelo demonólogo italiano:

Tornando ancora ad Haag [Alemanha, 1915-2001], nel parlare della possessione diabolica afferma: “Essa infatti – come del resto anche la mania delle streghe – non è altro che un corollario della disastrosa credenza nel diavolo, da cui si è sviluppata come una logica conseguenza” (2, p. 198).⁷⁴”

Dice Christian Duquoc [França, 1926-2008]: “Il male non è esteriore alla società umana: esso proviene tutto intero dall’uomo. Satana sarebbe un mezzo per sfuggire alla propria colpevolezza. Egli si addosserebbe la responsabilità che l’umanità rifiuta collettivamente di assumersi” (p. 100). E più oltre: “Il male è nostro prodotto e lo si deve far rientrare nel nostro mondo e attribuirlo alla responsabilità di noi stessi” (p.102)⁷⁵.

[Giovanni Franzoni, Bulgária, 1928-2017:] “Lo abbiamo visto nocivo anche come causa di deresponsabilizzazione. Depista la ricerca sul male nella direzione inutile. Mimetizza le vere responsabilità e spreca le energie che dovrebbero essere spese per individuare le radici nascoste dell’oppressione e della sofferenza”⁷⁶.

Como já mencionamos anteriormente, o projeto de retomada do exorcismo estava em conformidade com uma linha de sacerdotes e teólogos que se formou após o Concílio Vaticano II e que não aceitou com totalidade as reformas no modelo tridentino de igreja. Nos escritos de Balducci, podemos perceber que a crítica maior dos exorcistas italianos não se destina ao Vaticano II em si, mas às correntes teológicas que se formaram após esse evento,

⁷² Essas discussões teológicas modernistas (ou a “crise modernista”) que repensam o caráter sobrenatural de alguns elementos bíblicos, priorizando uma leitura histórico-crítica da exegese bíblica e afastando-se do modelo tridentino de igreja, emergiram inicialmente em fins do século XIX e início do século XX. Foram, no entanto, já apontadas com prudência e pouca força nos embates entorno ao Concílio Vaticano I. Elas ganharam mais força na conjuntura do Vaticano II e de seus desdobramentos. SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A palavra da salvação (séculos XVIII-XX)*. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

⁷³ Todos esses autores são citados, analisados e criticados por Balducci em seu livro. BALDUCCI, *op. cit.*, 1994.

⁷⁴ *Ibid.* p.98.

⁷⁵ *Ibid.* p.104.

⁷⁶ *Ibid.* p.105.

com destaque para as de cunho modernista e pautadas em uma exegese histórico-crítica da Bíblia e dos escritos institucionais. Balducci retoma um debate teológico que não foi resolvido no Vaticano I e em fins do século XIX e início do XX com a “crise modernista” católica e com a aplicação do método histórico na compreensão dos textos sagrados, aproximando-se, desse modo, da perspectiva eclesial defendida por Joseph Ratzinger, também crítico de Haag e de alguns aspectos dessa teologia “modernista” e antitridentina:

Scrive il Cardinale Joseph Ratzinger nel volume “Dogma e predicazione”: “Neppure Haag può negare che nel Nuovo Testamento Satana e i demoni giochino un ruolo importante. Non può contestare nemmeno il fatto che nel Nuovo Testamento il termine ‘diavolo’ non rappresenta affatto un sinonimo di peccato, ma allude ad una potenza esistente”⁷⁷.

A retomada do exorcismo, que pressupõe a crença no diabo como ser “real”, não se trata somente de um projeto de trazer novamente à vida eclesial o rito de expulsão do “demônio”. Refere-se também ao questionamento de alguns elementos teológicos e políticos que se formaram no contexto cultural e eclesial italiano: seja pela pluralidade religiosa e de concepções de mundo relativizantes, seja pela linha ecumênica, social e modernista ao compreender o Magistério e os textos sagrados, questionando, assim, a abordagem centralizadora do catolicismo defendida pela perspectiva tridentina. Não sabemos afirmar com precisão até que ponto esse debate teológico empreendido pelos exorcistas italianos se estende para o restante dos membros da Igreja Católica. No entanto, se considerarmos apenas o número de exorcistas católicos no mundo e na Itália, percebemos que se trata de uma discussão bem reduzida numericamente, o que não nos autoriza afirmar que a maioria do clero esteja em consonância com a interpretação de Haag, Franzoni e Duquoc sobre o diabo e a possessão.

Ao defender a veracidade da existência das possessões diabólicas em seu livro *Il diavolo*, apropriando-se do que já havia escrito em *A possessão diabólica*⁷⁸, Balducci novamente entra em conflito com as proposições de Herbert Haag, que deixa claro a sua predileção pela leitura psicanalítica e psiquiátrica na explicação do fenômeno:

Afferma Haag: “Oggi... anche i più agguerriti difensore della possessione non possono più ignorare le moderne spiegazioni scientifiche sulla recessione della possessione” [...] “I posseduti sono piuttosto da mettere sullo stesso piano dei nevrotici e degli psicopatici, i quali sono sì psichicamente abnormi, ma non sono tuttavia ammalati nel vero senso della parola. Già dal tempo di

⁷⁷ BALDUCCI, *op. cit.*, 1994, p.115. Cf. RATZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 193.

⁷⁸ BALDUCCI, Corrado. *A possessão diabólica*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1974.

Charcot ci si è abituati a comparare, dal punto di vista medico, la possessione all'isteria"⁷⁹.

Balducci rebate o argumento de Haag e defende a existência da possessão como um fenômeno real: “[...] mas a verdadeira possessão, mesmo verificando-se no indivíduo, tem a sua causa em um ser que está fora e acima da natureza do homem”⁸⁰. A explicação fornecida por Balducci não se atém ao âmbito teológico e da exegese bíblica ao afirmar que tanto no Antigo quanto no Novo Testamento existem indícios de episódios de exorcismo e possessão. A fim de reafirmar seu posicionamento e seus anos de estudo sobre o tema, ele recorre a uma retórica da razão para dizer que a veracidade da possessão, ainda que rara, verifica-se também por meio dos saberes científicos:

La possessione demoniaca è un fenomeno molto complesso, che rientra almeno in tre diversi campi dello scibile umano: la demonologia, la psichiatria e la parapsicologia. [...] la possessione diabolica, infatti, può essere simulata – e lo è nella stragrande parte dei casi – da disturbi e malattie di ordine psichiatrico.
[...] tutto il mio criterio diagnostico utilizza i dati scientifici, e non soltanto quelli psichiatrici, proprio per poter arrivare a scoprire i pochissimi casi di vera possessione fra i tanti che non lo sono⁸¹.

Em seu livro *A possessão demoníaca*, de 1974, resultado de uma reelaboração da sua tese de doutorado, Balducci cria um método e um percurso investigativo para a identificação do que chama de “verdadeira possessão”. Mesmo assumindo uma temática de maior amplitude e interesse, ele ainda tem como principal destinatário a instituição eclesiástica e os seus pares descrentes dos fenômenos de possessão e exorcismo. Balducci menciona uma “banalização da possessão” ao dizer que o tema havia retornado como elemento cultural, misterioso e digno de curiosidade (em artigos, filmes, entrevistas), porém carecia de legitimidade diante da sociedade e da Igreja Católica como fenômeno real e presente dentro da liturgia católica. Ele almejava chamar a atenção de seus colegas de ofício para a realidade, ainda que rara, dos casos de possessão demoníaca. “Foi este o motivo que me decidiu a publicar o presente livro, de proporções mais reduzidas, mas não menos científico do que o precedente [*Gli indemoniati*], embora acessível a todos os leitores, pelo menos nas suas linhas gerais”⁸².

⁷⁹ BALDUCCI, Corrado, *op. cit.*, 1994, p.138.

⁸⁰ “[...] ma la vera possessione, perché pur verificandosi nell'individuo ha la sua causa in un essere che è al di fuori e al di sopra della natura dell'uomo”. *Ibid.* p.136-137. *Tradução nossa*.

⁸¹ *Ibid.* p.135, 139.

⁸² BALDUCCI, Corrado, *op. cit.*, 1974, p.15.

Balducci apropria-se de maneira singular dos diferentes saberes psicológicos, psicanalíticos, psiquiátricos e parapsicológicos para explicar e identificar os “verdadeiros” casos de possessão demoníaca. Segundo ele, a maioria dos casos trata-se de distúrbios mentais e psicopatias que, em suas manifestações físicas e emocionais, aproximam-se dos sintomas da “possessão”. Contudo, para explicar os casos em que o suposto possuído encontra-se em transe e manifesta saberes, forças e linguagens que uma pessoa comum não saberia expressar, Balducci utiliza a parapsicologia, definida como “o estudo científico dos fenômenos psíquicos não patológicos que se situam fora da normalidade, processando-se de forma alheia às possibilidades comuns”⁸³. Além desses sintomas “parapsicológicos”, o demonólogo menciona como sinais da possessão os itens presentes na documentação eclesiástica que rege o assunto, como a aversão aos elementos sagrados, força além do normal e a fala de línguas desconhecidas. Balducci, assim como Amorth e Salvucci, relaciona os casos de influência demoníaca à participação em cultos satânicos e outras formas classificadas por ele como “superstição” ou “magia”⁸⁴, mantendo, no entanto, uma postura comedida e de colaboração com a área médico-psicológica na identificação dos casos “reais”.

As formas de narrar presentes em suas publicações nos mostram uma linguagem institucional e o seu combate pela credibilidade do exorcismo e da possessão diante da Igreja Católica, mais do que diante da sociedade. Seu projeto narrativo foi, marcadamente, voltado à hierarquia eclesiástica e às discussões teológicas que circularam na conjuntura posterior ao Vaticano II. As estratégias de credibilidade de Gabriele Amorth, por outro lado, assumiram um caminho diferente.

3.6. Gabriele Amorth: comunicar o exorcismo, alertar sobre a possessão. Ampliação e consolidação de um *revival*

Gabriele Amorth inicia o seu primeiro livro, publicado em 1990, com as seguintes declarações:

Os exorcistas, em Itália, são pouquíssimos, e os que estão preparados ainda são menos. Noutros países, a situação ainda é pior e, por isso, têm-me procurado, para a benção, pessoas vindas de França, da Áustria, da Alemanha, da Suíça, de Espanha, de Inglaterra, onde – a acreditar no que dizem – não conseguiram encontrar um exorcista. Incúria dos bispos e dos sacerdotes?

⁸³ *Ibid.* p. 174. Como, por exemplo, os episódios de adivinhações, “levitações” e xenoglossia relatados nos casos de possessão analisados por Balducci em sua obra.

⁸⁴ *Ibid.* p. 226.

[...]

Eu não contava que este livro tivesse uma difusão tão larga e tão rápida (embora necessária), de forma a requerer novas edições em tão pouco tempo. Segundo a minha interpretação, isto confirma não só o interesse do público por este tema, mas também o fato de não existir, atualmente nenhum livro na imprensa católica que aborde os exorcismos de maneira completa, ainda que concisa. E isto não só na Itália, mas também em todo o mundo católico⁸⁵.

A partir dessa “falta”, desse silenciamento ritual e literário, Amorth construirá todo o seu projeto narrativo de retomada do exorcismo, assumindo, segundo Adelina Talamonti, um caráter de “militância” do seu ministério⁸⁶. Ele nasceu em Modena em 1925, vindo a falecer em Roma em 2016, sendo o seu último livro publicado em 2013. Foi ordenado presbítero em 1954 e ingressou na ordem de São Paulo, tornando-se um especialista em mariologia. Em 1986, iniciou, por mandado do cardeal vicário Ugo Poletti, seu percurso como exorcista na diocese de Roma. Foi formado pelo mais reconhecido exorcista da *Scala Santa*, Candido Amantini (1914-1992)⁸⁷. Amorth deu continuidade a essa tradição exorcística romana, tornando-se um dos exorcistas mais conhecidos na Itália e no mundo. É com o sacerdote de Modena que a volta do exorcismo adquire amplitude institucional, social e midiática, consolidando-se como projeto teológico-político compartilhado por vários de seus colegas de ofício, principalmente no território italiano com a Associação Internacional dos Exorcistas, mas não restrita a ela. Amorth publicou vários livros sobre o tema do exorcismo e da possessão, sendo vários deles traduzidos em outras línguas (português, francês, espanhol, inglês, dentre outras). Esse reconhecimento é mencionado pelo próprio autor nas edições posteriores de seu primeiro livro:

Devo reconhecer que alguma coisa mudou nestes últimos dois anos: saíram importantes documentos episcopais, aumentaram os exorcistas, vários bispos ministram exorcismos e novos livros se juntaram ao meu. Alguma coisa se está realizando. Não atribuo a mérito meu, mas assinalo o fato⁸⁸.

Como reconhece o próprio Amorth, tem-se um aumento de obras similares sobre exorcismo e possessão, abrindo caminho para o surgimento de um estilo narrativo iniciado, sobretudo, com o exorcista paulino. Outras obras já haviam sido publicadas sobre a temática. A diferença é que, a partir de Amorth, consolida-se uma forma de narrar de maior amplitude e circularidade, no qual o exorcismo é tratado em uma linguagem acessível e testemunhal, ou

⁸⁵ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990], p. 19, 22.

⁸⁶ TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005, p. 30.

⁸⁷ Pertencente à ordem dos passionistas, foi durante anos o único exorcista oficial da diocese de Roma, atuando entre 1958 até 1989, quando, por motivos de saúde, teve que interromper seu ministério. Amorth foi, de certa forma, seu substituto. *Ibid.* p. 23.

⁸⁸ *Ibid.* p. 23.

seja, a partir de relatos de casos “verídicos” vivenciados pelos exorcistas-autores: como diz Amorth, “Neste livro, relata-se uma série de exorcismos com o intuito de se compreender, por meio desses casos extremos, que Satanás existe. Mesmo que não se apresente visivelmente, porque é puro espírito, age muito contra todos”⁸⁹.

Os aspectos teológicos e doutrinários entram em segundo plano, haja vista que o objetivo não é mais o de debater com os teólogos modernistas e pós-conciliares diretamente⁹⁰, mas divulgar com o maior alcance possível essa necessidade de formar e reunir mais exorcistas para atender às demandas sociais por “libertação”. Inclusive, segundo a leitura de Amorth, a demanda social pelo exorcismo sempre esteve presente durante sua atuação, porém não havia respaldo institucional nem sacerdotes preparados para suprir esses pedidos. Todavia, de acordo com o discurso de Amorth em sua publicação de 1996, todo esse projeto narrativo e midiático não havia sido planejado, trazendo, contudo, grandes benefícios à sua intenção de valorizar e de reviver uma prática deixada de lado, principalmente, pela instituição:

Por outro lado, parece-me que esta minha atividade secundária, e não prevista, de escrever livros e artigos, de dar entrevistas na televisão e nos jornais, participar de conferências radiofônicas ou televisivas, teve uma grande importância e impacto que, depois, reverteu-se em benefício para as muitas pessoas que sofrem, pedem auxílio e querem ser ouvidas. Algo começa a mudar na Igreja, mesmo que lentamente⁹¹.

Após perceber que suas obras e entrevistas aos diferentes meios de comunicação ganhavam uma repercussão significativa, Amorth começou a investir com mais pujança no aspecto comunicacional da volta do exorcismo, algo que antes estava, segundo ele, em segundo plano:

Ho fatto molte interviste televisive, e le accettavo volentieri, per divulgare, far conoscere, diffondere quante più informazioni su questo tema... Ho fatto un sacco di rumore su questo argomento! Credo che il Signore mi abbia usato proprio per divulgare queste cose, perché si ritornasse alla pratica degli esorcismi⁹².

As discursividades sobre a veracidade da possessão e sobre a necessidade de se formar exorcistas para suprir essa demanda por “libertação” concatenaram-se, cada vez mais,

⁸⁹ AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2012, p. 10.

⁹⁰ O que ocorre, brevemente, em seu primeiro livro. AMORTH, Gabriele, *op. cit.*, 2014 [1990], p. 168-169.

⁹¹ AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. 3 ed. São Paulo: Palavra & Prece, 2010 [1996], p. 7.

⁹² AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista: la mia vita in lotta contro Satana*. Milano: PickWick, 2013 [2010], p. 23.

em modalidades narrativas. Amorth foi criando estratégias para contar sobre suas vivências como exorcista, que forneciam legitimidade aos casos de possessão que ele havia presenciado. Apesar de negar que havia desde o início um projeto narrativo e comunicacional para retomar o tema, ao publicar sua primeira obra em 1990, depois de apenas quatro anos na função de exorcista, notamos que desde o começo já havia uma busca por credibilidade à prática exorcística e à criação de estratégias (narrativas) para cumprir com tal objetivo. O que não era previsto, de acordo com a nossa leitura, era a repercussão que as obras e o tema ganhariam na conjuntura nacional e mesmo internacional.

Cria-se, também, uma intertextualidade e uma interdiscursividade dentro dessas obras publicadas por exorcistas italianos, haja vista que os mesmos citam entre eles seus trabalhos e leituras sobre o tema. Em seu livro *Exorcistas e psiquiatras*, bem como em todas as suas publicações, Amorth cita vários autores-exorcistas que seguiam esse modelo narrativo testemunhal⁹³ e de convencimento da importância do ofício de “expulsão do mal”. Esse convencimento pauta-se, sobretudo, em três grandes interpretações sobre o porquê de o exorcismo e a crença no demônio terem decaído: uma se refere à cultura contemporânea “racionalista”, “ateia” e “hedonista”, o que teria ocasionado a “perda da fé”; a outra ao consequente crescimento de outras práticas “ocultistas” como caminho para se resolver as debilidades do ser humano; por fim, a falta de preparação do clero e a falta de interesse da Igreja em incentivar a prática do exorcismo: “Hoje, nas nossas igrejas, fala-se pouco sobre Satanás, e muitos, inclusive no clero, não creem na sua existência”⁹⁴. Esses fatores aparecem já no seu primeiro livro, sendo também veiculados em todas as outras publicações:

Em primeiro lugar, analisemos a situação do mundo consumista do ocidente, em que o sentido materialista e hedonista da vida fez com que muita gente perdesse a fé. Penso que, sobretudo em Itália, uma grande parte da culpa cabe ao comunismo e ao socialismo que, com as doutrinas marxistas, dominaram nestes últimos anos a cultura, a educação e o mundo do espetáculo. Em Roma, por exemplo calcula-se que só 12% dos habitantes vão à Missa ao domingo. É matemático: onde a religião se cala, cresce a superstição. Daí a difusão, especialmente entre os jovens, da prática do espiritismo. Da magia e do ocultismo. E ainda o yoga, o zen e a meditação transcendental: tudo práticas fundamentadas na reencarnação, na dissolução da pessoa humana na divindade ou, pelo menos, em doutrinas inaceitáveis para um cristão⁹⁵.

⁹³ Alguns dos livros de exorcistas citados por Amorth: padre Matteo La Grua (*A oração de libertação*, Herbita Editrice, 1985); Raul Salvucci (*Indicações pastorais de um exorcista*, Ed. Ancora, 1992); Pellegrino Ernetti (*A catequese de Satanás*, Ed. Segno, 1992); G. Battista Proja (*Homens, diabos, exorcismos*, Battistero San Giovanni, Roma, 1992); René Laurentin, teólogo, (*O demônio, mito ou realidade*, Ed. Masimo-Segno, 1995). *Ibid.* p.8.

⁹⁴ AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *op. cit.*, 2012, p.10.

⁹⁵ AMORTH, Gabriele, *op. cit.*, 2014 [1990], p. 60.

Se a proposta do Concílio Vaticano II era aquela de tentar dialogar com a sociedade moderna e sua pluralidade, podemos dizer que Amorth afasta-se, em alguns posicionamentos, dessa perspectiva na declaração feita anteriormente. Ele veicula, até mesmo, uma linguagem política de crítica ao socialismo e ao comunismo circulante com pujança no período da Guerra Fria entre aqueles que os viam como ameaça social e religiosa. A relação de Amorth com a cultura contemporânea assume um caráter de desconfiança e de críticas a alguns de seus elementos, interpretados por ele como consumistas, materialistas e hedonistas. No entanto, até mesmo o papa da época, João Paulo II, não mantinha uma relação de harmonia com essas questões criticadas por Amorth, tornando a recepção do concílio algo processual e ainda com muitas limitações. A tentativa de diálogo, logo após a queda do Muro de Berlim, era ainda resistente.

Apesar de citar alguns pontos do Concílio Vaticano II em relação à figura do Espírito Santo e à luta contra o mal na história da humanidade (mencionando a *Gaudium et Spes* 37)⁹⁶ – citações essas que não fornecem necessariamente fundamento para a volta do exorcismo, já que o concílio silencia tais questões em prol de um “mal social” e pertencente à história humana – Amorth não os incorpora com plenitude em sua atuação pastoral como exorcista, e suas linguagens teológicas e políticas mantêm-se conectadas a um modelo mais pré-conciliar do que posterior a ele. O uso do Concílio Vaticano II é instrumentalizado para justificar a continuidade do exorcismo, porém deixa de lado os elementos centrais do referido evento, como o ecumenismo e a pluralidade religiosa, as preocupações sociais e a tentativa de diálogo com a cultura contemporânea.

Havia em Amorth uma nostalgia do passado tridentino da Igreja, no qual as pessoas “acreditavam” com mais força e mantinham-se conectadas, segundo a leitura do exorcista, aos preceitos católicos com mais intensidade. Diz Amorth: “Por várias vezes, já me aconteceu de dizer e escrever que o povo italiano é um povo de pagãos batizados [...]”⁹⁷. Houve uma forte resistência em aceitar a “modernização do catolicismo”, ou seja, suas pluralidades internas, externas e sua fé cada vez mais cultural e pouco ligada à instituição. Uma nostalgia da cristandade, na qual a Igreja Católica assumia um papel de maior centralidade na Europa e um momento no qual, segundo Amorth, a fé não estava estremecida pelo aumento da descrença, do ocultismo e de outras formas mágicas:

⁹⁶ AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. 3 ed. São Paulo: Palavra & Prece, 2010 [1996], p. 25.

⁹⁷ *Ibid.* p. 37.

Estou velho, mas não tanto para me esquecer daquela fé que se vivia no tempo em que as igrejas ficavam cheias todos os domingos e as pessoas ainda se ajoelhavam; no tempo em que, de nossas nações (Itália, França, Áustria, Espanha, Portugal, Irlanda...), partiam missionários para o mundo todo porque os seminários e as casas religiosas estavam cheias de vocações; no tempo em que as famílias eram unidas e as mães cumpriam seu papel, que é o de educar os filhos; e assim por diante. Como, em vez disso, é decadente e corrompida a sociedade de hoje!⁹⁸

Essa descrença, a falta de fé católica e a pouca importância dada ao exorcismo pela Igreja, segundo Amorth, teriam ocasionado a maior busca por práticas ocultistas, “satânicas” e mágicas na Itália, aumentando os casos de possessão demoníaca que estão, de acordo com o exorcista, intimamente conectados com esses fatores. “Hoje, porém, esse número é crescente – pois, por confiarem cada vez menos em Deus, as pessoas recorrem ao ocultismo, ao satanismo e à prática de malefícios ou consagrações a Satanás”⁹⁹. Se a Igreja não oferece esse ministério de “expulsão” e combate ao “demônio”, as pessoas acabam buscando, diz Amorth, outras práticas religiosas que supram essa demanda: “Os cristãos já não encontram qualquer compreensão e auxílio na Igreja, dirigindo-se aos magos, a outras religiões, às seitas”¹⁰⁰.

Amorth conduz o seu leitor a uma interpretação diabolizante dos novos movimentos religiosos e de outras práticas religiosas e culturais, normalmente associando-os à ação de Satanás. Toda a cultura mágica contemporânea¹⁰¹, relacionada à falta de exorcistas, teria aberto o caminho para a procura por “seitas ocultistas” para resolver questões que poderiam ter sido solucionadas pela Igreja Católica. Sua leitura consiste em dizer que a diminuição da fé católica teria gerado um aumento nos casos de possessão, incitando-o a promover um alerta e uma divulgação da necessidade de a Igreja formar novos exorcistas e fornecer novamente credibilidade para o ritual de expulsão do mal em suas diferentes modalidades. Essa discursividade diabolizante ocorre não somente por meio de estratégias narrativas, mas no ato de fala e escuta que se estabelece antes e durante o rito exorcístico, como analisaremos no último capítulo.

Embora Amorth tenha construído uma narrativa de alerta sobre os perigos da cultura contemporânea e de seus valores, impulsionando a busca por práticas mágicas e outras religiões, ele mantinha uma postura ora marcadamente demonizante (quando se tratava das

⁹⁸ AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2013, p. 9.

⁹⁹ *Ibid.* p. 51.

¹⁰⁰ AMORTH, Gabriele, *op. cit.*, 2010 [1996], p. 17.

¹⁰¹ Ele chega a mencionar até mesmo as revistas e livros sobre magias “faça você mesmo” e todo o arsenal cultural sobre Harry Potter como caminhos para se envolver em seitas e práticas satânicas e ocultistas. Cf. Diavolo di un maghetto, *La Repubblica*, 06/12/2001.

crenças estrangeiras ao catolicismo), ora equilibrada (quando abordava os casos de possessão). Tais episódios, apesar de aparecerem com frequência em sua atuação como exorcista, eram identificados por ele por meio de uma análise acurada, contando, até mesmo, com o auxílio de psicólogos e psiquiatras no processo de verificação de uma “verdadeira possessão”. Os casos “verídicos” e verificáveis, segundo Amorth, eram mais raros, o que não significava que a atuação demoníaca ocorresse somente por essas vias. A possessão era o estágio mais grave e o mais difícil de ser “resolvido”. No entanto, como afirma Adelina Talamonti em seu trabalho etnográfico sobre a possessão na Itália¹⁰², onde participou como observadora de algumas sessões exorcísticas de Amorth, o acompanhamento médico e psicológico, quando ocorria, era feito por meio de profissionais católicos. Eles, desse modo, compartilhavam das mesmas crenças e de uma leitura parecida com a de Amorth sobre tais episódios, o que favorecia uma discursividade sobrenaturalista e demonizante.

Além desse acompanhamento psicológico e médico no discernimento dos casos, Amorth aconselha o uso do próprio exorcismo como método diagnóstico, o que conflita, em certa medida, com as regras do atual Rito de Exorcismos (DESQ). Apesar de seguir e incentivar o uso dos documentos oficiais para realizar o ritual, ele acaba inserindo e defendendo uma certa liberdade dos exorcistas. Em suas experiências práticas, os sacerdotes conseguem descobrir novos fatores e novas estratégias de expulsão do diabo que os textos oficiais não conseguiram incorporar, até porque não foram feitos por exorcistas experientes, mas por um clero que nada entendia do assunto, de acordo com a leitura de Amorth.

Em seu discurso, Amorth fornece aos carismáticos uma relevância maior nos procedimentos de cura e libertação, algo limitado por alguns membros da Associação Internacional dos Exorcistas, como o atual presidente Francesco Bamonte¹⁰³. Para concluir esse projeto também narrativo, Amorth menciona o fundamental papel dos grupos carismáticos e de suas reuniões de “cura e libertação” no auxílio aos exorcistas e ao “possuído”, bem como no projeto de retomada da temática diabólica na conjuntura contemporânea.

Considero que seja mérito dos movimentos carismáticos que apareceram depois do Concílio – e dentre eles, do Renovamento do Espírito – o fato de terem chamado a atenção para a presença ativa, no mundo de hoje, do diabo, de quem bem poucas pessoas levam a sério as suas manifestações; há uma teologia racionalista e reducionista que relega o demônio e o mundo dos espíritos para a condição de simples etiqueta, que cobre tudo aquilo que ameaça o homem na sua subjetividade. Isto era o que já escrevia o Cardeal

¹⁰² TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

¹⁰³ Caderno de campo, 2017, maio.

Suenens já em 1982, na introdução do livro *Rinnovamento e potenza delle tenebre* (Ed. Paoline)¹⁰⁴

Esse incentivo ao laicato foi o elemento do Vaticano II mais incorporado por Amorth¹⁰⁵ em sua atuação exorcística e narrativa, embora nunca tenha mencionado, como proíbe os documentos eclesiais, que os leigos pudessem realizar o exorcismo solene, mas somente orações de libertação e auxílio ao “possuído” e ao exorcista. Há, por trás da retomada do exorcismo e de sua execução ritual, uma tentativa de recuperação da fé católica na sociedade italiana, perda essa lamentada várias vezes por Gabriele Amorth em seus livros.

Dessa forma, a prática exorcística é também uma medida pastoral de recristianização da sociedade, cada vez mais descrente e afastada da Igreja Católica, como interpreta Amorth. O tom pastoral do projeto teológico-político dos exorcistas italianos dialoga com a ênfase dada pelo Vaticano II a esse conceito, afinal, o concílio foi um evento de caráter pastoral¹⁰⁶. Embora o conceito se aproxime das formulações conciliares, sua execução em forma de projeto narrativo e religioso afasta-se delas na medida em que essa ideia de “recristianização” defendida por Amorth parece estar mais atrelada a uma “volta ao passado tridentino” do que à construção de uma nova pastoral dialogal e aberta à pluralidade interna e externa ao catolicismo.

Amorth também utiliza essas narrativas para incentivar e demonstrar o caráter pastoral do exorcismo. No entanto, deixaremos para analisar esse elemento da narratividade exorcística na obra de Raul Salvucci, que possui um livro específico sobre essa questão.

3.7. Raul Salvucci: o exorcismo como estratégia pastoral e de reintegração institucional

Raul Salvucci nasceu em Corridonia, na região das Marche, em 1926. Foi ordenado sacerdote em 1950 e atuou como exorcista em Fermo, porém sempre em contato com Roma em decorrência das reuniões da Associação Internacional dos Exorcistas, da qual foi um dos fundadores. Em 1975 assumiu o cargo de exorcista em Fermo, sendo também o fundador do grupo carismático *Anno Domini di Fermo*, vindo a falecer em 2012. Salvucci seguiu os passos de Gabriele Amorth, um amigo e colega de profissão, ao adotar uma forma de narrar muito semelhante, citando-o várias vezes em seu livro como referência para a prática de libertação do

¹⁰⁴ AMORTH, Gabriele, *op. cit.*, 2010 [1996], p. 112,

¹⁰⁵ Como relataram, durante o curso de exorcismo, vários de seus conhecidos. Caderno de campo 1, 2017, maio.

¹⁰⁶ ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013; CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

mal. Ele publicou apenas dois livros sobre o tema. O primeiro, lançado em 1992 com o título *Indicazioni pastorali di un esorcista*, acabou adotando nas edições futuras o nome de *Cosa fare con questi diavoli? Indicazioni pastorali di un esorcista*¹⁰⁷. O segundo, chamado *Le potenze malefiche*¹⁰⁸, teve a sua primeira edição em 1998. Seus livros seguiram um caráter de divulgação, sendo redigidos por meio de perguntas e respostas, em uma linguagem acessível ao grande público. A obra *Le potenze malefiche* acabou incorporando, de maneira mais resumida e didática, o que havia sido elaborado inicialmente em sua primeira publicação. Desse modo, nossa análise se atém à sua obra mais importante, *Cosa fare con questi diavoli*.

As críticas feitas por Amorth em seu primeiro livro, *Um exorcista conta-nos* (1990), são veiculadas de forma similar na primeira publicação de Salvucci. A demonização dos grupos religiosos novos e ligados a práticas interpretadas pelos exorcistas como ocultas e satânicas está presente ao longo da obra. O projeto permanece o mesmo: fazer a Igreja e as pessoas acreditarem novamente no exorcismo e nos perigos da possessão: “[...] essas páginas revelaram o quanto estou pessoalmente irritado com os pastores da Igreja, pois eles não veem essa realidade”¹⁰⁹. Seguindo uma argumentação parecida com a de Amorth, notamos que Salvucci também se alinha a uma nostalgia do passado tridentino da Igreja, lamentando a queda da fé e os exageros do “diálogo com a modernidade” proposto após o Concílio Vaticano II. Essa renovação é bem-vinda, segundo o autor, desde que não deixe de lado alguns elementos importantes da tradição eclesial, como a crença no diabo e a credibilidade do ritual exorcístico:

Oggi sembra che l’atteggiamento della Chiesa di fronte all’opera di satana nel mondo sia quello del pudore: si vergogna di ammettere questa realtà. Dagli anni Cinquanta in poi la religiosità tradizionale in Italia ha subito un pauroso crollo, con infinite emorragie da ogni parte: nel clero, nel costume, nella pratica religiosa, nella forza delle strutture. C’è uno sforzo generoso, specialmente da parte dell’episcopato, di recuperare le perdite cercando di migliorare l’immagine della Chiesa con una presentazione più moderna e aggiornata: si direbbe che si sta facendo un abito nuovo per presentarsi alla società d’oggi¹¹⁰.

¹⁰⁷ SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli? Indicazioni pastorali di un esorcista*. Milano: Ancora, 2016 [1992].

¹⁰⁸ SALVUCCI, Raul. *Le potenze malefiche: come operano, come si combattono*. Camerata Picena: Editrice Shalom, 2008 [1998].

¹⁰⁹ SALVUCCI, *op. cit.*, 2016, p. 14.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 33.

O livro segue o caráter testemunhal e de relatos da experiência exorcística de Salvucci, afirmando que a diminuição da religiosidade do povo italiano no pós-guerra teria levado a população a procurar magos e grupos “ocultistas” antes dos sacerdotes e da Igreja¹¹¹. Há, segundo o exorcista de Fermo, uma indústria do oculto que tem contribuído para o aumento nos casos de possessão, seguido por uma falta de formação e de credibilidade da instituição diante dos casos de “verdadeira possessão”. Nada além do que Amorth já havia alertado dois anos antes em sua primeira publicação.

A singularidade na obra de Salvucci parece estar no enfoque pastoral que ele veicula ao relatar o sofrimento de pessoas vítimas da intervenção de forças maléficas: “As lágrimas, uma infinidade de lágrimas incontáveis que recolhi junto a tanto desespero, tantas derrotas sem esperança, tantos desejos de suicídio. Tudo provocado por fatos inexplicáveis que, com assustadora progressão, destroem a vida, a família, a saúde, os afetos mais estimáveis, o trabalho [...]”¹¹². Salvucci chega a se questionar sobre o porquê de a Igreja preocupar-se com os pobres, um elemento importante do Vaticano II, e não dar importância aos “perturbados pelo maligno”¹¹³. Nessa afirmação, fica claro que o seu projeto pastoral alinha-se a um modelo de Igreja pré-conciliar, com fortes traços tridentinos e de resistência ao modelo ecumênico, pastoral-social e de diálogo proposto no concílio de 1962. Sua obra dirige-se, portanto, não somente aos pastores da Igreja, mas às vítimas do “demônio” e aos fiéis em geral¹¹⁴.

Salvucci tece uma crítica aos desdobramentos do Vaticano II, que promoveu um silenciamento em relação às práticas de “libertação do mal”, como a abolição da oração a São Miguel Arcanjo. Apenas um exemplo dentre outras críticas indiretas a essa falta de credibilidade da Igreja diante do assunto. A única menção positiva ao Vaticano II¹¹⁵ destina-se à participação dos leigos e segue a mesma indicação de Amorth, a *Gaudium et Spes* 37, na qual enfatiza-se a luta histórica entre bem e mal, interpretada por Salvucci, no entanto, por meio de uma leitura literal e sobrenaturalista da narrativa bíblica¹¹⁶.

Se o Concílio Vaticano II assumiu um caráter eminentemente pastoral, por que afirmamos que Salvucci se afastou dele? A resposta está na maneira com a qual o exorcista de Fermo elaborou e conduziu esse projeto que, apesar de pastoral, continuou a ser sustentado por

¹¹¹ *Ibid.* p.20-21.

¹¹² “Le lacrime, un’infinità di lacrime incontenibili ho raccolto e insieme tanta disperazione, tante disfatte senza speranza, tanti desideri di suicidio. Il tutto provocato da fatti inspiegabili che, con spaventosa progressione distruggono la vita, la famiglia, la salute, gli affetti più cari, il lavoro [...]”, *Ibid.* p. 32, *tradução nossa*.

¹¹³ *Ibid.* p. 35.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 31.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 61.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 38.

um plano teológico-político que circulava entre os exorcistas italianos. Durante o processo de libertação da vítima, se não existir uma atitude de “reconversão”, corre-se o risco de ser um percurso sem sucesso, fazendo com que a “presença maléfica” e o problema permaneçam na vida daquele que procurou por ajuda. O objetivo do exorcismo, segundo Salvucci, não é somente afastar a intervenção do demônio, mas trazer a pessoa novamente à vida religiosa e institucional: “É importante, portanto, que diante da presença desses distúrbios, o paciente descubra que sofreu uma sutil, porém sistemática dificuldade no encontro com Deus. Começará, então, a perceber que apenas com um gradual retorno à prática religiosa poderá alcançar a libertação”¹¹⁷.

A narratividade de Salvucci conduz o seu leitor, primeiramente, a identificar os sintomas da possessão, que podem ser físicos e mentais: perda do sono, perda da personalidade e da liberdade de agir, aversão a tudo o que é “sagrado”, “mente perturbada”, cansaço mental, pensamentos suicidas, sintomas de depressão, dentre outros. Ele chega a identificar, citando um caso que presenciou, a traição do marido como obra do diabo para destruir a família. O desejo individual é logo transformado em ação maléfica, retirando a responsabilidade do sujeito e deslocando-a à figura demoníaca. Após essa identificação e após a vítima procurar ajuda no exorcismo, a mesma teria que se submeter a um retorno à fé institucional como parte do caminho de liberação de seus males: frequentar a confissão, as missas, eucaristia. Caso não o faça, o retorno do “mal” pode ser ainda pior, afirma Salvucci¹¹⁸. Nota-se que não é um projeto pastoral aberto e social, mas estritamente conectado à reintegração ao modelo centralizante da experiência de fé e à condenação do afastamento da Igreja Católica.

Cada exorcista-autor enfatizou um determinado caminho em sua narrativa, priorizando alguns aspectos do projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália. Corrado Balducci manteve como locutor central a instituição e os debates com teólogos que se afastavam da interpretação literal da narrativa bíblica quanto aos demônios e aos casos de possessão. Já Gabriele Amorth ampliou a sua estratégia de divulgação construindo uma narrativa e uma ampla rede de circulação social e midiática sobre o tema, destinada não somente à instituição, mas à população em geral. Por fim, Raul Salvucci, seguindo os passos de Amorth, forneceu à dimensão pastoral do exorcismo uma prioridade, conduzindo, no entanto, o fiel a

¹¹⁷ “È importante perciò che in presenza di questi disturbi, il paziente scopra che ha subito una sottile ma sistematica difficoltà nell’incontro con Dio. Comincerà allora a rendersi conto che soltanto con un graduale ritorno alla pratica religiosa potrà raggiungere la liberazione”. *Ibid.* p. 139, *tradução nossa*.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 259.

voltar à “ortodoxia” da Igreja Católica na tentativa de recuperar uma força da fé não mais presente na sociedade contemporânea.

O *revival* narrativo não foi um projeto que atingiu toda a população, incitando, com tons de crítica, principalmente a própria instituição eclesiástica. Os maiores beneficiados e motivadores da causa foram, sem dúvida, aqueles sacerdotes e laicos envolvidos com a renovação carismática que, constantemente, utilizam como referência esses livros publicados por exorcistas. O retorno da prática ritual de “expulsão do mal” não teria ocorrido sem o espaço carismático desenvolvido a partir dos anos 1970 na Itália e em outros países. Esse retorno do exorcismo, que foi sobretudo narrativo, abriu um espaço maior para a atuação dos exorcistas que, oferecendo e divulgando seus serviços de expulsão do diabo, conseguiram angariar mais sujeitos que viam nesse horizonte representativo uma solução para os seus problemas, identificados como de ordem demoníaca. Em uma sociedade em que várias escolhas são possíveis, seguir o caminho do exorcismo para resolver um problema pessoal nos parece instigante, tornando-se uma escolha ligada tanto à oferta quanto às demandas sociais específicas de alguns indivíduos.

CAPÍTULO 4

RITO E TRANSGRESSÃO: UMA LEITURA HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA DA POSSESSÃO DEMONÍACA NA ITÁLIA CONTEMPORÂNEA

4.1. Possessões no mundo contemporâneo: uma linguagem para a dor

Diferente do que acontecia no convento das ursulinas em Loudun do século XVII, como analisou Michel de Certeau¹, onde as freiras mantinham contato direto com a literatura demonológica e com os discursos diabólicos advindos das leituras teológicas, no recorte contemporâneo abrangido em nossa investigação a possessão assume um outro sentido e outras linguagens. Os casos citados pelos exorcistas não ocorrem mais dentro da jurisdição eclesial (mosteiros, conventos, seminários) e em personagens desses ambientes, mas em indivíduos dos mais variados grupos e com diferentes níveis de formação. A presença majoritária de mulheres “possuídas”, inclusive, não se confirma completamente². As linguagens que fundamentam as conversas e “batalhas” durante a expulsão do “demônio”, envolvendo possuído e exorcista, pautam-se em discursos que circulam não somente nos meios culturais (jornais, revistas, filmes, livros), mas em uma conversa entre essas “personagens”.

Desse modo, não podemos transportar para os anos 1980 uma elucidação construída para explicar os casos de possessão ocorridos ao longo da história moderna, como apresentados por Michel de Certeau³, Stuart Clark⁴ e pelo recente trabalho de Philippe Sartin⁵. Apesar da maior proximidade temporal, nem mesmo os trabalhos de Ernesto de Martino⁶, realizados em fins dos anos 1950 no sul da Itália, podem ser usados como referências incondicionais. Nossa investigação aborda momentos diferentes da história italiana e de um contexto religioso e católico específicos, diferentes do *tarantismo*

¹ DE CERTEAU, Michel. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

² GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017, p.1-18; GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. The over-policing of the devil: A sociology of exorcism. *Social Compass*, Vol. 63(4), 2016. p.444 –460.

³ DE CERTEAU, Michel, *op. cit.*

⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

⁵ SARTIN, Philippe Delfino. *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690 - 1760)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

⁶ DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013; DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010.

e da conjuntura na qual se desdobrou seus ritos e linguagens. Ainda que tais pesquisas nos forneçam alguns elementos para a formulação da nossa interpretação histórico-antropológica, tiraríamos a historicidade desses episódios contemporâneos se nos apropriássemos completamente dessas investigações sobre o período moderno.

O rito do exorcismo no catolicismo mantém, contudo, algumas similitudes, sobretudo pelo seu “modo de fazer” regido pelo *Rituale Romanum*. Se analisarmos alguns casos ocorridos no século XVII, como aqueles veiculados por De Certeau, veremos que existem momentos parecidos durante o ritual: as agressões aos exorcistas, as línguas estranhas, a força incontrolável e a linguagem blasfema do possesso, as “entrevistas” e a nomeação dos demônios como procedimento de expulsão do mal. Como já analisamos no primeiro capítulo, as mudanças no Ritual de Exorcismo ao longo da sua trajetória de mais de 400 anos não recaíram significativamente sobre o procedimento de expulsão do mal propriamente dito. Voltaram-se, de outra forma, às posturas eclesiais comedidas na identificação dos casos de “verdadeira” possessão demoníaca e na seleção adequada do clero e dos sujeitos que podem ou não participar do ritual. Há uma delimitação maior das personagens e de seus papéis dentro do procedimento exorcístico, inserindo os laicos, mas, ao mesmo tempo, limitando-os a fazer somente orações de intercessão. Isso em resposta, sobretudo, aos casos de exorcismos realizados por laicos em práticas ligadas ou não à Igreja Católica desde os anos 1970 e 1980, um fator de preocupação para a instituição e para as suas regulamentações advindas com o CIC de 1983 e com o Novo Ritual de Exorcismo (*DESQ*) de 1998.

Até o terceiro capítulo, houve uma ênfase na compreensão do exorcismo e da sua relação com o projeto teológico-político dos exorcistas italianos, mas nenhum esforço profundo para analisar a possessão em si e suas relações com o meio social no qual ela se desenvolve. O ideal para este último capítulo seria entender de que forma a temática foi recebida e reelaborada pela população italiana, escutando suas versões sobre o assunto. Contudo, na impossibilidade de recolher entrevistas e depoimentos diretos de “expossuídos”, o que seria de extrema valia para as pesquisas futuras e para uma compreensão ritualística aprofundada, elegemos como documentação alguns casos reportados nos periódicos italianos e nos relatos redigidos pelos exorcistas em seus livros, bem como algumas informações colhidas durante o nosso trabalho de campo no curso de *Esorcismo e Preghiera di Liberazione*⁷.

⁷ Caderno de campo 1, 2017, maio.

São resquícios indiretos, perpassados pelo olhar polêmico da mídia e pela leitura religiosa dos padres. Ao longo de nossas pesquisas na Itália, tentamos agendar algumas entrevistas com pessoas que passaram por um processo de “libertação” feito por algum exorcista italiano, mas não obtivemos sucesso⁸. O tema é muito restrito dentro da Igreja e conseguir alguma indicação de um suposto “ex-possuído” tornou-se algo inacessível. Como alternativa, utilizaremos duas pesquisas: uma mais recente (2016-2017)⁹ que envolve a análise de um documento produzido por um exorcista do norte da Itália, o qual descreveu a história, os sintomas e o acompanhamento de cada fiel que o procurava, totalizando 1075 casos no recorte de dez anos; a outra de 1996¹⁰, realizada em Roma por meio de um estudo psicológico e psiquiátrico de dez indivíduos que passaram por sessões de exorcismo realizadas por Gabriele Amorth.

A nossa proposta nesse capítulo é a de tentar inserir, por meio dos indícios documentais citados anteriormente, a resposta e os usos que a sociedade fez e faz da possessão e do exorcismo, tornando-se ativa diante desses procedimentos e ressignificando seus usos e sentidos. Dessa forma, o que apresentaremos são algumas possíveis leituras para o modo com o qual a possessão é construída pelos sujeitos envolvidos no exorcismo, fazendo do espaço ritual um lugar de reintegração religiosa¹¹, de transmissão e transgressão das questões culturais e subjetivas.

4.2. Possuídos pelo demônio? Demandas sociais e subjetivas para o sofrimento

O que existe em comum entre aqueles que procuram ajuda em um exorcista é o sofrimento, seja de ordem física ou mental, que passa a ser entendido como resultado da intervenção do “demônio”. Essa “interpretação diabolizante”, como verificamos no segundo capítulo, não ocorre somente por meio da discursividade proposta por exorcistas, mas circula de maneira singular na história contemporânea italiana em diferentes

⁸ Foi possível somente analisar o discurso de uma mulher que havia sido “exorcizada” por um exorcista italiano e que forneceu seu depoimento em uma das discussões dentro do curso sobre exorcismo. Caderno de campo 1, 2017, maio.

⁹ GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017, p.1-18; GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. The over-policing of the devil: A sociology of exorcism. *Social Compass*, Vol. 63(4), 2016. p.444 –460.

¹⁰ FERRACUTI, Stefano; SACCO, Roberto; LAZZARI, Renato. Dissociative Trance Disorder: clinical and Rorschach findings in ten persons reporting demon possession and treated by exorcism. *Journal of personality assessment*, 66(3), 1996, p.525-539.

¹¹ Como essa questão da reintegração religiosa já foi tratada ao analisarmos as narrativas dos exorcistas no capítulo três (seus aspectos pastorais), para o presente capítulo priorizaremos os aspectos de transgressão, as demandas, as apropriações e as críticas culturais envolvidas na elaboração da possessão e do exorcismo.

manifestações religiosas e culturais. As vítimas dessas situações de dor humana não procuram o ritual de libertação porque esse “método” lhes foi imposto por um projeto teológico-político de cunho pastoral e narrativo. Não existe uma ordem imposta, na sociedade contemporânea, que assegure a predominância do exorcismo como solução para os problemas pessoais. Pelo contrário, a tendência é negá-lo, até mesmo entre certos grupos eclesiais. Dessa forma, trata-se de um processo que se estrutura por meio de diferentes atores sociais, e não apenas a partir da intenção de alguns sacerdotes de retomar a temática e a prática ritual.

Os que buscam o exorcismo, normalmente imersos no universo cultural católico¹², almejam alcançar a cura e o alívio para as suas questões existenciais ou mesmo problemas que se manifestam em seus corpos e mentes. Amorth chega a relatar que muitas pessoas vinham de fora da Itália para serem atendidas por exorcistas locais, em decorrência da falta desse ministério nos países do entorno europeu¹³. No entanto, a maioria dos atendidos são italianos, principalmente nos episódios relatados nas documentações que serão utilizadas na presente análise. Nesse sentido, nossa explanação refere-se, especialmente, à conjuntura italiana contemporânea, podendo sofrer variações em outros países.

Em meio a tantas opções disponíveis para a resolução do sofrimento presenciado por tais pessoas, o exorcismo ainda permanece como um caminho plausível e procurado, ainda que quantitativamente nos pareça uma demanda restrita. Contudo, a busca por exorcismo não exclui a frequência concomitante ou anterior a outras formas de terapia e tratamento, como a visita a médicos e psicólogos e a participação em práticas mágicas e religiosas fora do catolicismo. Independente das motivações particulares, temos sujeitos que, ao participarem do ritual de expulsão do mal, compartilham de uma mesma discursividade: exorcista e vítima passam a criar uma narrativa diabólica por meio de suas falas¹⁴.

Os sujeitos que procuram o exorcista possuem sintomas e queixas semelhantes, que perpassam desde a percepção de fenômenos de ordem “sobrenatural” até os problemas na família e nas relações sociais. Uma questão muito discutida pelos exorcistas em suas narrativas e falas públicas, inclusive no curso anual no *Ateneo*

¹² TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

¹³ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990], p. 174.

¹⁴ Essa questão será melhor detalhada ao tratarmos das leituras sobre a possessão que faremos posteriormente.

*Pontificio*¹⁵, é a dificuldade e os desafios em identificar uma “verdadeira possessão”, haja vista que os sinais apresentados por aqueles que procuram o ritual são parecidos com os sintomas de outros distúrbios mentais, como o Transtorno Dissociativo de Identidade (TDI), Transtorno de Transe Dissociativo, depressão e outros transtornos clínicos e de personalidade. Alguns dos sintomas depressivos indicados no DSM-IV (capítulo I2, distúrbios do humor)¹⁶ são relatados com frequência por exorcistas e “exorcizados”, salientando a proximidade entre distúrbio mental e sintomas da possessão, tais como: perda do interesse por atividades externas e sociais e humor deprimido durante a maior parte do tempo, ocorrendo quase todos os dias; intenso sentimento de culpa e autodesvalorização; fadiga e falta de energia quase todos os dias; redução na capacidade de pensar e concentrar-se; pensamentos recorrentes de morte e suicídio; agitação ou desaceleração psicomotora quase todos os dias¹⁷. Para ser considerado um caso de depressão, tais sintomas devem ser combinados e obterem uma duração de semanas, comprometendo a vida social, laborativa e outras áreas importantes. Em relação às queixas dos fiéis que procuram um exorcismo, temos sempre mais de um desses sintomas e com uma duração considerável na vida desses sujeitos.

O diagnóstico da depressão é também um processo cultural¹⁸ no qual os sintomas (físicos e mentais) são inseridos dentro de uma categoria explicativa fornecida pela literatura médico-psicológica, fazendo do indivíduo uma parte da coletividade de deprimidos. Há um processo de identificação e uma linguagem para o sofrimento que são apropriados pelos pacientes. No caso da busca por exorcismo, a linguagem compartilhada advém de outras matrizes culturais, porém se assemelha em seus procedimentos nominalísticos com as definições de um caso clínico. Existe uma conversa entre fiel e exorcista que pode resultar em uma conclusão: “você está possuído”. No caso clínico, o paciente talvez seja menos ativo, pois não tem um contato direto com a linguagem médica, embora se aproprie dos lugares-comuns sobre o tema que circulam na sociedade. No exorcismo, a linguagem “diabólica”, apesar de comportar matrizes diferentes, é compartilhada pelos envolvidos nessa trama ritual.

¹⁵ Caderno de campo 1, 2017, maio.

¹⁶ O *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV* foi publicado em 1994 e revisado em 2000. A sua nova edição, de número V, foi publicada em 2013. Ele descreve as diferentes categorias de transtornos mentais e seus critérios diagnósticos.

¹⁷ Cf. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*. 4th ed. Washington: American Psychiatric Association, 1994; COPPO, Piero. *Le ragioni del dolore: etnopsichiatria della depressione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 61-62.

¹⁸ COPPO, Piero, *op. cit.*, p. 75.

Aquilo que se entende por “depressão” é construído a partir de um repertório cultural (psiquiátrico-psicológico) que nomeia e apresenta soluções de cura para esse distúrbio. No entanto, em outras modalidades culturais (dentro e fora do Ocidente), externas à medicina e à psicologia, é possível identificar os mesmos sintomas, as mesmas queixas e experiências de sofrimento interior, porém com outras nomenclaturas, outras linguagens e outros repertórios de cura e diagnóstico que, segundo Piero Coppo, podem ser eficazes¹⁹. O sofrimento interior perpassa a cultura do sujeito que padece, sendo formado e manifestado dentro e por meio de situações e linguagens culturais. Logo, os processos terapêuticos podem ser variados e encontrados até mesmo dentro desses sistemas culturais, algo que é estranho à psicanálise e à psiquiatria tradicional, porém validado pela etnopsiquiatria. A possessão e o exorcismo dentro do catolicismo, apesar de pertencentes à cultura religiosa predominante na Itália, são exemplos dessas outras formas de lidar com a dor na medida em que os caminhos de expulsão do “mal” e do sofrimento afastam-se, em certa medida, das terapias médicas e psicológicas.

De acordo com a pesquisa realizada por Ferracuti, Sacco e Lazzari em 1996, foi possível constatar que na Itália o *Dissociative Identity Disorder* (DID) é menos comum que o DTD (*Dissociative Trance Disorder*), sendo que ambos apresentam uma sintomatologia parecida²⁰. No DTD há uma perda da identidade subjetiva (e uma substituição por uma “entidade diabólica”) e um estado de inconsciência que ocorre, de forma completa, somente durante os tranSES “possessivos” desenvolvidos no ambiente ritualístico. Durante um ano de observação, os pesquisadores presenciaram 400 rituais de exorcismo envolvendo 100 pessoas. Apenas 16 pessoas dentre as 100 manifestaram os sintomas considerados típicos da “possessão diabólica”. Dez delas aceitaram fazer parte dessa investigação psiquiátrica e psicológica.

Essas dez pessoas que passaram por processos exorcísticos, realizados por Gabriele Amorth em Roma, manifestavam uma intensa aversão aos elementos sagrados (como ir à missa ou permanecer próximo a uma igreja) e haviam presenciado fenômenos “paranormais” (escutar vozes, ver “espíritos”) e participado de cultos interpretados por eles como satânicos. Na maioria dos casos, o contato anterior com médicos e psicólogos

¹⁹ *Ibid.* p. 148-149.

²⁰ FERRACUTI, Stefano; SACCO, Roberto; LAZZARI, Renato. Dissociative Trance Disorder: clinical and Rorschach findings in ten persons reporting demon possession and treated by exorcism. *Journal of personality assessment*, 66(3), 1996, p. 526.

não havia resolvido os seus sintomas e problemas que, segundo eles, eram ocasionados pela intervenção do “demônio”.

Dentre os casos analisados, a maioria dos entrevistados relatou sintomas de depressão (70%), abusos físicos (40%), bem como alto índice de reclamações somáticas e distúrbios de personalidade. Em meio às experiências paranormais descrevidas, temos uma predominância da sensação de estar possuído pelo demônio (100% dos casos), participação em seitas (70%), premonições (60%), contato com fantasmas (50%), sonhos com premonição (50%), contato com espíritos (40%), dentre outras menos recorrentes²¹. Desse modo, antes mesmo de iniciarem o tratamento ritual proposto pelo exorcista, esses sujeitos já mantinham um contato e estavam imersos em um âmbito cultural com discursos e interpretações sobrenaturalistas e diabolizantes.

O próprio DSM IV já comportava uma explicação clínica para os fenômenos de possessão, chamada Transtorno de Transe Dissociativo. Apesar de os episódios de perda da memória e de transe involuntários serem inseridos em tal categoria, o DSM não considera uma doença caso tais eventos ocorram dentro do contexto cultural e religioso desenvolvido pelos sujeitos em forma de ritual. Se a “possessão cultural” não traz nenhum prejuízo aos indivíduos e ocorre de forma momentânea e circunscrita, não é categorizada como distúrbio mental pelo DSM IV. No entanto, se o transe ocorre em outros momentos, com perda da memória, da identidade pessoal e da capacidade de agir voluntariamente, o manual passa a considerar o evento como um caso clínico. Os limites, como podemos perceber, são tênues, mostrando-nos que a literatura psiquiátrica, e bem antes as produções psicanalíticas²², já haviam fornecido uma explicação para o que os exorcistas querem nominar como “possessão diabólica”. O “jogo de verdade” para definir quem tem a razão é tensional e perpassa por uma disputa de poder entre um discurso científico-social que tenta “sintomatizar” a possessão e o outro que tenta provar a sua veracidade por meio de um projeto teológico-político.

O desafio faz-se presente também para a nossa pesquisa, já que não é possível identificar sem um trabalho etnográfico acurado se o caso apresenta uma possessão desenvolvida no formato ritual, como analisaremos posteriormente, ou se abarca uma sintomatologia clínica exterior ao rito e a ser resolvida pela área médico-psicológica. Probabilidades essas consideradas pelo próprio DSM IV, que prioriza, no entanto, uma

²¹ *Ibid.* p. 532.

²² FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1976.

leitura medicalizante da situação. De todo modo, nada exclui a possibilidade de o sofrimento do sujeito perpassar essas duas dimensões e de ser “tratado” por meio de linguagens diferentes: uma de cunho ritual e a outra médico-psicológica. Não é nosso objetivo, e estaria para além da nossa competência, identificar a origem e a causa desses sintomas. Eles nos são importantes na identificação do sofrimento humano e nas diferentes linguagens escolhidas e construídas pelo sujeito para resolvê-los ou simplesmente diagnosticá-los.

A pesquisa de Giordan e Possamai²³, além de constatar algumas dessas informações da investigação de 1996²⁴, acrescenta ainda outras razões para a busca por um exorcista, com destaque para os problemas emocionais, familiares, sociais e afetivos. Nessa pesquisa foram analisados 1075 casos acompanhados por um exorcista de uma importante diocese italiana²⁵, sendo que apenas 55 (5%) deles passaram pelo ritual solene de exorcismo. Nos outros casos, o exorcista havia recomendado bênçãos, confissões, orações (de libertação ou de outros tipos) ou mesmo a busca por profissionais da saúde mental²⁶. Por tratar-se de um estudo de maiores proporções, já que a investigação anterior contava com apenas dez pessoas que haviam participado do ritual de exorcismo, é possível identificar a maior complexidade e as tonalidades dos sintomas e das motivações que a população mantém ao procurar ajuda em um exorcista.

Das 55 pessoas que passaram pelo ritual de exorcismo, de acordo com a pesquisa de Giordan e Possamai, temos uma maior presença de casos na idade entre 40 e 49 anos (56%), 30 e 39 anos (12%) e entre 50 e 59 anos (11%). Apenas cinco indivíduos tinham idade entre 20 e 29, sendo o mesmo número entre aqueles com mais de 60 anos. Diferente da literatura sobre o tema, que elenca muitos casos de possessão feminina, nessa investigação temos uma maioria de homens (60% dos 55 casos)²⁷. Embora trate-se de um *case study*, é possível identificarmos uma certa tendência entre aqueles que visualizam o ritual de exorcismo como uma solução para a causa de seus problemas. Os “exorcizandos” geralmente pertencem à classe média baixa e trabalhadora, o que se contrapõe, em certa medida, ao discurso de Gabriele Amorth, o qual advertiu em seus livros que aqueles que

²³ GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017.

²⁴ FERRACUTI, Stefano; SACCO, Roberto; LAZZARI, Renato, *op. cit.*

²⁵ Os autores não informaram o nome do referido exorcista. Apenas identificaram que se tratava de um exorcista de uma importante diocese italiana e que o mesmo possuía um alto grau de instrução teológica e filosófica, seguindo as regras institucionais para se realizar o exorcismo. Deduz-se que o sacerdote possuía na época da pesquisa, provavelmente, mais de 60 anos. *Ibid.* p. 5.

²⁶ *Ibid.* p. 11.

²⁷ *Ibid.* p. 6.

o procuravam perpassavam todas as classes sociais e níveis de formação educacional. Apenas seis casos de exorcismo foram realizados em profissionais graduados.

A partir desses dados, podemos inferir que o horizonte simbólico do exorcismo como solução para alguns problemas da vida social e subjetiva desenvolve-se com mais facilidade entre aqueles que já realizaram um certo percurso existencial e que vivem uma vida circunscrita a uma classe trabalhadora e sem uma condição econômica exorbitante. Os casos citados nos livros dos exorcistas italianos destoam-se desse padrão social apresentado por Giordan e Possamai, o que nos faz problematizar até que ponto o relato exorcístico, ou mesmo a referida pesquisa, conseguem abarcar a complexidade dessas demandas sociais. Apesar de não descartarmos essa hipótese de debilidade social e baixa instrução formal como fatores que sustentam a procura por um exorcista, não acreditamos que exista uma relação direta, de causa e efeito, entre esses fatores. O fator social e econômico é apenas um desses elementos, já que a maioria dos italianos mantém um catolicismo cultural e abarca, em diferentes idades e condições econômicas, problemas existenciais, mentais, físicos e sociais. No entanto, existem algumas tendências e similitudes nas queixas e experiências sociais e subjetivas dos que procuram um exorcista na Itália.

Dentre as principais razões que motivam as pessoas a procurarem um exorcista, temos a incidência de problemas psicológicos e emocionais, como sentimento de vazio, dificuldades em socializar, estresse (representando 35,1% dos 1075 casos descritos pelo exorcista); problemas no casamento (25,6%), como adultério, perda do romance e diminuição da atividade sexual; problemas nas relações familiares e de amizade (20,2%); experiências com fenômenos “paranormais” (19,7%) como possessão, sentir a presença do demônio e suas forças, rumores e vozes desconhecidas, experiências místicas, visões, dentre outras; participação em seitas e rituais ocultistas, “satânicos”, espiritualidades e práticas curativas alternativas (19,1%); suspeita ou certeza de ser afetado por influências malignas, vítima de mau-olhado, feitiços e maldições (17,4%)²⁸.

Apesar de não serem informações com as quais podemos traçar um panorama da situação na sociedade italiana contemporânea, pois trata-se de um estudo localizado, é possível verificarmos que aqueles que procuram o exorcista já possuíam uma linguagem diabolizante e mágica capaz de construir uma narrativa sobrenatural sobre a dor humana e sobre a causa dos seus problemas. Existe uma predominância de problemas nas relações

²⁸ *Ibid.* p. 10.

sociais (amizade, família) e afetivas (casamento), bem como a incidência de sintomas psicológicos comuns à depressão e a outros distúrbios da mente (sentimento de vazio, estresse, dificuldade de socializar).

Além desses problemas sociais da existência, nota-se uma predominância de pessoas que estavam, antes da procura por um exorcista, envolvidas em atividades rituais e religiosas que abarcam, de alguma forma, o mundo do oculto e experiências interpretadas por esses indivíduos como sobrenaturais. Uma forte contribuição para a circulação dessas linguagens, como já analisamos no segundo capítulo, são os carismáticos católicos. Nesse momento, interessa-nos menos a veracidade desses relatos e mais a percepção que as pessoas fizeram de suas experiências, trazendo à tona uma linguagem capaz de fornecer uma explicação de ordem “sobre-humana” e “diabólica” para aquilo que enfrentavam. Não se trata, portanto, de uma interpretação diabolizante fornecida e imposta somente pelo exorcista. Há uma cooperação que nos parece ser uma das chaves de leitura para entender a possessão e o exorcismo na Itália contemporânea.

Segundo a hipótese de Sean McCloud, trabalhando em um contexto diferente do nosso (EUA), porém em um recorte temporal semelhante, a busca por exorcismos e curas “mágicas” insere-se dentro de um padrão cultural de consumo neoliberal em que as soluções para o sofrimento são almejadas como se fossem “produtos terapêuticos”. O autor afirma que a economia consumista capitalista reverbera em instituições, linguagens, práticas e nas interações diárias entre os indivíduos (trabalho, relações afetivas, escolhas religiosas)²⁹. Desse modo, a ampla propagação (narrativa e midiática) do exorcismo como forma de “cura para o mal” e a pujante demanda social por soluções (rápidas) para a dor seriam capazes, segundo McCloud, de proporcionar a sustentação da possessão e do exorcismo como caminhos rituais possíveis. Aliás, essa linguagem terapêutica, além de circular na sociedade em diferentes modalidades (holísticas, mágicas, psicológicas e psicanalíticas), refere-se ao tratamento do indivíduo, de um *modern self* que seria a causa e a solução para os problemas do corpo e da mente. O exorcismo é uma prática ritual que se volta, principalmente, para o indivíduo, aliando-se a essa ênfase no *self* da contemporaneidade.

Podemos, no entanto, problematizar essas considerações de McCloud não somente por estudarmos um país com uma formação histórico-cultural diversa, mas por localizarmos na questão do exorcismo outros elementos de alívio para o sofrimento.

²⁹ McCLOUD, Sean. *American Possessions: fighting demons in the contemporary United States*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 14.

Apesar de se desenvolver de formas diferentes nos Estados Unidos, o capitalismo consumista está presente na Itália e na União Europeia como um todo. É uma característica global, com variações históricas de intensidade. No caso italiano, acreditamos que para além da escolha consumista do exorcismo como possível solução, está presente uma discursividade que circula não somente por meio do projeto narrativo dos exorcistas, mas por um discurso cultural³⁰ (católico, mágico) já circulante no país e apropriado pela população de diferentes formas, inclusive por meio de exorcismos laicos realizados fora do âmbito eclesiástico³¹. Até porque o processo exorcístico católico nem sempre ocorre de forma momentânea e exige do fiel um percurso de empenho e reintegração à vida religiosa, tornando o ritual uma “solução” menos ligada ao consumismo imediatista e mais próxima a uma volta à tradição religiosa institucional.

É no compartilhamento desses discursos que uma narrativa exorcística e sobre a possessão é construída. É um procedimento dialógico que abarca a participação não somente do exorcista, mas das vítimas do “demônio”. Ambos são ativos e promovem um papel importante nesse “ritual diabólico” contemporâneo que se desenvolve entre aqueles que estão inseridos, de alguma forma, no contexto da crença católica. O *revival* do exorcismo, seja em sua dimensão narrativa ou ritual, não ocorreria sem o suporte social, ainda que pequeno, dessa forma de “expulsar o mal” de si. Certamente não se trata de uma explicação causal de oferta e demanda, mas de uma rede discursiva complexa e repleta de tensões e disputas entre diferentes projetos pessoais, teológicos e políticos, como analisamos nos capítulos precedentes. Mas a questão continua e desdobra-se na construção da possessão e do ritual de exorcismo, que abarcam essas e outras problemáticas, como analisaremos a seguir.

4.3. Leituras sobre a possessão: a perspectiva demartiniana

Ernesto de Martino é considerado um autor importante na constituição da etnopsiquiatria italiana, na medida em que conseguiu identificar em suas pesquisas no sul da Itália a eficácia curativa e as sintomatologias que se manifestavam de formas culturalmente diferentes. Apesar do nome remeter a um saber médico, a etnopsiquiatria

³⁰ Algo que McCloud chega a considerar ao falar da literatura (laica e evangélica) e dos casos de “assombração” e fenômenos “sobrenaturais” veiculados pela *mass media* norte-americana. Cf. a introdução da obra. *Ibid.* p. 3-4.

³¹ Como os casos de exorcismo realizados por magos e outras personagens da religiosidade italiana contemporânea. Abordaremos com mais profundidade essa questão no final deste capítulo.

aproxima-se mais de uma perspectiva humanística, em diálogo com a antropologia e outras ciências humanas, do que propriamente da medicina. Essa vertente busca problematizar a tendência psiquiátrica emergida após as Grandes Guerras, sobretudo no âmbito norte-americano com a *American Psychiatric Association*, de uma nosografia universalista sobre doenças, síndromes e sintomas da mente, concatenada na primeira versão do *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM-I, 1952)³². A etnopsiquiatria não se trata, portanto, de uma psiquiatria transcultural, mas de uma forma de verificar e estudar os diferentes “transtornos mentais” a partir de suas historicidades³³. Nesse sentido, afasta-se da psicanálise que, diferentemente, pode manter uma leitura de tendência universalista sobre a dor humana.

De acordo com Michel de Certeau³⁴, Freud teria sido um dos poucos, talvez o único, autor contemporâneo a criar uma nova mitologia da formação (psíquica) do ser, por meio do complexo de Édipo e seus desdobramentos. Embora não neguem os saberes formulados por Freud e outros psicanalistas no entendimento da depressão, melancolia e outras manifestações mentais, os etnopsiquiatras tendem a questionar essa vertente terapêutica pelo fato de a mesma propor um universalismo mental e “curativo”, desconsiderando, assim, as especificidades culturais na formação de distúrbios da mente e nas suas respectivas formas de cura. No entanto, é preciso deixar claro que De Martino não se propunha a fazer uma etnopsiquiatria propriamente dita, e que essas apropriações foram feitas posteriormente tendo em vista o que o antropólogo italiano havia realizado³⁵.

Existe em De Martino, além de uma forte apropriação da leitura heideggeriana sobre o “ser no mundo”, a presença marcante do pensamento de Freud, sobretudo em relação aos sentimentos de depressão, melancolia e dos processos de luto³⁶.

³² Na sua versão de 1994 (DSM-IV), algumas dessas “universalizações” foram já repensadas. O DSM, segundo Coppo, é mais utilizado nos países desenvolvidos, enquanto nos países mais pobres são utilizadas as referências do ICD (*International Classification of Diseases*) da Organização Mundial da Saúde. Contudo, no que se refere à depressão e melancolia, é possível identificar uma completa compatibilidade entre esses dois sistemas nosográficos. COPPO, Piero. *Le ragioni del dolore: etnopsichiatria della depressione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 57-59.

³³ *Ibid.* p. 10.

³⁴ DE CERTEAU, Michel. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

³⁵ Para tanto, conferir os seguintes trabalhos que estabelecem essa relação entre De Martino e etnopsiquiatria: CHERCHI, Placido. *Il cerchio e l'ellisse*. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolvimenti dell'autocritica. Cagliari: Aisara, 2010; NAPOLI, Virginia. Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino. *Archivio Antropologico Mediterraneo* (online), Anno XIX, n. 18 (1), 2016; TALAMONTI, Adelina. Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet. *Antropologia: annuario*, anno 1 (n. 1), 2001. p. 55-76; BENEDUCE, Roberto. *Etnopsichiatria: sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*. Roma: Carocci, 2007; COPPO, Piero, *op. cit.*

³⁶ Cf. DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

A diferença entre depressão e melancolia estaria na intensidade, sendo a segunda mais intensa e caracterizada por um “profundo e doloroso desânimo, de uma perda do interesse pelo mundo, da perda da capacidade de amar, da inibição diante de qualquer atividade e do aviltamento do sentimento de si que se exprime em autocensura e autodepreciação, culminando na espera delirante de uma punição”³⁷. Sintomas que, posteriormente, De Martino utilizaria para explicar a sua importante categoria de “perda da presença” diante de situações de luto ou de intensos traumas culturais. Segundo Freud, a melancolia estaria ligada a uma “perda do objeto amado” que, muitas vezes, não é consciente. Esse “objeto” não se trata necessariamente de um ente querido, mas de uma abstração que toma esse lugar: um ideal, um agrupamento, a pátria³⁸. No luto, o vazio e o empobrecimento ocorrem no mundo; na melancolia quem se esvazia é o próprio “eu”. O luto poderia ocasionar um estado melancólico, porém não é a única causa da melancolia.

O desafio para a nossa pesquisa é que o exorcismo e a possessão não ocorrem longe de uma das formações culturais dominantes do Ocidente. Pelo contrário, é no cristianismo, que formou a sociedade ocidental em grande parte, que esse fenômeno de cura pela “expulsão do mal” se realiza. Quando De Martino estudou os episódios de “tarantismo” no sul da Itália em meados do século XX, ele havia se deparado com uma sociedade precária em termos econômicos e sociais, na qual uma das poucas expressões de alívio da dor humana eram os eventos rituais que se realizavam nessa localidade. No recorte da nossa pesquisa temos, então, uma situação diferente: as pessoas que buscam um exorcista não o percebem como a única solução para as suas crises. O exorcismo, muitas vezes, é apenas uma das opções que os fiéis procuram quando não conseguem resolver mais seus problemas pessoais ou suas perturbações mentais e físicas. Existem diferentes horizontes representativos para solucionar a dor do existir na contemporaneidade, e o acesso a eles é relativamente mais fácil do que era no sul da Itália nas décadas de 1950 e 1960.

A forma escolhida para resolver essas “doenças da alma” não são estranhas à cultura daqueles que procuram por exorcismo: os discursos diabólicos e a fé católica ainda circulam de diferentes formas culturais na Itália, como analisamos no segundo capítulo. É essa circularidade maior dos discursos exorcísticos, a qual começou a aparecer a partir da década de 1980 por meio de discursividades contidas em aparições midiáticas e narrativas, que foi capaz de criar novamente um horizonte representativo, já desde um

³⁷ FREUD, 1915 *apud* COPPO, Piero, *op. cit.*, p. 51.

³⁸ *Ibid.* p. 52.

tempo desconsiderado, para solucionar nos sujeitos questões que não poderiam, segundo os “exorcizandos” e exorcistas, serem resolvidas de outras formas. O *revival* do exorcismo, para além de um projeto teológico-político, aparece novamente como uma possível solução para a dor humana fomentada também por uma demanda social, porém de forma comedida. O exorcismo não é um rito comum para a maioria dos católicos. É um retorno, principalmente, narrativo e discursivo, porém com pouca recorrência ritual. Até por não serem divulgados para preservar o anonimato do fiel, os exorcismos acabam recaindo em um terreno misterioso e incontável para nós pesquisadores.

Analisando o funcionamento desse ritual, a partir de diferentes leituras, não necessariamente conflitantes, podemos verificar alguns dos possíveis elementos que, ainda hoje, podem atrair a população a esse tipo de prática. Não propomos aqui formular uma teoria explicativa para a possessão, mas apresentar a nossa interpretação sobre os possíveis caminhos históricos capazes de compreender, no recorte e no contexto de nossa pesquisa, os sentidos culturais e subjetivos desse fenômeno no catolicismo contemporâneo italiano. Existe, portanto, um olhar crítico e que ressignifica por meio das nossas escolhas aquilo que foi formulado, principalmente, por Ernesto de Martino e Michel de Certeau. Não se trata, desse modo, de um prolongamento ou de uma aplicação de suas formulações teóricas sobre possessão e exorcismo, mas de uma nossa apropriação e releitura. Embora tenhamos escolhido alguns caminhos teóricos, temos a consciência de que essas leituras não são definitivas e não são capazes de explicar todo fenômeno de possessão, haja vista que não se trata de uma ritualidade exclusiva do catolicismo e da cultura italiana e europeia.

4.3.1. A construção cultural da possessão: perda da presença, “desistorificação” e reintegração cultural

Ernesto de Martino percebe a história humana como um espaço de precariedade e contingência, onde é possível viver somente a partir do suporte da confiança em uma meta-história. Ele indicou não somente um modo de analisar as religiões (os ritos *desistorizantes*³⁹), mas elaborou uma chave de leitura da existência, uma abordagem filosófica que fazia parte do seu percurso e gosto intelectual. Os

³⁹ Duas possíveis traduções são propostas e utilizadas nesse texto para essa terminologia: a *desistoricização* e a *desistorificação*

conceitos de *crisi della presenza*⁴⁰ e *destorificazione del divenire* são centrais na sua elaboração teórica. A presença não é algo garantido na vida humana, é uma construção cultural e existencial e, por isso, existe o risco de perdê-la (perder-se de si mesmo, perder a capacidade de agir na história humana a partir de seus valores socioculturais). De Martino defende que os ritos religiosos são capazes de produzir uma “desistorificação”, ou seja, a capacidade de promover a “saída da história humana”, lugar de dor e de problemas, criando, assim, uma realidade protetora na qual essas dificuldades são banidas.

Innanzitutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturale. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di “destorificazione” del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile⁴¹.

A “possessão diabólica” no catolicismo apresenta-se de modo complexo na teoria demartiniana porque o rito do exorcismo não cria somente uma realidade protetora, mas de combate entre bem e mal, iniciando um processo de reconfiguração simbólica e uma possível cura ao fim desse percurso. Durante o ritual o indivíduo não é “ele mesmo”, é um outro que fala nele e por meio dele⁴². Na teoria de De Martino existe sempre um risco de crise e de perda da presença, um processo de desistorificação (realidade protetora religiosa, ritual) e um retorno à história, uma reintegração cultural, já que sair definitivamente da história seria um não retorno ao social, um “suicídio físico e mental”⁴³.

O rito do exorcismo induz a um tipo (religioso) de desistorificação, haja vista que a pessoa perde a palavra e nela fala um outro: isso ocorre quando o sacerdote inicia

⁴⁰ Segundo De Martino: “È un errore ritenere che la presenza – come semplice esserci in una storia umana – sia al riparo da qualsiasi rischio: essa invece può formare problema vitale preponderante, nel senso che può correre il rischio di non esserci, di smarrirsi o di dileguare, e può quindi sentirsi impegnata a possedersi, ad appropriarsi di sé, a recuperare la possibilità del completo dispiegamento delle potenze operative che fanno uomo l'uomo, a combattere l'angoscia di perdere sé stessa e il mondo, sé stessa e la cultura umana. Questa angoscia non è propriamente di nulla, ma di quel non essere relativo che è il non esserci della presenza nel divenire storico, il non esserci come centro di decisione e di scelta secondo distinte potenze operative: è la esperienza di una catastrofe definitiva, la possibilità di ricadere dal piano umano a quello sub-umano della mera opposizione naturale, cieca del lume della distinzione, incapace di andar oltre la meta vitalità organica o corporea o animale che si dica”. DE MARTINO, Ernesto. *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, p. 16.

⁴¹ DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 2010, p. 96.

⁴² DE CERTEAU, Michel. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

⁴³ DE MARTINO, Ernesto, *op. cit.*, 1953-1954, p. 21.

o ritual ou quando existe algum elemento que se relaciona à simbologia sacra (missa, crucifixo, santos, relíquias, orações). Como afirmam Giordan e Possamai em suas pesquisas sobre o exorcismo contemporâneo na Itália, o estado de “possessão” e a possível perda da memória ocorrem somente durante o ritual⁴⁴. Esse estado de possessão e expulsão do mal durante o exorcismo se aproximaria, na terminologia demartiniana, de uma “desistorificação institucional”, já que é produzida e se limita ao tempo ritual na tentativa de resgate cultural da “presença perdida” e *malata*. Já a “*destorificazione irrelativa*”, que ocorre em momentos traumáticos e críticos da existência, provocaria, sem o aparato institucional e ritual, uma “perda de si”, uma perda da capacidade de agir na história segundo os seus valores culturais⁴⁵.

No exorcismo católico, a perda da autonomia do sujeito corresponde a uma substituição por um outro (um “demônio”) que fala no “possuído” por meio de um repertório linguístico-cultural específico e compartilhado com aqueles que compõem o ritual e que pertencem à mesma experiência de fé.

La stessa definizione demartiniana della possessione (nella sua forma pura) risente della terminologia e dei concetti janetiani: “[DE MARTINO:] il margine di autonomia della presenza si restringe sino a scomparire” e “una seconda personalità aberrante e perversa irrompe bruscamente sostituendosi alla coscienza storica”; questo stato è seguito da amnesia (De Martino 1993 [1959], p. 102)⁴⁶.

Os sintomas da possessão são parecidos com os distúrbios descritos por Sigmund Freud e Pierre Janet, autores com os quais De Martino dialogava consideravelmente. Todavia, para o antropólogo italiano, a “verdadeira possessão” não pode ser reduzida a um caso de doença mental, embora não seja um fenômeno metafísico. De acordo com De Martino, “La credenza nella possessione non è che la traduzione popolare di una verità psicologica”⁴⁷. O rito religioso, desse modo, seria capaz de alterar o estado psicológico e físico da pessoa (*natura culturalmente condizionata*⁴⁸), produzindo uma outra realidade e, por isso, o erro de compreendê-la por meio de categorias que lhes

⁴⁴ GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017, p.1-18.

⁴⁵ DE MARTINO, Ernesto. Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni (1957). In: *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993, p. 131.

⁴⁶ TALAMONTI, Adelina. Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet. *Antropologia: annuario*, 1, 1, 2001, p. 55-76.

⁴⁷ *Ibid.* p. 57.

⁴⁸ Categoria utilizada por De Martino em: DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013, p. 268.

são estrangeiras. A psicologia confirmaria, segundo De Martino, uma realidade produzida por meio de processos mítico-rituais, da *destorificazione* à reintegração cultural.

As pessoas que procuram os exorcistas são, em maioria, ligadas a uma discursividade católica, com um nível de pertencimento tanto alto quanto baixo⁴⁹. Os níveis de estudo variam do ensino fundamental à educação universitária. O mesmo se verifica com a renda salarial. Na literatura católica sobre o tema na Itália⁵⁰, observamos que os casos de possessão ocorrem, sobretudo, entre as mulheres, embora a pesquisa de Giordan e Possamai nos tenha mostrado o contrário a partir de um *case study* com maioria de “possuídos” do gênero masculino. O único elemento em comum entre aqueles que recorrem a um exorcista são seus problemas existenciais, culturais e a condição de debilidade e angústia que os circunda, como já analisamos anteriormente. A busca pelo “sobrenatural” (seja uma oração de liberação ou um exorcismo) é um pedido de resposta ou de cura para a situação problemática em que esses sujeitos vivem.

Na maioria dos casos, as pessoas que são acolhidas pelo exorcista vivenciam um estado de debilidade existencial causado por um acontecimento do passado que se repete (como atitude ou pensamento) no presente e que paralisa o sujeito ou o deixa em um estado de grande fragilidade. Eles já não conseguem mais seguir os ritmos da vida e agir conforme os próprios valores culturais. Encontram-se em uma “história angustiante”, em uma repetição do trauma ou da situação de debilidade (como denomina De Martino, uma *presenza malata*)⁵¹. A presença perde, como afirma o antropólogo italiano, a sua vitalidade (capacidade de agir e “ser na história”). Mas o exorcista não costuma ser a primeira alternativa. É, ao contrário, a última esperança, principalmente porque esses casos são tratados primeiramente por profissionais da saúde física ou mental.

O exorcismo configura-se como um “horizonte representativo” capaz de compreender e incorporar os elementos da dor humana, que são também histórico-culturais, transformando-os e modificando os seus significados. O ritual do exorcismo inicia-se com uma conversação com o interessado: o exorcista tenta entender se se trata de um caso de “verdadeira possessão” ou “obsessão demoníaca”, se a pessoa foi vítima

⁴⁹ Seguindo a tipologia de: GARELLI, Franco. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012.

⁵⁰ AMORTH, Gabriele. *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2012a; AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2013; BALDUCCI, Corrado. *A possessão diabólica*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1974; BALDUCCI, Corrado. *Il diavolo*. Cles: Oscar Mondadori, 1994; BAMONTE, Francesco. *Possessioni diaboliche ed esorcismo*. Milano: Paoline, 2011.

⁵¹ Devemos esclarecer que nem sempre o “exorcizando” apresenta esses sintomas de “perda da presença” descritos por De Martino.

de um malefício ou de outras formas de ataques diabólicos, ou mesmo se o caso é ligado a um distúrbio psicológico⁵². Nessa “conversa investigativa”, o aparato simbólico e linguístico do rito é compartilhado e construído em um diálogo entre exorcista e vítima. A dor e o problema pessoal transformam-se lentamente em um mal definido e que deve ser expulso.

O exorcista embasa-se nas indicações do Ritual de Exorcismo e em outros documentos eclesiásticos, bem como em atitudes construídas ao longo de sua trajetória. De acordo com a documentação oficial da Igreja Católica, os sinais comuns da “verdadeira possessão” são: falar outras línguas, revelar coisas secretas ou eventos futuros, possuir uma força superior ao normal, aversão ao sagrado⁵³. Entretanto, como afirma a maioria dos exorcistas, os casos “verdadeiros” de possessão são poucos, embora tenham crescido nos últimos anos segundo o parecer desses sacerdotes.

Durante o rito, se o sujeito está “possuído pelo diabo”, ele entra em um estado de transe no qual assume características opostas à ritualidade católica: o corpo ordenado e silencioso da oração torna-se animalesco e agressivo; a voz doce e de louvor torna-se gutural e blasfema; o jeito de se comunicar muda e quem fala é uma personalidade perversa; o corpo santo transforma-se em habitação de uma outra entidade que, na liturgia católica, representa o mal⁵⁴. O rito constrói uma outra “realidade”, na qual a batalha entre bem e mal desenvolve-se de modo direto na linguagem e no corpo do possuído, invertendo a simbologia cristã como ato de rebelião. Uma realidade que não é transcendente (mas meta-histórica) e nem mesmo uma doença mental ou uma crise histórica, como defendia De Martino em seus escritos.

O rito pode durar trinta minutos, uma hora ou ainda mais. Existem casos em que é necessário realizar mais de um exorcismo, tornando o processo de “libertação do mal” um percurso longo. Amorth cita alguns desses casos mais longos e difíceis, embora Giordan e Possamai⁵⁵ tenham mostrado que as pessoas que frequentam o exorcista mais de uma vez são poucas. Nos discursos dos exorcistas normalmente são citados os casos mais difíceis e que demandam mais tempo de atuação do sacerdote. A maioria, de acordo

⁵² Os exorcistas, em alguns casos, trabalham junto com psicólogos e psiquiatras católicos. TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

⁵³ IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*, Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015, p. 18.

⁵⁴ TALAMONTI, Adelina, *op. cit.*, 2005; ROMANO, Franca. Corpi in disordine: possessioni e identità femminili. *La Ricerca Folklorica*, Antropologia della salute: Temi, problemi, ricerche, 50, 2004, p. 75-83; DE CERTEAU, Michel, *op. cit.*

⁵⁵ GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam, *op. cit.*

com a pesquisa supracitada, passa por um processo de acolhimento, diálogo, indicações pastorais e oração. São poucos os que são eleitos para fazerem parte do ritual de expulsão do mal em sua forma completa e solene⁵⁶.

A *presenza malata* encontra no horizonte simbólico do exorcismo uma explicação para o seu mal e um espaço no qual o sujeito pode rebelar-se e libertar-se dos próprios problemas. Durante o ritual, o possuído revolta-se contra a carga sociocultural que o oprime e que causa a sua dor. A perversão da ordem corporal no exorcismo representa não apenas o combate cristão entre bem e mal, mas o conflito contra a cultura e a história humana que podem ser lugares de angústia e sofrimento. O rito é capaz de transferir a dor existencial, o trauma e a situação de debilidade e “perda de si” a um “mal sobrenatural”, dando início a uma meta-história (uma saída da realidade sociocultural e do lugar da dor – *destorificazione*) que não é totalmente protetora, como sustentava De Martino, já que naquele momento desenvolve-se um combate entre “bem e mal”. Entretanto, o rito é protetivo em certa medida, pois, embora exista esse “combate violento”, a dor do “exorcizando” transfere-se para uma outra modalidade simbólica e linguística, não mais pertencente àquela cotidiana e existencial na qual o indivíduo presencia em sua vida.

A tentativa de expulsar o demônio durante o ritual, o que nem sempre se efetiva no primeiro encontro, é um modo de remover ou ressignificar a causa do problema que levou o sujeito a contatar o sacerdote. Na pesquisa de Giordan e Possamai⁵⁷, por exemplo, dos 55 supostos possuídos, 22 obtiveram uma recuperação plena, 14 continuaram com os rituais e 12 deles não apareceram para futuras consultas com o exorcista. Trata-se, portanto, de um procedimento ritualístico, um “resgate cultural mágico-religioso”⁵⁸, que nem sempre é capaz de solucionar a angústia e os problemas daqueles que buscam no exorcismo um alívio para a sua dor.

Após a finalização do ritual, o indivíduo sai do estado de transe, recuperando a sua autonomia, aquilo que De Martino denominava como *reintegrazione culturale*. Na maior parte dos casos, o sujeito não se lembra daquilo que ocorreu durante o rito. Desse modo, o exorcismo não é somente uma técnica de *desistorificazione e reintegração* da

⁵⁶ *Ibid.* p. 9.

⁵⁷ *Ibid.* p. 6

⁵⁸ DE MARTINO, Ernesto. Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, p.17.

presença doente, mas um procedimento de expulsão de uma “presença maléfica” que age e provoca tormentos em sua vítima.

A teoria demartiniana coloca ao centro a perspectiva histórico-cultural na medida em que a presença, a capacidade de existir, depende da história e é imprescindível desta última. O *existir* é, na verdade, a possibilidade de agir na história humana, mover-se a partir dos códigos culturais e sociais, de forma individual ou coletiva. Nessa abordagem, o rito religioso torna-se uma técnica de reintegração da presença, um modo de reintroduzir o sujeito, que se perdeu de si mesmo, no mundo cultural. Em alguns casos pode ocorrer uma “cura” dessa “presença doente”, seja momentânea ou definitiva. De acordo com De Martino,

Le forme del rischio vitale (o esistenziale) della presenza sono molteplici: p. es. il crollo della distinzione fra io e mondo, il defluire della presenza nel mondo o il sentirsi ‘agito’, ‘posseduto’, ‘invaso’ dal mondo, le esperienze di incompletezza e di estraneità e la perdita del senso del reale, la imitazione speculare dell’accadere e la volontà sbarrata dello stupore catatonico, il frantumarsi della unità esistenziale nella pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l’alternazione ciclica di depressione e mania, la scarica incontrollata di impulsi distruttivi, e via specificando secondo le indicazioni che in via euristica la psicopatologia fornisce⁵⁹.

Para Ernesto De Martino⁶⁰, a cultura seria a luta contra a crise radical do ser humano, ou seja, o risco de adoentarem-se mentalmente. Antes de ir ao exorcista, muitas pessoas procuram ajuda em outras práticas religiosas, psicológicas e psiquiátricas. O exorcista não é a única escolha. É por essa razão que esclarecemos anteriormente que existe uma diferença entre a nossa leitura e a abordagem de De Martino, já que muitos de seus casos estavam situados na Itália meridional na qual a situação sociocultural era outra, marcada por uma severa precariedade e com escassos horizontes de escolha e de solução para a dor. O exorcismo é ainda um caminho utilizado, compartilhado e vivido na sociedade italiana, embora não seja um ritual tão comum. Ele se apresenta hoje como uma modalidade para afrontar os dramas existenciais e espirituais em uma sociedade que fornece, cada vez mais, diferentes possibilidades de escolha e de técnicas culturais que buscam garantir a presença “saudável” do indivíduo em sua história.

⁵⁹ DE MARTINO, Ernesto. Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, p. 16.

⁶⁰ ALTAMURA, Roberto. Introduzione. In: DE MARTINO, Ernesto. *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993. p. 39.

4.4. A alternativa certeuniana: possessão, linguagem e transferência

Embora percorra um caminho diferente, as formulações de Michel de Certeau não se contrapõem diretamente às interpretações demartinianas sobre a possessão e o exorcismo. Enquanto De Martino propõe uma chave de leitura pautada nas categorias de “perda da presença” e “desistorificação”, De Certeau se atém a uma compreensão da possessão e do exorcismo como “teatralidade” e como transferência (linguística e psíquica) de perturbações subjetivas, sociais e políticas. Se em De Martino Freud é um interlocutor importante, em De Certeau a vertente lacaniana é mais presente. Não queremos dizer com isso que ambos os autores tenham realizado uma análise psicanalítica da questão, pois não se trata disso. No entanto, há uma tonalidade psicanalítica em tais formulações teóricas, apropriadas e ressignificadas a partir de um caminho autoral trilhado por cada um deles. Reiteramos mais uma vez que o nosso objetivo não é aplicar esses olhares teóricos na compreensão dos episódios por nós analisados, mas utilizá-los como referências iniciais para a construção da nossa visão sobre o assunto.

A fim de esclarecermos as diferenças e diálogos entre a abordagem de De Certeau e De Martino na compreensão da possessão e do exorcismo, criamos um organograma explicativo que apresenta o percurso da demanda social ao rito de expulsão do mal⁶¹. Nele é possível verificar que ambas perspectivas incorporam um arsenal conceitual pautado em transferências e ressignificações que ocorrem, principalmente, durante o ritual exorcístico. A principal diferença é que na obra *The possession at Loudun* o historiador francês enfatiza no exorcismo a sua teatralidade subjetiva (paixões e desejos) e linguística (repertório cultural e demonológico), envolvendo os diferentes atores sociais (freiras possuídas, exorcista, público) e suas questões histórico-culturais e políticas.

O recorte da obra atém-se aos casos de possessão ocorridos no convento em Loudun, abitado por freiras ursulinas. O primeiro momento desse episódio terminou com a condenação do pároco Urban Grandier, em 1634, acusado de feitiçaria. Após a execução de Grandier, assumiu a função de exorcista o padre Jean-Joseph Surin que, ao final do processo exorcístico, clamou para que o demônio saísse da freira e possuísse o seu corpo, aliviando, assim, a dor da vítima. Ao introduzir uma nova linguagem para lidar com as questões psicossociais da “possuída”, utilizando os vocabulários do misticismo de Teresa

⁶¹ O organograma pode ser consultado ao final deste tópico.

d'Ávila, Surin foi capaz de introduzir uma nova gramática de expressão, ressignificação e transferência dos sintomas (conscientes e inconscientes) que as supostas “vítimas do diabo” apresentavam, substituindo a antiga gramática diabólica. Essa linguagem de “gozo” e “arrebato” místico teria propiciado à “possuída” um canal de deslocamento e ressignificação “erótica” para aquilo que estava reprimido em seu sujeito social feminino e enclausurado⁶². O processo de libertação do mal torna-se, desse modo, um “palco” complexo de questões subjetivas e sociais.

De acordo com a abordagem cerateauniana, o processo de libertação desenvolve-se a partir de um teatro diabólico em que as falas de suas personagens se entrelaçam à história religiosa e às questões históricas daquele momento. Os desejos com os quais as freiras não conseguiam lidar, associando-os ao mundo dos feitiços e ações diabólicas, eram transferidos no processo ritual, por meio da “fala” e da gramática demonológica, ao demônio e ao próprio exorcista.

Na possessão, o sujeito perde relativamente a palavra, pois nele fala um outro diabólico. Nesse jogo de blasfemas e nomações – no qual o exorcista tenta descobrir o nome e como o “demônio” conseguiu penetrar o corpo da sua vítima⁶³, e essa última, por sua vez, resiste e ataca aquele que representa o sagrado (o sacerdote) – ambos participantes são ativos e, diferente do que ocorre na contemporaneidade, os exorcismos em Loudun eram em algumas circunstâncias “encenados” para serem vistos pela população. Um “espetáculo edificante” que representava uma luta que estava para além do “bem” e do “mal”.

O exorcismo tornava-se, em Loudun, um julgamento público envolvendo ciência, religião e discursos de autoridade⁶⁴. Em um momento em que o catolicismo perdia espaço, no século XVII, imerso em várias guerras religiosas, dramatizar o que estava decaindo (a autoridade e a força da Igreja), na expulsão do diabo, era uma estratégia importante⁶⁵. Um “teatro diabólico” era posto em cena: uma teatralidade não como ficção ou invenção, mas como construção cultural, política e ritualística que

⁶² STEPHENSON, Craig E. The possessions at Loudun. *The Psychologist*, vol 27, nº 2, February 2014. Disponível em: < <https://thepsychologist.bps.org.uk/volume-27/edition-2/looking-back-possessions-loudun?showfullsite=true> >. Acesso em 16/04/2019.

⁶³ Como afirma Gabriele Amorth em sua obra de 2013: “Quando se inicia um exorcismo, na verdade, a primeira coisa a fazer é tentar descobrir quem está dentro do corpo do possuído, como se chama ou como se chamam os demônios. Depois disso, deve-se investigar o motivo, a causa que originou a possessão”. AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2013, p. 81.

⁶⁴ DE CERTEAU, Michel. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 3.

⁶⁵ *Ibid.* p. 2.

buscava empreender um espetáculo edificante. Hoje essa divulgação é sobretudo narrativa, haja vista que os manuais eclesiásticos⁶⁶ proíbem a publicização e a participação de “estranhos” no exorcismo, o que nem sempre é respeitado pelos exorcistas italianos. O exorcismo não é mais “dramatizado” em nosso recorte investigativo como era em Loudun.

De Certeau não exclui a existência de uma cooperação entre exorcista e “possuída” durante esse teatro diabólico, já que uma das condições necessárias para a efetivação de uma real possessão é o fato de a vítima não se lembrar do que ocorreu no momento do ritual. Caso o fizesse, poderia incorrer na hipótese de a fala blasfema da “possuída” não ser mais diabólica, mas de seu próprio cunho e desejo. Os xingamentos e ataques ao sacerdote poderiam ser, caso o indivíduo se lembrasse do que falou, um desejo reprimido das “vítimas do diabo”: “What makes the discourse of possession possible, what ultimately authorizes it, is that the num must not remember what happened, that no personal element be permitted to compromise the automatic functioning of the diabolical grammar”⁶⁷.

O exorcismo ocorre por meio de um jogo de perguntas e respostas, um embate entre diferentes autoridades (representantes do bem e do mal), na tentativa nem sempre eficaz de retirar do corpo da vítima a “entidade maléfica”. Nesse “embate celestial”, os sujeitos envolvidos são ativos e participativos, não sendo a “possuída” um mero elemento conduzido pela autoridade eclesiástica. Um dos pontos importantes trazidos por De Certeau é a desconstrução de uma leitura dominante-dominado ao realizar sua análise sobre a possessão e o exorcismo católico. Essa participação colaborativa, consciente e inconscientemente, constroem o momento ritual que se desenvolve, principalmente, a partir dessas diferentes vozes. Existia em Loudun, inclusive, a participação do público nesse processo de espetacularização do exorcismo e de julgamento do padre acusado de feitiçaria. Ao relatar um caso de exorcismo feito por Candido Amantini, Amorth expõe uma situação comum desse jogo de perguntas e respostas que se desenvolve entre exorcista e possuído:

Um dia, o padre Cândido exorcizava uma jovem de 17 anos, provinciana, acostumada a falar em dialeto, e falando mal o italiano. [...] Continuando a rezar as fórmulas em latim, o padre Cândido misturou as seguintes palavras em grego: “Cala-te, para!”. A jovem

⁶⁶ IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015, p. 19.

⁶⁷ DE CERTEAU, Michel, *op. cit.*, p. 40.

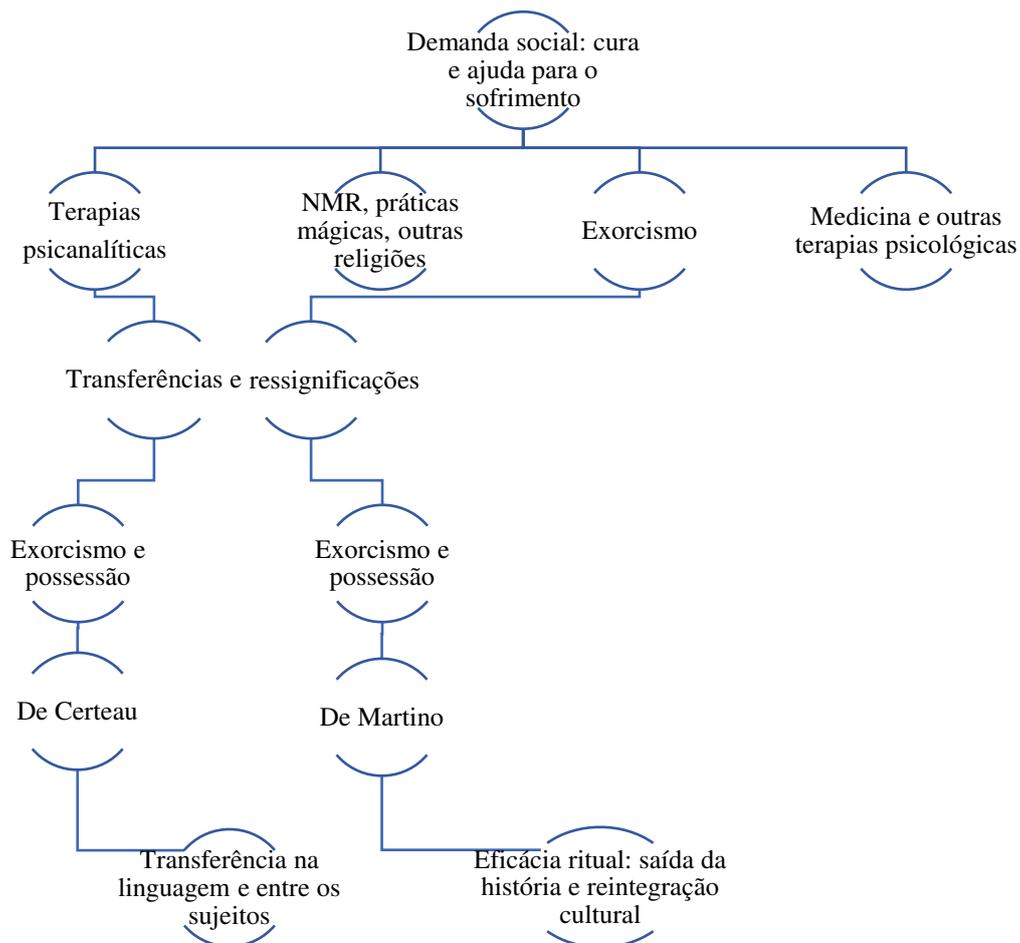
replicou-lhe imediatamente: “Por que é que me mandas calar? Diz isso antes àqueles dois, que nunca mais param de me fazer perguntas!”⁶⁸.

No entanto, ao falar o diabo, e não a sua voz, a possuída (no caso de Loudun, a freira) era capaz de expressar “sem saber”, em uma linguagem diabólica, suas revoltas e transgressões culturais, algo que seria inapropriado na sua função social como ursulina. O espaço do exorcismo tornava-se um momento de ser aquilo que uma mulher religiosa não podia ser na sua vida comum: expressar-se de forma animalesca, mostrar seus desejos, blasfemar, criticar a Igreja e os sacerdotes, subverter-se e assumir atitudes não benquistas nas mulheres (força física, agressividade, “maus costumes”). O espaço ritual era capaz de ressignificar e transferir as questões públicas e sociais, os desejos e os elementos reprimidos por mulheres religiosas. O exorcismo tornava-se, então, um palco para as questões subjetivas e sociais daquele momento: “The possession rekindles former conflicts, but transposes them, offering them a different range of expression”⁶⁹. No entanto, De Certeau estava mais preocupado com a dimensão teatral-social e política presente no exorcismo do que com a eficácia do ritual em lidar com o sofrimento dos “possuídos”.

O que nos interessa no trabalho de De Certeau, que analisa uma conjuntura completamente diferente da nossa investigação, é como a possessão e o exorcismo estruturam-se e desdobram-se a partir de uma gramática diabólica construída em um jogo discursivo promovido por vários atores sociais, trazendo à tona linguagens, falas e processos de transferência que conseguem “encenar” o ritual de expulsão do demônio. O exorcismo como “palco” de questões políticas e subjetivas é um dos pontos importantes da investigação do jesuíta francês, que nos ajuda a entender como o rito exorcístico católico contemporâneo configura-se como uma prática que está para além do âmbito eclesiástico, envolvendo debates públicos, desejos pessoais e transgressões da ordem social.

⁶⁸ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990], p. 80.

⁶⁹ DE CERTEAU, Michel, *op. cit.*, 2000, p. 23.



4.5. Perda da presença, perda da palavra: a possessão como transferência e transgressão cultural

A transgressão durante a possessão ocorre por meio da perda parcial da palavra e por sua substituição pela “fala demoníaca”, algo contrário ao que ocorre nas revoltas sociais em que a “tomada da palavra” fornece “voz” às minorias. A perda da fala do sujeito torna-se na possessão, na perspectiva certauniana, uma condição para a expressão do que está reprimido, do que não pode ser dito no espaço social. A transgressão não se consolida como um discurso, mas como um “mistério”, um “real subjetivo”, uma força reprimida no sujeito que aparece de forma animalesca (diabólica) e que expressa uma vontade pouco provável de ser realizada na sociedade. A situação de crise e debilidade, que leva o sujeito a buscar a cura para o seu mal no exorcismo, desloca-se no procedimento ritual, que propicia um canal de transferência e ressignificação das dores existenciais e subjetivas. Essa “desistoricização” religiosa promovida pelo ritual modifica aquilo que na história humana está causando a dor.

Esse estado de “possessão” é parcialmente uma perda da palavra e da presença na história, já que a voz do sujeito não é calada, é apenas substituída pela “fala do outro” (demoníaco). Em meio a essa ritualidade, interpretada de diferentes formas por De Certeau e De Martino, a possessão incorpora uma tonalidade de transgressão cultural, da capacidade de ser durante o “tempo ritual” aquilo que na história humana o indivíduo dificilmente conseguiria ser ou realizar. Nesse sentido, a possessão deixa de ser interpretada em um viés dominante (padre/Deus) e dominado (exorcizando/diabo), passando a ser compreendida também como uma ritualidade que para o sujeito pode ser crítica, transgressiva e terapêutica.

Com essa breve nota introdutória, podemos afirmar que a nossa pesquisa entra em debate com o que foi desenvolvido por Adelina Talamonti⁷⁰ ao realizar uma etnografia da possessão demoníaca na Itália contemporânea, em um recorte que faz parte da nossa investigação. A antropóloga italiana coloca em segundo plano – em alguns momentos chega a excluir essa possibilidade – o papel do “possuído” na construção do exorcismo e da possessão. Essa elaboração cultural não ocorre somente de um dos lados e não é conduzida apenas pelo exorcista responsável. Para Talamonti, o exorcista convence a “vítima” de estar possuída. Desse modo, o exorcismo construiria um “demônio” que ele mesmo objetiva expulsar. Diante dessa afirmativa, podemos discordar da autora na medida em que o processo de construção linguístico e ritual do exorcismo desenvolve-se a partir de diferentes vozes e atores sociais, bem como a partir de discursos e narrativas que fornecem a ele uma gramática própria.

Existe um uso teológico-político do exorcismo por parte dos exorcistas, bem como existe um uso subjetivo e cultural da possessão pelas “vítimas do demônio”. Esse jogo diabólico possui regras e desdobramentos conduzidos por diferentes sujeitos e envolve a atuação ativa de todos eles. Isso não exclui a possibilidade de haver abusos em muitos casos de exorcismo, no qual o sacerdote “convence” o fiel de estar possuído por um ser diabólico. O exorcismo pode ser abusivo e, em alguns casos, criminal, como os episódios ocorridos na Alemanha na década de 1970 e no mosteiro ortodoxo na Romênia no século XXI onde, durante o ritual, duas mulheres foram mortas. E não estamos falando apenas de exorcismos institucionais, mas de eventos em que leigos executam o ritual ao seu modo, sem nenhuma ligação ou autorização da Igreja Católica, como analisaremos mais à frente.

⁷⁰ TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

Se na época das feitiçarias na Europa moderna a mulher era a culpada, na possessão contemporânea ela se torna, sobretudo na literatura católica, uma das maiores vítimas do demônio. Apesar de serem temporalidades completamente diversas, existe uma questão de gênero que perpassa essa ritualidade cristã, já que grande parte dos casos relatados por exorcistas ocorreram em mulheres. Corrado Balducci⁷¹ chega a dizer que as mulheres são as principais vítimas devido ao seu excesso de “emoção” e “sensibilidade”, o que definitivamente não se justifica socialmente e matiza uma leitura de gênero pouco crítica por parte de alguns sacerdotes envolvidos nessa ritualidade.

Não possuímos dados quantitativos suficientes para afirmar que se trata realmente de uma maioria feminina. No entanto, independente da questão de gênero, o sujeito que busca auxílio no exorcismo está ligado a uma conjuntura de crise e debilidade existencial, sem meios sociais capazes de resolver a sua queixa física e mental, ou seja, sem uma linguagem necessária para tanto. A perda da presença corresponde, em certa medida, a uma perda da palavra social, a perda da capacidade de ser uma voz ativa na vida do sujeito e na sociedade. Se o indivíduo se faz sujeito por meio da linguagem, uma situação de exclusão social ou de perda da autenticidade retiram dele a sua fala, recuperada, de certa forma, na expressão ritual. Dramatiza-se culturalmente aquilo que na vida cotidiana está ausente⁷².

Por ser o gênero que historicamente sofreu maiores exclusões políticas e sociais, a mulher acaba sendo uma representação significativa de momentos de perda da palavra social e de retaliações ao expressar-se culturalmente. Faz sentido, em certa medida, que o ritual religioso transforme-se em um espaço acessível e privilegiado para aqueles que não possuem, em outras instâncias sociais, a possibilidade de ser autêntico, de ser “presença histórica” e voz ativa. No rito, a mulher pode ser animalesca, forte, blasfema e anticristã, pode expressar o que conscientemente e socialmente não o faria, como já analisamos anteriormente e como elenca Amorth em seus livros ao relatar casos de exorcismo realizados por ele: “ao longo de cada sessão, esta mulher tinha uns olhos de fera e repelia com força o crucifixo que mantínhamos diante dela; no final, vomitava (talvez só água) e a temperatura do seu corpo subia aos 41°C[...]⁷³. O rito torna-se, desse

⁷¹ BALDUCCI, Corrado. *Il diavolo*. Cles: Oscar Mondadori, 1994, p. 226.

⁷² Noção desenvolvida por De Certeau em: DE CERTEAU, Michel. *A cultura no plural*. Campinas: Papiрус, 1995.

⁷³ AMORTH, Gabriele. *Novos relatos de um exorcista*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012 [1992], p. 113.

modo, uma perda (estado de possessão) e um ganho (fala diabólica e transgressiva) da palavra ao mesmo tempo.

Existe, portanto, uma demanda por transgressão e crítica à cultura hegemonicamente masculina que ainda circula na contemporaneidade. No entanto, essas revoltas que ocorrem no âmbito ritual podem estar conectadas a outros fatores que não os de gênero. O rito pode ser um canal de transmissão de algo que o sujeito não consegue lidar por meio de outras linguagens, que podem lhe ser ausentes. A maior parte dos relatos de pessoas exorcizadas comporta situações de conflitos relacionais entre parceiros, amigos, familiares e colegas de trabalho. Um caso de traição ou problemas com os pais são queixas frequentes naqueles que se sentem possuídos pelo demônio. O “diabo” passa a ser, em alguns momentos, a expressão daquilo que o indivíduo não consegue elaborar por meio de sua linguagem: um pai que o abandona, uma traição, um familiar ou amigo que deseja o seu mal. Essas situações são reelaboradas simbolicamente nas consultas com os exorcistas, o que pode, em certos casos, ser realmente terapêutico não por ocorrer uma “expulsão metafísica”, mas pela ressignificação e deslocamento simbólico da dor pessoal.

Em um dos relatos de uma vítima do “demônio” veiculado no livro de Gabriele Amorth, temos a seguinte declaração: “Tinha um pai extremamente severo, que vigiava todos os meus movimentos e estava sempre aborrecido comigo. A soma de todos estes desgostos e de todas as humilhações que me fazia sentir, fez-me saltar como uma mola para a rua”⁷⁴. Situações traumáticas no campo afetivo e familiar são, constantemente, reinterpretadas de forma “diabólica” tanto por exorcistas quanto pelos que o procuram. Essa subjetividade cindida por um evento não superado simbolicamente desloca-se para a conversa entre exorcista e possuído e, posteriormente, para o espaço ritual e pastoral que ocorre após o fim de cada sessão. Esse percurso de expulsão do mal (conversa inicial, ritual de libertação, auxílio pastoral) fornece à experiência angustiante e perturbadora uma linguagem própria e uma transferência da dor individual para uma batalha maior entre “bem e mal”. É nessa “fabulação” acordada entre os envolvidos que pode existir um elemento terapêutico, de alívio. Uma fábula que não tem a ver com ficção ou irreabilidade, mas como procedimento narrativo, linguístico e ritual que incide, eficazmente, sobre o sujeito.

Em um desabafo dirigido ao exorcista Raul Salvucci, relatado em seu livro de 1992, uma mulher se questiona acerca de seu desejo incontrolável, fornecendo espaço à

⁷⁴ AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª ed. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990], p. 106.

interpretação diabolizante do exorcista, como se esperasse uma explicação “sobrenatural” para uma força subjetiva com a qual não conseguia lidar ou nominar. A ausência de uma linguagem para lidar com o desejo encontra um conforto no discurso sobre a possessão e a ação do demônio, elaborado por meio da cooperação entre vítima e exorcista:

“È da tempo che sto lottando contro un pesante maleficio. Sono una ragazza e, tra tanto male, ho avuto la fortuna de incontrare un bravo ragazzo. Lui mi adora e anche io lo amo, ma quando ci troviamo insieme sento una incredibile freddezza nei suoi confronti e, in alcuni momenti, sento stanchezza o addirittura ripugnanza a stargli vicino. Quello che è più incredibile, che in ufficio sto vicino a un uomo sposato che ha parecchi anni più di me. Nei momenti in cui trattiamo insieme per ragioni di lavoro, questo rapporto mi dà un gran senso di pace e di distensione. Non c’è assolutamente niente tra me e lui, ma quando stiamo così, io sogno di poter trasportare questi sentimenti così piacevoli al momento in cui starò col mio ragazzo. Invece poi, appena mi incontro con lui, sparisce tutto, diventa solo peso e noia stargli vicino. Come si spiega tutto questo e inoltre mi si pongono tanti problemi: glielo debbo dire chiaramente, lo debbo lasciare, cosa debbo fare?”

[Raul Salvucci:] È quanto ho sposto sopra. Colpisce su quanto c’è di più sacro e di più caro. In questo caso c’è una tattica ancora più cattiva, diabolica. Tenta di rovinare il tuo giusto amore e nel frattempo cerca di portare il tuo collega a un amore sbagliato, per distruggere lui e la sua famiglia. [...] Cosa fare col tuo ragazzo? Bisogna lottare con tutte le forze e senza paura nel senso giusto [...] Ogni qualvolta satana scatena una guerra di questo genere, bisogna combattere⁷⁵.

Essa transgressão é cultural na medida em que seria “estranho socialmente” a uma mulher assumir o seu desejo e largar o seu parceiro em busca da sua satisfação pessoal. Na linguagem da possessão-obsessão diabólica, esse episódio seria possível: o diabo colocou em mim esse desejo, que não é “meu”, mas de um “outro”. Logo, a responsabilidade desloca-se para a entidade maléfica, para a ação demoníaca que incorpora o meu desejo subjetivo reprimido pela cultura. Nesse espaço narrativo e ritualístico, o desejo consegue mostrar-se, torna-se plausível e realizável. Transgride, dessa forma, uma certa cultura de gênero ainda circulante na sociedade contemporânea. Não se trata, contudo, somente de poder ser forte, animalesca e anticatólica durante a “possessão”, mas de transgredir a cultura no sentido de poder expressar-se, poder falar (tomar a palavra) e transferir questões subjetivas (desejos, traumas, angústias) para um

⁷⁵ SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli?* Indicazioni pastorali di un esorcista. Milano: Ancora, 2016 [1992], p.144-145.

outro lugar. Existe, para além da resolução da dor individual, uma demanda social e subjetiva por transgressão e ruptura cultural, e o exorcismo pode ser um horizonte simbólico para tanto, ainda que não seja uma escolha da grande maioria dos católicos italianos.

4.5.1. O exorcismo para além da instituição. O caso de Polistena: linguagens diabólicas, exorcismo laico e criminalidade

Além da existência de uma participação ativa dos sujeitos no processo exorcístico institucional, guiado pelo exorcista, é possível identificarmos outras modalidades de apropriação nas quais os leigos puderam exercer a prática de libertação ao invés de serem seus usufruidores. Os casos de exorcismo realizados fora do âmbito institucional, por magos, feiticeiros ou laicos (pertencentes ou não à Igreja Católica) foram, de certa forma, recorrentes na Itália e alvo de críticas tanto pelos exorcistas quanto pela hierarquia eclesiásticas. Aliás, a documentação reguladora que começou a surgir na década de 1980 (CIC, CCC, DESQ) visava também limitar esses abusos da prática religiosa popular desvinculada da instituição e de suas regras. Muitos desses episódios terminavam de forma trágica com a morte de algum de seus envolvidos, caracterizando o que denominados de “crimes rituais”. Para o presente tópico, analisaremos brevemente a especificidade do caso de Polistena, cidade localizada na Calábria, sul da Itália. Nota-se, entretanto, que esse é apenas um dos vários episódios de “exorcismo laico” encontrados nos jornais italianos entre 1980 e 2013⁷⁶.

O episódio ocorreu em uma área pobre e popular da cidade de Polistena, onde a família Politanò abitava – o pai de 23 anos e a mãe de 20. Os pais estavam convencidos de que o diabo havia entrado na casa, e que sua filha recém-nascida, Maria Ilenia, poderia estar possuída pelo demônio. A partir dessa constatação, os familiares de Ilenia (tios, tias, avó, pais) presenciaram alguns rituais, realizados pelos tios, que almejavam retirar da pequena criança a dita “entidade maléfica”. A perícia médica constatou que Maria Ilenia foi morta durante esses rituais praticados pelos familiares, sendo o principal acusado o tio

⁷⁶ Conferir, por exemplo, algumas das reportagens levantadas em nossa pesquisa sobre o tema: In Piemonte c'è anche un esorcista laico che allontana il demonio con il computer, *Corriere della Sera*, 19/02/1986; SQUILLACE, Virgilio. Soldi, torture, esorcismi. *Corriere della Sera*, 27/02/2002; Cronaca di Torino e Provincia, *La Stampa*, 22/03/1980; Trovati i testamenti degli adepti che nominavano erede “mamma Ebe”, *La Stampa*, 13/04/1984; Alloggio a fuoco vince il maligno, *La Stampa*, 11/09/1993; bem como outras matérias desse perfil publicadas entre 1980 e 2013, principalmente, no *Corriere della Sera* e *La Stampa*.

Vincenzo Fortino, conhecido como um “feiticeiro” (*santone*) da região. Apoiada sobre a mesa, a recém-nascida recebia elementos desse exorcismo familiar que envolvia água benzida, orações à Maria e aos santos, ameaças à Satanás e golpes sobre o seu corpo⁷⁷.

Segundo a reportagem do *La Stampa* de 1994⁷⁸, data do ocorrido, teria existido um terceiro elemento na construção dessa narrativa diabólica que tomou a cena na família Politanò. A “operadora do oculto” romana, Ivette Duval (Francesca Giananti), de 52 anos, teria convencido os pais da criança que a mesma estava possuída pelo demônio, e que o seu tio, Vincenzo Fortini, seria a reencarnação de Jesus Cristo e do padre Pio e que ele tinha “poderes curativos”. Essa discursividade criada por Duval teria legitimado a prática exorcística realizada pela família, que já havia identificado anteriormente, por meio de “rumores” e estranhos fenômenos, a presença “maléfica” na casa. Nota-se que a leitura “diabolizante” não adveio necessariamente de um exorcista católico, mas do discurso familiar e da confirmação da maga Francesca Giananti.

Além dos pais de Maria Ilenia, acusados de homicídio, terminaram na prisão também a avó Rosina Lumicisi, o tio Vincenzo Luminici, a tia Marisa Pettè e outros parentes presentes durante o ritual. No ano seguinte, em 1995, quase todos os protagonistas desse episódio criminal saíram da prisão⁷⁹. Permaneceu preso somente Fortini, o tio responsável pelo homicídio e pela execução central do referido “ritual”. Episódios de exorcismos *fai da te* (faça você mesmo)⁸⁰ aparecem com frequência nas crônicas jornalísticas italianas entre 1980 e 2013, bem como outros casos de criminalidade ritual que, ao utilizarem discursos e elementos de práticas mágicas, satânicas ou mesmo católicas, resultam em casos de abuso físico, econômico ou mesmo em homicídios. Ainda que tais reportagens assumam uma tonalidade polemista e apelativa que carece de uma crítica mais aprofundada, elas nos apresentam uma linha tênue sobre o caso de Polistena, pois a crença popular presente na família pode ter sido uma justificativa para o referido crime, ou mesmo um “verdadeiro” crer que acabou gerando uma tragédia imprevista. De outra forma, esse episódio poderia ser interpretado levando em questão essas duas dimensões: um desejo inconsciente de “matar a filha” aliado a uma crença mágica e diabólica.

⁷⁷ PANTALEONE, Sergi. Uccisa da un esorcismo una bambina di due mesi, *La Repubblica*, 13/09/1994.

⁷⁸ Esorcismo killer, in cella la maga, *La Stampa*, 21/10/1994.

⁷⁹ Escono di cella i genitori-killer, *La Stampa*, 31/05/1995.

⁸⁰ Salientamos que nem todos os episódios de exorcismo laico relatados nos periódicos italianos resultam em homicídios ou outros crimes.

Independente da intencionalidade que gerou o crime ritual, esse caso de Polistena nos é importante na medida em que nos fornece indícios de práticas exorcísticas feitas por laicos, ligados ou não ao catolicismo. Além disso, mostra-nos como a discursividade sobrenatural (mágica, ocultista, diabólica) não é um elemento criado e posto em circulação somente por alguns membros da Igreja Católica, como os exorcistas italianos. Essas narrativas sobre a “presença do mal” capaz de possuir casas e pessoas não advêm somente das obras dos exorcistas e de seus projetos teológico-políticos, mas pertencem à própria sociedade, que as manipula a seu favor, seja para solucionar problemas pessoais e familiares, seja como justificativa para exercer desejos “impraticáveis” culturalmente. Dessa forma, há uma proatividade nos usos do exorcismo e da possessão dentro e fora da instituição, e os sujeitos que compartilham desses discursos são, ao mesmo tempo, ativos e passivos diante desse processo ritual de transmissão, transgressão e ressignificação cultural do sofrimento e dos desejos não realizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após as grandes guerras, a Europa passou a viver um momento de tensão e, posteriormente, de uma fraca esperança que não conseguiu sustentar-se ao longo do século XX. Pairava no discurso social o medo de um outro conflito ou de atentados violentos. Durante a Guerra Fria, a luta entre os dois sistemas econômicos e políticos desdobrava-se em um combate metafórico entre “bem” e “mal”. Não por acaso, nesse período foram lançados tantos filmes de horror e sobre o mundo diabólico e exorcístico, traduzindo não apenas uma guerra política que se desenvolvia entre as nações, mas um estado de desesperança e “terror” que o milagre econômico não conseguiu resolver. O cinema tornava-se um espaço simbólico para reelaborar os desejos e ausências de uma situação histórica de tensões, medos e angústias.

Se por um lado o medo inicial do pós-guerra havia passado com o fim da Guerra Fria, no cenário europeu instaurou-se um estado de desesperança e de descrença no futuro a partir dos anos 1980 e 1990¹. Olhando para o passado, percebia-se que o futuro não era mais algo assegurado e positivo. A promessa de um “novo mundo” não era mais garantida, exacerbando uma postura de olhar para o único momento em que seria possível estar bem: o presente. O passado tornou-se uma memória dolorosa para a Europa, e o futuro estava minado pela incerteza e pela desesperança. Essa semântica temporal, que em uma primeira leitura nos parece apenas uma assertiva teórica, é uma condição da existência na historicidade da nossa investigação.

O mais interessante é que o exorcismo e a possessão, como práticas rituais e narrativas, principalmente na Itália, receberam maior atenção e circulação exatamente após a queda do muro de Berlim. Naquele momento, o tema começou a ser publicizado de maneira mais intensa, sobretudo por meio dos livros e aparições midiáticas de Gabriele Amorth e outros exorcistas. Na década de 1990, a luta metafórica entre “bem e mal” e a tensão pós-guerra não eram mais as questões centrais, embora permanecessem de alguma forma nos resquícios desse passado recente. Nessa conjuntura, o exorcismo tornou-se novamente um horizonte representativo de resolução de angústias subjetivas e sociais que não eram mais aquelas do pós-guerra e da Guerra Fria, mas de outros problemas existenciais e amplamente ligados à historicidade da Itália e da Europa contemporânea.

Apesar de não ser uma retomada de grandes proporções, na Itália esse movimento de *revival* do exorcismo e da possessão assumiu uma tonalidade significativa, seja pela

¹ Para uma discussão filosófica contemporânea sobre o assunto, conferir a seguinte obra: BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Editora Ubu, 2019.

divulgação e ampliação do projeto teológico-político desenvolvido por exorcistas locais, seja pelas discursividades já circulantes na sociedade italiana e apropriadas de maneira singular pelos diferentes sujeitos sociais. Dessa forma, enfatiza-se a atuação desses indivíduos (fiéis católicos, exorcistas, hierarquia eclesiástica) como protagonistas de suas buscas existenciais e políticas, embora estejam presentes relações de poder desiguais. O exorcismo não foi uma imposição para a sociedade por parte do clero, mas uma linguagem (e narrativa) posta a circular, apropriada e ressignificada de diferentes formas pela sociedade italiana.

A volta do exorcismo é uma construção narrativa e ritual que envolve vários sujeitos, não restringindo-se ao âmbito eclesiástico. Dentro da instituição, foi o movimento carismático católico a acolher e incentivar os exorcistas e as práticas rituais de “libertação do mal”, trabalhando em colaboração com os indivíduos que realizam essa leitura “diabolizante” e “sobrenatural” sobre o mal e sobre os problemas da vida pessoal. Essa volta é multifacetada, abarcando diferentes posicionamentos entre exorcistas e fiéis. Existe um debate acerca das formas “corretas” de expulsar o diabo, desdobrando-se em disputas teológico-políticas dentro da própria hierarquia eclesiástica.

Não são todos os católicos nem todos os sacerdotes que estão envolvidos nessa empreitada de retomada do exorcismo que, ao final das contas, não se trata apenas de uma volta do ritual. É também, em certa medida, um posicionamento “conservador” diante de alguns aspectos sociais, tornando-se um modo particular (tridentino) de entender a Igreja e o “ser católico” na contemporaneidade. A volta do exorcismo e da possessão na Itália, a partir dos anos 1980, está conectada ao projeto teológico-político elaborado por grupos de exorcistas locais, porém não se efetiva somente a partir dessa elaboração. Existe uma demanda e uma discursividade social que legitimam e se apropriam desse caminho de expulsão do mal e de resolução dos problemas físicos e mentais. O *revival* não pode ser pensado fora dessa complexa trama social que faz circular e coloca em tensão diferentes projetos políticos, subjetivos, teológicos e culturais. Essa retomada não é causal, não é um simples efeito de um projeto teológico-narrativo.

Por tratar-se de um tema da história recente italiana, não podemos concluir esta pesquisa de forma totalizante. O recorte temporal estudado em nossa investigação aborda o período de consolidação e expansão do projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália, porém não elenca os desdobramentos desse *revival* após a efetivação dessa empreitada. Nesse sentido, abre-se um novo espaço de pesquisa para analisar o que vem após esse período de concretização de ideias que estavam sendo elaboradas desde as décadas de 1970 e 1980. Esse projeto de retomada tem como localidade privilegiada e inicial o território italiano,

entretanto, não se restringe a ele. Há uma conexão entre o que foi desenvolvido na Itália com os outros países da Europa e mesmo da América.

Existe uma volta “conservadora” que circula não somente na Itália, mas em outros países da União Europeia, da América, da Ásia e Oriente Médio. Conservadora não somente no sentido antidemocrático, mas de retomada de um modelo advindo do passado. Um modelo que pode ser até mesmo religioso, como a tendência tridentina presente em vários posicionamentos do clero envolvido com o exorcismo na Itália. Conservadorismo político-social e aspectos tridentinos conectam-se de modo particular e complexo, não como elementos similares, mas como discursividades dialógicas e plausíveis na sociedade contemporânea.

No início de 2019, somente para citarmos um exemplo recente, o MIUR² propôs que os professores da rede pública italiana frequentassem o curso anual de exorcismo no Ateneu Pontifício *Regina Apostolorum*, onde realizamos uma observação participante na sua edição de 2017. O curso estava indicado na plataforma *Sofia*, na qual são disponibilizados cursos de formação e atualização para os educadores. Nesse desígnio do governo³, incentivava-se a formação antropológico-religiosa do docente e da necessidade de preparar-se (e alertar os estudantes) contra a atuação do “diabo”, algo enfatizado até mesmo pelo discurso do atual primeiro ministro ao se referir ao perigo do aumento das “seitas satânicas” na Itália. Com isso queremos dizer que a volta do exorcismo e da possessão não é um assunto que termina em 2013 com a publicação do último livro de Gabriele Amorth (1925-2016). É, pelo contrário, uma questão ainda presente e conectada a uma trama política e existencial que extrapola os limites da Igreja e das crenças religiosas.

Essa pesquisa mostrou-nos que o “neoconservadorismo religioso”, aliado aos neoconservadorismos políticos, não é um aspecto que surgiu na última década, nem mesmo no século XXI. Estamos presenciando, nesse momento, um alinhamento entre essas linguagens: o caso do curso de exorcismo indicado aos educadores italianos pelo MIUR é elucidativo. Seus usos não são somente religiosos, como uma análise desatenta poderia concluir. Eles não querem apenas trazer de volta o exorcismo: são, também, manuseios políticos. Os exorcistas são os primeiros a condenarem a pluralidade religiosa na Itália, como se a identidade católica estivesse desaparecendo, principalmente se essa pluralidade conecta-se ao que eles denominam como “mágico ou diabólico”. Uma tópica já conhecida no mundo político. Demonizar o outro é uma ferramenta psíquica antiga, mas nesse contexto, como ela se configura? A tese também almejou entender essa trama.

² *Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca* (Ministério da educação, da universidade e da pesquisa).

³ Posicionamento que, posteriormente, foi repensado.

A possessão torna-se, também, um modo de transgredir a cultura, de transferir o sofrimento subjetivo para um outro lugar e para um outro (“o demônio”), deixando de ser uma interpretação imposta pela Igreja. O sujeito pode ser, durante o ritual, durante a possessão, alguém que ele não consegue ser ou não pode ser na vida social: é um modo de ressignificar e de transferir seus desejos naquele contexto. Existe uma “atividade”, um uso subjetivo do ritual por aquelas pessoas que se dizem possuídas. Buscamos, de certa forma, repensar a lógica dominador-dominado, tentando compreender o ritual como um espaço de muitos sujeitos, de muitos corpos e de questões que ultrapassam essa dualidade, a qual não é desconsiderada por completo.

Entendemos o ritual como uma construção cultural eficaz, o qual assume uma linguagem específica, ou uma *técnica*, como preferia Ernesto de Martino, para lidar com a dor de existir. O ritual é eficaz como espaço terapêutico na medida em que se transferem, ali, as angústias e as questões subjetivas dos supostos possuídos, configurando-se como um horizonte simbólico compartilhado. É inevitável considerar a vida como um percurso de dor e angústia: de um certo modo, partimos dessa premissa filosófica para entender de que maneira as pessoas procuram ajuda em um exorcista hoje. Busca-se, na cultura, uma linguagem para a dor.

Tentamos evitar, sobretudo com as descobertas advindas após os primeiros anos da pesquisa, uma história que almejasse identificar os fatores que provocaram a volta do exorcismo. A trama é muito mais complexa, tensional e contraditória. Foi mais uma busca em compreender essa trama histórica da volta do exorcismo como linguagem do que, propriamente, a tentativa de identificar fatores determinantes e muito bem estruturados para esse retorno que é complexo, inconcluso e está ainda em movimento.

O exorcismo, embora seja uma prática incomum, torna-se uma questão cultural importante na contemporaneidade italiana em suas modalidades narrativas, midiáticas e teológico-políticas. Na presente pesquisa, interessou-nos menos a “veracidade” e a estruturação dos episódios de possessão e exorcismo e mais os modos pelos quais essas linguagens culturais foram utilizadas pelos diferentes sujeitos sociais como ferramentas para lidar com o mundo e com o sofrimento. Nesse sentido, a cultura é entendida como uma linguagem na qual e pela qual a existência humana se comunica, expressa as suas tensões e contradições e se transforma em suas diferentes historicidades.

Desse modo, o *revival* do exorcismo na Itália está para além de um simples mistério e de uma polêmica clerical e midiática, envolvendo questões de ordem política, subjetiva e social na medida em que a sua linguagem cultural de expressão perpassa todos esses campos da existência humana. Os sentidos e os usos culturais da possessão e do exorcismo não se

restringem aos elementos de uma ritualidade marginal que busca expulsar do corpo de suas vítimas o “demônio” causador do mal. Eles se configuram como uma linguagem para a dor e para o “mal” causado pelo “outro”, com os quais o sujeito não consegue lidar e elaborar simbolicamente de forma autônoma.

REFERÊNCIAS

- ACQUAVIVA, Sabino; STELLA, Renato. *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione e*. Roma: Borla, 1989.
- AGNOLIN, Adone. Debate entre História e Religião em uma Breve História da História das Religiões. *Projeto História* (PUCSP), v. 37, p. 13-39, 2008.
- _____. *História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALBERIGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (org.). *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*. 4th ed. Washington: American Psychiatric Association, 1994.
- ANDRADE, Solange Ramos; BARBIERI, Rafaela Arienti. O bebê de Rosemary: bruxaria, seitas e feitiçaria nos anos 1960. *MOUSEION*, Canoas, n.17, abr., 2014, p. 25-40.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BARBANO, Filippo; GATTI, Maria Teresa. *Diavolo, diavoli: Torino e altrove*. Milano: Bompiani, 1988.
- BENEDUCE, Roberto. *Breve dizionario di etnopsichiatria*. Roma: Carocci, 2008.
- _____. *Etnopsichiatria: sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*. Roma: Carocci, 2007.
- _____. *Trance e possessione in Africa: corpi, mimesi, storia*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- BENEDUCE, Roberto; TALIANI, Simona (a cura di). *Aut aut 366. Ernesto de martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*. Milano: il Saggiatore, 2015, Kindle edition.
- BENOTTI, Riccardo. Esorcisti in Italia e nel mondo. Ecco i sacerdoti impegnati nella lotta (difficilissima) contro il diavolo. *Servizio Informazione Religiosa*, dezembro 2016. Acesso em 18/09/2017. Disponível em: <https://agensir.it/chiesa/2016/12/03/esorcisti-in-italia-e-nel-mondo-ecco-i-sacerdoti-impegnati-nella-lotta-difficilissima-contro-il-diavolo/>.

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Editora Ubu, 2019.

BERGER, Peter L. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERNARDI, Alberto. *Un paese in bilico: L'Italia degli ultimi trent'anni*. Bari: Laterza, 2015. Kindle edition.

BERZANO, Luigi. *New age*. Bologna: Il Mulino, 2010

BOGETTI, Maurizio. *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel cânone 1172 del codice di Diritto Canonico*. Torino: U.S.E.D.E.I., 2011.

BONALDI, Cristian. *L'esorcismo*. Tavagnacco: Edizioni Segno, 2002.

BORGES NETO, Renato da Silveira Borges. Os movimentos eclesiais contemporâneos e comunidades novas: características fundamentais. *Atualidade Teológica*, Ano XVI (nº42), setembro a dezembro/2012.

BORGES, Lucienne Martins; POCREAU, Jean-Bernard. Reconhecer a diferença: o desafio da etnopsiquiatria. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 232-245, abr. 2009.

BOSCHETTI, Caterina. *Il libro nero delle sette in Italia*. Roma: Newton Compton, 2007.

BUARQUE, Virgínia. A contribuição de Michel de Certeau à História das ideias religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VI, n. 16, Maio 2013.

BUONAIUTO, Aldo. *Le mani occulte: viaggio nel mondo del satanismo*. Roma: Città nuova, 2005.

CARIGNANI, Biagina. *Una malattia culturale: la possessione rituale. Aspetti psicosociale e psicopatologici del tarantismo*. Manduria: Giordano Editore, 2004.

CATTANEO, Patrizia. *Come difendersi dal diavolo: colloqui con padre Cipriano de Meo*. Milano: San Paolo, 2012.

CENTINI, Massimo. *L'esorcismo*. Milano: Xenia, 2008.

CESAREO, Vincenzo, et.al. *La religiosità in Italia*. Milano: Mondadori, 1995.

CHARUTY, Giordana. *Ernesto de Martino: le precedenti vite di un antropologo*. Traduzione di Adelina Talamonti. Milano: FrancoAngeli, 2010.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe. *Questões para a história do tempo presente*. Bauru: EDUSC, 1999.

CHERCHI, Placido. *Il cerchio e l'ellisse*. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'autocritica. Cagliari: Àsara, 2010.

CIMINELLI, Maria Luisa; LANTERNARI, Vittorio (a cura di). *Medicina, magia, religione, valori*. Dall'antropologia all'etnopsichiatria. Volume secondo, Anthropos Vol. 34. Napoli: Liguori Editore, 2016.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

CODINA, Víctor. O Vaticano II: um Concílio em processo de recepção. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: CES, ano XXXVII, nº 101, jan/abr de 2005. pp. 89-104.

COPPO, Piero. *Le ragioni del dolore: etnopsichiatria della depressione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

COX, Harvey. *Fire from Heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21st century*. Boston: Da Capo Press, 2001.

CRAINZ, Guido. *Autobiografia di una Repubblica: le radici dell'Italia attuale*. Roma: Donzelli Editore, 2012. Kindle edition.

_____. *Diario di un naufragio: Italia, 2003-2013*. Roma: Donzelli Editore, 2015. Kindle edition.

_____. *Il paese mancato: dal miracolo economico agli anni ottanta*. Roma: Donzelli, 2015. Kindle edition.

_____. *Il paese reale: dall'assassinio di Moro all'Italia di oggi*. Roma: Donzelli Editore, 2015. Kindle edition.

D'AMATO, Marina. *Immaginario e satanismo: nuovi percorsi di identità giovanile*. Padova: Libreria Universitaria, 2009.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DE CERTEAU, Michel. *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *La lanterna del diavolo: cinema e possessione*. Milano: Medusa, 2002.

_____. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

DE MARTINO, Ernesto. Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954.

_____. *Il mondo magico*. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

- _____. *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013.
- _____. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*. Lecce: Argo, 2008.
- _____. *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993.
- _____. *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010.
- DE MATTEI, Roberto. *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. Torino: Lindau, 2010.
- DECLEVA, Enrico. Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana – l'esempio della Francia e i partiti popolari (1901-1904). *Nuova Rivista Storica*, Milano, 1968. pp.291-334.
- DEL RE, Michele C. *Culti emergenti e diritto penale*. Camerino: Jovene editore, 1982.
- _____. *I giorni di satana: le confessioni di un figlio di Lilith*. Roma: Edizioni Universitarie Romane, 2001.
- _____. *Le nuove sette religiose*. Roma: Gremese Editore, 1997.
- _____. *Riti e crimini del satanismo*. Camerino: Jovene Editore, 1994.
- DI CHIO, Fabio; MURGIA, David. *Satana in tribunale: politici e forze dell'ordine alle prese con i delitti dell'occulto*. Milano: San Paolo, 2005.
- DIOTALLEVI, Luca (a cura di). *La parabola del clero: uno sguardo socio-demografico sui sacerdoti diocesani in Italia*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 2005.
- _____. *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001.
- FAIVRE, Antoine. *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*. Brescia: Morcelliana, 2012.
- FERNANDES, Márcio Luiz. *As bênçãos e a prática de exorcismos na primeira metade do século XX, na paróquia de Cascalho*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Ribeirão Preto: Universidade de São Paulo, 2001.
- FERRACUTI, Stefano; SACCO, Roberto; LAZZARI, Renato. Dissociative Trance Disorder: clinical and Rorschach findings in ten persons reporting demon possession and treated by exorcism. *Journal of personality assessment*, 66(3), 1996, p.525-539.
- FERRAROTTI, Franco. *Una fede senza dogmi*. Roma-Bari: Laterza, 1990.
- FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis. O caso brasileiro. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 28, nº 47, p.43-59, jan/jun 2012.

FILORAMO, Giovanni. *Millenarismo e New age: apocalisse e religiosità alternativa*. Bari: Dedalo, 1999.

IORE, Tulio di. *Magia e satanismo: la follia dell'uomo contemporaneo*. Palermo: Dario Flaccovio Editore, 2016.

FORMIGONI, Guido. L'Italia cattolica e la secolarizzazione. *Il Mulino*, 60 (2011), 5, pp. 769-778.

FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1976.

GABRIELLI, Patrizia. *Tempo di virilità: l'antifascismo, il genere, la storia*. Milano: FrancoAngeli, 2008.

GALLI, Giorgio; STAUDER, Rudy. *Politica ed esoterismo alle soglie del 2000*. Milano: Rizzoli, 1992.

GARELLI, Franco. Gli italiani e la Chiesa. In: CESAREO, V. et. al. *La religiosità in Italia*. Milano 1995.

GARELLI, Franco (a cura di). *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo: indagine sul clero in Italia*. Bologna: Il Mulino, 2003.

_____. *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*. Bologna: Il Mulino, 2006.

_____. *La Chiesa in Italia (Farsi un'idea)*. Bologna: il Mulino, 2010. Kindle edition.

_____. *Piccoli atei crescono: Davvero una generazione senza Dio?* Bologna: il Mulino, 2016. Kindle Edition.

_____. Religion and politics: the Italian case. In: MICHEL, Patrick; PACE, Enzo (org.). *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 2: Religion and Politics. Leiden, Boston: Brill, 2011. pp.216-244.

_____. *Religione all'italiana: L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: il Mulino, 2012, Kindle Edition.

GARELLI, Franco; GUIZZARDI, Gustavo; PACE, Enzo. *Un singolare pluralismo: indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Bologna: Il Mulino, 2003.

GATTO TROCCHI, Cecilia. *Affare magia: ricerca su magia ed esoterismo in Italia*. Brescia: Queriniana, 2001.

_____. *I nuovi movimenti religiosi*. Brescia: Queriniana, 2000.

_____. *Nomadi spirituali: mappa dei culti del nuovo millennio*. Milano: Mondadori, 1998.

GENTILE, Emilio. *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2007.

GEERTZ, Armin W. (2010). Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(4), pp.304-321.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GINSBORG, Paul. *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*. II. Dal “miracolo economico” agli anni '80. Torino: Giulio Einaudi, 1989.

_____. *Storia d'Italia 1943-1996. Famiglia, società, Stato*. Torino: Einaudi, 1998.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Os pombos abriram os olhos: conspiração popular na Itália do século XVII. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

GIORDAN, Giuseppe; POSSAMAI, Adam. Mastering the devil: A sociological analysis of the practice of a Catholic exorcist. *Current Sociology*, 2017, p.1-18.

_____. The over-policing of the devil: A sociology of exorcism. *Social Compass*, Vol. 63(4), 2016. p.444 –460.

GIOVAGNOLI, Agostino. *La Repubblica degli italiani, 1946-2016*. Bari-Roma: Laterza, 2016.

GIOVETTI, Paola (a cura di). *I fenomeni paranormali: reincarnazione, psicofonia, percezione extrasensoriale, medianità, psicocinesi, pranoterapia, possessione ed esorcismo*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1986.

GRAMAGLIA, Pier Angelo. *Esoterismo, magia e cristianesimo*. Fatti, persone e false promesse. Casale Monferrato: Piemme, 1991.

GREBAZ, Elena E. *Il buio dentro: storia di una possessione*. Tavagnacco: Edizioni Segno, 2014.

GUERRIERO, Elio; IMPAGLIAZZO, Marco (a cura di). *I cattolici e le chiese cristiane durante il pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005)*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006.

GUERRIERO, Silas. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

HANEGRAAFF, Wouter J. et al. *Dictionary of gnosis & Western esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2005. 2v.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, 148 (1º - 2003), 09-34.

HENRIQUES, Fernanda (org.). *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamentos, 2005.

INTROVIGNE, Massimo. *I satanisti: storia, riti e miti del satanismo*. Milano: Sugarco Edizioni, 2010.

_____. *Il cappello del mago*. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo. Milano: Sugarco, 1990.

_____. *Il cortile dei gentili*. Milano: San Paolo, 2010.

_____. *Il ritorno della magia*. Milano: Ancora, 2002.

_____. *Indagine sul satanismo*. Milano: Oscar Mondadori, 1994.

_____. *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila*. Mille e non più mille. Milano: Gribaudi, 1995.

_____. *New Age & Next Age*. Casale Monferrato: Piemme, 2000.

_____. *Satanism: a social history*. Leiden/Boston: Brill, 2016.

INTROVIGNE, Massimo; ZOCCATELLI, PierLuigi (org). La chiesa di Satana a Torino. In: *Le religioni in Italia*. Disponível em: <http://www.cesnur.org/religioni_italia/>. Acesso em 09/07/2014.

_____. Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno. In: *Le religioni in Italia*, 2017. Web 2 ottobre 2017. <<http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/>>.

_____. *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino: Elledici, 2013. Versão online: <http://www.cesnur.com/>.

JUDT, Tony. *Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

KASPER, Walter. Teologia ecumenica: situazione attuale. *Alpha Omega*, IX, n. 3, 2006, pp. 369-384.

LANTERNARI, Vittorio; CIMINELLI, Maria Luisa. *Medicina, magia, religione, valori*. Dall'antropologia all'etnopsichiatria. Volume secondo. Napoli: Liguori, 1998.

LEWIS, Ioan M. The Social Roots and Meaning of Trance and Possession. In: CLARKE, Peter B (edited). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Online Publication, September 2009.

LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos Teologia Pública*, ano 2 (nº 16), 2005.

LUCARELLI, Antonella. *Il bisogno di magia*. Ricerche sull'esoterismo in una città colta: Firenze. Rimini-Firenze: Guaraldi Editore, 1974.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12ª edição. Rio de Janeiro: José Olympo, 2009.

MACHADO, Carly. Novos Movimentos Religiosos, Indivíduo e Comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. *Religião e sociedade*. 2010, vol.30, n.2, pp. 145-16.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1996.

MANCINI, Silvia. Comparativism in the history of religions: Some models and key issues. *Religion*, 37 (2007), pp.282-293.

_____. La religión como “técnica” - Reflexiones histórico-religiosas sobre la eficacia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In: SILVA, Ana Rosa Cloquet; DI STEFANO, Roberto (org.) *História das Religiões em Perspectiva: Desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Prismas, 2018.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. IV – A era contemporânea. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARTOGLIO, Eliana. *Indemoniati: indagine sulla possessione diabolica e l’esorcismo*. Torino: Ananke, 2007.

MARZANO, Marco. Cattolicesimo magico. In: *Cattolicesimo magico: un’indagine etnografica*. RCS/Bompiani, 2009.

_____. *Quel che resta dei cattolici: inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli, 2012. Kindle edition.

_____. The ‘sectarian’ Church. Catholicism in Italy since John Paul II. *Social Compass*, 60 (3), p.302-314, 2013.

MARZANO, Marco; PACE, Enzo. Introduction: The many faces of Italian Catholicism in the 21st century. *Social Compass* 60(3), 2013, p.299-301.

MARZANO, Marco; UBINATI, Nadia. *Missione impossibile: La riconquista cattolica della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2013, Kindle edition.

MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MASTRONARDI, Vincenzo M; DE LUCA, Ruben; FIORI, Moreno. *Sette sataniche: dalla stregoneria ai messaggi subliminali nella musica rock, dai misteri del Mostro di Firenze alle “Bestie di Satana”*. Roma: Newton Compton, 2006.

MAZOWER, Mark. *O continente sombrio*. A Europa no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

McCLOUD, Sean. *American Possessions: fighting demons in the contemporary United States*. New York: Oxford University Press, 2015.

MELLONI, Alberto. *Tutto e niente: i cristiani d'Italia alla prova della storia*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2013. Kindle Edition.

MEYER, Bonaventura. *Avvisi dall'altro mondo sulla chiesa del nostro tempo: documentazione testuale delle testimonianze dei demoni sull'esorcismo*. Trimbach: Marianisches Schriftenwerk, 1979.

MINELLI, Massimiliano. *Memorie e possessione: saggi etnografici*. Perugia: Morlacchi Editore, 2007.

MORONI, Gabriele. *Le bestie di satana: voci dall'incubo*. Milano: Mursia, 2006.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo*. Século XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

MUEHLEBACH, Andrea. The Catholicization of Neoliberalism: On Love and Welfare in Lombardy, Italy. *American Anthropologist*, Vol. 115, (n°3), 2013, pp. 452–465.

NAMBA, Janaina. Considerações acerca da lenda do pacto com o diabo (Lendo Freud e Patočka). *Cadernos de Filosofia Alemã*, n° 16 – p. 81-94 – jul.-dez. 2010.

NAPOLI, Virginia. Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino. *Archivio Antropologico Mediterraneo* (online), Anno XIX, n. 18 (1), 2016.

NASO, Paolo; SALVARANI, Brunetto (a cura di). *Il muro di vetro: l'Italia delle religioni, primo rapporto 2009*. Bologna: EMI, 2009.

NAVARRO, Luis. I nuovi movimenti ecclesiali nel magistero di Benedetto XVI. *Ius Ecclesiae*, 21, 2009, pp. 569-584.

NICOLA, John, J., rev. *Diabolical possession and exorcism*. Illinois: Tan Books, 1974.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

OFFEDDU, Luigi; SANSA, Ferruccio. *I ragazzi di satana*. La setta delle “Bestie”: alla scoperta di un'Italia sconosciuta. Milano: Rizzoli, 2005.

OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charisma, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008.

ORRÙ, Paolo. *Razzismo quotidiano: la rappresentazione dello straniero nella stampa italiana (2000-2010)*. Tesi (Dottorato Studi filologici e letterari), Università degli Studi di Cagliari, 2014.

PACE, Enzo (a cura di). *Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole*. Roma: Carocci Editore, 2013.

PACE, Enzo. Increasing religious diversity in a society monopolized by Catholicism. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (eds.). *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer, 2014.

_____. *L'unità dei cattolici in Italia*. Origini e decadenza di un mito collettivo. Milano: Guerini e Associati, 1995.

_____. *La comunicazione invisibile: le religioni in internet*. Milano: San Paolo, 2013.

_____. La modernizzazione religiosa del cattolicesimo italiano, *il Mulino*, 5/2003, pp. 823-831.

_____. La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo. *Quaderni di Sociologia*, 55, 2011. Online: <https://journals.openedition.org/qds/649>.

_____. La Pocket-religion. Il New Age nel sistema religioso italiano. *Quaderni di Sociologia*, 19, 1999, 36-54. Online: <https://qds.revues.org/1449>

_____. *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*. Bologna: Il Mulino, 2008.

_____. *Una religiosità senza religioni: spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea*. Napoli: Guida Editori, 2015.

_____. *Vecchi e nuovi dei: la geografia religiosa dell'Italia che cambia*. Milano: Paoline, 2011a.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

PEREIRA, Mabel Salgado. História, Literatura e demônios. *SAECULUM – Revista de História* (20). João Pessoa, jan/jun. 2009.

PETRARCA, Valerio. *Demonologia e scienze umane*. Napoli: Guida editori, 1985.

PIRES, Tiago. *O pastor das almas: José Silvério Horta e a construção cultural de um sacerdote exemplar*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2014.

PIZZUTI, Domenico; (et al.). *La religiosità nel mezzogiorno: persistenza e differenziazione della religione in un'area in trasformazione*. Milano: FrancoAngeli, 1998.

POLASTRI, Marcello. *Nero profondo: inchiesta su misteri e realtà dei culti satanici in Italia e Sardegna*. Dolianova: Grafica del Parteolla, 2005.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. *Revista de Estudos da Religião* (n° 2), 2006, pp. 71-87.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EDUSP, 1997.

RADOANI, Silvana; GAGLIARDI, Giorgio. *Vattene, o satana. L'esorcismo: rito, psichiatria e mistero*. Bologna: EDB, 1997.

REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. *O século XX: do declínio das utopias às globalizações*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RENDA, Anna. *Io combatto il demonio: A colloquio con l'esorcista monsignor Ferruccio Sutto*. Pordenone: Edizioni Biblioteca Dell'Immagine, 2009.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcismos e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RÍIS, Ole (et. al.). *La religione degli europei II: Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993.

RODRIGUES, Donizete. *Novos movimentos religiosos: realidade e perspectiva sociológica*. *Anthropológicas*, ano 12, volume 19(1), 2008. p.17-42.

ROLDÁN, Verónica. *A religião no espaço público: o caso da Argentina entre laïcité e religious freedom*. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 113-125, jan./jun. 2015.

_____. *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*. Franco Angeli Edizioni, 2009. Kindle edition.

_____. *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale*. Milano: Franco Angeli, 2011.

ROMANO, Franca. *Corpi in disordine: possessioni e identità femminili*. *La Ricerca Folklorica* (nº.50), Antropologia della salute: Temi, problemi, ricerche (Oct., 2004), pp. 75-83.

SANDRON, Giacomo. *Usi e abusi dello "Spirito"*. Riflessioni ai margini del fenomeno pentecostale-carismatico. Tesi di Laurea (Storia delle Religione). Trieste: Università degli Studi di Trieste/Facoltà di Lettere e Filosofia, 2007.

SARTIN, Philippe Delfino. *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690 - 1760)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

SCAFOGLIO, Domenico; DE LUNA, Simona. *La possessione diabolica*. Roma: Avagliano Editore, 2003.

SCHÄFER, Bernd. *The Catholic Church and the Cold War's end in Europe: Vatican Ostpolitik and Poper John Paul II, 1985-1989*. In: BOZO, Frédéric, et. al. *Europe and the End of the Cold War*. New York: Routledge, 2008.

SCIUBBA, Roberto; PACE, Rossana Sciubba. *Le comunità di base in Italia*. Volume secondo, La mappa del movimento. Roma: Caines Edizioni, 1976.

SCOLARO, Pietro. *Aspetti teologici e pastorali circa il ruolo specifico delle persone coinvolte nell'esorcismo*. Tesi (Dottorato in Teologia). Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2015.

SEGATTI, Paolo; BRUNELLI, Gianfranco. L'Italia religiosa. Da cattolica a genericamente cristiana. *Il Regno* 10: 337–351, 2010.

SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A palavra da salvação (séculos XVIII-XX)*. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIGNORELLI, Amalia. *Ernesto de Martino: teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L'Asino d'oro, 2015.

_____. *La vita al tempo della crisi*. Torino: Einaudi, 2016. Kindle Edition.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11 (n. 2), p. 225-234, jul./dez. 2011.

_____. *O ocultismo do século XIX*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2001.

SMITH, Denis Mack. *Storia d'Italia dal 1861 al 1997*. Roma/Bari: Editori Laterza, 2005.

SODDU, Paolo. *La via italiana alla democrazia*. Storia della Repubblica 1946-2013. Bari-Roma: Laterza, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

STANZIONE, Marcello. *L'esorcista Candido Amantini*. Tavagnacco: Edizioni Segno, 2014.

STEPHENSON, Craig E. The possessions at Loudun. *The Psychologist*, vol 27, nº 2, February 2014. Disponível em: < <https://thepsychologist.bps.org.uk/volume-27/edition-2/looking-back-possessions-loudun?showfullsite=true> >. Acesso em 16/04/2019.

TALAMONTI, Adelina. Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet. *Antropologia: annuario*, anno 1 (n. 1), 2001. p. 55-76.

_____. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

TESTA, Rita. *Modello ed esorcismo: saggio sul mito*. Napoli: Guida Editori, 1978.

UGOLINI, Beatrice. *I saperi, le dinamiche e i luoghi dell'agire magico*. Roma: Edizioni Kappa, 2007.

VAGAGGINI, Cipriano (osb). *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica. Algumas observações. *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004.

YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave, 2016.

Fontes

1) Obras impressas

AMORTH, Gabriele. *Exorcistas e psiquiatras*. São Paulo: Palavra & Prece, 2010 [1996].

AMORTH, Gabriele. *Il Diavolo: un'inchiesta contemporanea*. Milano: Piemme ora, 2015 [2013]. Kindle edition.

AMORTH, Gabriele. *Memorie di un esorcista*. La mia vita in lotta contro satana. Milano: Pickwick, 2013a. [2010].

AMORTH, Gabriele. *Novos relatos de um exorcista*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012 [1992].

AMORTH, Gabriele. *O último exorcista: minha batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2012a.

AMORTH, Gabriele. *Padre Pio: breve história de um santo*. São Paulo: Palavra & Prece, 2010.

AMORTH, Gabriele. *Um exorcista conta-nos*. 9ª edição. Lisboa: Paulinas, 2014 [1990].

AMORTH, Gabriele. *Vade retro Satana!* Milano: San Paolo, 2013b.

AMORTH, Gabriele; FEZZI, Elisabetta. *Padre Amorth: la mia battaglia con Dio contro Satana*. Milano: San Paolo, 2017.

AMORTH, Gabriele; RODARI, Paolo. *O sinal do exorcista: minha última batalha contra Satanás*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

BALDUCCI, Corrado. *A possessão diabólica*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1974.

BALDUCCI, Corrado. *Adoratori del diavolo e rock satanico*. Casale Monferrato: Piemme, 1991.

BALDUCCI, Corrado. *Gli indemoniati*. Roma: Coletti, 1959.

BALDUCCI, Corrado. *Il diavolo*. Cles: Oscar Mondadori, 1994.

BAMONTE, Francesco. *Possessioni diaboliche ed esorcismo*. Milano: Paoline, 2011. [2006].

DE MEO, Cipriano. *Il divino e l'umano nel mio apostolato di esorcista*. Foggia: Centro Grafico, 2006.

FRA BENIGNO. *Dalla filosofia all'esorcismo: l'esperienza di un esorcista "convertito" raccontata al cardinale di Palermo*. Roma: Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, 2005.

LA GRUA, Matteo. *Contro satana: la mia lotta per vincere le potenze delle tenebre*. Milano: Piemme, 2013. Kindle edition.

QUIDAM (NEGRINI, Faustino). *Il diavolo: se fosse una favola*. 5ª edizione. Brescia: Tipolitografia Queriniana, 1975 [1966].

SALVUCCI, Raul. *Cosa fare con questi diavoli?* Indicazioni pastorali di un esorcista. Milano: Ancora, 2016 [1992].

SALVUCCI, Raul. *Le potenze malefiche: come operano, come si combattono*. Camerata Picena: Editrice Shalom, 2008 [1998].

SODI, Manlio. *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca: teologia e pastorale dell'esorcismo*. Padova: Edizioni Messaggero, 2003.

2) *Jornais e revistas*

Corriere della Sera (1980-2017)

L'Osservatore Romano (1980-2013). In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

La Repubblica (1984-2014)

La Stampa (1980-2005)

Revista *Alleluja e Gesù Risorto* (1986-2014). In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

Revista *RNSS* (1997-2013). In: Arquivo da Biblioteca Nacional Central de Roma.

3) *Documentos eclesiásticos*

BENTO XVI. *Udiência Generale*, 14 settembre 2005. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050914.html >. Acesso em 13/03/2019.

CDF, *Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione*, Roma 14.09.2000 [www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents].

CONCÍLIO VATICANO 2 (1962-1965). COSTA, Lourenço (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette. Nota pastorale del segretariato per l'ecumenismo e il dialogo. In: *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, nº 7, junho de 1993. Disponível em: <https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Nuovi_movimenti_e_sette_Nota.30.05.93.pdf>. Acesso em 06/03/2019.

Conferenza Episcopale Campana, Nota pastorale a proposito di superstizione magia satanismo, Napoli 1995, in «Il Regno-Documenti» 11 (1995).

Conferenza Episcopale Emilia-Romagna. Religiosità alternativa, sette, spiritualismo: sfida culturale, educativa, religiosa. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

Conferenza Episcopale Marchigiana, Disposizioni pastorali circa i fenomeni della superstizione, della magia e dei nuovi movimenti religiosi (www.cesnur.org/2001/disp_past.htm).

Conferenza Episcopale Toscana, A proposito di Maria e demonologia. Firenze, 1 giugno 1994 (www.grisrimini.org).

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica* (Compêndio). Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium_ccc_po.html>. Acessado em 26/09/2018.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p2s2cap4_1667-1690_po.html>. Acessado em 26/09/2018.

IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. 4ª edição. Conferência Episcopal Portuguesa. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>.

IGREJA CATÓLICA. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to Ordinaries regarding norms on Exorcism*, 1985. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850924_exorcism_en.html>. Acesso em 19/02/2019.

IGREJA CATÓLICA. *Constituição dogmática Lumen gentium sobre a igreja*. Disponível em:

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html> . Acesso em 16/02/2019.

IGREJA CATÓLICA. *Decreto Inter Mirifica sobre os meios de comunicação social*. Disponível em:

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em 23/02/2019.

IGREJA CATÓLICA. *Fede Cristiana e demonologia*, 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_it.html>. Acesso em 21/02/2019.

IGREJA CATÓLICA. Paulo VI, *Udienza Generale*, 15 de novembro de 1972. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html>. Acesso em 20/02/2019.

IGREJA CATÓLICA. Paulo VI, *Ministeria quaedam*, 15 de agosto de 1972. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html>. Acesso em 20/02/2019.

IGREJA CATÓLICA. *Ritual de exorcismos e outras súplicas*. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Paulus: São Paulo, 2015. (tradução aprovada em 2004 no Brasil; 1ª edição, 2005; 3ª reimpressão, 2015).

IGREJA CATÓLICA. *Ritual Romano reformado: Ritual conjunto de los sacramentos / según los decretos del Concilio Vaticano II y promulgado por Su Santidad Pablo VI*. Bogotá: Consejo episcopal latinoamericano: Delc, 1976 [1952].

MUGIONE, A. *Decreto Diocesano circa gli esorcismi e le preghiere di guarigione e liberazione*, 28.11.2010 (www.diocesidibenevento.it).

4) Fontes complementares

ISTAT (2015). *Statistiche report - Appartenenza e pratica religiosa*, Anno 2011-2012. Acesso em 02/10/2017. (www.istat.it).

TV2000. *Vade Retro* (39m10s). 15/02/2013. Disponível em: <<https://youtu.be/tYwjB7yWlhs>>. Acesso em 25/10/2018.

TV2000. *Padre Amorth, l'ultimo esorcista*, 2016 (25m26s). Disponível em <<https://youtu.be/oeMDyIaGLMQ>>. Acesso em 25/10/2018.

Il G.R.I.S. Una nuova inquisizione?!! Ovvero... quando i cani abbaiano alla luna. *Daimon*. Periodico ufficiale della Akkademia PanSophica Alpha Draconis. Periodico trimestrale di cultura neopagana thelemica gnostica e luciferiana, 1990, p.83-89. Arquivo do GRIS, Bolonha.

Site da Associazione Internazionale Esorcisti:
<<https://aiepressooffice.wordpress.com/2017/10/23/>>. Acesso em 19/01/2019.

RATZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HAAG, Herbert. *Liquidation du diable*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971.

VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

KASPER, Walter. O problema teológico do mal. In: KASPER, Walter, et. al. *Diabo, demônios, possessão: da realidade do mal*. São Paulo: Edições Loyola, 1992 [1978].

MILINGO, Emanuele. *Precauzioni nel ministero della preghiera di liberazione*. S. Pasqua: Comunità Amen Alleluia, 1980.