

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

**DEUS ESTÁ PRESENTE – O DIABO ESTÁ NO MEIO**

**O PROTESTANTISMO E AS ESTRUTURAS TEOLÓGICAS  
DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO**

ADILSON SCHULTZ

DOUTORADO EM TEOLOGIA  
Área de Concentração: Teologia Prática

São Leopoldo, janeiro de 2005

*DEUS ESTÁ PRESENTE – O DIABO ESTÁ NO MEIO:*  
O PROTESTANTISMO E AS ESTRUTURAS TEOLÓGICAS  
DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

TESE DE DOUTORADO

por

Adilson Schultz

em cumprimento parcial das exigências  
do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia  
para obtenção do grau de  
Doutor em Teologia

Escola Superior de Teologia  
São Leopoldo, RS, Brasil  
Janeiro de 2005

## agradecimentos

***À capes,***  
*pelo apoio financeiro;*

***ao IEPG-EST,***  
*pela dedicação de seus/ suas docentes e a disponibilização dos recursos bibliográficos;*

***aos/às docentes integrantes da banca de defesa,***  
*pela leitura, estudo e avaliação da pesquisa;*

***ao professor Dr. Oneide Bobsin,***  
*pela irretocável orientação do processo de pesquisa.*

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. São Leopoldo : EST, 2005.

## SINOPSE

O imaginário religioso brasileiro manifesta a presença de Deus; o sagrado *viceja* no candomblé, no espiritismo, no catolicismo, na umbanda, nas igrejas evangélicas e outras significações religiosas. A teologia estuda as religiões e ouve seus fiéis visando aperfeiçoar sua tarefa de *pensar-o-ser-humano-em-relação-a-Deus*, reconhecendo que qualquer experiência ou fenômeno religioso tem Deus como fundamento, não obstante seus condicionamentos culturais, psicológicos, históricos, doutrinários e performáticos específicos. Essa presença de Deus é anunciada em meio à presença do Mal: o fiel diz *Deus está presente* e reconhece que o *diabo está no meio*; percebe no dia-a-dia que Bem, cura, perdão e salvação estão misturados a Mal, sofrimento, pecado e injustiça. Apoiado na fé em Deus que salva, o fiel agencia essa imanência/transcendência de Bem e Mal em estruturas teológicas ambíguas como comunicação com o Além, divindades mediadoras como espíritos, orixás e Espírito Santo, e ritos de mediação como sacramento, confissão, oferenda, romaria, culto, transe, oração, bênção e sacrifício - inclusive a busca de santidade, de justiça social e o apelo moral. Os princípios protestantes são apenas marginais na estrutura teológica do imaginário religioso. Embora se perceba uma intensa *presença protestante*, inclusive operando mudanças significativas na vida dos fiéis, raramente as igrejas evangélicas incidem nas estruturas sociais, religiosas e ideológicas do país. Para que se faça ouvir, o protestantismo precisa ouvir o imaginário, aproximar-se de suas estruturas teológicas. Nessa tarefa se vale de seu patrimônio teológico fundado na assimetria entre princípio e forma, entre Revelação e manifestação de Deus, o que lhe permite ser fiel aos seus princípios e, ao mesmo tempo, agenciar as estruturas teológicas do imaginário religioso. Nesse processo o protestantismo compõe uma *teologia imanente* que reconhece a ambigüidade de Mal e Bem, e uma *teologia mística protestante*, que ritualiza esta e outras ambigüidades do imaginário. Desta forma são associadas racionalidade e estética teológicas, relativizando tanto o extremo-racionalismo *protestante clássico* quanto o extremo-emocionalismo *neoprotestante*. Sem claudicar no testemunho do *lugar natal* de Deus manifestado na Cruz de Jesus Cristo, essa teologia *ambígua* abre o protestantismo para o reconhecimento da manifestação de Deus nas religiões não-cristãs, para a unidade protestante, para uma imagem-de-Deus-racional-e-não-racional e para uma liturgia e piedade que alie à mediação da Palavra outras *singularidades* de Deus, como a arte cristã.

PALAVRAS-CHAVES: Imaginário religioso, Protestantismo, Igrejas evangélicas, Mal, Mística.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. São Leopoldo : EST, 2005.

## ABSTRACT

The Brazilian religious imagery manifests God's presence; the sacred *thrives* in “candomblé”, spiritism, Catholicism, “umbanda”, in the Evangelical churches and other religious significances. Theology studies the religions and hears their faithful aiming at improving their task of *thinking-the-human-being-in-relation-to-God*, recognizing that any religious experience or phenomenon has God as its foundation, in spite of its specific cultural, psychological, historical, doctrinal and behavioral conditionings. This presence of God is announced in the midst of the presence of Evil: the faithful says *God is present* and recognizes that the *devil is in between*; the faithful perceives in daily living that the Good, the cure, pardon and salvation are mixed with Evil, suffering, sin and injustice. Supported by faith in God who saves, the faithful organizes this immanence/transcendence of Good and Evil into ambiguous theological structures such as communication with the Beyond, mediating divinities such as spirits, “orixás” (African divinities) and the Holy Spirit, and mediating rites such as sacraments, confession, offerings, pilgrimages, worship, trance, prayer, blessing and sacrifice – including the search for holiness, for social justice and moral appeal. The Protestant principles are only marginal within the theological structure of the religious imagery. Although one can perceive an intense *Protestant presence*, even to the point of working significant changes in the life of the faithful, the Evangelical churches rarely impact the social, religious and ideological structures of the nation. To be heard, Protestantism needs to hear the imagery, to get nearer to its theological structures. In this task it makes use of its religious patrimony founded on the asymmetry between principle and form, between Revelation and God's manifestation, which permits it to be faithful to its principles and, at the same time, organize the theological structures of the religious imagery. In this process Protestantism composes an *immanent theology* that recognizes the ambiguity of Evil and Good, and a *Protestant mystical theology*, that ritualizes this and other ambiguities of the imagery. In this way theological rationality and aesthetics are associated, relativizing the *classical protestant* extreme-rationalism as well as the *neoprottestant* extreme-emotionalism. Without wavering in the witness of the *birth place* of God manifested in the Cross of Jesus Christ, this *ambiguous* theology opens Protestantism to the recognition of God's manifestation in non-Christian religions, to Protestant unity, to a rational-and-non-rational image of God and to a liturgy and piety that allies other *singularities* of God to the mediation of the Word, such as Christian art.

KEY-WORDS: Religious imagery, Protestantism, Evangelical churches, Evil, Mysticism (study of divine or spiritual things)

## SUMÁRIO

### CAP I – RETRATOS DAS RELIGIÕES DO BRASIL

- 1.1 - As religiões do Brasil em números
- 1.2 - Retratos das religiões do Brasil
  - a formação religiosa do Brasil
  - história, ritos e doutrinas das principais religiões do Brasil: catolicismo, indígenas, candomblé, umbanda, espiritismo, protestantismo, pentecostalismo.

### CAP II - O PROTESTANTISMO BRASILEIRO

- 2.1 - A força protestante no universo religioso brasileiro
- 2.2 - Tipologia do protestantismo brasileiro
- 2.3 - Retratos do protestantismo clássico
- 2.4 - Retratos do neoprotetantismo

### CAP III - ESTRUTURAS TEOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

- 3.1 – A imanência e a transcendência no estudo da religião
- 3.2 - A pertinência da teologia no estudo da religião
- 3.3 - A *nebulosa* matriz do imaginário religioso brasileiro
- 3.3 - Estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro

### CAP IV - ENCONTROS E DESENCONTROS DO PROTESTANTISMO COM O IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

- 4.1 - O êxito e o fracasso do protestantismo no agenciamento do imaginário religioso brasileiro
- 4.2 - O êxito e o fracasso do protestantismo no agenciamento dos princípios teológicos protestantes

### CAP V - UMA TEOLOGIA MÍSTICO-PROTESTANTE NO AGENCIAMENTO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

- 5.1 - Os fundamentos de uma teologia mística
- 5.2 - A mística na leitura teológica do imaginário religioso brasileiro
- 5.3 - Uma abertura mística no agenciamento da piedade protestante

### CAP VI - DEUS ESTÁ PRESENTE – O DIABO ESTÁ NO MEIO: ENSAIO TEOLÓGICO SOBRE O MAL, NA PRESENÇA DE DEUS

- 6.1 - Linguagens cristãs clássicas sobre o mal
- 6.2 - A irreducibilidade do mal no imaginário religioso brasileiro
- 6.3 - O protestantismo e o mal *sofrimento*, mal *pecado* e mal *metafísico* - e a força do diabo
- 6.4 - A transcendência e a imanência do Mal e do Bem
- 6.5 - Deus está presente: uma teologia místico-orante do mal

# ÍNDICE

## INTRODUÇÃO • 6

## CAP I – RETRATOS DAS RELIGIÕES DO BRASIL • 17

### Introdução • 17

### 1.1 - As religiões do Brasil em números • 18

1.1.1 - O censo IBGE 2000 • 18

1.1.2 - Destaques do censo IBGE 2000 • 19

1.1.3 - Relativização dos números do Censo • 22

### 1.2 - Retratos das religiões do Brasil • 24

1.2.1 - O catolicismo que faz o Brasil • 24

Introdução • 24

1.2.1.1 - Retratos históricos do catolicismo brasileiro • 25

1.2.1.1.1 - O Brasil como invenção religiosa  
católico-portuguesa • 25

1.2.1.1.2 - O mito fundante do Brasil • 26

1.2.1.1.3 - As ambigüidades da empresa católica  
que formou o Brasil • 30

1.2.1.1.4 - Periodização histórica • 32

1.2.1.2 - O catolicismo das romarias • 33

1.2.2 - O Axé do candomblé • 40

1.2.3 - Os espíritos do espiritismo • 45

1.2.4 - O moderno, o antigo e o pós-moderno na umbanda • 54

1.2.5 - Pequenos retratos do Brasil religioso fora das religiões • 60

## CAP II - O PROTESTANTISMO BRASILEIRO • 63

### Introdução • 63

### 2.1 - A força protestante no universo religioso brasileiro • 64

2.1.1 - Os números do censo IBGE 2000 • 64

2.1.2 - Destaques do censo IBGE 2000 • 65

2.1.3 - A efetiva participação dos protestantes nos cultos • 67

2.1.4 - Breve perfil qualitativo do protestantismo • 69

## **2.2 - Tipologia do Protestantismo Brasileiro • 72**

[incluindo tabelas e caracterização do *protestantismo clássico* (evangelical, sacramental e pentecostal clássico) e do *neoprottestantismo* (pentecostal renovado, neopentecostal, carismático e renovação denominacional)

## **2.3 - Retratos do protestantismo clássico brasileiro • 80**

2.3.1 - Breve história protestante • 80

2.3.2 - Retratos da teologia protestante • 87

2.3.3 - Retratos da ideologia protestante • 91

2.3.4 - Retratos do desenvolvimento protestante no Brasil • 93

2.3.5 - Retratos da divisão protestante entre liberais e conservadores • 96

## **2.4 - Retratos do Neoprottestantismo • 99**

2.4.1 - As origens do pentecostalismo • 99

2.4.2 - O pentecostalismo clássico • 101

2.4.2.1 - A Congregação Cristã • 101

2.4.2.2 - A Assembléia de Deus • 102

2.4.3 - O pentecostalismo renovado • 107

2.4.3.1 - A Igreja do Evangelho Quadrangular • 107

2.4.3.2 - O Brasil para Cristo • 109

2.4.3.3 - Igreja Pentecostal Deus é Amor • 110

2.4.4 - O protestantismo neopentecostal • 111

2.4.5 - O protestantismo de renovação denominacional • 113

# **CAP III - ESTRUTURAS TEOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO • 114**

## **Introdução • 114**

### **3.1 - A pertinência da teologia no estudo da religião • 115**

3.1.1 – A imanência e a transcendência no estudo da religião • 115

3.1.2 – Retratos do estudo da religião e do imaginário na  
Sociologia, Antropologia e Psicologia • 117

3.1.3 – Rudolf Otto e o *Numen*: uma abordagem radicalmente teológica  
no estudo da religião • 126

3.1.4 - Os limites da teologia e das ciências humanas no estudo da religião • 132

### **3.2 - A *nebulosa* matriz do imaginário religioso brasileiro • 138**

### **3.3 - Estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro • 145**

3.3.1 - O esquema da estrutura • 145

3.3.2 - O fundamento da estrutura teológica do imaginário religioso: o  
fator Deus – e a crença em Deus ou espíritos/orixás/divindades • 146

3.3.3 - As colunas mestras da estrutura teológica do imaginário religioso  
brasileiro: Deus está presente – o diabo está no meio • 147



- 3.3.3.1 - Deus está presente • 147
- 3.3.3.2 - O diabo está no meio • 148
- 3.3.4 - Agenciamentos religiosos da estrutura teológica do imaginário: princípios, entidades e ritos *mediadores* das diferentes religiões • 149
  - 3.3.4.1 - A crença em espíritos e a possibilidade de comunicação com eles • 149
  - 3.3.4.2 - Manifestação, transe, possessão, êxtase, incorporação... • 151
  - 3.3.4.3 - A mediação religiosa • 153
  - 3.3.4.4 - Culto, ritual e intimidade com Deus • 155
  - 3.3.4.5 - Sacrifício, santidade, serviço • 156
- 3.3.5 - O princípio dinamizador das estrutura teológica do imaginário religioso: simultaneidade, dissimulação, mistura, ambigüidade... • 159

## **CAP IV - ENCONTROS E DESENCONTROS DO PROTESTANTISMO COM O IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO • 165**

### **Introdução • 165**

#### **4.1 - O êxito e o fracasso do protestantismo no agenciamento do imaginário religioso brasileiro • 168**

- 4.1.1 - A indelével presença protestante no Brasil • 168
- 4.1.2 - Vida Nova: o êxito protestante • 170
- 4.1.3 - A negação e a afirmação das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro no protestantismo • 180
  - 4.1.3.1 - O drama do protestantismo clássico • 180
  - 4.1.3.2 - A tentativa neoprotestante • 185
- 4.1.4 - Três *desafios* teológicos que o imaginário religioso impõe para o protestantismo • 188
  - 4.1.4.1 - A questão do morto e do *outro mundo* • 188
  - 4.1.4.2 - A questão da mediação • 190
  - 4.1.4.3 - A ambigüidade e a negociação • 191

#### **4.2 - O êxito e o fracasso do protestantismo no agenciamento dos princípios teológicos protestantes • 197**

- 4.2.1 - O princípio protestante • 197
- 4.2.2 - O endurecimento e o relaxamento do *princípio protestante* no protestantismo brasileiro • 202
  - 4.2.2.1 - O dilema do protestantismo clássico • 202
  - 4.2.2.2 - O dilema do neoprotestantismo • 204
- 4.2.3 - Excurso: O que torna o protestantismo *protestante*? • 209

## **CAP V - UMA TEOLOGIA MÍSTICO-PROTESTANTE NO AGENCIAMENTO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO • 212**

### **Introdução • 212**

- 5.1 - Os fundamentos de uma teologia mística • 214**
  - 5.1.1 - Igreja – Comunidade/Seita – Mística • 214
  - 5.1.2 - O lugar da mística na teologia • 215
  - 5.1.3 - Uma imagem místico-protestante de Deus • 219
  
- 5.2 - A mística na leitura teológica do imaginário religioso brasileiro • 224**
  - 5.2.1 - Uma reserva teológica da religião • 224
  - 5.2.2 - Uma terceira via teológica • 225
  - 5.2.3 - Os caminhos da unidade protestante • 226
  - 5.2.4 - O encontro com as significações imaginárias ambíguas e *subterrâneas* • 231
  - 5.2.5 - A afirmação do *lugar natal* de Deus em Jesus Cristo • 233
  
- 5.3 - Uma abertura mística no agenciamento da piedade protestante • 236**
  - 5.3.1 - A mística e o culto protestante • 236
  - 5.3.2 - A teologia místico-protestante e a arte • 240

## **CAP VI - DEUS ESTÁ PRESENTE – O DIABO ESTÁ NO MEIO: ENSAIO TEOLÓGICO SOBRE O MAL, NA PRESENÇA DE DEUS • 248**

### **Introdução • 248**

- 6.1 - Linguagens cristãs clássicas sobre o mal • 251**
  - Introdução • 251
  - 6.1.1 - A linguagem ante-teodicéia da bíblia • 251
  - 6.1.2 - A linguagem da teodicéia: o mal não diz respeito a Deus • 255
  - 6.1.3 - A crítica à teodicéia - ou a linguagem da dialética quebrada • 257
    - 6.1.3.1 - Os limites da teodicéia • 257
    - 6.1.3.2 - Jesus Cristo como resposta ao mal • 259
  
- 6.2 - A irredutibilidade do mal no imaginário religioso brasileiro • 263**
  - 6.2.1 - As marcas da presença do mal • 263
  - 6.2.2 - Retratos da presença do mal nas religiões do Brasil • 265
  
- 6.3 - O protestantismo e o mal *sofrimento*, mal *pecado* e mal *metafísico* - e a força do diabo • 273**
  - Introdução 273
  - 6.3.1 - O mal *sofrimento* • 273
  - 6.3.2 - O mal *metafísico* e o diabo • 276
    - Excurso: a força do diabo no imaginário brasileiro e sua importância para a teologia • 278
  - 6.3.3 - O mal *pecado* e a culpa • 286
  
- 6.4 - A transcendência e a imanência do Mal e do Bem • 292**
  
- 6.5 - Deus está presente: uma teologia mística-orante do mal • 300**
  - 6.5.1 - Deus está presente – para salvar! • 300
  - 6.5.2 - Deus está presente – para ouvir a oração • 301

6.5.3 - Deus está presente – mas não está disponível! • 303

**Excursão: a teologia necessária • 311**

**CONCLUSÃO • 312**

**BIBLIOGRAFIA • 326**

## ÍNDICE DAS PÁGINAS PRESCINDÍVEIS dispostas ao longo do texto da tese\*

- 5<sup>A I e II</sup> - Este próprio índice
- 5<sup>B</sup> - *Em toda parte, até nos altares* - poema de Murilo Mendes
- 23<sup>A</sup> - Mapa do Brasil com presença das religiões
- 23<sup>B</sup> - Mapa do Brasil com Igrejas Evangélicas de Missão.
- 28<sup>A</sup> - O Brasil-paraíso do Pero Vaz de Caminha *versus* O Brasil-Sertão de Euclides da Cunha
- 33<sup>AeB</sup> - Relato da procissão de Nossa Senhora dos Navegantes
- 39<sup>A</sup> - O mito de criação do candomblé – e do mundo
- 44<sup>A</sup> - Roda de Orixás
- 44<sup>B I-IV</sup> - Lista com Orixás das religiões afro-brasileiras e suas propriedades
- 50<sup>A</sup> - [relato d'] O passe espírita
- 53<sup>A</sup> Estratégias recomendadas pela CNBB para o combate da umbanda e do espiritismo no RJ, 1953
- 59<sup>A</sup> Sacrifício de animais gera polêmica
- 79<sup>A-I a VI</sup> Tipologias do protestantismo brasileiro (cf. também 77 e 78)
- 79<sup>B</sup> - Aplicação da tipologia da tese ao protestantismo de São Leopoldo, RS
- 86<sup>A</sup> - Os livros de Lutero sendo queimados perante o Papa
- 86<sup>B</sup> - Ilustração-charge do *Chute na santa* – Bispo da Universal chuta imagem de Nossa Senhora Aparecida

---

\* “A tese tem um *capítulo* que se espalha ao longo das partes, suas **páginas prescindíveis**: em meio às páginas *imprescindíveis*, ou seja, aquelas que compõem os seis capítulos supra-referidos, há cerca de 50 páginas entrepostas ao longo do texto, compondo espécie de *entreatos* que apresentam fragmentos do imaginário religioso brasileiro. As páginas *prescindíveis* estão impressas em cores e estão fora da ordem corrente da paginação. Algumas trazem simples biografias de líderes religiosos ou tabelas e gráficos, mas outras apresentam ricos extratos de cultos, pregações e romarias, relatórios de entrevistas, trechos de livros devocionais, citações paradigmáticas, etc. O objetivo é fornecer ao leitor ou leitora um mínimo acesso a fontes *primárias*, permitindo análises para além daquelas referidas na tese. Além disso, essas páginas *prescindíveis* conduzem a leitura à produção de imagens do imaginário religioso, aliando à progressão teórica da tese alguns momentos *quase-empíricos* de interação com o universo religioso brasileiro. Não obstante esses objetivos, enquanto *prescindíveis* essas páginas podem ser completamente ignoradas na leitura da tese, sem nenhum prejuízo a sua progressão teórica.” Trecho da *Introdução* – cf. abaixo p. 15.

Para facilitar a localização das páginas ao longo do texto, neste índice elas estão indicadas com o número da página *imprescindível* imediatamente anterior, seguida de letra. Assim, por exemplo, a página prescindível *O mito de criação do candomblé* é indicada com o número 39<sup>A</sup>, ou seja, está colocada logo após a p. 39 das páginas *imprescindíveis*. Quando o *prescindível* tem mais de uma página, está indicada com algarismos romanos, como o 79<sup>A I-VI</sup>.

- 86<sup>C</sup> - [notícia de] Bispo da Universal agride imagem de Nossa Senhora Aparecida
- 86<sup>D</sup> - [notícia de] Lutero queima a bula papal e o direito canônico
- 86<sup>D</sup> - Descrição do martírio dos protestantes calvinistas em Colligny
- 86<sup>E</sup> - [relato d'] A primeira distribuição de bíblias no Brasil – Daniel Kidder
- 89<sup>A</sup> - Trecho de *O peregrino*, de John Bunyan
- 92<sup>A</sup> - Mapa do Brasil com distribuição da Igreja Luterana
- 92<sup>B</sup> - Mapa do Sul do Brasil com distribuição da Igreja Luterana
- 92<sup>C</sup> - Perfil da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
- 92<sup>D<sup>I</sup>e<sup>II</sup></sup> - Descrição de um culto Batista
- 98<sup>A</sup> - *O sangue de Jesus tem poder!* Trecho de um culto da Igreja Pentecostal Deus é Amor
- 100<sup>A</sup> - 1º Batismo no Espírito Santo do Brasil - Celina Albuquerque.
- 113<sup>A</sup> - Biografia de Gunnar Vingren e Daniel Berg, fundadores da Assembléia de Deus
- 113<sup>B</sup> - Biografia de Luigi Francescon, fundador da Congregação Cristã
- 113<sup>C</sup> - Biografia de Aimee Semple McPherson, fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular
- 113<sup>D</sup> - Biografia de Manoel de Mello, fundador da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo
- 113<sup>E</sup> - Biografia de Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus
- 113<sup>F</sup> - Biografia de R.R. Soares, fundador e líder da Igreja Internacional da Graça
- 113<sup>G</sup> - Biografia de Estevam Hernandes Filho e Sônia Hernandes, casal fundador da Igreja Renascer em Cristo
- 113<sup>AH</sup> - Biografia de Robson Lemos Rodovalho, fundador da sara Nossa Terra
- 131<sup>A</sup> - Como não ter Deus? – trecho de *Grande sertão: veredas*
- 131<sup>B</sup> - Salve as folhas – canto dedicado a Ossaim, orixá das folhas e ervas medicinais
- 154<sup>A</sup> - Oferta de flores – canto dedicado a Maria
- 203<sup>A</sup> - A safra protestante- Descrição *antropológica* da arquitetura de um templo pentecostal
- 211<sup>A</sup> - *Olbei as gravuras japonesas* – citação de Etty Hillesun, mística judia.
- 247<sup>A</sup> - Detalhe do Cristo do Altar de Isenheim – Mestre Grünewald
- 262<sup>A</sup> - Uma megera assustadora – trecho de *Os sertões*, de Euclides da Cunha
- 291<sup>A</sup> - *O trem de Deus* – crônica sobre o mal e o bem misturados
- 299<sup>A</sup> – *História de Jó* – Poema de Adélia Prado
- 325<sup>A</sup> – *Teofania* – poema-música de Chico César

Em toda parte, até nos altares.  
Há grandes forças de matéria na terra no mar e no ar  
  
que se entrelaçam e se casam reproduzindo  
mil versões dos pensamentos divinos.  
A matéria é forte e absoluta\*

---

\* Trecho de Murilo MENDES, *Poesias - 1925-1955*. Rio de Janeiro : José Olympio, 1959. p. 176.

## INTRODUÇÃO

### **Deus está presente, todos o adoremos, com respeito nos prostremos!**

*Deus está conosco, tudo em nós se cale, Deus a nossas almas fale!*

G. Tersteegen

Talvez não haja nada que represente tão bem uma comunidade evangélica quanto o canto comunitário. Semanalmente milhões de fiéis se reúnem em culto para ouvir o anúncio do Evangelho, receber a bênção de Deus, confessar o pecado. Os versos acima representam bem o sentido do louvor e do culto protestantes, a *sensação* da presença de Deus. O fiel canta como que dizendo “*eu sei que Deus está presente na minha vida, e vou louvá-lo*” - e aí o louvor transmuta-se em confissão de fé. Ao mesmo tempo, o louvor carrega o desejo da presença de Deus na vida do fiel, como se ele dissesse “*fica sempre presente, ó Deus*” - e aí o louvor transmuta-se em oração.

Essa sensação e esse desejo da presença de Deus não é exclusividade protestante. O Brasil é um país religioso, carregado do sagrado. Há uma *nebulosa* de fé em Deus que se torna imediatamente evidente a quem observa e estuda as religiões. Enquanto milhões de fiéis se reúnem nas igrejas evangélicas, outros tantos milhões se reúnem em terreiros de candomblé e umbanda para dançar e comunicar-se com os orixás, guias e espíritos; em sessões espíritas para receber passes, comunicar-se com os espíritos e deles receber instruções; em igrejas, romarias e peregrinações católicas para irmanar-se com santos, sacramentos e bênçãos de toda ordem; e em tantos outros locais de culto ou meditação não-institucionais. Essa presença de Deus parece tocar mesmo a quem não acorre aos ritos, mas vive o religioso que impregna as injunções políticas, o cotidiano doméstico, o espaço

do trabalho, as escolas, a mídia, as artes, a cultura em geral, ou mesmo o calendário civil carregado de feriados e datas religiosas. A religião é um componente essencial da cultura brasileira, e tal constatação parece unânime mesmo entre quem não considera o dado Deus ou a fé como questão pertinente na sua vida ou na sua pesquisa e trabalho.

Esta presença de Deus é o assunto desta tese, uma outra forma de referir aquilo que comumente se denomina *imaginário religioso brasileiro*, conjunto de significações religiosas, institucionais ou não, incluindo crenças, vivências e as próprias instituições, inclusive aquilo que esse conjunto opera na vida do fiel e na cultura do país; tudo aquilo que diz respeito ao agenciamento<sup>1</sup> da *presença de Deus*. Certamente as religiões instituídas têm grande importância no agenciamento do imaginário religioso, mas ele não está circunscrito a elas: o imaginário opera como uma grande *nebulosa*<sup>2</sup> religiosa que invade todos os domínios da vida e da cultura, para muito além das religiões.

Implícito nesse desejo e nessa sensação da presença de Deus está aquilo que teologicamente é denominado *salvação*. A religião existe como instituição que agencia a salvação operada por Deus. Agora: salvação de quê? O que acossa o fiel para que ele se mova regularmente para os locais de culto ou permita que sua vida inteira seja *condicionada* pelo imaginário religioso? A religião sempre pressupõe salvação *de algo*. O fiel sente que esse *algo* ameaça sua vida, e reconhece a presença de Deus como uma *situação ideal* que lhe protege contra esse ameaçador. O fiel sabe que a ausência de Deus seria terrível! Sem Deus o fiel se desespera ante o sofrimento da dor e da doença, ante o pecado, a culpa, a desgraça, a falência, a morte...; enfim, tudo aquilo que pode ser genericamente denominado *o Mal*. Daí se poder dizer que, ao lado da presença de Deus, a religião sempre veicula a ameaça do

---

<sup>1</sup> O conceito *agenciamento* – e seus correlatos *agenciar*, *agencia* – é central na formulação teórica do imaginário religioso brasileiro e da tese como um todo. O conceito reporta a Deleuze e Guattari – cf. bibliografia. Agenciamento é “uma noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto da ordem biológica, quanto social, maquina, gnosiológica, imaginária.” Félix GUATTARI, *Micropolítica*, p. 317. Trata-se de reconhecer no imaginário um sistema multiforme, composto de diferentes agenciamentos, produtor de diferentes agenciamentos, de “multiplicidade, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades”. Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mil platôs 1*, p. 12ss. Agenciamento é qualidade do que o imaginário faz, da forma como ele opera, como as suas diferentes significações se encontram. Agenciamentos do imaginário religioso nunca são autônomos; atravessam e instruem um ao outro; novos agenciamentos imaginários vão surgindo a todo tempo. Agenciamento compreende as funções, os papéis, o conteúdo e o princípio das significações imaginárias religiosas. Agenciamento fala do imaginário e suas múltiplas atualizações e cristalizações. Agenciamento é também um lugar onde as significações se encontram. Por fim, o conceito agenciamento preserva a *tensão* entre o aspecto instituído e instituinte do imaginário e todas as suas significações.

<sup>2</sup> Como bem indica o termo, o conceito *nebulosa* diz respeito tanto à natureza quanto ao *modus operandi* do imaginário religioso: invade e pervade todos os domínios da vida e da cultura, inclusive para muito além das religiões instituídas. No contexto desta tese, o termo é estabelecido em certa oposição ao conceito de matriz religiosa, tentando evitar a associação do imaginário religioso a algo antigo, estático e pré-estabelecido – mais detalhes abaixo no ponto “3.2 – a *nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro*”.



Mal, que parece insistentemente presente. O fiel confessa *Deus está presente*, e, quase ao mesmo tempo, implicitamente, reconhece que o Mal está *no meio*.

Curiosamente, algumas igrejas e religiões parecem ter mais êxito no anúncio dessa presença de Deus e no agenciamento da salvação do mal. Grandes igrejas neopentecostais lotadas contrastam com pequenas igrejas protestantes clássicas vazias. Romarias católicas atraem milhões de fiéis, e as comunidades *de libertação* parecem claudicar. O espiritismo consegue a proeza de reunir fiéis que, esporadicamente, reúnem-se também em outros cultos. A umbanda e o candomblé seguem com uma vitalidade impressionante, agenciando crenças de fiéis em praticamente todas as religiões.

A grande *sensação* religiosa do momento é o meio evangélico neopentecostal. As últimas pesquisas mostram seu espantoso crescimento, inserindo a máxima *evangélicos* como um dado irrefutável do universo religioso brasileiro. Uma série de estratégias de visibilização torna as igrejas evangélicas presentes no dia-a-dia da mídia, das ruas, do meio teológico e outras áreas acadêmicas. Inúmeras novas denominações e templos surgem constantemente, mostrando que, no conjunto do imaginário religioso brasileiro, é ali que o fiel brasileiro está encontrando a melhor linguagem para agenciar a sensação da presença de Deus. Uma situação muito diferente vive o protestantismo clássico: ainda que usufruindo como que por contaminação dessa *presença evangélica* no país, mesmo que com uma história longa de presença no país, as igrejas clássicas não conseguem reunir mais de 5% da população. Mesmo o neoprottestantismo, no entanto, parece não conseguir nada mais do que 10% da população, e, no geral, consegue ser significativo apenas para esse pequeno extrato, não conseguindo incidir ou influenciar a maioria da população. Se compararmos o número de evangélicos e de católicos do país, o protestantismo brasileiro, com quase dois séculos de história, apresenta resultados tímidos. O mesmo resultado advém se analisadas as influências protestantes nas estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro.

A teologia reconhece a dificuldade protestante tanto na complexidade do imaginário religioso que envolve as igrejas quanto nos elementos internos do protestantismo que dificultam sua tarefa. Apelos teológicos *importados*, apelos étnicos, confessionais, moralistas e fundamentalistas, ou então apelos por uma acomodação *rápida* ao imaginário religioso parecem sufocar as forças protestantes e inibir sua capacidade para agenciar a fé das pessoas.

Por outro lado, apesar desses elementos cerceadores, o protestantismo consegue êxitos pontuais. É inegável que o protestantismo marca de forma indelével a vida, os

hábitos, as crenças e atitudes de quase 30 milhões de pessoas no Brasil. E é justamente aí, na vida dos fiéis, que há que se observar o significado da força evangélica. Da mesma forma, uma parte do protestantismo não busca incessantemente ser influente culturalmente, sequer busca o sucesso numérico; ao contrário, sente-se como portador de uma *contra-cultura* para a minoria, seja em termos de afastamento do mundo ou de agenciamentos diaconais e missionários pontuais. O objetivo geral do protestantismo nunca é constituir uma *crístandade* protestante. A maioria das igrejas evangélicas não quer *evangelizar o Brasil*, mas constituir espécies de “*comunidades de contraste*”, oferecendo a poucos fiéis um mundo paralelo, com outros modelos éticos e religiosos, instituindo uma *simples* comunidade de crentes. Outras igrejas querem uma comunidade espiritual de apoio para a vida, sem nenhum apelo missionário-social. Algumas igrejas querem outra forma de vida, outro tipo de solidariedade comunitária, talvez baseado apenas na experiência pessoal, sem nenhuma injunção ou apelo público. Enfim: o protestantismo gera diferentes formas de associar vida comunitária ao meio social e religioso no qual vivem seus fiéis: protestantismo é sempre *protestantismos*.

Justamente aí, nessas diferentes formas do protestantismo se encontrar e desencontrar com o imaginário religioso brasileiro, está plasmado o objetivo geral desta tese. Se o assunto é o imaginário religioso brasileiro, buscando analisar a presença de Deus – e do *diabo no meio* – nas diferentes religiões, inclusive o protestantismo, o objetivo geral é auscultar como o protestantismo agencia essa *presença* ao se encontrar com o imaginário religioso; como sua teologia agencia a estrutura teológica do imaginário, e, sobretudo, perceber momentos onde esse encontro gera elementos significativos tanto para os fiéis quanto para a teologia protestante. Nesse caminho se descobrem algumas das razões do êxito e do fracasso protestante. A partir delas se pensa como maximizar e dinamizar teologicamente os momentos significativos, reconhecendo os limites do corpo teórico protestante, mas sempre buscando formas novas de testemunhar a presença de Deus, sempre visando cumprir bem sua tarefa de *pensar-o-ser-humano-em-relação-a-Deus*.

A hipótese geral é que há um descompasso das estruturas teológicas do imaginário religioso e do protestantismo, o que inclui performance ritual, princípios teológicos, ideologia, interesses institucionais e outros elementos. Esse descompasso é fruto, em grande medida, de *simples* desconhecimento: devido à longa tradição de condenação e isolamento mútuos, teologia protestante e estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro são duas ilustres desconhecidas. Desconhecidas ao protestantismo são, sobretudo, aqueles elementos do imaginário vivenciados no cotidiano dos cultos e da

piedade. Aquilo que é minimamente conhecido restringe-se geralmente aos agenciamentos teológicos oficiais ou do senso comum do catolicismo, umbanda, candomblé e espiritismo. A teologia – e as igrejas evangélicas – sequer reconhecem o impacto da cosmovisão engendrada pelas estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro sobre o seu corpo de fiéis, subestimando sua força.

Assim, dito em linguagem missionária, ao propor um simples reconhecimento do imaginário religioso brasileiro esta pesquisa colabora para que a tarefa protestante de articuladora da fé e da pertinência da Revelação de Deus que anuncia seja mais significativa, e, em conseqüência, mais significativa para a vida dos fiéis e, em última instância, também para os *infiéis* em geral da sociedade brasileira. Por isso a pesquisa pergunta como as diferentes religiões e igrejas realizam esse agenciamento.

A teologia interessa-se pelo imaginário religioso brasileiro enquanto lugar da manifestação de Deus. Busca identificar os sinais da presença de Deus, e coloca-se atrás deles tentando identificar Seus passos. A teologia estuda e ouve essa manifestação sempre na perspectiva da Revelação que lhe é confiada, aquela dada e sempre renovada em Jesus Cristo, mas isso não a impede de ver que Deus *viveja* em muitos outros lugares para além das igrejas cristãs – no Brasil isso significa sobretudo no catolicismo, no espiritismo, na umbanda e no candomblé.

Os resultados da pesquisa são apresentados em seis capítulos, agrupados em três blocos: o primeiro bloco é descritivo, ocupando-se com as religiões do Brasil, inclusive o protestantismo; o segundo bloco é analítico, ocupando-se com os encontros e desencontros do protestantismo com as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro; o terceiro bloco é propositivo, ocupando-se com construções teológicas que se impõem ou se abrem a partir desses encontros e desencontros.

Assim, no **capítulo um** são descritas as religiões do Brasil - catolicismo, candomblé, umbanda e espiritismo –, sem esquecer aquilo que anuncia a presença de Deus para além das religiões ou *entre* elas, como as práticas de *benzeções*, magias, vivências holísticas orientalizadas e uma espécie de subterrâneo religioso que escapa das religiões institucionalizadas. São mostrados números, história, estruturas teológicas básicas, doutrinas e performances rituais das diferentes religiões.

**O capítulo dois** desse primeiro bloco descreve detalhadamente o protestantismo - cultos, teologia, história e números. São descritas as igrejas evangélicas mais representativas. É apresentada também uma tipologia, dividindo o campo protestante entre *protestantismo*

*clássico e neoprottestantismo*, mostrando como a irrupção do pentecostalismo significou um divisor de águas no protestantismo brasileiro.

Esse primeiro bloco constitui-se numa espécie de *mapa* que quer orientar análises independentes do leitor ou leitora sobre o imaginário religioso brasileiro, bem como lhe fornecer ferramentas para avaliar as análises feitas nos capítulos subseqüentes da tese. Em certa medida, quem está profundamente familiarizado com o universo religioso brasileiro poderá prescindir da leitura desse primeiro bloco da tese, sem nenhum prejuízo maior para o entendimento dos capítulos analíticos e propositivos subseqüentes. Como fica evidente no seu nítido apelo didático, esse primeiro bloco é, sobretudo, descritivo; as explicações e análises aí são apenas pontuais, sempre visando o segundo bloco da tese. Enquanto mapa, as descrições não pretendem dar conta das religiões - por isso se fala em *retratos* das religiões. Apenas as religiões mais significativas na composição do imaginário religioso brasileiro são referidas. Da mesma forma, não é apresentada a *teologia* do protestantismo ou das outras religiões, mas aspectos relevantes dela; não a *história* da Igreja Batista, por exemplo, mas elementos, sempre aqueles julgados relevantes para analisar o protestantismo brasileiro na sua interface com o imaginário religioso brasileiro. Não obstante talvez ser impossível falar de umbanda, catolicismo ou protestantismo no singular, dada a intensa e sempre renovada gama de variações no interior de cada religião, há um número expressivo de *invariâncias* que permite referir cada um desses fenômenos como um universo particular, podendo-se afirmar que esse primeiro bloco da pesquisa apresenta, no seu conjunto, as religiões do Brasil.

A descrição das religiões conjuga pesquisas empíricas próprias e análise de bibliografia sobre protestantismo e imaginário religioso no campo da teologia, sociologia e antropologia. Embora as visitas ao campo religioso não constituam a base principal da argumentação central da tese, são elas que dão a dinâmica de toda a pesquisa. Foram as visitas ao campo que despertaram o interesse pelo tema; elas que confirmaram ou desafiaram o que consta na bibliografia; elas que animaram para a construção do argumento central da tese, a ambigüidade e a mistura de Deus e do diabo no imaginário religioso brasileiro. Finalmente, foi a observação sistemática dos ritos religiosos que criou a sensibilidade científica necessária para tratar da presença de Deus no imaginário brasileiro, algo que parece impossível se considerada apenas a bibliografia.

As pesquisas empíricas se desenvolveram junto a cultos, ritos e festas de terreiros de umbanda e candomblé, de centros espíritas, de romarias e missas católicas e, sobretudo, de cultos de diferentes igrejas evangélicas, como Universal, Internacional da Graça, Batista,

Luterana, Metodista, Adventista, Assembléia e Presbiteriana. As pesquisas empíricas conjugam uma metodologia mista de *observação participante* e curtas entrevistas gravadas, bem como coleta de material impresso. Outras primorosas fontes de pesquisa foram os inúmeros programas religiosos veiculados na TV, jornal e rádio, sobretudo do meio evangélico. O acompanhamento, ainda que não sistemático, da mídia secular e religiosa tiveram importante papel na pesquisa. Também foram de grande valia pesquisas específicas próprias realizadas no passado, sobre *religiosidade popular luterana*, Igreja Universal e pentecostalismo, simultaneidade religiosa no protestantismo, cultura religiosa, liturgia e culto, e *movimento carismático*. Outras fontes de pesquisa foram cursos e seminários ministrados no âmbito do Ensino Religioso, oportunidades ímpares para análises e conversas francas e profundas com fiéis, sobretudo do espiritismo e do pentecostalismo. Além disso, ainda que não diretamente aproveitadas nesse relatório, importantes fontes foram também as pesquisas empíricas e bibliográficas próprias desenvolvidas junto a fenômenos religiosos como Mórmons, Budismo, Islamismo, Testemunhas de Jeová e aqueles vinculados à *New Age* e ao esoterismo, permitindo que se desenvolvesse a necessária sensibilidade teórica para a circunscrição das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Por fim, a constante vivência junto a uma comunidade de fé certamente colaborou para o exercício da sensibilidade necessária para relativizar a capacidade e a profundidade de qualquer pesquisa em descrever as religiões *por fora*, mostrando como as descrições são sempre apenas um extrato *a posteriori* daquilo que realmente a religião veicula e é; o Incaptável: a fé e a presença do Sagrado.

O segundo bloco do relatório apresenta análises teológicas do imaginário religioso brasileiro e do protestantismo, considerando as significações teológicas do conjunto das religiões. **O capítulo três** apresentada as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Além de analisar a *matriz* religiosa brasileira, são dispostas num sistema integrador aquelas significações teológicas mais recorrentes do imaginário. Aí ficará evidente como Deus *funda* a religião, e como o fiel percebe e vivencia o mal em meio à presença de Deus.

Esse terceiro capítulo da tese tem ainda um tópico que apresenta uma *teoria teológica* para o estudo da religião, mostrando a pertinência do específico teológico no estudo da religião e do imaginário. Via de regra a teologia dedica-se pouco à pesquisa sobre religião, inclusive sobre protestantismo, fato que dificulta sobremaneira as análises teológicas do imaginário religioso, dada a falta de bibliografia específica. As ciências humanas pesquisam exaustivamente a religião, mas é óbvio que seu interesse é outro que o teológico,

dedicando-se sobretudo àquilo que pode ser genericamente denominado *função social* da religião, lançando mão de hipóteses justificadoras de toda ordem, como aquelas que associam a religião à *precariedade* da vida - pobreza, alienação, conservadorismo ou atraso da população, falta de sentido, etc -, ou à ideologia - teorias conspirativas, manipulação da massa, fonte compensatória etc. -, ou ainda à performance ritual e linguagem - poder, força, sentido etc. A teologia, embora considere as causas *externas* da religião, está atenta, sobretudo, às *causas internas* inerentes à dinâmica do sagrado e da fé; numa descrição *ideal*, pode-se dizer que ela afirma a radicalidade do evento Deus como fundante de todo e qualquer fenômeno religioso, mesmo aqueles que mais profundamente a desafiam. É justamente aí que se coloca esse tópico da pesquisa, como uma tentativa de, a partir de um breve retrato das principais teorias de estudo da religião e do imaginário no campo das ciências humanas, compor um método que evidencie a pertinência da teologia - mesmo que talvez colocada apenas num campo à margem das outras ciências. Não se trata exatamente de um método, mas uma pergunta por um método e pelo lugar da teologia nele, sintetizando um espírito de abertura às diferentes hermenêuticas da religião e da Revelação de Deus que marcam esta pesquisa como um todo. Trata-se de uma *ciências da religião teológica*, que alia a perspectiva teológica acadêmica àquela do crente.

No **capítulo quatro** são analisados os encontros e desencontros do protestantismo com o imaginário religioso. Dividido ao meio, sua primeira parte mostra o êxito protestante no agenciamento da fé do crente e a relativa força do protestantismo no contexto brasileiro. Mostra também o drama protestante no encontro com as estruturas teológicas do imaginário, evidenciando como o protestantismo clássico e o neoprotestantismo têm procedimentos diferentes em relação a elas. A segunda parte desse capítulo quatro mostra a relação do protestantismo com o *princípio protestante* - a forma como pode ser denominado um conjunto de estruturas teológicas que formatam aquilo que é teologicamente denominado *protestante*.

O terceiro e último bloco da pesquisa destaca possibilidades teológicas que se abrem a partir do encontro do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro referidas nos dois primeiros blocos da tese. As análises conduzem a dois caminhos, organizados em dois capítulos: **o capítulo cinco** pergunta pelas possibilidades das formulações do campo da *mística cristã* agenciarem esse encontro do protestantismo com o imaginário religioso. Além de uma breve problematização dos fundamentos teológicos da mística clássica, é referida uma imagem místico-protestante de Deus, a articulação de uma unidade mínima do campo protestante e, numa abordagem mais voltada à *Teologia prática*, a

contribuição da mística para a experiência de culto e piedade protestantes, inclusive com um apelo à arte cristã. Por fim, esse apelo místico da teologia, firmemente calcado no testemunho do *lugar natal* de Deus na Cruz de Jesus Cristo, conforme radicalmente anunciado no protestantismo, permite à teologia protestante um necessário *desarmamento* teológico, abrindo-a para estudar a manifestação de Deus nas significações não cristãs do imaginário religioso brasileiro.

**O capítulo seis** trata do Mal, formulando aquele que talvez seja o elemento complicador principal das capacidades da teologia protestante articular as estruturas do imaginário religioso brasileiro e, ao mesmo tempo, o campo que se abre com mais perspectivas à teologia a partir do encontro do protestantismo com o imaginário. Em certa medida o capítulo dá seguimento às reflexões abertas no capítulo três, quando, ao mostrar as estruturas teológicas do imaginário religioso, ficara evidente a importância do mal. Esse capítulo seis leva essa evidência ao extremo, mostrando como o Mal é tema marcante de todas as religiões do Brasil, sendo referido das mais diversas formas pelo fiel. No centro do capítulo está a formulação da imanência/transcendência do mal; compondo sua *moldura* estão as teorias cristãs clássicas sobre o mal - sobretudo o discurso da Teodicéia e o papel salvador de Jesus Cristo -, as formas como as modulações clássicas do mal – metafísico, físico e moral – aparecem no imaginário religioso brasileiro, a força da figura do diabo no imaginário e a recorrente associação no meio protestante do mal a culpa e pecado. O último tópico desse capítulo trata de uma espécie de teologia *místico-orante* do mal, reencontrando assim o tema do capítulo cinco.

Está em questão nesse último bloco da tese a possibilidade da teologia protestante articular em seu campo a *ambigüidade* das significações teológicas do imaginário religioso brasileiro, sendo conduzida a uma espécie de *caminho do meio*, tanto no que diz respeito à afirmação dos princípios teológicos protestantes quanto ao apelo ou repulsa que o imaginário religioso exerce sobre o protestantismo. Por isso os dois últimos capítulos compõem uma unidade: sem o apelo *místico* – e esta palavra certamente não diz tudo o que se quer expressar com ela! - parece difícil que a teologia protestante articule as estruturas teológicas do imaginário. Profundamente arraigado no método teológico de estudo da religião proposto no capítulo três, este último bloco agencia uma espécie de *teologia sistemática das religiões*, propondo injunções teológicas firmemente ancoradas na fé do povo brasileiro e seus dilemas.

Por fim, a tese tem um *capítulo* que se espalha ao longo das partes, suas **páginas prescindíveis**: em meio às páginas *imprescindíveis*, ou seja, aquelas que compõem os seis

capítulos supra-referidos, há cerca de 50 páginas entrepostas ao longo do texto, compondo espécie de *entreatos* que apresentam fragmentos do imaginário religioso brasileiro - essas páginas *prescindíveis* estão impressas em cores e estão fora da ordem corrente da paginação. Algumas trazem simples biografias de líderes religiosos ou tabelas e gráficos, mas outras apresentam ricos extratos de cultos, pregações e romarias, relatórios de entrevistas, trechos de livros devocionais, citações paradigmáticas, etc. O objetivo é fornecer ao leitor ou leitora um mínimo acesso a fontes *primárias*, permitindo análises para além daquelas referidas na tese. Além disso, essas páginas *prescindíveis* conduzem a leitura à produção de imagens do imaginário religioso, aliando à progressão teórica da tese alguns momentos *quase-empíricos* de interação com o universo religioso brasileiro. Não obstante esses objetivos, enquanto *prescindíveis* essas páginas podem ser completamente ignoradas na leitura da tese, sem nenhum prejuízo a sua progressão teórica. O primeiro bloco da tese tem mais páginas *prescindíveis* que os outros; justamente porque trata de um tema que evoca muitas *imagens*: dificilmente um texto em prosa convencional consegue dizer exatamente *como é* a religião, como são as rodas do candomblé, como são os cantos protestantes, como são os rostos das pessoas que seguem Nossa Senhora na romaria, como são as bíblias alçadas ao céu pela mocidade batista, como a presença de Deus é *chorada* pelas mulheres pentecostais, como pode ser tendenciosa a oratória do pastor...; enfim, como *é* o imaginário religioso brasileiro. Aí os fragmentos e aquilo que *é prescindível* se tornam essenciais.

Como ficará evidente ao longo do texto, a tese entra num campo amplo e, de certa forma, *movediço*. O imaginário religioso brasileiro, ainda que possa ser minimamente circunscrito a algumas significações religiosas, está em constante processo de transformação e produção. Religiões e igrejas novas, arranjos teológicos sempre surpreendentes, experiências de fé nem sempre *enquadráveis*, mudanças de rumo na tendência geral de algum fenômeno religioso específico, enfim, mutações de toda ordem que tornam o universo religioso tão atraente e, ao mesmo tempo, tão difícil de ser captado. Há um extrato religioso, sobretudo, que talvez não possa ser aferido de maneira nenhuma, essa espécie de *nebulosa* religiosa que escapa das religiões instituídas, aquele *subterrâneo* religioso do qual os fiéis se abastecem no dia-a-dia e que é quase que ignorado pela teologia oficial das religiões.

Por tudo isso, a leitora ou o leitor é convidada/o a uma leitura de *composição*: ao lado das injunções, informações e conclusões da tese devem ser acrescentadas outras, sobretudo nos dois primeiros capítulos da tese, que descrevem as religiões, mas também nos capítulos analíticos e propositivos. Por fim, para além dos limites da capacidade técnica da pesquisa,



está a própria limitação inerente ao fenômeno religioso em si, o fato da *presença de Deus* jamais se revelar plenamente, exigindo um exercício de satisfação e análise teológica de momentos singulares em que o Incaptável que *viceja* pelas religiões deixa escapar pontuais *rumorejos*.

## CAP I – RETRATOS DAS RELIGIÕES DO BRASIL

### Introdução

Este capítulo da tese apresenta *retratos* das mais importantes religiões do Brasil – exceto protestantismo, que será *retratado* no capítulo dois. O objetivo é introduzir minimamente o leitor ou a leitora na cosmovisão, história, estrutura teológica e ritualística das religiões, visando fornecer elementos para as análises dos capítulos subseqüentes, sobretudo aquele que apresentará as estruturas teológicas do imaginário.

O capítulo tem seis retratos/partes: **1.** O primeiro retrato mostra os números das religiões brasileiras segundo o censo IBGE 2000. **2.** O retrato do catolicismo conjuga descrição histórica e empírica: num primeiro bloco são apresentados retratos da história católica no Brasil e sua importância enquanto veiculadora do *mito fundante* do Brasil; num segundo bloco é retratado um dos fenômenos mais marcantes do catolicismo atual e de todos os tempos, as romarias. **3.** Na apresentação do candomblé é privilegiada a abordagem mítica, pintando um retrato das divindades orixás e da forma como elas estruturam a cosmovisão candomblecista. **4.** A umbanda talvez tenha o retrato mais bem acabado, conjugando aspectos históricos, dinâmica da formação das estruturas teológicas e breves análises sócio-teológicas. **5.** O espiritismo, essa força tão desconhecida e, ao mesmo tempo, tão importante para a formação da *nebulosa* religiosa brasileira, é retratado histórica e teologicamente em detalhes, com atenção especial para a crença nos espíritos e as doutrinas do *carma* e encarnação. **6.** Ao final são mostrados também alguns retratos de religião para além das instituições, como o holismo, a benzedura e a mistura religiosa que impregna o imaginário religioso. Ocasionalmente será referida também a cosmovisão indígena, dada sua importância na constituição das estruturas teológicas de algumas religiões brasileiras.

## 1.1. As religiões do Brasil em números<sup>3</sup>

### 1.1.1. O censo IBGE 2000

As religiões do Brasil segundo o censo IBGE 2000			
População total: 169.870.803			
Religião ou denominação	Número de fiéis	Porcentagem em relação à população	
1. Católica	125.517.222	73,9%	
2. Evangélica ou protestante	26.452.174	15,6%	<b>Porcentagem das evangélicas</b>
Pentecostais e neopentecostais	17 975 106	10,6%	70%
Protestantismo clássico	8 477 068	5,0%	30%
<b>Assembléia de Deus</b>	<b>8.418.140</b>	<b>4,96%</b>	<b>32,15%</b>
Batista	3.162.691	1,86%	12,08%
Congregação Cristã	2.489.113	1,47%	9,51%
Universal	2.101.887	1,24%	8,03%
Quadrangular	1.318.805	0,78%	5,04%
Adventista	1.142.377	0,67%	4,36%
Luterana	1.062.145	0,63%	4,06%
Presbiteriana	981.064	0,35%	2,26%
Outras evangélicas	5.508.719	3,24%	21,03%
3. Espiritismo	2 262 378	1,33%	
4. Testemunha de Jeová	1 104 879	0,65%	
5. Umbanda	397 421	0,22%	
6. Budista	214 861		
7. Mórmons	199 641		
8. <i>Seicho No Ie</i> e Messiânica	151 082		
9. Candomblé	118 105		
10. Judaísmo	86 819		
11. Esoterismo	58 443		
12. Islamismo	27 233		
13. Espiritualista	25 892		
14. Indígena	17 092		
15. LBV	12 115		
16. Outras afro-brasileiras	9 485		
17. Hinduísmo	2 908		
<b>Sem religião</b>	<b>12 492 189</b>	<b>7,4%</b>	
Não declararam		0,44%	

<sup>3</sup> Para os números do censo cf. [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) e César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*.

### 1.1.2. Destaques do censo IBGE 2000

O Brasil é um país cristão – e católico! Esta é a indelével e categórica constatação que se tem a partir dos números do censo IBGE 2000. 73,9% da população é católica; 15,6% é protestante. Somados, os dois movimentos religiosos representam 89,5% da população. Somando esse número aos 7,4% dos *sem religião* e aos 0,44 *não-declarados*, resta que as religiões não cristãs – o que inclui espiritismo, candomblé, Testemunhas de Jeová e umbanda, entre outras - representam apenas 2,65% da população brasileira, ou exatamente 4.688.354 pessoas – só a Assembléia de Deus tem quase o dobro desse número de fiéis!

Os números confirmam duas suspeitas amplamente previstas: o crescimento do protestantismo e o declínio do catolicismo. Certamente isso não significa que o país esteja se tornando evangélico, como se chegou a alardear por ocasião da divulgação dos dados, mas é um indicativo importante das transformações do universo religioso brasileiro.

**O catolicismo** segue com grande força, mas os números confirmam a tendência de queda observada nas últimas décadas e permitem observar um aceleração na queda: em 1991, 83,76% da população era católica. Entre 1980 e 1991, a Igreja Católica perdeu 5,7% dos membros - em relação à população -, e entre 1991 e 2000, 9,4%. No mesmo período as igrejas evangélicas cresceram 2,4%, e agora 6,6%.<sup>4</sup> Em números absolutos o catolicismo também cresceu menos: de 1970 a 2000, a taxa de crescimento médio anual foi de 1,3%, enquanto a população cresceu num ritmo anual de 2%. De 1991 a 2000 o número de católicos cresceu apenas três milhões. Comparado ao crescimento da população nesse período, o catolicismo perdeu ou deixou de ganhar 16 milhões de fiéis. Estima-se que no próximo censo, em 2010, os católicos serão 65% da população.<sup>5</sup>

Considerando as variáveis sociais, geográficas, étnicas e faixa etária, a população católica está relativamente bem distribuída no país. Os números certamente não revelam

---

<sup>4</sup> Pesquisa *Datafolha* de 1994 identificou que 61,4% das pessoas católicas diziam-se *tradicionais*; 3,8%, *carismáticas*, 1,8% identificaram-se com as *Cebs* e 7,9% com outros movimentos. Hoje a estimativa é de 10 milhões de carismáticas, 7,5% do total. Cf. Mauricio DIAS, *O catolicismo rumo aos grotões*, p. 32.

Um dado significativo dessa pesquisa é que, cruzada com os dados do censo IBGE 2000, permite dizer que há mais pessoas no Brasil ligadas ao *movimento carismático católico* do que ao neopentecostalismo.

Outro dado significativo é que as pessoas católicas identificadas com *movimentos* somam 14% da população adulta brasileira. Esses fiéis geralmente têm uma participação ativa na Igreja - pode-se levantar a suspeita de que a perda de fiéis no catolicismo se deu entre os membros denominados *não praticantes*?. Isso significaria que, embora o catolicismo esteja perdendo fiéis *não praticantes*, estaria ganhando fiéis *super-praticantes*.

<sup>5</sup> “Até 1980, um espaço de 90 anos, houve 10% de queda no seu porcentual de fiéis. Nos últimos 20 anos, porém, a taxa atingiu 15%. Sendo que, em números redondos, 5% na década de 1980 e 10% nos anos 90. Na contabilidade de lucros e perdas, beneficiaram-se principalmente as igrejas evangélicas pentecostais (quase 5%) e tradicionais (2%), além dos que se declaram “sem religião” no censo que aumentaram em 2,5%.” Mauricio DIAS, *O catolicismo rumo aos grotões*, p. 32.

toda a realidade, mas são significativos: as zonas rurais são mais católicas que as urbanas, há mais homens que mulheres entre seus fiéis, mais pessoas idosas que adultas e mais brancas que negras. É no sertão nordestino e mineiro que o catolicismo se mantém mais forte, chegando a representar mais de 90% da população em algumas regiões. Paraíba (94,2%), Piauí (91,3%) e Ceará (84,9%) são os Estados com o maior índice de população católica. Rio de Janeiro (57,2%), Rondônia (57,5%) e Espírito Santo (60,9%) são os Estados com menor índice. As maiores reduções de percentuais se deram nas capitais e regiões metropolitanas, com destaque para a Região Norte, onde alcançou índices entre 15 e 20%. Nas capitais, a maior diminuição é nos setores menos favorecidos economicamente.

O **protestantismo** cresceu dentro das estimativas previstas, tendo praticamente dobrado de tamanho em 10 anos. Certamente não é verdade que *o país está se tornando evangélico*, dada a força incontestante do catolicismo, mas o índice de 15,41% é significativo – se o índice católico caiu e o cristão subiu, é sinal de que as denominações protestantes são a nova força evangelizadora do país. Os três estados mais evangélicos são RO - 27,8%, ES - 27,5%, RR - 23,7%. Em RO e no ES, 3 em cada 10 pessoas são evangélicas. No RJ, num grupo de 100 pessoas há 21 evangélicas e 57 católicas. Quem liderou o crescimento foram as denominações pentecostais e neopentecostais, algumas delas muito acima da média da população. A Universal cresceu num ritmo de 7% ao ano entre 1991 e 2000. A força do pentecostalismo clássico, no entanto, segue incontestante: a Assembléia de Deus tem mais de 8,4 milhões de fiéis, enquanto a Universal do Reino de Deus tem 2,1 milhões. Notável também é uma certa *teimosia* das denominações protestantes clássicas, que seguem apresentando números importantes.<sup>6</sup>

Um dos dados mais surpreendentes do censo é o crescimento da população **sem-religião**. São 12,4 milhões de pessoas; 7,4% da população<sup>7</sup>. Apresenta crescimento acima da população - em 1991 eram 6,9 milhões, ou 4,78% da população. Se considerado como estrato religioso, os sem-religião são hoje o 3º maior grupo, atrás apenas do catolicismo e do protestantismo. Regiões com presença forte do catolicismo têm poucas pessoas *sem religião*, e regiões com destacada presença pentecostal e neopentecostal, como as periferias das regiões metropolitanas, têm muitas pessoas *sem religião*. Esse é o caso do RJ, que tem 15,5% de sem-religião<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Uma análise detalhada da situação das denominações protestantes será feita no capítulo II.

<sup>7</sup> Esse índice cai para 4,4% entre pessoas de 55-64 anos e para 3,7% entre pessoas com mais de 65 anos. Cf. <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/27062003censo.shtml>, de 01/10/03.

<sup>8</sup> O Rio de Janeiro é um fenômeno que mereceria um estudo especial: é o Estado menos católico - 57,2%, o mais *sem religião* - 15,5%, e o 4º mais evangélico - 21,1%. Vários elementos *explicativos* chamam atenção e se

Excluído os sem-religião, o **espiritismo** é o terceiro maior grupo religioso brasileiro. São 2,3 milhões; 1,4% da população. É o grupo mais escolarizado - 98,1% tem mais de 15 anos de estudo. É também uma população bem remunerada: 8,4% ganham mais de 20 salários mínimos – na população geral este índice é de apenas 2,7%. Apenas 7,9% dos espíritas ganham até um salário – no catolicismo este índice é de 26,3%, e no protestantismo, 23,5%. Espíritas ganham, em média, três vezes mais que pentecostais, numa proporção salarial mensal de R\$ 700,00 para R\$ 260,00. A população espírita está concentrada, sobretudo, em SP, sendo 340 mil pessoas na capital e cidades próximas. 270 mil estão no RJ. Outra grande concentração está no reduto de Chico Xavier, na região mineira de Uberlândia e Uberaba.<sup>9</sup>

Outra surpresa do Censo é o declínio do **candomblé** e da **umbanda**, que perderam fiéis em relação à população nos últimos 10 anos: eram 0,4% em 1991 e em 2000 são 0,3%. Estão concentrados, sobretudo, no Rio de Janeiro, em Porto Alegre e São Paulo. 397.421 pessoas pertencem à umbanda, e cerca de 118 mil ao candomblé. Das umbandistas, 113 mil estão no RJ. Porto Alegre, segunda cidade em número de umbandistas, tem 60 mil fiéis. São Paulo, 41 mil. No Candomblé, o Rio de Janeiro é o principal centro, com 51 mil adeptos, seguido de São Paulo e, apenas em terceiro, Salvador. Surpreendentemente, as duas religiões são praticamente inexistentes no nordeste brasileiro.

O grupo das religiões **neocristãs** - Testemunhas de Jeová, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e LBV - apresentam boa distribuição pelo país, e um crescimento modesto. As *Testemunhas* são 1,1 milhão; Mórmons, 200 mil; LBV, 12 mil. São na sua maioria pessoas negras, de bom nível educacional, mas de baixa remuneração.

Cresceu também o número de praticantes de **religiões orientais**: são 245 mil budistas, 18,5 mil islamitas e 100 mil adeptos do judaísmo. Os judeus são os mais bem

---

entrecruzam no Estado: \* o RJ *produziu* a Umbanda e a Universal. \* Na década de 1990, quando se observa seu acentuado declínio, o catolicismo carioca foi *governado* pelo conservador bispo Eugenio Sales, propagador e incentivador do movimento carismático e dos *padres cantores* – um fenômeno surgido no RJ. \* A governadora do RJ é evangélica Presbiteriana; o secretário de segurança e outras autoridades também. \* O Estado elegeu em 2002 o senador Marcelo Crivela, Bispo da Universal - até 2002 o RJ tinha uma senadora da Assembléia de Deus, Benedita da Silva. \* Um recente e curioso episódio ilustra a importância da religião no Estado: por ocasião de uma rebelião de presidiários ocorrida em junho de 2004, um pastor da *Assembléia de Deus dos Últimos Dias* foi chamado pelo Estado para *acabar* com o motim dos presos. A cúria católica interpelou o Estado dizendo que este estava favorecendo os evangélicos. Na versão dos bispos, o pastor chegou quando tudo já estava tranqüilo.

<sup>9</sup> Como se verá abaixo, a filiação ou a pertença religiosa não é um critério para se *medir* o tamanho e a influência do espiritismo no conjunto do imaginário religioso brasileiro. A *Federação Espírita Brasileira* – [www.feb.org.br](http://www.feb.org.br) - estima que existam cerca de 30 milhões de espíritas no Brasil. A FEB congrega cerca de 5.600 centros espíritas – não umbandistas! – no país.

remunerados do país: 34,4% ganham mais de 20 salários. Apenas 1,8% ganha menos de 1 salário mínimo. 99,6% são alfabetizados e 49,7% tem 15 anos ou mais de estudo.

QUADRO COMPARATIVO CRESCIMENTO RELIGIÕES CENSO IBGE 1970-2000 <sup>10</sup>					
	Católica	Evangélica	Espírita	Candomblé e umbanda	Sem religião
1970	91,8%	5,2%	X	X	0,8%
1980	89,0%	6,6%	X	X	1,6%
1991	83,3%	9%	1,1%	0,4	4,78%
2000	73,9%	15,6%	1,4%	0,3%	7,28%
Variação 1991-2000	- 11%	+ 80%	+ 23%	- 22%	+ 53%

### 1.1.3. Relativização dos números do Censo

Os números do censo IBGE são importante ferramenta para aferir o universo religioso brasileiro, mas não são absolutos. A filiação religiosa certamente não é o único critério para aferir o tamanho das religiões no Brasil, muito menos sua relevância no conjunto do imaginário religioso brasileiro.

A relativização dos números é imperativa no caso dos *sem religião*: esse grupo não congrega pessoas necessariamente atéias, mas também aquelas *des-institucionalizadas*<sup>11</sup>, afastadas de instituições religiosas. O seu crescimento pode indicar o enfraquecimento das instituições religiosas, e não da religiosidade: mais de 98% da população brasileira diz acreditar em Deus.<sup>12</sup>

A relativização dos números também é imperativa quando se trata do espiritismo, do candomblé e da umbanda: como entender que apenas 500 mil pessoas no Brasil são do Candomblé e da Umbanda? Nessas religiões a filiação religiosa sequer é um dado importante. Muitas pessoas que freqüentam terreiros de umbanda com assiduidade são católicas. Muitas outras que procuram sessões espíritas são evangélicas ou católicas.

<sup>10</sup> César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 34.

<sup>11</sup> Ou *desencaixadas*, como prefere Antônio Flávio PIERUCCI, *A encruzilhada da fé*.

<sup>12</sup> César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 115.

Pesquisa do Ceris – apud VV.AA, *Desafios do catolicismo na cidade* - mostra que na região metropolitana do Rio de Janeiro 16,9% da população não pertence a nenhuma religião institucionalizada, mas apenas 1,2% se diz atéia.

Além disso, há o fenômeno da *simultaneidade religiosa*: uma pesquisa do CERIS<sup>13</sup> de 2000, feita nas seis maiores religiões metropolitanas do Brasil, aferiu que 25% das pessoas entrevistadas freqüentam mais de uma religião ao mesmo tempo, sendo que 12,5% do total da população o fazem sempre e assiduamente. Por que, então, essas pessoas preferem se dizer católicas? Uma hipótese explicativa é aquilo que se convencionou denominar *inconsciente inquisitorial católico* brasileiro, dando conta do quão forte é o mito do *Brasil católico*.

A relativização dos números do Censo torna-se evidente quando estes são cruzados com dados de pesquisa idônea sobre religião realizada em cidades da região metropolitana de Porto Alegre:<sup>14</sup> Em 2000, São Leopoldo tinha 193 mil habitantes. Destes, 53.520 freqüentavam semanalmente algum tipo de culto - ou 27,6% da população. 11,7% destas pessoas freqüentavam os 101 terreiros de Candomblé ou Umbanda da cidade. No mesmo ano, São Leopoldo tinha 137 templos pentecostais e neopentecostais, que recebiam 44,6% da população que freqüenta cultos na cidade. Os católicos tinham 65 locais de culto, recebendo 26,4% dos freqüentadores. Se os números de São Leopoldo podem ser tomados como indicativo da situação brasileira, isso significa que 11,7% da população que freqüenta cultos semanalmente no Brasil celebra em terreiros de Umbanda e Candomblé. Aplicando os mesmos índices de freqüência a cultos de São Leopoldo para o Brasil, 27,6% (é um dos índices mais baixos da região: Novo Hamburgo tem 29,1%; Cachoeirinha, 33,7%; Esteio, 38,7%), teríamos que 3,5% do total da população brasileira, quase seis milhões de pessoas, freqüentam terreiros de candomblé e umbanda semanalmente. O número fica muito potente se considerarmos que o número de católicos freqüentando semanalmente o culto gira em torno de 14 milhões.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> VV.AA, *Desafios do catolicismo na cidade*.

<sup>14</sup> Cf. José Ivo FOLLMANN, *O mundo das religiões em São Leopoldo*.

<sup>15</sup> Mais dados e análises sobre participação religiosa efetiva cf. cap. II, mostrando a força do protestantismo.



## **MAPAS DO BRASIL COM PRESENÇA DAS RELIGIÕES**

Reprodução a partir de Maurício DIAS, *O catolicismo rumo aos grtões*, p. 33.

## MAPA DO BRASIL COM IGREJAS EVANGÉLICAS DE MISSÃO

Reprodução a partir de César Jacob ROMERO, *Atlas da filiação religiosa*, p. 75.

## 1.2 - Retratos das religiões do Brasil

### 1.2.1 – O catolicismo que faz o Brasil

*O catolicismo formou a nossa nacionalidade.  
Um ideal de Pátria brasileira sem a fé católica  
é um absurdo histórico tanto como uma impossibilidade política.*  
Padre Júlio Maria<sup>16</sup>

#### Introdução

125.517.222: esse é impressionante número de pessoas católicas no Brasil segundo o censo IBGE 2000; 73,9% da população. Os números evidenciam que o catolicismo segue sendo a grande força religiosa do Brasil. A Igreja Católica é a grande agenciadora do imaginário religioso brasileiro.

Descrever o catolicismo brasileiro é uma tarefa hercúlea – como também as outras principais religiões do país. O catolicismo tem inúmeras manifestações populares e significações teológicas e eclesíásticas; e inúmeros dogmas, ritos, histórias e personagens. Como descrever a um só tempo a teologia católica, a centralidade do dogma da infalibilidade papal e sua importância para os fiéis da Igreja, os movimentos populares messiânicos, as romarias que movimentam milhões, os feriados nacionais, os movimentos de base, as ordens religiosas, a Teologia da Libertação, as relações da Igreja com o Estado, as fases históricas, as tipologias, o sincretismo, enfim, tudo o que compreende a atualidade e a história do catolicismo?

Tarefa tão grandiosa pede delimitações. Considerando o objetivo geral desta pesquisa - descrever o imaginário religioso brasileiro na sua interface com o protestantismo -, serão feitos dois retratos do catolicismo: o primeiro é histórico, mostrando como o catolicismo marcou profundamente o imaginário religioso brasileiro e a cultura nacional; o segundo é fenomenológico, descrevendo o catolicismo atual a partir de um de seus fenômenos mais contundentes, as romarias, que, a um só tempo, revelam o conteúdo e a força ritual da religião de  $\frac{3}{4}$  da população do país.

---

<sup>16</sup> Apud Pierre SANCHIS, *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*, p. 34-35.

### 1.2.1.1. Retratos históricos do catolicismo brasileiro

#### 1.2.1.1.1. O Brasil como invenção religiosa católico-portuguesa

*Antes de sermos, somos uma idéia européia.* Vitor Westhelle<sup>17</sup>

É comum dizer que o Brasil não foi *descoberto* pelos portugueses, mas *inventado*: o Brasil é fruto da cosmovisão portuguesa. O imaginário europeu foi transplantado para o Brasil; as experiências européias com o sagrado foram aplicadas ao Brasil de forma arbitrária. O transplante do imaginário religioso europeu-português criou a estrutura religiosa do Brasil e, de resto, sua estrutura social-ideológica. Simbolicamente, forneceu o mito fundante do Brasil, sua alma; a referência mítica ao redor da qual se constrói a cultura; uma nebulosa que resiste aos anos e aos modismos e que estrutura o imaginário religioso brasileiro. Trata-se de um conjunto de regras ideológico-religiosas que estão na origem da constituição brasileira, que bebe de fontes anteriores ao próprio descobrimento, solidifica-se ao longo da colonização portuguesa e *instrui* e significa o país até hoje. Enquanto mito fundante, essa narrativa de origem apresenta-se como solução, justificativa e explicação da brasilidade, “solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”.<sup>18</sup> Ele surge da sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, de forma ambivalente, engendra, significa a sociedade. Ainda que suas origens estejam no passado remoto do início da colonização, esse mito fundante não pára de *fundamentar* o imaginário nacional. Em linguagem, idéias e valores sempre renovados, o mito de origem faz-se eternamente presente, repetindo-se sempre como chave explicativa e justificadora da sociedade.<sup>19</sup>

Esse mito fundante do Brasil tem componentes eminentemente religiosos. A religião esteve na base das motivações que impeliram os navegadores portugueses para o mar e animaram o trabalho dos colonizadores que *inventaram* o Brasil. Ao contrário do que se possa imaginar, esses componentes não ficaram retidos na história, mas estão constantemente forjando a cultura brasileira, mostrando como a religião *significa* o

<sup>17</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 63.

<sup>18</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, p. 9.

<sup>19</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, p. 10: “Esta narrativa, embora elaborada no período da conquista, não cessa de se repetir porque opera como nosso mito fundador. Mito no sentido antropológico: solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminho para serem resolvidos na realidade. Mito na acepção psicanalítica: impulso à repetição por impossibilidade de simbolização e, sobretudo, como bloqueio à passagem à realidade. Mito fundador porque, à maneira de toda ‘fundatio’, impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa, que não permite o trabalho da diferença temporal e que se conserva como perenemente presente. Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo”.

imaginário como um todo. Estudar o mito fundante do Brasil é estudar aquilo que funda e que sustenta o imaginário religioso para além das religiões instituídas.

#### 1.2.1.1.2. O mito fundante do Brasil

As terras e os povos brasileiros foram interpretados e concebidos dentro da visão que os portugueses reservavam para os outros povos e outras terras na Europa. O tratamento dispensado aos não-cristãos na Europa e aqui foi semelhante em muitos aspectos. Os desafios culturais e religiosos da Europa, a postura de conquista frente às ameaças de invasões, especialmente na Península Ibérica, e a visão que os cristãos tinham lá dos “hereges” judeus e muçulmanos, foram transplantados para cá, e os povos indígenas foram confundidos com muçulmanos.

Os conquistadores ‘conheciam’ os habitantes do Novo Mundo, ainda antes de seu encontro. Ao chegar as caravelas vinham cheias de respostas a uma pergunta que já havia sido formulada no solo ibérico: Quem é o outro? Só podiam ser aqueles que eles conheciam e classificavam dentro dos confins de suas pequenas terras nativas.<sup>20</sup>

Os europeus, ainda antes da Conquista, haviam imaginado terras além do Atlântico e as ajustaram ao catálogo de seus desejos e temores. Ainda antes de achá-las, as Américas foram a ansiosa expressão de uma idéia européia; não um lugar, mas um u-topos, uma utopia preparada para catalisar os mundos imaginários que povoavam a fantasia da Europa medieval, especificamente na península ibérica. (...) A América Latina é inventada antes de ser descoberta.<sup>21</sup>

Em termos teológicos, os portugueses são herdeiros da concepção tripartida do mundo, que desde os tempos bíblicos cataloga as pessoas entre cristãs, judias e gentias. A missão nas novas terras era destinada a integrar os gentios na Igreja – e logicamente dentro dos Impérios que se sucediam no controle das almas. A matriz mítica missionária do cristianismo português era a cruzada contra os muçulmanos, que por longo tempo haviam dominado a Península Ibérica. O cristianismo era tido na Europa como o componente universal de socialização e de salvação. Fora do cristianismo não havia *nada* nem ninguém. Paradoxalmente, essas pessoas, judeus e gentios hereges - e aqui também os povos indígenas - não eram exatamente *gente estranha*: eram daquelas pessoas que por uma razão ou outra, meio que por acidente ou devido aos misteriosos planos divinos ou diabólicos, estavam fora da Igreja. Elas não deviam exatamente ser conquistadas, mas pacificadas, colonizadas, trazidas para dentro da Igreja. Daí a compreensão inicial de que os povos indígenas não são maus, mas dóceis, bons, com natureza boa.

O processo de invenção e conquista do Brasil pelos portugueses forneceu pelo menos três elementos teológicos para a construção do mito fundador brasileiro, que se

<sup>20</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 30.

<sup>21</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 62.

entrecruzam lá na origem e também hoje em dia, formando uma representação de base que marca o imaginário brasileiro de forma indelével, atualizando-se em suas representações culturais, políticas, religiosas e ideológicas: 1) o Brasil é um paraíso; 2) o Brasil é a terra prometida por Deus; 3) os conquistadores agem sob ordem divina. “Esses três componentes aparecem, nos séculos XVI e XVII, sob a forma das três operações divinas que, no mito fundador, respondem pelo Brasil: a obra de Deus, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado”.<sup>22</sup>

**O Brasil é um paraíso:** A visão teológica e poética idílica exalta a natureza e a docilidade do povo que aqui vivia. A carta de Caminha transcreve isso em perfeição quando fala das propriedades do solo brasileiro, na já popular expressão “Em se plantando tudo dá!”<sup>23</sup> Não obstante a pureza, beleza e riqueza natural, esse paraíso é também selvagem, e é visto também como lugar de sofrimento e expiação. Conseqüência dessa visão de paraíso para o país é que “nossa identidade e grandeza se encontram predeterminadas no plano natural: somos sensíveis e sensuais, carinhosos e acolhedores, alegres e, sobretudo, somos essencialmente não violentos. O primeiro elemento da contração mítica nos lança e conserva no reino da Natureza, deixando-nos fora do mundo da história”.<sup>24</sup>

**O Brasil é a terra prometida por Deus:** a visão teológica providencialista e milenarista via no Brasil o cumprimento das promessas de Deus feitas na bíblia – não é simples obra humana. A concepção histórica dos colonizadores via o Brasil como lugar da revelação divina, e a era de descobrimento como tempo da revelação divina. A redenção se dará na nova terra. O paraíso Brasil torna-se paraíso perdido reencontrado.<sup>25</sup> Se o Brasil é o

<sup>22</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, p. 58: “O primeiro constituinte é, para usarmos a clássica expressão de Sérgio Buarque de Holanda, a ‘visão do paraíso’ e o que chamaremos aqui de elaboração mítica do símbolo ‘Oriente’. O segundo é oferecido, de um lado, pela história teológica providencial, elaborada pela ortodoxia teológica cristã, e, de outro, pela história profética herética cristã, ou seja, o milenarismo de Joaquim de Fiori. O terceiro é proveniente da elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus, a partir da teoria medieval do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo e de sua interpretação pelos teólogos e juristas de Coimbra para os fundamentos das monarquias absolutas ibéricas”.

<sup>23</sup> Um exemplo da perpetuação deste elemento da matriz mítica é a letra do Hino Nacional Brasileiro, que exalta o país como terra de mares azuis, terra de amores e “deitado eternamente em berço esplêndido”. Outro exemplo é a elaboração do sentido das cores da bandeira brasileira, que, ao invés de remeter aos ideais revolucionários oriundos da revolução francesa, como ocorre em outros países latino-americanos, exalta a natureza: céu-azul, floresta-verde, ouro/riqueza-amarela e paz-branca – não de luta pela paz, mas de ordem para o progresso. Cf. Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, p. 11.

Para uma instigante leitura paralela do Hino Nacional Brasileiro e do Hino Cristológico de Fp 2.5-11 (*Kenose*), cf. Oneide BOBSIN, *A imagem do Cruzeiro resplandece*.

<sup>24</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, p. 10.

<sup>25</sup> “Naquele tempo (...) a descoberta de novas terras tinha a bênção da Igreja Católica, que garantia a posse daqueles que primeiro encontrassem territórios desconhecidos ou pouco conhecidos. E bulas papais, nomeadamente a *Romanus Pontifex* (1454) e a *Inter Coetera* (1493), legitimam a posse e a exploração do mundo

lugar onde será instaurado o Reino de Deus, então é também aqui que se dará o embate final entre Cristo e o Anticristo, de acordo com a visão milenarista que movia o fervor missionário.<sup>26</sup>

O elemento contemporâneo mais visível da visão providencialista no mito fundante é a afirmação recorrente de que o *Brasil é o [eterno] país do Futuro*. “Nosso futuro encontra-se desde sempre e para sempre assegurado. (...) E nossa segurança é tanto maior porque Deus nos ofereceu o signo do porvir: a Natureza paradisíaca, sinal da Providência que nos escolheu como novo Povo Eleito”.<sup>27</sup>

O Brasil, achamento português, entra na história pela porta providencial, (...) Nossa história já está escrita, faltando apenas o agente que deverá concretizá-la ou completá-la no tempo. É essa visão que se encontra na abertura do Hino Nacional, quando um sujeito oculto – ‘ouviram’ – é colocado como testemunha de ‘um brado retumbante’, proferido por ‘um povo heróico’, grito que, ‘no mesmo instante’, faz brilhar a liberdade no ‘céu da pátria’.<sup>28</sup>

A tarefa a que os missionários se propunham (...) [era] recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas. Essa utopia socialista e seráfica se floresce nas Américas, recorrendo às tradições do cristianismo primitivo e às mais generosas profecias messiânicas. Ela se funda, por igual, no pasmo dos missionários diante da inocência adâmica e do solidarismo edênico que se capacitaram a ver nos índios, à medida que com eles conviviam.<sup>29</sup>

O detalhe, acrescentará Darcy Ribeiro, é que “em lugar de sacros reinos pios, sob reis missionários a serviço da igreja e de Deus, os reis de Espanha e de Portugal queriam é o reino deste mundo”.<sup>30</sup>

A conseqüência mais visível da visão milenarista-messiânica no mito fundante é a concepção dualista que tenta dividir o mundo, as pessoas, os políticos e as religiões entre trevas e luz, bem e mal. Outra conseqüência é a sempre aguardada figura messiânica que aparecerá sempre de novo para conduzir o povo no embate contra o mal – que pode ser Antônio Conselheiro, mas também Collor, ou Lula, ou qualquer outro “salvador da Pátria”.

---

por portugueses, permitindo-lhes a expansão da cristandade católica e a posse sobre os povos existentes e por existir no além-mar”. Maria Cecília GUIRADO, *Relatos do descobrimento do Brasil*, 18.

<sup>26</sup> Joaquim de Fiori, o mago teológico dos portugueses da época, afirma que o tempo divide-se “em três eras – do Pai, do Filho e do Espírito, ou da lei, da graça e da ciência – e o embate final entre o Anticristo e Cristo, durante a era messiânica do Segundo Advento, com a vitória de Cristo e a instalação de um Reino de Mil Anos de felicidade no Tempo do fim, que é também fim dos tempos, no qual se preparam o Juízo Final e a instauração do Reino Celeste de Deus”. Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, p. 10.

<sup>27</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, 10.

<sup>28</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, p. 78.

<sup>29</sup> Darcy RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 60-61.

<sup>30</sup> Darcy RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 63.

## O BRASIL PARAÍSO DE PERO VAZ DE CAMINHA\*

[Aos] 21 dias do mês de Abril, que topamos alguns sinais de terra. [no dia seguinte, 22 de abril], havemos vista de terra, isto é, primeiramente de um grande monte, mui alto e redondo, e de outras serras mais baixas ao sul, dele e de terra chã com grandes arvoredos, ao qual monte alto o capitão pôs nome o Monte Pascoal e a terra, a Terra de Vera Cruz (...).

E dali havemos vista de homens, que andavam pela praia, obra de 7 ou 8 (...)

Assim nuas não pareciam mal... E suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que não havia aí nenhuma vergonha (...).

Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros e creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro, com que a faziam, que por verem a cruz (...)

A primeira missa foi celebrada na oitava de páscoa.

## O BRASIL SERTÃO DE EUCLIDES DA CUNHA\*

É uma paragem impressionante.

As condições estruturais da terra lá se vincularam à violência máxima dos agentes exteriores para o desenho de relevos estupendos. O regime torrencial dos climas excessivos, sobrevindo de súbito, depois das insolações demoradas, e embatendo naqueles pendores, expôs há muito, arrebatando-lhes para longe todos os elementos degradados (...) dispendo-se em cenários em que ressalta, predominantemente, o aspecto atormentado das paisagens. (...) No contorcido dos leitos secos dos ribeirões efêmeros, no constricto das gargantas e no quase convulsivo de uma flora decídua embaralhada em esgalhos – é de algum modo o martírio da terra, brutalmente golpeada pelos elementos (...).

As forças que trabalham a terra atacam-na na contextura íntima e na superfície, sem intervalos na ação demolidora, substituindo-se, com intercadência invariável, as duas estações únicas da região.

Dissociam-na nos verões queimosos; degradam-na nos invernos torrenciais.

Imersa de todo no sonho religioso; vivendo sob a preocupação doentia da outra vida, resumia o mundo na linha das serranias que a cingiam. Não cogitava de instituições garantidoras de um destino na terra.

Eram-lhe inúteis. Canudos era o cosmos.

E este mesmo transitório e breve: um ponto de passagem, uma escala terminal, de onde decampariam sem demora; o último pouso na travessia de um deserto – a Terra. Os jagunços errantes ali armavam pela derradeira vez as tendas, na romaria miraculosa para os céus...

Nada queriam desta vida.

---

\* Trecho da *carta do descobrimento* enviada pelo escrivão da frota de Pedro Álvares Cabral ao rei de Portugal.

---

\* Euclides da CUNHA, *Os sertões*, 129.



**Os colonizadores e conquistadores agem sob a vontade de Deus:** está assim justificado o teocentrismo radical que animou os missionários e colonizadores, entre outras coisas, a promover, sem culpa (?), o genocídio indígena. Dizer que os *governantes* do país agem sobre a vontade de Deus veicula-se a partir da doutrina do pecado original que *ignala* todas as pessoas na condição de perdição – e conseqüentemente destituídas da capacidade de justiça ou do direito ao poder. Quem detém o poder é Deus, e este, misteriosamente, concede-o a alguns eleitos. Estes eleitos têm uma espécie de corpo místico, carregando em si uma natureza mista, como a de Jesus Cristo.

Esse elemento tem conseqüências decisivas na política nacional: o poder político e o Estado não emergem da sociedade, mas vem de Deus; o governante não representa os governados, mas a fonte transcendente que lhe deu poder: “governar é realizar ou distribuir favores”<sup>31</sup> – de Deus. Por isso os acontecimentos políticos relevantes da história brasileira sempre provêm do Estado, via decreto - como a República, a Independência, a Abolição. Curiosamente, os momentos sangrentos destes acontecimentos, que provêm da sociedade, são catalogados como conspiração ou fanatismo popular, como a Inconfidência, Canudos, Contestado, Farroupilha.

O mito fundante não cansa de atualizar-se e de jogar o país num impasse: “o país-jardim é sem violência e, pela história providencialista, ruma certo para seu grande futuro; em contrapartida, o país profético está mergulhado na injustiça, na violência e no inferno, à procura de seu próprio porvir, na batalha final em que vencerá o Anticristo”<sup>32</sup>. Uma saída para o dilema do país é a via profética, a grande batalha dos justos contra o mal. O meio político e religioso Brasileiro tem inúmeros exemplos dessas tentativas malogradas: Contestado, Canudos, Mucker, MST, Teologia da Libertação, entre outros.

Entender o Brasil como uma invenção e entrar nos meandros de seu mito fundante, permite ver o elemento ambíguo que constitui a brasilidade: o Brasil-paraíso doce e aprazível é também caótico, bestial e violento. Esta terra e seu povo são atraentes e também repulsivos. Os povos indígenas, a terra, a floresta e a *natureza* do país são

---

<sup>31</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, p. 11.

<sup>32</sup> Marilena CHAUI, *Brasil: o mito fundador*, p. 11: “Portanto, o mito fundador opera em mão dupla: Do lado dos dominantes, opera com a visão de seu direito natural ao poder e na legitimação desse pretensão direito natural por meio do ufanismo nacionalista e desenvolvimentista, expressões laicizadas do Paraíso Terrestre e da teologia da história providencialista, assegurando a imagem do Brasil como comunidade una e indivisa, ordeira e pacífica, rumando para seu futuro certo, pois escolhido por Deus. Do lado dos dominados, se realiza pela via profético-milenarista, que produz dois efeitos principais: a visão do governante como salvador e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, uma visão da política que possui como parâmetro o núcleo profético milenarista do embate final, cósmico, entre luz e treva, bem e mal, que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (trev e mal)”.

admirados, mas precisam ser pacificados, ou também subjugados. “Por um lado dominava um desejo, por outro, a incômoda sensação do estranho e pavoroso, ao que se teme. Por um lado, se conhecia ao Novo Mundo antes de encontrá-lo; mas, por outro lado, o Novo Mundo representava o inesperado, aquilo que resistia a qualquer tentativa de demarcá-lo ou reduzi-lo a um molde cômodo e confiável”.<sup>33</sup> Uma terra de deuses e de demônios, onde Deus está presente, mas o diabo vige, no meio.

### 1.2.1.1.3. As ambigüidades da empresa católica que formou o Brasil

A missão católica que celebrou a 1ª Missa no Brasil confundia-se com o governo português que conquistou o país. Ambos estavam igualmente imbuídos do imaginário das cruzadas que enfrentavam na Europa. “A conquista foi a última cruzada. (...) Seu caráter de cruzada define a conquista como empresa essencialmente militar e religiosa. Realizaram-na, em parceria, soldados e missionários.”<sup>34</sup>

A colonização que sucedeu a conquista, no entanto, não vivia mais do imaginário das cruzadas. O colonizador não tinha mais o ímpeto espiritual de seus ancestrais – ao contrário do que aconteceu nos EUA, onde o *pioneer* puritano conquistava as novas áreas sob a força do evangelho. O colonizador português não foi um homem das cruzadas e nem um puritano. “O conquistador era desta estirpe espiritual. O colonizador não. (...) O puritano representava um movimento de ascensão, a Reforma Protestante; o cruzado, o cavaleiro, personifica uma época que concluía, o medievo católico. (...) A conquista consumiu os últimos cruzados”.<sup>35</sup> “Se a conquista é uma empresa militar e religiosa, a colonização não é senão uma empresa política e eclesiástica. (...) O eclesiástico substitui o evangelizador”.<sup>36</sup>

Conseqüência da substituição do evangelizador pelo eclesiástico é a fraca catequese a que foram expostos os povos indígenas e os poucos portugueses que aqui viviam. A entrada deles no catolicismo foi apenas superficial. Submetidos a intensa pressão por parte de religiosos e colonizadores, os povos indígenas apenas pontualmente conseguiram resistir à evangelização – resistir ao Evangelho significava resistir ao poder político. A passividade indígena enfraqueceu o ímpeto missionário; eles não eram, nem de longe, poderosos inimigos *cruzados* a serem enfrentados e liquidados. A *evangelização* acabou por acontecer

<sup>33</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, 66.

<sup>34</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 170.

<sup>35</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 170-171.

<sup>36</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 170.

mais através da imposição do culto e da liturgia do que do Evangelho em si<sup>37</sup>, operando uma superposição do culto católico ao imaginário religioso indígena, sem que o catecismo fosse assimilado pelos indígenas – e aí o catolicismo perdeu inclusive seu vigor moral.<sup>38</sup> A igreja católica desde cedo se adaptou ao meio hostil e desinteressado, sempre profundamente interessada que estava no poder temporal.<sup>39</sup>

Some-se a essa fraca evangelização dos povos indígenas o espírito popular da fé cultivada pela massa colonizadora não-clerical, profundamente íntima e pessoal, povoada de entes míticos e credices populares sincréticas comuns da Europa Medieval. A relação com Deus era *filtrada* pelo santo da predileção do fiel. Anjos da guarda, rezas específicas, benzeduras e adoração aos mortos - com o costume de rezar ou conversar ao pé dos túmulos.<sup>40</sup>

Também deve ser acrescentado à debilidade católica o contexto místico das ordens que evangelizaram o país, profundamente influenciado por Santo Inácio de Loyola e Santa Tereza D'Ávila, com poucos sacerdotes, muito distante do catolicismo europeu *ilustrado*. A contra-reforma Ibérica era mais mística que inquisitorial, e a verdade do evangelho não era exatamente defendida, mas amada, reverenciada.

Se o catolicismo colonizador tinha visto o religioso sendo absorvido pelo eclesiástico, mais tarde essa pompa terminou por relaxar os conquistadores. Esporádicos momentos de revolução liberal e positivista despertaram a paixão católica, não tanto devido ao sentimento religioso, mas por ameaçar interesses da cúria e da aristocracia católica. O liberalismo dos políticos estava prenhe de sentimentos individualistas e nacionalistas

---

<sup>37</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 173.

Não obstante a cosmovisão indígena raramente ter sido reconhecida pelos colonizadores e seus religiosos como portadora da divindade, sendo fruto de constantes ataques e hostilidades houve tentativas de aproximar o catolicismo da cosmovisão indígena: os Jesuítas *sincretizaram* as divindades Guarani com as divindades cristãs: Deus criador – Tupã; a Trindade – Guaracy, Yacy e Yudá; o diabo – Yurupari; anjos bíblicos – Karaibebé. José de Anchieta foi mais longe e *criou* a figura de Tupansy, mãe de Tupã, num claro sincretismo com Maria - cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 52-59.

Esse reconhecimento do divino na cosmovisão indígena aparece de forma camuflada também num dos raros contatos protestantes com os povos indígenas no início da colonização: Jean de Lery, missionário e cronista francês enviado por Calvino para ajudar Villegagnon na evangelização da costa do hoje RJ, afirmou que os *tupinambá* conheciam o céu e o inferno - depois da morte, os corajosos vão para o reino que fica além das montanhas, para dançar lindos hinos com a alma de seus avós, e os covardes vão viver com *Aimbón*, o diabo, que os atormentará sem cessar. Conheciam também a instituição profética: os *caráibas* eram profetas que andavam de aldeia em aldeia *evangelizando* os tupinambá. Conheciam também o dilúvio, quando as águas transbordaram e inundaram toda a terra, salvando-se apenas os antepassados dos tupinambá, que treparam em grandes árvores e assim sobreviveram - não obstante essa simpatia é importante dizer também que Lery considerava os *tupinambá* brutos e afastados do verdadeiro Deus; não hereges, mas descrentes - cf. Jean de LERY, *Viagem à terra do Brasil*, p. 205ss.

<sup>38</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 175-176.

<sup>39</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 174.

<sup>40</sup> Cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, 49.

tipicamente protestantes, reunidos paradoxalmente na maçonaria. Se na Europa as revoluções republicanas foram contra a igreja e o clero, aqui a revolução e as reformas eram contra o feudo católico ainda vigente, e não contra o catolicismo em si – tanto que a constituição de independência proclama o catolicismo como religião oficial, mantendo a tradição portuguesa.<sup>41</sup>

#### 1.2.1.1.4. Periodização histórica.

O catolicismo brasileiro pode ser dividido em três grandes períodos históricos: o padroado, que se entende de 1500 até 1759, e culmina com a expulsão dos Jesuítas; a romanização, consolidada em meados do século XIX, movimento que tenta recuperar a hegemonia política católica, e a *ideologização*, movimento da igreja em direção à política, numa tentativa de inscrever o catolicismo na história política do país.<sup>42</sup>

O **padroado**: o catolicismo colonial foi marcado pelo *padroado*, que prevaleceu até a expulsão dos Jesuítas, em 1759. É o período de estruturação da Igreja, com ampla participação das ordens religiosas, especialmente dos Jesuítas. Politicamente é a época da implantação do domínio português. Economicamente começa com a implementação do capitalismo mercantilista e a expansão das conquistas marítimas. Culmina com a crise da Espanha e de Portugal e a crise colonial. Numa paradoxal estrutura de poder, o poder político imperial regia o poder religioso; ambos, no entanto, eram regidos pelo papa. Todo o sacerdócio estava submetido às ordens imperiais, mas o imperador, oficialmente, era súdito do papa. Fora do poder temporal estavam apenas as ordens religiosas, submetidas diretamente ao papa. A expulsão dos Jesuítas, em 1759, foi uma tentativa do império alargar seu poder ainda mais sobre a igreja, à época quase que totalmente regido pelas ordens, resultando que apenas parte do clero mantinha-se fiel ao imperador.

**Romanização**: O segundo período começa com a expulsão dos jesuítas, em 1759/67, marcando o fim da hegemonia ideológica católica do antigo regime colonial. É a época da revolução industrial, da expansão da Inglaterra e do anglicanismo, expansão do norte da Europa e seu colonialismo, e do protestantismo. Emerge o capitalismo industrial - que *coincide* com a expulsão dos imigrantes da Europa e a chegada deles ao Brasil. É o tempo de emancipação das colônias e a substituição gradativa das lideranças políticas e

<sup>41</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 188.

<sup>42</sup> Para essa periodização cf. Paulo SÜSS, *Catolicismo popular no Brasil*. Para mais detalhes sobre períodos históricos cf. Afonso M. L. SOARES, *Interfaces da revelação*, especialmente 31-44. Para uma análise profunda das relações da igreja com a sociedade civil até o final do século XIX, cf. Ângela Randolpho PAIVA, *Católico, protestante, cidadão*, p. 51-70.

religiosas coloniais pelas crioulas. No Brasil é o tempo mais fértil dos messianismos, do liberalismo, do positivismo e da expansão protestante. O período termina com as duas grandes guerras e a expansão do país.

Teologicamente a romanização quer esclarecer o povo católico, catequizá-lo, acabar com superstições e elementos não-cristãos na devoção popular. A passagem do controle dos santuários e centros de peregrinação para o clero foi um marco nesse sentido – embora o clero de fato nunca tenha conseguido controlá-los. Politicamente a romanização foi um esforço para recuperar o prestígio e o poder da Igreja perdidos com o fim do período colonial. Marginalizada do espaço público pela separação Igreja-Estado, a igreja tenta criar uma espécie de ideologia nacional que a colocasse de novo como centro aglutinador da brasilidade e da identidade do país. O estado republicano tentava uma reaproximação com a Igreja, carente que estava de uma religião civil que o sustentasse ideologicamente.<sup>43</sup>

**Ideologização:** A fase que a igreja vive agora é denominada ideologização. Politicamente começa em 1959, com a revolução cubana; teologicamente, em 1962, com o concílio Vaticano II, que marcou uma nova fase no catolicismo brasileiro. Crise do populismo, abalo e reforma na estrutura da igreja, Teologia da Libertação e neoliberalismo são as marcas desse período.

### 1.2.1.2. O catolicismo das romarias

**A força das romarias:** As romarias e festas religiosas são a alma do catolicismo. Mostram, a um só tempo, a estrutura teológica geral e a relevância do catolicismo no imaginário religioso brasileiro; mostram a força popular e clerical, a perenidade histórica, a abrangência nacional e as mais populares estruturas teológicas do catolicismo. Mais do que os dogmas e os escritos, elas são lugar privilegiado para estudar aquilo que é perene no catolicismo; que resiste às mudanças históricas, influências ideológicas e *modismos*. Ali suas estruturas e características gerais estão preservadas e maximizadas. Todo ritual coletivo, aliás, é sempre um texto que lê a sociedade.<sup>44</sup> Cada cidadão ou cidadã parece caminhar...

---

<sup>43</sup> Em 1896 uma série de conferências sobre Anchieta, sobre os Jesuítas e a história da Igreja no Brasil reuniu Estado e Igreja no mesmo salão pela primeira vez desde a proclamação da república - nesse contexto é que deve ser entendida a epígrafe deste capítulo, as palavras de Padre Júlio Maria. Pierre SANCHIS, *O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'*, p. 34-35.

Para informações específicas sobre o processo de separação Igreja e Estado a partir da promulgação da constituição republicana de 1890 e a reação romanizante da Igreja, cf. o excelente estudo de José Carlos Souza ARAÚJO, *Igreja Católica no Brasil*.

<sup>44</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 10.

## RELATO da procissão de Nossa Senhora dos Navegantes – 02.FEV.2004

Uma multidão acotovelava-se nas ruas apertadas do centro de Porto Alegre. Milhares de pessoas disputam o lugar mais próximo possível da Santa. São sete horas da manhã, num belo e ensolarado feriado de Nossa Senhora dos Navegantes. Dentro da Igreja, cerca de mil privilegiados e ilustres devotos rezam contritos. O governador, o prefeito, o juiz, o bispo, os deputados, os ministros, os generais, todos pedindo a bênção da Santa. Do lado de fora, chuva de papéis picados. Dezenas de mulheres e crianças disputam os fiéis: “rosa a um real, rosa pra santa a um real”. Um pouco antes das oito horas, os fogos estouram anunciando o fim da missa dos poucos e início da procissão dos milhares. Cantos de devoção desorganizados espocam lá e cá. Um cordão humano protege a via estreita por onde sairão a santa e as autoridades. Uma procissão de 6 km, do centro para a periferia da cidade, reconduzirá a santa para sua morada verdadeira. As flores saltam sobre a multidão e caem sobre o andor alçado sobre os ombros de homem fortes de fé vestidos de marinheiros. A navegação da santa vai lenta, apertada e silenciosa. Flores, sol, cantorias, helicópteros, promessas, barquinhos, fotos, brinquedos, muletas, carteiras, jornalistas e cerca de 500 mil pessoas acompanham o andor. Todos querem seguir o mais próximo dela. Do alto do andor, a santa olha firme e doce para a população. No colo dela, o faceiro menino Jesus brinca a esperança com uma âncora presa por um cordão à mão de Nossa Senhora.

[*Abandono a procissão antes da metade. Sigo na direção contrária, para alcançar a saída da procissão fluvial de Nossa Senhora de navegantes*]. São 9hs e 30m no *gasômetro*. Algumas poucas pessoas fazem fila para garantir lugar nos barcos já lotados atracados no porto. O marinheiro anuncia que “só quem tem convite pode entrar”. Uma senhora me diz pra ficar tranquilo que tudo vai dar certo: “Fica aqui comigo. Isso é invenção do padre. Eles não gostam dessa procissão fluvial. Inventaram de distribuir os ingressos do barco na igreja pra tirar *o povo de santo* da procissão. Até parece... Tinha um monte de amigas minhas de santo na igreja, e estão lá agora, seguindo na procissão”. Todos aguardam ansiosos a chegada do barco que traz a imagem da santa da Ilha da Pintada. Às 10 hs chega não só um barco com a imagem, mas dezenas deles. Todos fazem uma volta pelo cais, buzina, soltam fogos e seguem adiante. Logo cerca de 100 barcos formam a procissão fluvial, reunindo cerca de 2000 pessoas. Em dois barcos um forte batuque dá o ritmo da procissão. Várias pessoas, sobretudo mulheres, estão paramentadas com roupas do candomblé e da umbanda. No barco da frente, a imagem de *Nossa Senhora dos Navegantes Iemanjá* *odoia minha mãe*. As mulheres estão em grupinhos. Conversam sobre a beleza das ilhas do Guaíba e sobre a importância da religião *de raiz* e da consciência negra. Algumas são católicas líderes de comunidade. Outra me conta toda a história da pastoral da consciência negra na comunidade do bairro *Partenon*. Durante todo o trajeto, as oferendas são lançadas ao *rio-mar*, sobretudo barquinhos, pratos com doces, espelhos e muitas flores. Mais à frente, centenas de pessoas aguardam a passagem da procissão sobre a ponte do Guaíba. Olham a santa de cima, e centenas de flores, pentes, arranjos, espelinhos e barquinhos de papel são jogados do alto da ponte sobre a santa. Às 11hs o barco atraca no porto. A imagem é recepcionada por um frei e por um pai de Santo. É conduzida solenemente para debaixo de uma enorme gameleira-*Iroco* às margens do rio. Uma lenta procissão leva as pessoas em ordem até a santa. As

pessoas tocam e beijam a santa. Depositam flores e bilhetes a seus pés. Uma fila de autoridades políticas e religiosas circunda a imagem. Num palco ao lado tem início uma celebração ecumênica com a presença do Frei católico, de mães de santo e de membros do Brama Kumaris. Um ativista ecológico faz um discurso sobre a preservação das águas. O secretário estadual de turismo faz um discurso sobre a importância da religião no calendário do estado. Um agente religioso do Candomblé reivindica a volta da procissão fluvial, interrompida em 1988 por ocasião de um desastre de barco no reveillon no Rio de Janeiro: “Aqui na nossa procissão nunca aconteceu nada. Isso é perseguição das autoridades contra o povo de santo”. O sacerdote do Brama Kumaris faz um rito de energização da cerimônia. Depois de meia hora de celebração, algumas poucas pessoas permanecem assistindo. Na verdade, não ficaram para a cerimônia: as pessoas vão saindo dos barcos, passam e tocam a imagem, e seguem adiante, rumo à igreja de Nossa Senhora de Navegantes, ponto de chegada da procissão terrestre.

[*Eu também abandono o culto ecumênico, que a essa altura tem mais celebrantes que participantes.*] Uma nova procissão se forma, dos que seguem de um culto para outro. [*Ninguém quer celebrar, mas caminhar*]. Milhares de pessoas vão chegando antes da santa e aglomeram-se sob um sol de meio-dia. Um Helicóptero que filma a procissão denuncia a lenta aproximação da santa. Um ar de quermesse está instaurado no local: roda gigante, bingo, jogos eletrônicos, pipoqueiros, vendedores de imagens. As autoridades que antes estavam na igreja da saída da procissão, agora estão no palanque central aguardando a imagem. O ministro das Cidades conversa animadamente com o rival político governador do estado. O prefeito da capital conversa apaziguadamente com o desafeto presidente da Assembléia Legislativa. De repente, avista-se o andor com a santa. O silêncio profundo da multidão torna-se ainda mais sólido. Nenhuma música ou discurso acompanha o andor. Um e outro choro de mulheres. Apenas os passos e o inconfundível barulho de flores atiradas sobre o andor. Barulho de rosas atiradas sobre o andor: inconfundível! Um cordão policial conduz a santa para o palanque central onde será celebrada a missa oficial. E o povo segue adiante. Apenas alguns milhares ficam para a missa.

[*Sigo a procissão dos que passam, a grande multidão que apenas passa pela igreja.*] Logo milhares de pessoas acotovelam-se à espera de ônibus. [*Minha espera, como a de todas as pessoas, dura cerca de 50 minutos.*] No centro da cidade, as ruas estão completamente vazias. Silêncio na procissão, nos barcos, nos ônibus e nas ruas da cidade fazem desse dois de fevereiro um dia de passar e silenciar.

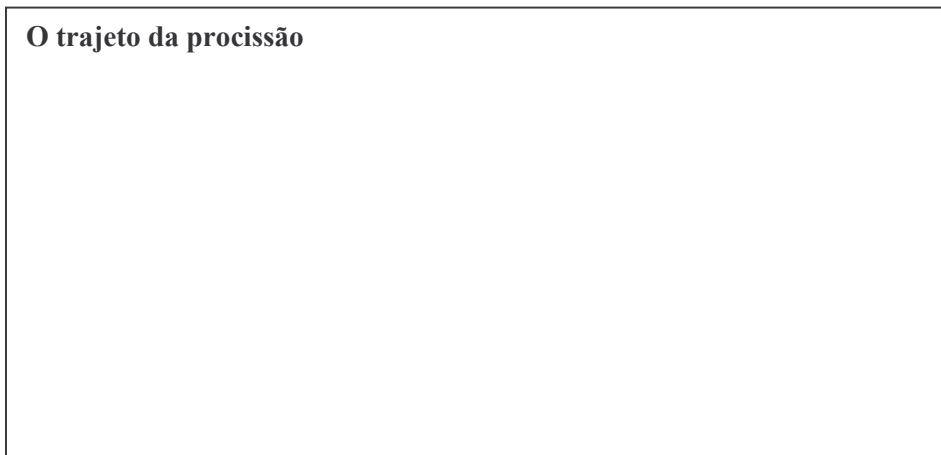
Procissão  
Terrestre

Procissão  
Fluvial

Ato  
Inter-  
Religioso

Missa

### **O trajeto da procissão**



**O catolicismo é a religião da massa** - Nossa Senhora de Navegantes no RS, Nossa Senhora da Conceição Aparecida em SP, Círio de Nazaré em Belém, Bom Jesus da Lapa na Bahia, Padre Cícero no Ceará etc.: calcula-se que os santuários movimentam 15 milhões de pessoas no país anualmente. Só por ocasião do dia 12 de outubro, cerca de 350 mil pessoas visitam o santuário de Nossa Senhora Aparecida. Passo Fundo, no RS, reuniu 100 mil pessoas nesta data.<sup>45</sup> Porto Alegre reuniu 10 mil na procissão com os motoqueiros.<sup>46</sup> O santuário de Bom Jesus da Lapa, cravado no sertão baiano, fundado já em 1691, reúne a cada 06 de agosto - a festa do Bom Jesus – e a cada 15 de setembro – a festa de Nossa Senhora de Soledade – cerca de 600 mil fiéis. O círio de Nazaré, em Belém, reúne mais de um milhão de pessoas anualmente. A procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, em Porto Alegre, reúne mais de 500 mil pessoas a cada 02 de fevereiro.

**O tempo e o espaço católico – a força do calendário:** As romarias mostram que o catolicismo determina o tempo e o espaço da nação brasileira - lugares são os santuários e/ou os locais sagrados para as romarias; tempo são os dias de santo. Tomadas em seu conjunto as romarias emolduram o ritmo do país. **Queiramos ou não, todos paramos no feriado católico de *Corpus Christi*; todos somos *lavados* no dia de Nosso Senhor do Bomfim; todos somos impregnados de santidade no dia de Nossa Senhora Aparecida.**

O calendário é um dos instrumentos mais eficazes através do qual somos incorporados na cultura. Para além de nossas opções conscientes diante das possibilidades de caminhos religiosos ou não-religiosos que se apresentam hoje na sociedade pluralista em que vivemos, somos envolvidos por um calendário que nos remete constantemente a um imaginário religioso que subjaz à nossa experiência social e histórica.<sup>47</sup>

E aí está expresso o elemento teológico central e distintivo do catolicismo, a pretensão de universalidade. As festas e as romarias *embalam* a teologia católica, sua concepção de história e de salvação: a igreja é natural, a história do mundo é a história católica; todas as pessoas estão envolvidas por ela.

**Católicos não praticantes e católicos *por contaminação*:** enquanto ritos de performance, as festas e as procissões *ensinam* e instruem a catolicidade brasileira. Os milhões de católicos que quase nunca vão às missas se reúnem ao redor dos santos e das romarias e têm nelas verdadeiras homilias ou catequeses. As festas têm um apelo pedagógico e educativo. É este apelo que garante os números arrebatadores do censo IBGE.

O problema da participação é tema bem conhecido das ciências sociais da religião no Brasil. Desde a colônia, e ainda hoje, o grosso da atividade religiosa é conduzido pela própria conta e risco de agências e ritos não oficiais. São as devoções domésticas, as promessas, as romarias, as festas de Santo, as benzedoras, as sacerdotisas de fundo de quintal etc. A paróquia e a missa o Brasil (...) não alcançaram a centralidade estrutural que as caracterizou na formação européia. Paróquia e missa são importantes sim para a maioria das pessoas, mas estão associadas a situações extraordinárias. O ‘católico não praticante’,

<sup>45</sup> 100 MIL *homenageiam padroeira* – Correio do povo.

<sup>46</sup> *Aparecida desfila com motoqueiros* – Correio do povo.

<sup>47</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 11.



figura conhecida de nós todos, não deixa de ser um crente católico. Sua religiosidade, no entanto, realiza-se longe do padre. O católico comum segue a igreja à distância, guiando-se pelo calendário litúrgico e respondendo às crises de vida que periodicamente mobilizam a si e aos seus. A rede paroquial brasileira, reconhecidamente rala, foi em larga medida construída neste século. Mais da metade das paróquias existentes no Brasil foram fundadas depois de 1950. O mesmo vale para a Umbanda e o Candomblé: à parte o círculo restrito de oficiantes rituais, seguido por um núcleo de seguidores próximos que acabem por desempenhar alguma função, a maioria dos fiéis procura um centro eventualmente, por ocasião de uma festa maior do calendário, ou por motivo de crise de vida.<sup>48</sup>

**Do indivíduo para o coletivo:** Enquanto ritual, as romarias e festas constituem-se a partir da força do coletivo ao redor de uma figura central. O indivíduo some diante da força da multidão na procissão de Nossa Senhora dos Navegantes. A força do catolicismo está no coletivo; sua eficácia enquanto religião não cabe em reduções individuais e psicológicas.

**Da teologia para a devoção:** quais são as principais festas do calendário litúrgico católico? Como toda denominação cristã, as festas são o Natal, a Páscoa e a Semana Santa. Esses três eventos, no entanto, não são os centros da devoção do povo católico. São os santuários e as romarias regionais que dão o ritmo do catolicismo, reunindo milhões de brasileiros ao redor de santos e santas de devoção.

**Popular versus oficial:** As romarias e procissões evidenciam uma dinâmica de base das relações de poder no interior do catolicismo. Há dois subsistemas internos que disputam poder e espaço no catolicismo: “um popular, de corte devocional, centrado no culto aos santos, e outro moderno, centrado nos sacramentos e na mediação do clero”.<sup>49</sup> O catolicismo, via de regra, consegue administrar com maestria esses dois subsistemas. “Entre a religião popular e a religião esclarecida há uma circularidade que permite que uma se alimente da outra”.<sup>50</sup> Todavia, as romarias, festas e santuários, visivelmente controlados por leigos e de forte apelo popular, seguem tendo uma força incontestável, apesar de repetidos esforços do clero católico, ao longo da história, para *melhorar* e modernizar a piedade católica. O clero não tem o poder real sobre a principal expressão do catolicismo brasileiro. Os grandes santuários<sup>51</sup> do país são historicamente dirigidos por irmandades católicas, quem de fato controlam o culto e as atividades, onde o clero entra apenas como agente de culto, funcionários do círculo de devoção, centrado na participação popular. Monges, beatos, lideranças carismáticas, têm papel muito mais importante nos santuários do que os padres e bispos. O que é a lavagem das escadarias de Senhor do Bomfim, em Janeiro, na

<sup>48</sup> Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 176.

<sup>49</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 16.

<sup>50</sup> Cf. Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 17.

<sup>51</sup> Cf. Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 16-20.

Bahia? Ali o popular, através das irmandades de leigos, organiza o clero, reunindo em procissão mais de 50 mil pessoas, amplamente difundido pelo Brasil devido ao seu caráter purificador, com a forte imagem das “baianas” lavando as escadarias da igreja e a cabeça das pessoas. É o cortejo das baianas lavando a escadaria da igreja que constitui a parte central do culto, e não a missa ou a mensagem do sacerdote - pode-se levantar a hipótese que a romaria é o ponto de encontro da devoção popular e do discurso oficial católico; as romarias seriam eventos de negociação, articulando dois mundos diferentes. As figuras dos santos e beatos seriam os articuladores do catolicismo.

**A figura dos santos:** Os santos e a veneração de imagens de santos, ponto focal das romarias e procissões, é central no catolicismo brasileiro: sem a necessidade de intervenção de clero, o invisível do além se torna visível em imagens. Basta a participação na romaria ou a piedade individual caseira para acessar o mundo divino, o outro mundo, e comunicar-se com ele. Cada santo tem seu domínio: São Brás cura dos males da garganta, Santo Antônio é o casamenteiro, São Pedro abre caminhos etc. O santo é a manifestação visível do poder dos céus. Eles estão mais próximos da Terra e dos fiéis do que as divindades da Trindade, por exemplo.

Os santos, na perspectiva do catolicismo tradicional, permanecem, de algum modo, participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos etc. A imagem de um santo, portanto, não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é ‘um sacramento’: algo que torna presentes no mundo visível, de forma eficaz e real, personagens que transitam entre os vivos e os mortos.<sup>52</sup>

**A negociação entre o santo e o fiel:** O fiel católico vive sob a bênção do santo ou da santa! Uma ampla troca de bens simbólicos se dá entre os fiéis e o santo, marcadas, sobretudo, por promessas feitas e promessas pagas. Milhares de pessoas caminham descalças ou de joelhos nas romarias. Simbolicamente marcam no corpo o esforço e o cumprimento de sua parte no acordo com o santo, esperando ou agradecendo a dádiva alcançada. A antiga idéia de sacrifício, de separar algo para o divino, estrutura esses ritos de negociação: o fiel doa ou doa-se em sacrifício.

**A divindade feminina:** Várias romarias católicas são realizadas ao redor de figuras femininas. Todas as procissões a Nossa Senhora e a própria devoção à Padroeira do país revelam uma genuína feminilidade da religiosidade católica. A centralidade do culto a Maria no âmbito popular, inclusive no incipiente movimento carismático, mostra a força da figura

---

<sup>52</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 22-23.

feminina no catolicismo. Parece banal, mas no contexto cristão é algo exclusivo do catolicismo, totalmente ausente no protestantismo.<sup>53</sup>

**Providência divina:** A presença marcante dos santos, no entanto, não tira do centro da devoção a figura difusa de Deus. Essa figura pode até ser representada pelo santo, mas o devoto sabe que sua vida está sendo guiada e orientada por uma força superior. Deus é o senhor da história, que guia os passos dos fiéis na romaria e guia o seu destino. As romarias e os santuários espalhados pelo país mostram simbolicamente que Deus *cobre* todo o país. Essa impregnação da providência divina é reafirmada ano a ano pelas inúmeras festas, que podem ser tomadas como agradecimento a Deus por tudo o que ele fez no ano e pedido para que Deus o guie no próximo.

**Impregnados pelo Mal:** o universo católico popular opera com uma teologia do mal amplamente sincretizada com a cosmovisão indígena e africana. O catolicismo que chega aqui à época da colonização vem carregado do imaginário mágico e mítico medieval europeu amplamente habitado por seres que podem fazer o mal. As romarias e os santuários são espaços onde essa piedade se faz amplamente presente. Fitinhas do Bom Jesus da lapa que são colocadas no braço fechando o corpo contra ação dos espíritos maus, flores abençoadas que são levadas para casa ou santinhos colados no vidro do carro ou dentro da carteira, mandar rezar missas para proteger a alma do falecido dos poderes do inferno, fazer o sinal da cruz fechando o corpo contra o diabo; tudo vale para criar um *escudo santo* ao redor de si mesmo. Escudo contra quem ou contra quê? Contra o diabo e o mal que viceja e está no meio de nós. Deus certamente está presente, mas o diabo está no meio. Essas práticas religiosas mostram que, apesar dos esforços clericais, o universo mítico católico segue profundamente ambíguo no que tange às representações do mal.

**Culpa e penitência - identificação:** Santuários e romarias apresentam um forte caráter penitencial e reverencial.<sup>54</sup> Basta observar o silêncio da multidão que caminha ao redor da imagem de Nossa Senhora de Navegantes. Esta devoção penitencial torna-se mais forte ainda quando acontece ao redor das representações de Jesus. Aí o centro da devoção é a paixão de Cristo – em consonância com o sofrimento humano. A imagem do Bom Jesus, onde Jesus está em chagas, é ainda hoje uma das mais devotadas do catolicismo, tendo sido o padroeiro de mais de 80% das paróquias brasileiras até meados do século

---

<sup>53</sup> Mais detalhes sobre o papel de Maria e da mediação no catolicismo e no imaginário religioso brasileiro, cf. abaixo o cap. III, o tópico 3.3.4.3 – *a mediação religiosa*.

<sup>54</sup> Cf. Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 21.

XIX<sup>55</sup>. O sofrimento do santo ou de Cristo é identificado com o sofrimento dos fiéis. O fiel chora, se esforça ou até mesmo sangra junto com o santo; o santo sangra e chora pelo fiel. Essa devoção penitencial por identificação pode significar que ser católico não é exatamente uma adesão a um conjunto de verdades ou a aceitação de determinadas doutrinas e códigos morais, mas uma identificação com o sofrer e o alegrar-se da divindade.<sup>56</sup> Uma comunhão plena entre Deus e o fiel. Tudo o que acontece na romaria sabe-se tocado por Deus: silêncio, roupas novas, ordem, regularidade, repetição, cântico cadenciado, controle do corpo; tudo remetendo ao sacrifício e à disciplina, esses veículos da presença divina.<sup>57</sup>

**Festas na festa:** Ao lado da experiência penitencial, o catolicismo vive também a experiência da festa, a quermesse, resignificada e mais do que viva inclusive nos grandes centros urbanos do país. As reuniões religiosas abrem espaço e estão ancoradas em jogos, comidas e brinquedos. A sisudez e o sacrifício das romarias estão recheados de mesas fartas e excessos festivos na família ou no grupo próximo.

**Simultaneidade e unidade:** As 500 mil pessoas da procissão de Nossa Senhora de Navegantes não eram todas apenas católicas. O candomblé e a umbanda estavam fortemente representados entre a multidão. Isso acontece em inúmeras outras romarias pelo país, evidenciando uma das características essenciais da eclesiástica católica, a *elasticidade*: ao contrário do protestantismo, o catolicismo, embora múltiplo, não se divide, mas absorve para o seu interior as diferenças.<sup>58</sup> Apesar de incidentes pontuais, o catolicismo consegue relacionar-se bem com o candomblé, umbanda e espiritismo, numa nítida estratégia de assimilação e articulação da presença das outras religiões do imaginário religioso brasileiro.

**O desejo de salvação:** As romarias estão carregadas de esperança e do desejo de salvação. Quem caminha atrás da Santa parece seguir para um lugar de promessa. Em certa medida, as romarias e festas católicas são a transmutação dos desejos messiânicos ou apocalípticos por um tempo e um espaço livre de qualquer ameaça ou pecado; em certa medida, reedição *autorizada* de protestos contra o mundo. Nesse sentido, movimentos messiânicos como Canudos e seu Antônio Conselheiro têm muita semelhança com *Navegantes*, *Círio*, *Bom Jesus da Lapa* e suas Santas e seus santos. A descrição de Euclides da Cunha, em *Os sertões*, é incontornável e irredutível:

<sup>55</sup> Cf. Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 23.

<sup>56</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 23.

<sup>57</sup> Cf. Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, p. 85.

<sup>58</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 33.

*Chegavam sucessivas caravanas de fiéis.  
Vinham de todos os pontos,  
carregando os haveres todos;  
e, transpostas as últimas voltas do caminho,  
quando divisavam o campanário humilde da antiga capela,  
caíam genuflexos sobre o chão aspérrimo.  
Estava atingido o termo da romagem.  
Estavam salvos da pavorosa hecatombe,  
que vaticinavam as profecias do evangelizador.  
Pisavam, afinal, a terra da promessa  
– Canaã sagrada, que o Bom Jesus isolara do resto do mundo por  
uma cintura de serras...  
Chegavam,  
estropiados da jornada longa,  
mas felizes.<sup>59</sup>*

---

<sup>59</sup> Descrição do arraial de Canudos, por Euclides da CUNHA, *Os sertões*, 127.

## O mito de criação do candomblé – e do mundo\*

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras.

Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera.

Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados.

Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo mortal de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas suas formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'Angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecolidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse *oxo* atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*. As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. [as sacerdotizas já não eram elas mesmas, estavam em transe, tinham se transformado nos orixás que tomavam seus corpos.] E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda de *xirê*, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. [os humanos estavam felizes] Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam. [estavam de novo religados o Céu e a Terra].

Estava inventado o candomblé.

\* Mito recolhido em terreiros de Recife. Adaptado em prosa a partir de Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos orixás*, p. 526-528. As partes entre colchetes são acréscimos a partir de versão do mito em Reginaldo PRANDI, *Xangô, o trovão*, p. 53-55.

### 1.2.2. O Axé do candomblé

**A história brasileira do candomblé:** O candomblé e as demais religiões de matriz africana se formaram no Brasil a partir da chegada dos escravos negros trazidos da África durante o século XVIII e XIX. Os cerca de 3,5 milhões de mulheres e homens escravizados no Brasil trouxeram junto consigo a religião do povo a que pertenciam. Mesmo recebendo influências das religiões indígenas<sup>60</sup> e, sobretudo, do catolicismo, essas religiões consolidaram-se como estruturas independentes em diferentes lugares do país, com diferentes nomes segundo a origem da tradição ou nação africana. Assim, na BA surge

---

<sup>60</sup> **A importância da cosmovisão indígena:** Não obstante o pequeno número de fiéis das religiões indígenas na atualidade, a cosmovisão indígena é muito importante quando considerada sua influência na composição da umbanda, do espiritismo e, em menor escala, do próprio candomblé. A centralidade na crença nos espíritos e a comunicação com os mortos, por exemplo, estruturas teológicas centrais do imaginário religioso brasileiro, são categorias herdadas também da cosmovisão indígena. O elemento religioso indígena não apenas faz parte da história do país, mas torna-se sempre vivo nas celebrações e na piedade religiosa contemporânea. Dois exemplos mostram nitidamente como a cosmovisão indígena é importante:

**A cosmovisão terena,** povo habitante do Centro-Oeste brasileiro, está ordenada sobre a figura dos *gêmeos* - cf. Lúcio FLORES, *O imaginário religioso terena*, p. 161ss: o gêmeo ordeiro regula o mundo positivamente; o outro gêmeo é um trapalhão, ora assumindo ares de desordeiro ou mal. A convivência dos dois irmãos ordena – ou desordena - o mundo, a sociedade e as pessoas, determinando a convivência, a personalidade e a religião. As pessoas estão em duas classes distintas: a classe dos Naati, ou a nobreza, pessoas ordeiras e superiores, e os Waherê, o povo comum, incapaz de manter a ordem, que deve respeitar os Naati. Naati e Waherê, assim como os dois gêmeos, não são necessariamente o lado bom e o lado mal. Trata-se aqui de um dualismo não hierárquico. Há um grande Deus criador que ordena todo o mundo e criou seres perfeitos. A ordem natural do cosmos e o equilíbrio entre os gêmeos são *quebrados* por espíritos maus causadores das doenças, tempestades e tragédias, que podem agir sobre os dois lados do mundo - crianças com problemas congênitos, por exemplo, são obras de espíritos maus. Os espíritos maus estão presentes nos animais e nas plantas. Crianças pequenas não podem atravessar matas, sob pena de *pegar* o espírito das árvores e caírem doentes. O temor dos espíritos é tão grande que os caçadores trocam de nomes ao irem à caça, para enganar os espíritos - essa centralidade dos espíritos enquanto seres do mal foi e tem sido um dos grandes empecilhos para a assimilação da mensagem bíblica: “Para o Terena, Deus jamais poderia ser espírito, pois o espírito é sempre mau e desordeiro” - p. 166. Quem *administra e regula* o mundo são os pajés, líderes comunitários, religiosos e médicos. Uma das principais funções dos ritos por eles organizados é *sugar* as eventuais doenças e os espíritos maus dos indígenas. Apenas a reunião de todos os pajés pode amenizar os efeitos das catástrofes naturais. Apenas eles podem aproximar-se dos *três vasos de barro* de onde saem todas as tragédias, armazenados num local distante da aldeia no meio da floresta. São eles também os responsáveis pelos extensos e complexos rituais em torno da morte e dos mortos, configurados de forma a manter os mortos – e em consequência os vivos - longe do alcance dos espíritos maus.

**A cosmovisão guarani** - povo que habita a costa do país e é tido, via de regra, como *padrão* para a cosmovisão indígena brasileira dado seu contato com os missionários católicos desde o princípio da colonização portuguesa - veicula a crença no Deus supremo e único Tupã - cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matrizes religiosas brasileira*, p. 59s. Mas também reconhece a existência de uma *trindade* manifestadora de poderes divinos: Guaracy manifesta o poder gerador; Yacy manifesta o poder gestante; Rudá, o poder gerado. Existe ainda a figura divina de Yurupari, uma espécie de *messias* civilizador, gerado pela Virgem Chiucy, e os karaibebé, espíritos voadores que transmitem a vontade divina. A religião Tupi-Guarani está estruturada em três rituais básicos: o culto das mulheres, o culto dos homens, e o culto aos ancestrais ou antepassados. Este último é denominado Guaryú, evocação dos espíritos ancestrais - os *Ra-Angás*. Neles os pajés entoam cantos lentos, repetidos e ritmados acompanhados das Maracás, objetos sagrados. Os Maracás são passados na testa das *cunbas*, mulheres profetizas, que entram em transe e transmitem mensagens dos espíritos antepassados aos anunciadores da Terra sem Males.

o *candomblé*; no RJ, a *macumba*; em PE, o *xangô*; no RS, o *batuque*, no MA e PA, o *tambor de mina* etc.<sup>61</sup>

Esse quadro muda a partir do início do século XX, quando, a partir do contato mais intenso com o espiritismo, se afirma a umbanda, religião brasileira que mescla a matriz espírita com a africana – ambas influenciadas pelo catolicismo. Com isso o candomblé tomou rumo próprio, passando a destacar sua origem africana, buscando conservar a *pureza* das tradições, sem as misturas dos elementos indígenas<sup>62</sup> e católicos. O candomblé orgulha-se de ser a religião dos ancestrais, de ser africanizada. Não obstante esse apelo de pureza, são evidentes as marcas de outras tradições religiosas no candomblé. Na verdade, o candomblé não é uma religião africana, mas que surge do contato das religiões africanas trazidas pelos escravos com o contexto brasileiro. As diversas tradições africanas se misturaram no Brasil, e estas com o catolicismo e com a matriz indígena.

**O axé – o centro da cosmovisão no candomblé:** a cosmovisão condomblecista organiza-se a partir do *axé*, a essência ou energia que move o mundo inteiro, presente em todas as coisas, todas as relações e todas as pessoas. A fonte do axé é Olorum, a divindade suprema, e daí irradia para os orixás, as divindades que encarnam cada uma das modalidades específicas da essência geral. Essas modalidades do axé encarnam também em todas as coisas do mundo – árvores, rios, animais, seres humanos. Cada uma dessas coisas está sob o domínio e pertence a um orixá ou a uma parte da essência. Nada escapa à força do axé.

**Deus e a passagem do axé:** O axé está em constante movimento. O axé vem de Olorum - a divindade suprema -, passa para os orixás - as divindades a quem Olorum entregou o axé e todas as coisas -, dos orixás é entregue para os babalorixás e as yalorixás - mães e pais de santo dos terreiros - que, finalmente, repartem o axé para as pessoas e as coisas. O axé reparte-se dos orixás e da natureza para as pessoas, entre elas, entre as coisas, e depois retorna para os orixás e a natureza através dos sacrifícios e das oferendas. O mito

---

<sup>61</sup> Reginaldo PRANDI, *Herdeiras do Axé*.

Para efeitos de simplificação, o universo religioso afro-brasileiro será doravante denominado Candomblé – o que não inclui a umbanda!

<sup>62</sup> As religiões africanas encontraram-se com as religiões indígenas sobretudo na divinização da natureza e nos rituais de louvor e comunicação com os ancestrais. Mas é importante observar que encontraram, via de regra, uma religião indígena já transformada e sincretizada com o catolicismo. Os *banto* que chegaram ao Nordeste, por exemplo, já encontraram a religiosidade indígena transformada em *catimbó*, um misto de catolicismo e religiões indígenas, com rezas comunitárias, cantorias religiosas e crença em espíritos maus. O *tambor de mina* maranhense nasce do encontro das religiões africanas com o *catimbó*. Em alguns casos prevaleceu a cosmovisão indígena, como a *Pajelança* do Pará e Amazônia e o *Encantamento* do Piauí. Em outros, como na umbanda moderna, prevaleceu o elemento afro, mas fortemente marcado pelo culto dos caboclos indígenas encantados.



de Iroko representa plasticamente a passagem do axé: num dado momento a árvore Iroko libera uma seiva, o axé, da qual surgem todos os orixás.<sup>63</sup>

A DIVINDADE NO CANDOMBLÉ <sup>64</sup>		
DIVINDADE	Divindade suprema	Olorum (e outros nomes)
DIVINDADES MEDIADORAS SOBRENATURAIS	ORIXÁS e espíritos de Antepassados	Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Ifá, Orumilá, Xangô, Iansã/Oiá, Oxum, Obá, Iemanjá/Janaina, Ibejî, Oxumaré, Omolu/Obaluaê/Xapanã, Euá, Nanã, Oxalá/Orixalá, Obatalá (oxalufã-velho e oxaguiã-jovem).
MEDIADORES/AS HUMANOS/AS	Mãe e pai de santo – líderes espirituais	Babalorixá/Yalorixá
FIÉIS		Filhas/os de santo e outras pessoas

O candomblé enquanto organização religiosa é apenas a *administradora* do movimento do axé, encarregada de zelar pela sua correta fruição. Os terreiros de candomblé zelam pelos mitos e ritos da passagem do axé. Cuidam também das pessoas e suas relações, onde o axé também se movimenta. O axé está solto no mundo, mas é controlado por indivíduos iniciados, babalorixás ou yalorixás, os centralizadores humanos do axé.<sup>65</sup>

**As/os orixás:** Olorum, o senhor dos céus, era o único Deus *no início*. Ele criou os orixás e entregou a eles o governo do mundo - desde então, Olorum não interfere diretamente em nada do que acontece no mundo. Historicamente afirma-se que os orixás foram pessoas possuidoras de um grande axé, que adquiriram ou desenvolveram poderes supra-naturais. Cada orixá é responsável por uma parte do mundo, por um elemento da natureza, controlando e influenciando as relações humanas e a personalidade. Assim, Xangô é a divindade associada aos trovões e aos raios; Oxum é a divindade associada às águas doces; Iemanjá domina as águas salgadas etc. Cada ser humano descende de um orixá, é seu filho espiritual, herdando suas características físicas e personalidade. O jogo de búzios, administrado pelo orixá Ifá e jogado pelo pai ou mãe de santo, identificará *a cabeça* do fiel, filho ou filha de que orixá ele é. Nos rituais ordinários dos terreiros, cada orixá tem seus pratos preferidos para oferendas, suas cores, seus objetos. Podem manifestar-se em oráculos verbais nos ritos de terreiro, através do transe ou do jogo de búzios. Nos rituais coletivos de terreiro, eles aparecem nos filhos iniciados e nos pais e mães de santo. Dançam

<sup>63</sup> Marcio GOLDMAN, *Candomblé*, p. 126.

<sup>64</sup> Esquema adaptado de Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 29.

<sup>65</sup> Neusa Meirelles COSTA, *O fundamento mítico-religioso da suposta magia do candomblé*, p. 150.

e se divertem com os fiéis, cada qual à sua maneira: Iemanjá dança imitando o movimento das ondas, flexionando o corpo e fazendo gestos suaves com as mãos, como as ondas do mar, seu domínio natural; coloca as mãos na testa e depois na nuca. Seus filhos a imitam tentando ao máximo identificar-se com ela<sup>66</sup>. Oxalá quase não dança; é muito velho e é representado encurvado e apoiado numa bengala.<sup>67</sup>

**A fusão da pessoa e do/a orixá:** Os seres humanos estão divididos sob o domínio dos orixás. Há um orixá que *faz a cabeça* da pessoa, o *Olori*. Daí dizer-se que fulano é filho de Obá, filho de Iemanjá etc. Mas outros orixás também influenciam a vida da pessoa e podem ser destino de suas oferendas em determinadas situações da vida. Assim, um indivíduo pode ter como orixá de cabeça Oxum, mas precisa prestar obrigações a Ossaim em casos de doença. Ter um orixá de cabeça determinado não significa que a pessoa nasce pronta, com as características de personalidade e com o destino traçado: a pessoa é *feita* ao longo da vida por uma série de rituais e obrigações em relação ao seu orixá. Muitas vezes o processo de *feitura de cabeça* pode levar anos, às vezes décadas, e geralmente compreende o ritual central da participação do fiel nos terreiros. O fiel pertence ao orixá e está o tempo todo *fazendo o orixá* e ele *fazendo a cabeça* do fiel.

**Os terreiros e seus rituais:** O candomblé é uma religião mítica. As estruturas da teologia, das celebrações nos terreiros e da piedade individual seguem os mitos originários africanos. Esses mitos são elaborados e *plastificados* nos ritos, danças, preces, cantigas, atos, movimentos, comidas e oráculos que ocorrem nos terreiros e outros espaços sagrados, como aqueles à beira de rios, matas ou árvores que recebem as oferendas. O terreiro é a alma do candomblé. Ali acontece a união das pessoas com os orixás. Costuma-se dizer que o axé está *enterrado* no terreiro, e sobre ele são feitos os rituais, para *liberá-lo*, fazê-lo subir. Os cantos, as danças, o som dos tambores e os transe acontecem sobre o axé. Como em toda religião, o rito sagrado faz reviver os mitos; recoloca o mundo em ordem, reforça o poder da divindade. Cada terreiro é independente, e um novo terreiro surge geralmente num processo de sucessão. Para gerir um terreiro por conta própria o pai ou a mãe de santo precisa ter sido filha ou filho de santo de um outro terreiro.

<sup>66</sup> Para mais informações sobre as diferentes características das manifestações de terreiro dos orixás cf. Pierre VERGER, *Orixás: deuses iorubás*, p. 191ss.

<sup>67</sup> No Brasil *sobreviveram* cerca de 20 dos mais de 400 orixás cultuados na África. A lista dos orixás mais cultuados varia de acordo com a região e tradição religiosa – candomblé, batuque, tambor de mina etc. ou de acordo com a matriz africana de origem – banto, queto, ioruba, ewá. Um número mítico referido costuma ser o de 16 orixás, que é o número de *conchas* do jogo de búzios, representando cada qual um orixá.

Na tabela de orixás apresentada ao final desse tópico o critério decisivo para elucidar as profundas contradições nas informações bibliográficas foi a leitura da mitologia dos orixás.

**Possessão/transe e sacrifício:** Sacrifício e possessão ou transe são o centro ritual do candomblé, e como tal não podem ser vistos separadamente. Seu papel na cosmovisão é cobrir a distância que existe entre o sagrado e o profano determinada nos mitos.<sup>68</sup> O sacrifício é a condição para que a possessão se processe adequadamente. Operado corretamente, o sacrifício abre ou estabelece uma via de contato do mundo dos orixás com o fiel, através da vítima. É no sacrifício que reside a força do candomblé, e não nas festas ou rituais públicos. Os sacrifícios de animais são feitos, na maioria das vezes, nas camarinhas dos terreiros, longe dos olhos do público, com participação exclusiva de iniciados – daí sua denominação popular de *fluxicos* de camarinha. Os sacrifícios operados em nome de determinados orixás permitem a *fruição* do Axé na vida das pessoas e no mundo. No sacrifício a vontade divina, o desejo do fiel e as forças naturais e sobrenaturais alcançam o ponto máximo de composição - não imposição!<sup>69</sup> É o sacrifício que cria as condições para que os orixás *virem* ou *encarnem* no fiel em determinadas ocasiões, os ritos de possessão. Todo o terreiro está construído a partir do sacrifício e sua *consequência*, a possessão. É possuindo ou *virando* os babalorixás ou os iniciados que os orixás transmitem o axé. Ali o axé está vivo, visível, encarnado, dramatizado. O mundo dos deuses e este mundo estão na interação máxima. Orixá e babalorixá quase se sobrepõem, elevando o ser humano à divindade.

Para entender a possessão há que retomar a noção de Deus e de ser humano, intimamente integradas. Deus não é apenas uma essência superior e afastada nos altos céus, mas ele habita o ser humano e o mundo; de certa forma, é interior ao ser humano. O orixá não está apenas periodicamente reunido ao ser humano; na possessão esta constante presença apenas se manifesta de forma visível. Por isso se diz que o orixá é feito dentro da pessoa, assim como a pessoa é feita dentro do orixá. Por isso no candomblé o orixá não *baixa*; ele *vira*<sup>70</sup>: é como se no momento da possessão o lado oculto, o lado divino da pessoa, se revelasse. O fiel do candomblé sabe, no entanto, que a possessão é parcial e temporária, uma prefiguração de um ideal de certa forma inalcançável, a total sintonia do orixá e do ser humano, o axé.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Marcio GOLDMAN, *Candomblé*, p. 128.

<sup>69</sup> Marcio GOLDMAN, *Candomblé*, p. 127.

<sup>70</sup> Marcio GOLDMAN, *Candomblé*, p. 128.

<sup>71</sup> É essa centralidade da possessão e do sacrifício ritual que veicula a concepção de bem e mal no candomblé. A rigor, ela não existe – pelo menos não conforme compreendida no cristianismo. No candomblé não há essencialmente pecado; há obrigação e transgressão. Não é uma religião de salvação, mas de ritual. Não há pecado em relação a Deus, mas pode haver erro em relação ao rito, ao orixá. Os guardiões do axé nunca fazem mal ou bom juízo das pessoas. O axé pode ser usado para o bem como para o mal.

**RODA DE ORIXÁS**  
Reprodução a partir de  
Reginaldo PRANDI,  
*Xangô, o Irmão*, p. 56-57.

# LISTA COM ORIXÁS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SUAS PROPRIEDADES

Tabela em elaboração a partir de observações empíricas e bibliografia: Reginaldo PRANDI, *Heráias do axé: Xangô, o irmão; O candomblé de São Paulo; Mitologia dos orixás*; Pierre VERGER, *Orixás, Deuses irmãos*; Mônica BUONFIGLIO, *Orixás...*

ORIXÁ	SAUDAÇÃO	ATRIBUIÇÃO CARACTERÍSTICA E MORADA	DOMÍNIO NA VIDA COTIDIANA	SÍMBOLOS E OBJETOS RITUAIS	COMIDA OFERENDA ANIMAL SACRIFICIAL	COR
1. EUÁ	<b>Rioró</b>	Orixá das fontes e nascentes dos rios	Harmonia doméstica	Cobra de ferro, espada e chocalho	Feijão preto com ovos cozidos <b>Cabra e galinha</b>	Vermelha e amarela
2. EXU	<b>Laroiê</b> (Salve, Exu)	Orixá mensageiro, guardião das encruzilhadas, cemitérios, orlas marítimas e entrada das casas.	Comunicação, transformação, potência sexual. É o espírito de ligação e abertura dos caminhos.	<i>Ogô</i> : bastão e Tridente de sete pontas. Lateria enterrada e garfos de ferro em alguidar de barro	Padê: farinha, dendê e cebola <b>Bode e galo preto</b>	Vermelha e preta
3. IANSÃ Ou Oiá	<i>É Parrei</i>	Orixá dos ventos, relâmpagos e tempestades. Dona dos espíritos dos mortos. Protetora das virgens. Guerreira.	Sensualidade, sexo, desastres atmosféricos, ritos de morte.	Espada e <i>iruexim</i> : cabo de ferro com rabo de cavalo	Acarajé: bolinhos de feijão-fradinho fritos em dendê <b>Cabra e galinha</b>	Vermelha escura ou marrom
4. IBEJIS	<i>Ebé ibeji eró</i>	Irmãos gêmeos. Orixás de tudo o que nasce; Jardins e praças floridas protetores das crianças.	Protetor da infância e das crianças.	Brinquedos e bonecos. Sua festa é com balas e doces.	Caruru: quiabo cortado frito no dendê. Água doce, flores, bolos e balas <i>Aves</i>	Rosa e branca
5. IEMANJÁ	<b>O doia</b>	Orixás do mar e dos grandes rios e lagoas. Grande mãe dos orixás. Mãe dos seres humanos e dos peixes.	Maternidade, família, saúde mental.	Leque, espada, espelho e peixe, tudo de prata. Sopeira de louça.	Manjar, leite de coco, canjica, peixe assado. Pata, cabra ovelha e peixe	Azul claro
6. IFÁ ou ORUNMILÁ	<b>Ireoia</b>	Orixá da adivinhação e do oráculo. Detentor do jogo de búzios.	Destino, futuro	Jogo de búzios	Farinha de arroz, banana e ovo. <b>Galo branco</b>	Amarela e verde
7. IROCO	<i>Iroco essó</i>	Orixá das árvores velhas. Também o criador dos orixás.	Patrono da ecologia	Galho de árvore	Inhame, quiabo frito, pipoca. <b>Cabrito e galo</b>	Branca, verde e cinza
8. LOGUM-ODÉ ou Omolu, Xapanã	<i>Lóssi aro</i>	Orixá da caça e pesca; das cachoeiras, dos rios nas florestas, das matas.	Ambiguo, andrógino, divide-se entre os domínios de seu pai e sua mãe, Oxossi e oxum.	<i>Ojã e abebé</i> : Arco e flecha de Oxossi e espelho em forma de leque de Oxum.	Milho cozido com coco, peixes, frutas. <i>Casal de cabritos e aves</i>	Azul-turquesa e amarela
9. NANÁ	<i>Saluba, nana</i>	Orixá da terra, dos pântanos e da lama, da qual foram feitos os seres humanos. Guardiã da sabedoria. A mais velha orixá.	Educação, morte, senioridade.	<i>Iberi</i> : cetro em formato de jota feito das folhas de dendezeiro.	Mingau de farinha de mandioca <b>Cabra e capivara</b>	Branca, azul, roxo, lilás
10. OBÁ	<i>Oba xiré,</i>	Orixá dos rios e águas doces. Atua como guerreira se necessário	Poder da mulher, Trabalho doméstico, águas revoltas.	Espada ou adaga e escudo redondo	Omelete com quiabo. <b>Galinha e cabra</b>	Vermelha, amarela, Dourada

ORIXÁ	SAUDAÇÃO	ATRIBUIÇÃO CARACTERÍSTICA E MORADA	DOMÍNIO NA VIDA COTIDIANA	SÍMBOLOS E OBJETOS RITUAIS	COMIDA OFERENDA ANIMAL SACRIFICIAL	COR
11. ODUDUA	<i>Epa Epa Odudua</i>	Orixá da criação da Terra. No Brasil, confundido com Oxalá.	Não tem filhos no Brasil e é pouco cultuado. Não se manifesta no transe.	Cabaça redonda que representa o mundo	Suspiro <b>Galo branco</b>	Branca
12. OGUM	□gunhê	Orixá da guerra, do calor, da força e energia. Abre os caminhos difíceis.	Viagens, progressos na vida, metalurgia, agricultura, guerras, tecnologia.	<i>Obé</i> , uma faca	Feijoadá, inhame assado, mingau, cerveja. <b>Cabrito e frango</b>	Azul real
13. OMOLU ou Obaluê	Atotô	Orixá da varíola, pestes e doenças contagiosas. Orixá da saúde física.	Médicos, curandeiros, agentes de saúde. É o médico dos pobres.	<i>Xaxará</i> , vassoura com a qual varre a peste para longe.	Pipoca com fátias de coco <i>Porco, cabrito e galo</i>	Vermelha, Preta, branca e palha
14. OSSAIM	Euê assa	Orixá das folhas, da vegetação virgem e das ervas medicinais. Controlador do poder curativo das ervas, raízes e caules.	Eficácia dos remédios e da medicina.	Pássaro de ferro, geralmente apoiado numa lança metálica de sete pontas; três cabaças contendo folhas sagradas	Raízes, Inhame, Milho cozido, tabaco, frutas - Jambo <i>Casal de caprinos e aves</i>	Branca e verde
15. OXAGUIÁ ou Ajagunã. Oxalá jovem	<i>Xeuê Babá</i>	Orixá da criação da cultura material e da sobrevivência. Habita o ar, as colinas e praias desertas.	Artefatos técnicos e invenções – ele inventou o pilão, 1º artefato humano.	Mão de pilão e espada de prata	Caracóis, purê de inhame com mel, arroz e canjica. Sem sal e dendê. <i>Caracol</i>	Branca com um detalhe de azul
16. OXALÁ ou Oxalufã ou Obatalá	<i>Epa babá</i>	Orixá da criação do ser humano. Velho e cansado, não suporta luz, quase não dança.	Criação da vida. É o grande Orixá, o mais reverenciado, até pelos outros orixás.	<i>Opaorô</i> , cajado ou bengala com pingentes representado a criação do mundo	Caracol, inhame, melão, arroz com mel, comidas brancas em geral, sem sal e dendê <b>* Caracol</b>	Branca
17. OXOSSO	Oquê aro bamboclima	Orixá da caça, orixá das matas virgens e da fartura alimentos. Vive no mato.	Preparo e fartura de alimentos.	<i>Ofá</i> , arco-e-flecha de metal; e <i>iruêrim</i> , o mesmo espanta-mosca de Iansã.	Milho, coco, água de coco, girassol. Não suporta mel. <i>Animais de caça e porco</i>	Azul-turquesa ou verde claro
18. OXUM	<i>Ora ieié ó</i>	Orixá da água doce, das pedras preciosas, da fertilidade e do amor. Vaidosa, foi a esposa mais bela de Xangô.	vaidade Amor, fertilidade, gestação, rios, maternidade	<i>Abebé</i> , espelho dourado em forma de leque.	Omolocum: purê de feijão-fradinho, mel, camarão e ovos cozidos. <i>cabra, galinha</i>	Amarela e dourada, com um pouco de azul
19. OXUMARÊ	<i>Arrumboboi</i>	Orixá do arco-íris e da chuva. Mora nas correntes de água, sobretudo depois da chuva. Também associado à serpente.	Chuva e condições atmosféricas. Plantações, colheitas.	Duas cobras de latão entrelaçadas.	Batata doce cozida e amassada <i>Cabrito e cabra.</i>	Amarela, verde e preta
20. XANGÔ	<i>Caô CabieSSI</i>	Orixá do trovão e da justiça. Sua morada são as <i>pedras de rato</i> .	Governo, justiça, tribunais, ocupações burocráticas	<i>Oxé</i> : machado de duas lâminas, a justiça; e <i>Xeré</i> , chocalho de metal	Amalá: quiabo cortado em fátias cozido no dendê com camarão. <i>Carneiro, cágado e galo</i>	Vermelha ou marrom, e branca

ORIXÁ	INTERDITOS DE FILHOS/AS	CARACTERÍSTICAS DE FILHOS/AS	ÁRVORE SAGRADA	NÚMERO ASSOCIADO	DIA DA SEMANA	SINCRETISMO CATÓLICO E DATA FESTA
1. EUÁ	Comer aves fêmeas	Bons pais e boas mães. Pessoas misteriosas e desconfiadas, às vezes perigosas. Se queixam, com razão, de ser pouco compreendidas		14	Terça	Santa Lúcia
2. EXU	Carregar objetos na cabeça	[Não filhos/as, mas protegidos]: Inteligentes, sensuais, rápidas, espertas, destemperadas e trapaceiras	Palmeira do dendezeiro	1	segunda	Santo Antônio; Diabo 13 junho
3. IANSÃ ou OIÁ	Comer carneiro ou ovelha e abóbora	Brilhantes, independentes, espalhafatosas, corajosas.	Bambuzal Gameleira	9	quarta	Santa Bárbara 04 dezembro
4. IBEJIS		[Ibejis não têm filhos/as]	Flores	2	domingo	São Cosme e Damião 27 setembro
5. IEMANJÁ	Comer caranguejo; matar camundongos ou baratas	Bons pais e boas mães, sempre superprotetoras. Falam demais; incapazes de guardar segredo.		9	sábado	Nossa Senhora da Conceição; 02 fevereiro
6. IFÁ ou ORUNMILÁ		[Ifá não tem filhos/as]		16	Segunda	
7. IROCO		Fortes, decididos, teimosos - mas aluados	Gameleira branca	6	Terça	
8. LOGUM-ODÉ	Usar roupa marrom e vermelha	Combinação ambígua ou alternada do temperamento da mãe Oxum e do pai Oxossi.		6	Quinta	São Miguel arcanjo 29 setembro
9. NANÃ	Usas fâcas de metal	Personalidade introspectiva, às vezes rabugenta, mas sábia. Protetora. Gostam de ensinar		11	sábado	Santa Ana 26 julho
10. OBÁ	Usar brincos, comer cogumelo	Ótimas cozinheiras e donas-de-casa, mas sem sorte no casamento. Meticulosas, às vezes desastradas.		4	Quinta	Santa Joana D'Arc

ORIXÁ	INTERDITOS DE FILHOS/AS	CARACTERÍSTICAS DE FILHOS/AS	ÁRVORE SAGRADA	NÚMERO ASSOCIADO	DIA DA SEMANA	SINCRETISMO CATÓLICO E DATA FESTA
11. ODUDUA		[Ododua não tem filhos/as]		10	Sexta	
12. OGUM	Embebedar-se	Teimosos, apaixonados, certa frieza racional, muito trabalhadores, especialmente moldados para o trabalho manual e atividades técnicas. Bons guerreiros, policiais, soldados, mecânicos.	Mangueira Jaqueira	7	Segunda	São Jorge 23 abril
13. OMOLU Obaluaê - jovem	Ir a funerais	Aspecto deprimido; tímidos e envergonhados. Na velhice são sábios; outros parecem alheios à vida, preferindo ficar sozinhos	Cajazeira	11	Segunda	São Lázaro – omolu – 17 dezembro; São Roque – obaluaê – 16 agosto
14. OSSAIM	Assoviar	Sábios, gênio difícil, tendência a ter dificuldades nas pernas	Parecum.	6	Quinta	Santo Onofre 06 janeiro
15. OXAGUIÁ Oxalá jovem	Comer dendê, tomar vinho de palma, usar roupa não branca às sextas-feiras	Intrépidos, destemidos, criativos e propensos à vida solitária		8	Sexta	Menino Jesus 25 dezembro
16. OXALÁ Ou oxaluã ou obatalá	Comer dendê; tomar vinho de palma; usar roupa não branca às sextas-feiras	Gostam do poder, do trabalho criativo, são mandões e determinados.		10	Sexta	Jesus redentor ou crucificado 25 dezembro
17. OXOSSI Ode	Comer mel	Aparência jovial; dão a impressão de sempre estar à procura de algo. Não se sentem obrigados a comparecer a compromissos.	Mangueira	6	Quinta	São Sebastião – RJ 20 janeiro São Jorge – BA
18. OXUM	Comer peixe de escamas	Atraentes, sedutoras, manhosas e insinuantes. Orgulhosas de sua beleza. Podem ser vaidosas, atrevidas e arrogantes. Não gostam de pobreza nem da solidão		5	Sábado	Nossa senhora das candeias 08 dezembro
19. OXUMARÉ	Rastejar	Ágeis, bonitos, imprevisíveis. Podem ser traiçoeiros como a cobra		11	Terça	São Bartolomeu 08 dezembro
20. XANGO	Contato com mortos e cemitérios; vestir-se de vermelho	Gostam do poder, teimosos, resolutos, glútes e gananciosos. Tem êxito em política, justiça, negócios, burocracia. Bons dirigentes.		12	Quarta	São João Batista São Jerônimo 30 setembro



### 1.2.3. Os espíritos do espiritismo

*Espiritismo é chamado a desempenhar imenso papel na Terra.  
Ele reformará a legislação ainda tão freqüentemente contrária às leis divinas;  
retificará os erros da história;  
restaurará a religião do Cristo.*<sup>72</sup>

Allan Kardec

“Nascer, morrer, renascer novamente, progredir sem cessar, tal é a lei”.  
Inscrição no túmulo de Alan Kardec

**O início do espiritismo moderno**<sup>73</sup>: O espiritismo moderno tem dois episódios que configuram seu *mito fundante*: o primeiro é o dia 31 de março de 1848: neste dia as irmãs Margaret, Leah e Catharine Fox – eram Metodistas! – ouviram misteriosas batidas na parede de sua casa, na cidade de Nova York, EUA. Tendo o fenômeno se repetido algumas vezes, logo as meninas desenvolveram um código de comunicação, um alfabeto de batidas, vindo elas a descobrir que o autor das batidas era o espírito de um homem morto que habitara a casa tempos atrás. Logo a notícia se espalhou e um grupo de pessoas interessadas no fenômeno passou a comunicar-se assiduamente com este e outros espíritos através de batidas e *mesas girantes*. As pessoas mais sensíveis atuavam como médiuns, interlocutoras entre o mundo material e o mundo espiritual. Rapidamente a prática se espalhou pelos EUA. Em 1852 já acontecia o 1º Congresso Espiritualista, em Cleveland, EUA.

O segundo episódio do *mito fundante* do espiritismo moderno está na França, o fenômeno Allan Kardec: tendo ouvido falar (?) do fenômeno das irmãs Fox e do sucesso do espiritismo nos EUA, Léon Hippolyte Denizard Rivail (1804-1869), médico e pedagogo dedicado aos estudos de magnetismo animal, do hipnotismo e do sonambulismo, começa uma investigação científica tentando provar a veracidade do fenômeno, que de resto também se dava na França. Seus estudos desenvolveriam as bases da futura doutrina ou ciência espírita: a possibilidade de comunicação entre o mundo material e o mundo das entidades espirituais desencarnadas - ou o mundo dos espíritos - e a ciência da reencarnação, dando as bases para uma cosmovisão que aliava a concepção cármica negativista do mundo de inspiração *hindu*, os preceitos morais cristãos europeus e certo racionalismo científico típico do século XIX.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Allan KARDEC, *Obras póstumas*, p. 299.

<sup>73</sup> Para as informações históricas e doutrinárias do espiritismo cf. Ingo WULFHORST, *Discernindo os espíritos*, p. 31-43, e, sobretudo, Maria I. V. de Castro CAVALCANTI, *O mundo invisível*.

<sup>74</sup> Reginaldo PRANDI, *Referências sociais das religiões afro-brasileiras*, p. 98.

Por orientação de um espírito, o médico adotou um nome que teve em uma de suas outras vidas, Allan Kardec. Em 18 de abril de 1857 - considerada a data oficial da fundação do espiritismo moderno - Kardec publica *O livro dos Espíritos*, a base filosófica do movimento. Publica também revistas, artigos e vários escritos sobre o mundo espiritual. Rapidamente o Espiritismo espalhou-se pela Europa e pelo mundo. Em 1864 já havia sociedades espíritas em vários países europeus.<sup>75</sup>

Kardec nunca disse ser o inventor do espiritismo, mas o observador; um decodificador. Não teria inventado algo novo, mas apenas sistematizado as revelações que recebeu. O espiritismo insiste em afirmar que fragmentos da doutrina espírita já estavam presentes em concepções filosóficas e religiosas da Índia, do Egito e da Grécia, tendo se completado em Jesus e vindo a revelar-se completamente através das novas decodificações feitas por Allan Kardec - Kardec faleceu subitamente em 31 de março de 1869 - curiosamente a mesma data do *fenômeno das batidas* das irmãs Fox.

No Brasil o espiritismo apareceu primeiro no Ceará. A data oficial, no entanto, remonta a Salvador, BA, onde a 17 de setembro de 1865 ocorreu a 1ª sessão espírita no Brasil. Logo seriam várias sociedades espíritas pelo país afora. Para uni-las, surge, já em 1884, a FEB, Federação Espírita Brasileira. Tal como na Europa, as sociedades espíritas eram, pelo menos no início, organizações de estudos científicos - ninguém deixava de ser católico para ser espírita. Espiritismo não era entendido como religião. Esta realidade mudaria rapidamente, no entanto. O contexto amplamente religioso, a força do catolicismo e a crença geral em espíritos difundida nas religiões de matriz africana logo transformariam a pretensa ciência numa das religiões mais importantes do país.

**O plano material e o plano espiritual:** O mundo é composto de dois planos: o espiritual, invisível ou desencanado, e o material, visível ou encarnado. O planeta Terra faz parte do mundo visível, onde vivem os espíritos encarnados - existem outros mundos semelhantes à Terra, onde também acontecem encarnações. No mundo invisível vivem as entidades espirituais desencarnadas. Os dois mundos estão em permanente relação. O mundo *verdadeiro* e ideal é o plano espiritual. O mundo material foi criado por Deus para servir como “escola” para a purificação dos espíritos ou almas. A existência terrena é

---

<sup>75</sup> O *ambiente* acadêmico europeu do século XIX ajuda a compreender o sucesso da nova doutrina: estavam em alta as idéias iluministas-positivistas de progresso total, confiança no futuro da sociedade e fé na ciência. O conflito ciência *versus* religião estava pendendo cada vez mais para a primeira. O catolicismo ia perdendo sua hegemonia na configuração do imaginário social europeu. O espiritismo entra justamente nessas brechas da sociedade. Nesse contexto deve ser entendida a insistência de Kardec em afirmar que o espiritismo tem bases científicas. Tratava-se de uma ciência, e não de uma religião: os fatos vieram primeiro, depois as teorias e a decodificação.

passageira, mas os espíritos são eternos. Os espíritos encarnam no mundo material para purificar-se e ascender na escala hierárquica da perfeição espiritual, seja fazendo o bem e assim acumulando benefícios para futuras encarnações ou pagando dívidas de encarnações passadas. A existência no plano material é regida pelo plano espiritual. Tudo o que acontece neste plano tem uma razão de ser. Bons acontecimentos na vida são compensações por uma boa vida do espírito em encarnações passadas. Maus acontecimentos são punição. Nada é casual; tudo é causal. As provações e punições são didáticas, e pretendem despertar a pessoa para a oportunidade de uma opção moral da conduta.

**O mundo dos espíritos:** Deus criou um mundo de espíritos, com diferentes graus de pureza. Sua missão e sua essência é ir evoluindo até tornar-se um espírito de luz, um estágio onde não precisa mais encarnar em um corpo. Nesse processo sua principal missão é contribuir para o progresso geral da criação de Deus e, sobretudo, garantir sua salvação. Alguns espíritos são submetidos por Deus à expiação ou a missões degradantes. Os espíritos estão distribuídos pelo cosmos numa hierarquia que respeita justamente seu grau de pureza e imaterialidade. De acordo com seu grau de materialidade ou espiritualidade, os espíritos são inferiores/maus, bons, superiores ou iluminados. Por isso as pessoas precisam ter uma vida reta e cheia de luz, para *espiritualizar-se*.

Há muito mais espíritos na terra do que os espíritos encarnados. São denominados espíritos errantes, que geralmente são imperfeitos e desordeiros e estão aguardando encarnação, mas também podem ser bons ou puros, como espíritos de pessoas recém falecidas. Esses espíritos podem se manifestar constantemente e estão em todos os lugares ao nosso redor. São eles que visitam as sessões espíritas de iluminação, ou habitam clandestinamente ou temporariamente um corpo já habitado, causando malefícios. Podem ser espírito de antepassados familiares ou longínquos, inclusive tendo vivido em outros planos.

**Ser humano é corpo, espírito e perispírito:** O ser humano é entendido como uma unidade de duas faces: o corpo - visível, material, e a alma - invisível, espiritual. Depois da morte a alma sai do corpo e volta para o mundo espiritual de onde tinha vindo. O corpo é “vestimenta”, invólucro temporário da verdadeira identidade da pessoa, o espírito. A alma necessita do corpo para se depurar. Conforme o justo e misericordioso desígnio de Deus, todas as almas almejam a perfeição. Essa é a razão das constantes reencarnações.

Além do corpo material e da alma espiritual, todas as pessoas têm um terceiro elemento na sua constituição, o *perispírito*<sup>76</sup>, uma porção de natureza semimaterial, uma espécie de laço ou aura espiritual que une o espírito ao corpo. Está ligado ao espírito, mas recolhe em si todas as significações do corpo. É a parte do espírito que registra a memória dos corpos que habitou. No perispírito são acumulados todos os ganhos e perdas na escala evolutiva. Esse perispírito permanece apesar da morte do corpo e da reencarnação do espírito, ou seja, ele carrega os elementos positivos e negativos da encarnação anterior. É a *personalidade* do espírito. É o perispírito que permite a união do espírito ao corpo no processo de encarnação. É no perispírito também que se manifestam no corpo dos médiuns os espíritos de luz no momento da incorporação. Através do perispírito é que o espírito poderá atuar sobre o mundo material e dar-se a conhecer aos encarnados. Alguns espíritos desencarnados podem manifestar-se na Terra aos olhos humanos graças às materializações temporárias de seu perispírito, as *auras espirituais*.

**O processo de encarnação:** A ligação do espírito com o corpo no processo de encarnação acontece através da união de *plexos* e *chacras*, centros de força do corpo e do espírito, pontos de junção que regulam todo o corpo, entroncamentos nervosos ou sanguíneos do corpo. Cada um dos sete plexos corresponde a sete chacras do perispírito.<sup>77</sup> A encarnação pressupõe a acomodação perfeita e extremamente delicada do corpo somático e do espírito através do perispírito. O perispírito está fora do corpo, ao seu redor. Ao redor dos dois está a aura protetora de luz.

Quando os plexos do corpo somático e os chacras do perispírito se unem adequadamente, o indivíduo se diz em perfeito equilíbrio em os seus elementos. Mas isto nem sempre é o caso. Frequentemente o encaixe não é perfeito. Uma má adaptação entre os perispírito e o corpo somático, de acordo com os espíritas, se manifesta como uma doença.<sup>78</sup>

**Mediunidade:** Algumas pessoas têm a capacidade mediúnica de entrar em contato com espíritos de antepassados. O objetivo desses contatos é transmitir às pessoas conhecimentos que lhes permitam aperfeiçoar-se moralmente. Toda pessoa tem mediunidade, desenvolvida em maior ou menor escala. O médium é qualquer pessoa capaz de desdobrar-se e de emitir a energia de seu perispírito para colocar-se em comunicação com os espíritos. Os tipos de comunicação mais usados são a psicografia - o espírito

<sup>76</sup> Cf. Sidney M. GREENFIELD, *Cirurgias do Além*, p. 34-39.

<sup>77</sup> Os centros de força do perispírito correspondem aos seguintes plexos do corpo físico: coronário - cérebro, glândula pineal (sistema nervoso); frontal - glândula hipófise (intelecto); laríngeo - glândulas tireóide (respiração e fala); cardíaco coração (sentimentos e emoção); esplênico - baço (filtra energias que circulam no perispírito); gástrico - plexo solar (estômago alimentação, bons e maus fluidos); genésico - plexo sexual (reprodução, sexualidade e criatividade). Cf. Maria CAVALCANTI, *O mundo invisível*, p. 84-85.

<sup>78</sup> Sidney M. GREENFIELD, *Cirurgias do Além*, p. 34.

escreve pela mão do médium -, a mediunidade falante - o espírito incorpora no médium e transmite sua mensagem em viva voz - e a mediunidade curadora - a pessoa recebe do espírito a faculdade de curar ou aliviar o doente, seja pelo simples toque, por passes ou ainda por meio de intervenções cirúrgicas.

**Salvação, *carma* e lei de causa e efeito:** A salvação acontece de acordo com a evolução do espírito na escala hierárquica rumo à perfeição, num processo de constantes reencarnações<sup>79</sup>. Não há interferência direta de Deus nesse processo. Desta concepção evolutiva emerge a noção de *carma*.<sup>80</sup> A encarnação registra no perispírito o *carma* do espírito, muitas vezes para ser pago ou expiado na próxima encarnação, de forma a evoluir na escala da perfeição. Por isso se fala em *lei de causa e efeito*: de acordo com a sua encarnação passada, o espírito tem mais ou menos matéria registrada em seu perispírito. Se a pessoa não pratica a caridade e não exercita seu lado espiritual, na próxima encarnação ela terá que pagar pelas falhas desta encarnação. Allan Kardec afirma: “As vicissitudes da vida são de duas espécies, ou, se quisermos, têm duas origens bem diversas, que importa distinguir: umas têm sua causa na vida presente; outras, fora desta vida”<sup>81</sup>.

**A caridade é tudo:** Para purificar seu espírito, a pessoa precisa praticar o *auto-conhecimento espiritual* em sessões de doutrinação e, sobretudo, praticar a caridade. A caridade é o *1º mandamento* da doutrina espírita kardecista. Exercer a caridade para com as outras pessoas angaria pontos positivos para uma futura encarnação. “Fora da caridade não há salvação”, disse Allan Kardec, numa clara releitura da máxima católica *fora da igreja não há salvação*.

**Rituais e culto:** Disto resulta também que, oficialmente, não há culto, templo, oração ou qualquer outro elemento *religioso* no espiritismo. O que o espiritismo faz são reuniões de estudos com os espíritos, sessões de comunicação com espíritos de luz e passes magnéticos. Sequer há um Deus para adorar. O espiritismo codificado por Kardec

<sup>79</sup> Para um estudo sobre as diferentes compreensões de reencarnação no Brasil, na perspectiva do diálogo-inter-religioso, cf. Etienne Alfred HIGUET, *A fé na reencarnação nos movimentos religiosos populares do Brasil*.

<sup>80</sup> O espiritismo kardecista tem influências de religiões orientais, especialmente do hinduísmo, seja no caráter individualista da experiência religiosa, seja na idéia de *carma* e evolução espiritual. No entanto o espiritismo kardecista desconsidera a transmigração das almas, crença hinduísta que diz que o espírito pode encarnar nos planos animal, humano e vegetal. Para Kardec, as reencarnações se dão apenas no plano humano. Segundo o hinduísmo, antes de atingir a iluminação a alma encarna 108 vezes no ser humano, 108 nos vegetais e minerais, e 108 nos animais. Isso se repete até 3.000 ciclos de evolução, até o *nirvana*, o nada.

Para informações sobre hinduísmo, *carma*, reencarnação e nirvana nas religiões indianas, cf. Hugo SCHLESSINGER, *Dicionário enciclopédico das religiões*, p. 450 (*carma*), 1268-1269 (hinduísmo), 2176 (reencarnação). Detalhe curioso à p. 1269: “A vaca representa o último estágio da peregrinação da alma no mundo, antes de atingir a divindade. Ela é considerada sagrada porque sempre tem acompanhado o povo nas suas peregrinações, alimentando-o com leite”.

<sup>81</sup> Allan KARDEC, *O evangelho segundo o espiritismo*, p. 76.

reconhece Deus como uma grande energia cósmica; Jesus Cristo é o maior exemplo de pessoa dedicada à purificação espiritual, e deve ser imitado. Os centros espíritas pouco se assemelham a igrejas; raramente têm fotos de Jesus ou Kardec ou inscrições e símbolos nas paredes. O centro das reuniões é sempre uma mesa – para estudos entre os espíritas ou destes com um espírito que se manifeste.

**Curas espirituais:** Um fenômeno marcante do espiritismo brasileiro é o Dr Fritz e suas curas espirituais. Em 1950 o médium José Pedro de Freitas, o Zé Arigó, passa a incorporar o espírito do Dr. Adolf Fritz, um médico alemão morto na 2ª Guerra Mundial. Milhares de doentes são curados por ele. As operações eram feitas com uma faca de cozinha. Zé Arigó morreu em 1971, num acidente automobilístico. Depois disso apareceram uma série de médiuns que incorporam o Dr. Fritz e fazem cirurgias pelo país.<sup>82</sup>

**Religião, filosofia de vida ou ciência?** O espiritismo brasileiro é muitas vezes considerado um desvio da matriz francesa. Ele teria traído Kardec por causa de sua grande ênfase religiosa. Originalmente o espiritismo seria uma ciência; aqui, teria sido uma modernização dos cultos afro-brasileiros. Ou ela é considerada uma terapia ou magia de pobres, ou então uma filosofia de vida de ricos. De um lado o misticismo; de outro, a racionalidade. A culpa do desvio seria do *ethos* religioso brasileiro. A rápida ascensão do espiritismo à condição de religião teria se dado no lastro dos cultos de comunicação com os ancestrais e possessão espiritual observados entre os povos indígenas e comunidades candomblecistas.<sup>83</sup> Kardec teria enfatizado o lado científico do espiritismo porque queria legitimar cientificamente suas descobertas. Chico Xavier, o *codificador* do espiritismo brasileiro, enfatizou o lado doutrinário, pois o contexto brasileiro reconhecia amplamente a religião como dado essencial da cultura; não era necessária a legitimação científica. Os intelectuais do início do século e alguns poucos racionalistas contemporâneos apropriaram-se dele como uma ciência.

---

<sup>82</sup> **Dor e doença no espiritismo:** O espiritismo explica a dor e a doença espiritualmente, de acordo com um dos motivos seguintes: a) espíritos desencarnados causam perturbações (*encostos*) no organismo e no psiquismo dos encarnados, seja por motivo de vingança, maldade ou mesmo ignorância; b) trata-se de provação cármica para expiação de faltas cometidas em encarnações anteriores; c) baixo desenvolvimento mediúnico e espiritual do indivíduo; d) a acoplagem de corpo espiritual e material no perispírito não foi bem sucedida, o que gera desequilíbrio no indivíduo.

Por isso, antes de realizar a intervenção cirúrgica espiritual o médium curador pergunta para o espírito do indivíduo doente qual a origem da doença. Dependendo do caso, ele opta pelo afastamento do encosto (desencosto), através de cirurgia ou passes, pelo desenvolvimento da mediunidade do paciente ou pela aceitação religiosa da natureza cármica dos sofrimentos como meio de purificação espiritual. Algumas doenças ou dores sequer devem ser curadas, mas suportadas, visto serem parte do carma de cada indivíduo. A cura atrapalharia a evolução espiritual. Cf. Sidney M. GREENFIELD, *Cirurgias do Além*, p. 34-35.

<sup>83</sup> Cf. Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, p. 57.

## O passe espírita

O centro espírita de São Leopoldo, RS, fica lotado toda segunda-feira. Nesta noite cerca de 200 pessoas aguardam ansiosas o início da *sessão de passes*. São pessoas de todas as idades, inclusive crianças, a mesma quantidade de homens e mulheres. Pontualmente às vinte horas uma senhora saúda os presentes, pergunta se todos pegaram a senha distribuída, e passa a palavra para o *irmão* que nesta noite vai fazer a mensagem. O irmão saúda os presentes e lê a *parábola do semeador*, seguida dos comentários do *Evangelho segundo o espiritismo*, falando das diferentes formas de ser espírita:

*Não nos oferece o símbolo dos que se apegam apenas aos fenômenos materiais, não tirando do mesmo nenhuma consequência, pois que neles só vêem um objeto de curiosidade? Dos que só procuram o brilho das comunicações espíritas, interessando-se apenas enquanto satisfazem-lhes a imaginação, mas que, após ouvi-las, continuam frios e indiferentes como antes. (Allan KARDEC, O evangelho segundo o espiritismo, 220. cap. 17, ponto 6).*

Em seguida tece comentários sobre como aproveitar melhor a luz que vem de Deus.

Depois de 15 minutos de mensagem, instaura-se um grande silêncio na sala. Os médiuns preparam-se para o momento do passe, ficando reunidos numa sala reservada por cerca de 10 minutos. Quando começam os passes, as pessoas são chamadas para dentro desta sala em grupos de cinco pessoas, podendo estender a espera por até uma hora. No momento do passe, as pessoas sentam-se em cadeiras colocadas lado a lado, numa postura ereta e relaxada. Os médiuns pedem que todos fechem os olhos. Cada médium, então, aproxima-se de uma pessoa e ergue as mãos sobre ela; circulamba a pessoa com as mãos, sem a tocar, vindo de sobre a cabeça até as mãos depositadas sobre o colo. Volta para a cabeça e segue para os ombros. O mesmo gesto é repetido três vezes, sendo que na última as mãos dos médiuns abrem-se para cima, indicando os céus. Uma outra pessoa da sala pede que todos se levantem. Antes de sair, todas recebem um pequeno copo com água *fluidificada* que tomarão em seguida.

### Trecho de entrevista a Daniel, minutos após *tomar o passe*.

“\_ Ah, rapaz! Isso daqui é uma coisa incrível. Tem 14 anos que eu venho aqui toda segunda-feira; toda segunda... Só de vez em quando, nas férias, é que eu falto – mas sinto falta. Sei lá... Isso aqui dá uma força pra gente. Você fica, como se diz, mais leve pra semana.

(...)

\_ A gente precisa acreditar em Alguma Coisa, não é?

(...)

\_ Não: não faço mais nada. Só venho nas segundas à noite. Nem mesa, nem estudo, nada. Só nas segundas à noite.”

De qualquer forma, no Brasil o espiritismo tornou-se religião. Experiências como a fluidificação da águas distribuída no final das reuniões aos doentes e adeptos, os passes de luz, as comunicações com espíritos e palestras por eles proferidas, as curas espirituais, as conferências e os retiros de estudo onde a oração está amplamente presente, conferem ao espiritismo as características religiosas reconhecidas pela população. O espiritismo veicula elementos amplamente aceitos pela população brasileira enquanto religiosos. O passe de luz, por exemplo, dá ao espiritismo uma instrumentalização de eficácia curativa. O médium que recebe um espírito de luz e passa levemente as mãos sobre a cabeça do fiel, transmitindo-lhe bons fluídos, curando, certamente não está agindo cientificamente; está agindo como sacerdote.

O teor religioso do espiritismo brasileiro fica evidente ao considerar que seu grande interlocutor é justamente o catolicismo. Certamente ele se assenta sobre as práticas mediúnicas e os ritos de possessão da matriz indígena e africana, mas é do catolicismo que ele recebe seus maiores impulsos teológicos: a caridade, já estabelecida na Europa por Kardec e amplamente difundida no espiritismo-*religião* brasileiro e, de maneira mais forte, a noção de santidade, amplamente difundida na figura de Chico Xavier, o maior médium e difusor do espiritismo no mundo.<sup>84</sup>

**Chico Xavier:** A grande figura do espiritismo brasileiro é Chico Xavier. Este médium publicou quase 400 livros e milhares de breves mensagens, todos psicografados. Só o livro *Nosso Lar* teve mais de 40 edições – é um dado de 1992 -, alcançando uma tiragem de 880 mil exemplares. Para Xavier o espiritismo é religião, que tem como cerne a caridade e a promoção da fraternidade através do movimento assistencial, e a santidade. Chico Xavier é reconhecido como uma espécie de beato, figura amplamente difundida no catolicismo popular. Ele é um exemplo de santidade: sua vida pessoal é uma vida de santo; viveu afastado do mundo - virgindade, celibato, renúncia, desapego a bens materiais; como bom médium-beato, dedicou-se com sofrimento resignado para viver para os outros; debilitou-se fisicamente; seus escritos são de consolação e de virtude; nele se cumpriu a mensagem de levar a vida na terra como uma missão cármica que todos precisam cumprir. Castidade, pobreza e obediência: em Chico Xavier está explícita a estrutura ética básica do

---

<sup>84</sup> Cf. Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, p. 61: “O Espiritismo é uma religião importada, que se difunde no país confrontando-se com uma cultura religiosa já consolidada, hegemônica e, portanto, conformadora do *ethos* nacional. Sua difusão (...) foi em parte favorecida pelo fato das práticas mediúnicas já estarem socialmente disseminadas, de longa data, no âmbito das religiões de tradição afro. No entanto, em contraposição a estas, o Espiritismo define a sua identidade, elegendo como sinais diacríticos elementos do universo católico. Deste, porém, não endossa apenas (...) certas práticas rituais. O Espiritismo brasileiro assume um ‘matiz perceptivelmente católico’ na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade”.



sacerdote ou beato católico. Renúncia, sofrimento, afastamento do mundo: milhões de pessoas no Brasil espelharam-se no exemplo de Chico Xavier, dando uma configuração monástica de santidade católica ao espiritismo.

Esse modo católico de ser espírita, concretizado por Chico Xavier através do exemplo de vida, parece ser responsável, em larga medida, pela transformação dessa que era que (sic!) uma doutrina estrangeira em religião integrante do *ethos* nacional. (...) No Brasil o espiritismo se consolidou, ao contrário do ocorrido na França, porque não tentou construir uma espiritualidade radicalmente diferente daquela corrente na sociedade brasileira. Apropriou-se dela.<sup>85</sup>

**Luiz Gaspareto:** O contexto religioso brasileiro produz também movimentos de renovação do espiritismo, que procura afastá-lo do catolicismo, sobretudo de seus aspectos morais e da santidade, aproximando-o do *espiritualismo*, da *new age* ou neo-esoterismo e incorporando ao espiritismo todo tipo de terapia alternativa. O ícone dessa nova ênfase espírita é Luiz Gaspareto, médium famoso por suas pinturas psicografadas. Seus escritos reinterpreta a evolução, a reencarnação, o carma e o livre arbítrio, distanciando-se do cunho católico sacrificial e moralista de Xavier. Gaspareto não rompe com as bases do Espiritismo, mas com a doutrina católica que o instrumentalizou no Brasil. A maior novidade talvez seja o aproveitamento da *teologia da prosperidade*: o consumo é incentivado, a clássica caridade é mitigada pelos discursos de auto-ajuda e de auto-sugestão, reivindicando-se uma nova estrutura ética, contraposta à ética católica da virtude e do ascetismo. Para marcar o confronto e a diferenciação entre o espiritismo de Chico Xavier e o de Gaspareto podem ser feridos os seguintes binômios *ideais*<sup>86</sup>: sofrimento *versus* felicidade, sacrifício *versus* prazer, renúncia *versus* auto-realização, pobreza e desapego *versus* prosperidade, caridade *versus* auto-ajuda, literatura de “consolação” *versus* literatura de auto-ajuda.

Segundo Gaspareto, o procedimento é para o bem do espiritismo, que não tem conseguido alcançar aquelas pessoas que o consideram muito científico, perdendo-as para a Umbanda, e também não aquelas que o consideram muito moral, perdendo-as para os cultos neopentecostais. No entanto, ao desvincular o espiritismo do catolicismo e, por sua vez, vinculá-lo ao neo-esoterismo e à auto-ajuda, Gaspareto abandona completamente o

<sup>85</sup> Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, p. 196.

O espiritismo é uma *resposta local a um sistema que se pretende universal*. Certamente ocorrem deslocamentos culturais criativos, mas a base está mantida. O que ocorre no Brasil é “o privilegiamento de determinadas práticas, bem como o deslocamento da ênfase de certos preceitos doutrinários (...) Trata-se, portanto, de uma reinterpretação, de uma particularização cultural e histórica de idéias e práticas concebidas com pretensão de universalidade. Nesse sentido, o Espiritismo ‘à brasileira’ seria uma versão original e não um produto ‘menor’, ‘adulterado’ ou desviante”. Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, p. 58. “A produção da diferença é própria da lógica da universalização das religiões”. (p. 61) Esse processo vale, em certa medida, para todas as religiões brasileiras aqui descritas, pois, em certa medida, são todas *importadas*.

<sup>86</sup> Cf. Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, p. 274.

apelo moral e ético do espiritismo; afinal, caridade e amor ao próximo não são ingredientes *essenciais* no discurso de auto-ajuda e prosperidade.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Para uma rápida e precisa análise dos *pontos de diferença* entre espiritismo e cristianismo – sobretudo ressurreição cristã *versus* reencarnação espírita, liberdade cristã e possibilidade do perdão *versus* a ‘prisão’ espírita a atos maus ou bons e ao carma - cf. Oneide BOBSIN, *Histórias de vida e fé*, p. 61-63. Para uma breve avaliação *cristã* do espiritismo e das religiões mediúnicas a partir do critério da encarnação e conseqüente valorização da vida e do corpo *versus* a doutrina da reencarnação espírita e conseqüente desvalorização da vida e do corpo, cf. Oneide BOBSIN, *Transformações no universo religioso*, p. 57-59.

Para uma apresentação ampla do espiritismo e um questionamento cristão aprofundado, cf. Ingo WULFHORST, *Espiritismo e fé cristã: onde está a diferença?*

Para uma análise ampla e *independente* do espiritismo e outras religiões espiritualistas no Brasil e na América Latina, com descrição de pesquisas de campo, análises sociológicas, psicológicas, psiquiátricas e parapsicológica dos fenômenos espíritas, e reflexões bíblico-teológico-pastorais sobre espíritos e espiritualismo, veja a excelente publicação da Federação Luterana Mundial, cf. Ingo WULFHORST (org.) *Espiritualismo/ espiritismo*.

Estratégias recomendadas pela CNBB  
para o combate da umbanda e do espiritismo.  
Rio de Janeiro, 1953.\*

- a) Aproveitar as devoções populares para instruir o povo. Proibição expressa, nas festas dos santos explorados pelo Espiritismo, de tudo o que leva à superstição.
- b) Incremento à devoção do Divino Espírito Santo, ao Senhor Bom Jesus, a Nossa Senhora, aos anjos e às almas do Purgatório, como antídoto ao florescimento das superstições espíritas.
- c) Critério e moderação na venda e bênção das estátuas e quadros de santos, máxime de São Jorge, São Cosme e São Damião. Atuação junto às fábricas desses produtos para que se submetam às leis elementares da arte e do bom gosto e às prescrições da Igreja.
- d) Farta utilização das bênçãos e demais sacramentos, em contraposição aos passes espíritas.
- e) Instituição da bênção dos enfermos.

---

\* REB – Revista Eclesiástica Brasileira, v. 13, 1953, p. 764–766. Apud Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 205–206.

#### 1.2.4. O moderno, o antigo e o pós-moderno na umbanda.

**A história da umbanda**<sup>88</sup>: A umbanda nasce do contato das religiões de matriz africana com o Espiritismo, num demorado e intrincado processo de entrecruzamento que agencia também elementos da matriz indígena e do catolicismo. Sua irrupção enquanto fenômeno religioso singular e organizado deve-se, sobretudo, a disputas teológico-ideológicas no interior do espiritismo.

O episódio tido como fundante da umbanda se deu no Rio de Janeiro, quando o médium espírita Benjamim Figueiredo passou a incorporar o espírito de um índio brasileiro, o Caboclo Mirim. Benjamim foi expulso das mesas de estudo espíritas racionalistas, vindo a fundar, em 1924, o centro umbandista *Tenda Espírita Mirim*.<sup>89</sup>

Num movimento paralelo, a *Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade*, de São Gonçalo, havia se voltado paulatinamente para os cultos afro-brasileiros. O médium espírita Zélio de Moraes passara a receber com frequência o espírito indígena Caboclo Sete Encruzilhadas. Orientado pelo espírito, Zélio funda, a partir de 1930, sete terreiros de umbanda no Rio de Janeiro, todos com o nome de *Tenda Espírita*. A data mítica da fundação da umbanda reporta a esse fenômeno, 15 de novembro de 1908 (ou 1907?), o dia em que o Caboclo Sete Encruzilhadas teria se manifestado pela primeira vez a Zélio, numa casa de favela em Niterói, RJ.<sup>90</sup>

O lado ideológico da disputa que deu origem à umbanda tem um forte ingrediente étnico-social: “primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo, o

---

<sup>88</sup> *O que significa a palavra Umbanda?* Umbanda significa curar. Deriva de *kimbanda*, que significa feiticeiro ou feiticeira. O *embanda* ou o *umbanda* era o sacerdote do culto da macumba carioca. Os espíritos encarnavam no *umbanda* - Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p.37-38.

Há quem prefira explorar a palavra etimologicamente para associar a umbanda às culturas milenares da Índia e da Mesopotâmia. *Umbanda* soaria como um mantra, palavra carregada de sentido esotérico. O termo teria entrado nas selvas africanas pelo contato egípcio ou hindu com os negros. O radical *mbanda*, de origem banto, não passaria de corruptela de um termo hindu: “O vocábulo Umbanda provém do prefixo AUM e do sufixo ‘BANDHA’, ambos do sânscrito, cuja raiz encontra-se nos famosos livros da Índia, nos Upanishads e nos vedas, há alguns milênios. A palavra Aum é de alta significação espiritual, consagrada pelos Mestres do Oriente, e sua pronúncia deve ser efetuada de uma só vez, num só impulso sonoro do suave para o grave profundo”. *Ramatis: espiritismo e umbanda*, p. 15.

<sup>89</sup> Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 41.

<sup>90</sup> O Estado do RS, outro importante centro umbandista no Brasil, também tem seu mito fundante: a 1ª casa de umbanda surgiu na cidade de Rio Grande, em 1926, sob o nome *Centro Espírita Reino de São Jorge*, fundada por Otacílio Charão, um ferroviário estudioso do espiritismo. Otacílio recebia os espíritos do Preto Velho Girassô e do caboclo Vira Mundo. Um precioso testemunho da época revela detalhes do imbricamento do espiritismo e dos cultos afro-brasileiros no ritual celebrado: “Os médiuns da casa vestiam fardamento branco, com formato de macacão, podendo dizer que o umbandista era um ‘operário do astral’. No macacão branco, um cinto largo recheado de pombas, que são ovos de pedras brancos e coloridos para riscar os pontos e ponterias, punhas com os quais se firmavam as vibrações”. Moab Caldas – apud Artur Cesar ISAIA, *Os primórdios da umbanda no Rio Grande do Sul*, p. 385.

empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas.”<sup>91</sup> Os fundadores da Umbanda queriam embranquecer os cultos africanos, dominados por pessoas negras, e, ao mesmo tempo, *empretecer* os cultos espíritas, dominados por pessoas brancas. Tanto do lado espírita quanto do lado africano havia movimentos de pureza, que queriam distância ou do mundo branco, no caso das religiões africanas, ou do mundo negro, no caso do espiritismo. Logicamente estava envolvido também o aspecto social da pobreza dos negros<sup>92</sup> - curioso é que a umbanda cresceu no lastro do espiritismo, e não do candomblé. Até 1969, 73% dos umbandistas estavam nas regiões metropolitanas do RJ, SP e RS.<sup>93</sup>

O fator decisivo da disputa, no entanto, era teológico, colocando a umbanda numa ambígua posição entre o candomblé e o espiritismo: por um lado, a umbanda acabou com os sacrifícios de animais, numa clara ruptura com o candomblé. Por outro, adotou os espíritos dos cultos africanos, numa clara ruptura com o espiritismo - o espiritismo do início do século não aceitava que espíritos indígenas e africanos incorporassem nos médiuns. Os primeiros médiuns foram, na verdade, representantes de um movimento reivindicatório maior de pessoas que praticavam o espiritismo e, ao mesmo tempo, mantinham contato com os cultos afro-brasileiros. Essas pessoas estavam insatisfeitas tanto com a proibição da incorporação de pretos-velhos e caboclos nas mesas e com o conseqüente espírito intelectualizado do espiritismo, quanto com os sacrifícios no candomblé.<sup>94</sup> A umbanda paradoxalmente rompe com os dois cultos fazendo uma mistura.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 33. Cf. também Reginaldo PRANDI, *O candomblé de São Paulo*, p. 48ss.

<sup>92</sup> Reginaldo PRANDI, *Referências sociais das religiões afro-brasileiras*, p. 93, propõe uma leitura histórica das religiões afro-brasileiras e da umbanda a partir do elemento étnico: “A história das religiões afro-brasileiras pode ser dividida em três momentos: primeiro, da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais (...); segundo, do branqueamento, na formação da umbanda nos anos 1920 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do candomblé em religião universal, isto é, aberta a todos”.

<sup>93</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 122ss, faz uma leitura sociológica da umbanda associando seu desenvolvimento às mudanças sociais do país. A umbanda teria se organizado na fase do crescimento das cidades, que provocou a marginalização das populações pobres e negras. ORTIZ também lança mão da explicação social para justificar os elementos alienantes da religião, que promovem a estrutura de classes desigual, distanciando-a de seu viés messiânico ou revolucionário: os espíritos da umbanda reproduzem religiosamente as classes sociais brasileiras, com lugares definidos para negros oprimidos – preto velho -, indígenas naturalizados – caboclo -, e para mulheres prostituídas – pomba-gira. Não obstante, a umbanda conserva um espírito de protesto marcado pelo seu componente étnico negro e pobre: “Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário” - Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 33.

Para uma análise semelhante cf. Paula MONTERO, *Umbanda*, p. 119ss: “os deuses da umbanda representam, no seu conjunto, os deserdados da história brasileira: os caboclos são os antigos indígenas que enfrentaram o colonizador branco; os pretos-velhos são os escravos do Brasil colônia e os exus correspondem ao trabalhador de hoje, no mais das vezes desempregado, prostituído, marginalizado”.

<sup>94</sup> Um longo processo de hostilidades culminou com a expulsão das entidades umbandistas e africanistas da federação espírita brasileira, em 1977. Oficialmente, a umbanda não é reconhecida como espiritismo – não

**A teologia umbandista:** A teologia umbandista forma-se a partir do imbricamento de quatro matrizes religiosas: espiritismo, catolicismo, religiões africanas e indígenas. Da teologia kardecista a umbanda conservou a teoria da evolução cármica-espiritual; das religiões africanas, conservou o panteão de divindades e orixás; do catolicismo, os santos sincretizados com os orixás e a caridade; da religiosidade indígena, conserva a comunicação com os mortos e agrega elementos como os *guias* e caboclos.

O sagrado nas religiões matrizes da umbanda <sup>96</sup>			
	Cultos afro-brasileiros	Catolicismo popular	Espiritismo
Divindades	Olorum	Santos/as	Espíritos desencarnados
Mediadores sobrenaturais	Orixás e/ou espírito dos antepassados	Hierarquia eclesiástica	Médiuns
Mediadores humanos	Babalorixá/yalorixá (pai e mãe de santo)	Fiéis	Fiéis
	Fiéis	Fiéis	fiéis

O elemento teológico central da umbanda é o culto aos espíritos dos antepassados e a possibilidade de comunicação destes com os vivos. Os espíritos podem agir positiva ou negativamente sobre a vida dos vivos, de acordo com o tratamento dispensado pelos fiéis a eles. A comunicação dos espíritos com os fiéis acontece, sobretudo, no transe ritual nas casas de umbanda.

---

obstante sua ampla aceitação popular. Até hoje as lideranças do espiritismo kardecista fazem questão de manter distância do mundo da umbanda, considerada *baixo-espiritismo*. Para a história desses conflitos converse com qualquer espírita esclarecido, médium ou mãe de santo de terreiro, ou então consulte Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro* e Ingo WULFHORST, *Discernindo os espíritos*.

Uma das marcas da insistente distinção espírita é afirmar que nos centros espíritas os espíritos *incorporam*, jamais *baixam* como na umbanda - ou *viram*, como no candomblé. Outro elemento dessa marca distintiva é o procedimento do médium quando encarna um *espírito inferior* de um caboclo ou preto-velho – leia-se índio ou negro - numa mesa espírita: o médium rapidamente *doutrina* o espírito, mandando-o de volta.

<sup>95</sup> Em pelo menos uma coisa a umbanda e o candomblé unem-se tragicamente: são constantemente alvos de violência e perseguição por parte das autoridades religiosas ou mesmo da sociedade civil. Até 1950 a polícia invadia terreiros e casas de santo, espancava os fiéis e quebrava imagens – o romance de Jorge AMADO, *Tenda dos Milagres*, p. 273ss, dá testemunho dessa triste fase histórica do candomblé: “Uma guerra santa: os cruzados partiram naquela noite de Xangô para acabar com infiéis (...) Saíram cedo, cada qual com seu cacete, pau de criar bicho, moderna lança daqueles beneméritos cruzados, e fizeram bom serviço. Nas três primeiras casas que invadiram foi-lhes fácil o serviço...”

Mais tarde serão os católicos que reagirão veementemente contra o vertiginoso crescimento da umbanda nas metrópoles. A crítica católica amenizou-se nos últimos tempos, inclusive promovendo uma aproximação, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, que passou a ver nas outras religiões *sementes do verbo*, fenômenos a serem tolerados.

Mais recentemente serão os neopentecostais que atacam os cultos afros e a umbanda, demonizando suas entidades e inclusive promovendo pontuais ataques a terreiros. A declarada *guerra santa* da Universal contra exus, pomba-giras e caboclos da umbanda dá plasticidade diária a esses ataques – sobre o conflito do neopentecostalismo com a umbanda cf. Oneide BOBSIN, *Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil*, p. 173-174.

<sup>96</sup> Reprodução a partir de Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 29.

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a *descida* dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores.<sup>97</sup>

A umbanda herdou a idéia de divindade do Candomblé. Existe uma hierarquia no mundo ‘astral’, da qual emana o valor e o poder de todas as entidades sobrenaturais. Tal como no candomblé, opera um monoteísmo flexível – ou enriquecido-, calcado na existência de um único Deus, onipotente, não representável, denominado Olorum (ioruba) ou Zambi (banto). Liturgicamente, no entanto, essa divindade superior serve apenas para estabelecer os fundamentos da religião e a existência do mundo. Praticamente não tem ingerência no dia-a-dia. Tudo está entregue aos espíritos, a quem é feito o culto.<sup>98</sup>

As principais entidades espirituais da umbanda, no entanto, não são os orixás, como no candomblé, mas os espíritos de caboclos, pretos-velhos, ibejis e exus ou pomba-giras. Os três primeiros são espíritos de luz e só fazem o bem. Os exus são espíritos das trevas, e fazem tanto o bem quanto o mal. Os caboclos ou as caboclas são espíritos indígenas. São sempre alegres, festeiros, cheios de energia, fumam charuto e, às vezes, usam flechas e cocares. Caboclo Pena Branca, Caboclo Ubirajara, Cabocla Iara e Cabocla Jurema são alguns dos espíritos mais famosos. As pretas velhas ou os pretos velhos são espíritos de escravas/os negras/os – é quase sempre idosa, calma, fraca, encurvada, humilde; fuma cachimbo, usa bengala, está quase sempre sentada e é muito sábia<sup>99</sup>. Vovó Maria conga, Pai Joaquim e pai Mané são alguns dos mais famosos. Os Ibejis são espíritos de crianças, uma herança direta da mitologia iorubá do candomblé. São arteiros, alegres, choram, brincam, pedem bala. Pedrinho, Rosinha, Zezinho são alguns dos Ibejis mais famosos. Representam a inocência, a molecagem e a alegria. Os exus e as pomba-giras são os espíritos da desordem. Eles recebem oferendas para que não atrapalhem a mediunidade e a comunicação com os outros espíritos. São fortes, arteiros, provocativos, xingam e falam palavrões.

Em certa medida os espíritos da umbanda parecem *cobrir* as três fases da vida humana: velhice: pretos velhos; infância: ibejis; idade adulta: caboclos. *Cobrem* também os três planos da cosmovisão: civilização: pretos velhos e crianças; natureza: caboclos; mundo

<sup>97</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 69.

<sup>98</sup> Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 78ss.

<sup>99</sup> Curioso é que, apesar do fato de que sua data comemorativa seja 13 de maio, dia da abolição da escravidão, os preto-velhos nunca são representados nos transe e possessões como os negros quilombolas insurgentes; são sempre muito submissos e humildes.

astral ou marginal: exus e pombas-giras. Os diferentes campos estão em oposição e ao mesmo tempo em sintonia.

NATUREZA <sup>100</sup>	MUNDO <i>CIVILIZADO</i>	MUNDO MARGINAL
<b>Caboclos</b>	Pretos-velhos/crianças	<b>Exus e pomba-giras</b>
Selvagens	Domesticados	Avessos à ordem
Orgulhosos	Humildes (escravos)	desobedientes
	Irreverentes (crianças)	Malandros
Independentes	Dependentes	Marginais

A Umbanda vincula aos orixás do candomblé sete ‘linhas’ espirituais: Oxalá, Iemanjá, Xangô, Oxum, Oxossi, ibejis e pretos velhos. Iemanjá, Oxalá e Oxossi concentram as legiões de espíritos de caboclos e caboclas. Cada legião se divide em sete falanges, e cada uma delas em sete subfalanges. Os diferentes níveis são habitados por espíritos menos ou mais iluminados que já não precisam mais encarnar na terra por terem atingido um grau de pureza elevado, mas precisam prestar serviços encarnando esporadicamente ou guiando seus fiéis à purificação visando ascender ao reino de Aruanda.<sup>101</sup>

As sete linhas da umbanda têm seu correspondente *negativo* nas sete linhas de exu, popularmente conhecida como *quimbanda*: exu sete encruzilhadas, exu pomba-gira, exu tiriri, exu gira-mundo, exu tranca ruas, exu marabô, exu pinga fogo. Estas entidades estão entre os espíritos mais populares da umbanda. Cada uma delas comanda sete legiões, e cada uma delas sete falanges. Todos estes níveis correspondem às linhas *do bem* da umbanda, num intrincado e complexo sistema divino.<sup>102</sup> Assim como o bem, o mal é apresentado como um elemento perfeitamente manipulável, trabalhado em rituais específicos nos terreiros. O mal está amplamente conectado com o bem; seus espíritos seriam a *imagem*

<sup>100</sup> O esquema é de Reginaldo PRANDI, *Herdeiras do Axé*, p. 129.

<sup>101</sup> O mundo dos espíritos, guias e entidades pode ser muito amplo e totalmente específico, de acordo com cada casa de umbanda e suas festividades históricas. O *Centro de umbanda Seara de Preta velha zimba do congo*, de São Leopoldo, dedica rituais, datas específicas e sessões aos seguintes espíritos e ocasiões: Caboclo das sete encruzilhadas, primeira sexta-feira do ano; Oxossi, 29 de fevereiro; Yemanjá, 2 de fevereiro; Descarrego do mar, último domingo de março; aniversário da médium principal, mãe Águida, 10 de abril; Ogum 23 de abril; Santa Sara, 24 de abril; Pretos velhos, 13 de maio; Boiadeiros, 10 de julho; Iansã, bênção dos veículos, 15 de julho; Exu, terceira semana de julho; Erês superiores, 27 de setembro; Xangô, 30 de setembro; Cigana Zeneide, 10 de outubro; Nossa senhora aparecida, 12 de outubro; Bruxa Zéfira, dia das bruxas, 31 de outubro; Oração aos desencarnados, 2 de novembro; Zumbi dos Palmares, 15 de novembro; Oxum, 8 de dezembro; Exu, segunda semana de dezembro; Espíritos do fundo do mar, 31 de dezembro.

<sup>102</sup> Esse sistema está apresentado em detalhes em duas tabelas completas das linhas da umbanda e da quimbanda em Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 78-91.



*invertida*<sup>103</sup> dos espíritos *do bem*. Segundo os umbandistas, magia branca e magia negra são a mesma coisa – a diferença está na sua manipulação.<sup>104</sup>

Observa-se aí como a umbanda ressignifica a cosmovisão africana: não são os orixás africanos que encarnam ou viram no pai e mãe de santo para emitir oráculos ou dançar com os fiéis nos terreiros, mas espíritos de antepassados. Os orixás são apenas guias de determinadas linhas, transformados em essências sagradas que vão transmitir seus atributos e vibrações aos seus subordinados, os guias, caboclos ou exus – muito próximo da cosmovisão kardecista.<sup>105</sup> Oxossi, orixá da caça no candomblé, ou Ogum, orixá da guerra, perde importância para os caboclos Arranca Toco e Rompe Mato, espíritos indígenas. São os espíritos das linhas, legiões e falanges que dão consulta nos rituais e a eles é que são feitas as oferendas. As representações diretas ou *purus* de orixás sobrevivem na umbanda em escassas manifestações coletivas, como as grandes celebrações anuais de Iemanjá, Iansã e Oxalá.

Observa-se aí também como a umbanda ressignifica a cosmovisão espírita: o mundo *material* não é exclusivamente o lugar de expiação, mas lugar de gozo. O destino rigidamente traçado na cosmovisão espírita dá lugar à manipulação do destino ou à negociação com a divindade através de ritos e oferendas da umbanda.

A umbanda rompeu de certo modo com a concepção kardecista de mundo, que ensina que esta é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores. Não para umbanda, que herdou do candomblé a idéia de a experiência neste mundo implicar a obrigação de gozá-lo, a idéia de a realização dos homens se expressar por meio da conquista da felicidade terrena, questionando assim a noção kardecista da evolução cármica (...), que enfatiza a culpa e o conformismo. Com a prática da oferenda ritual, que propicia os deuses a nosso favor, a umbanda reafirma a possibilidade de mudança da ordem, de intervenção no mundo de acordo com interesses e vontades individuais. É necessário que cada um procure a sua realização plena (...). Por essa forma de ver o mundo, a umbanda situa-se como uma religião que incentiva a mobilidade social. (...) E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 88.

<sup>104</sup> Cf. Adriane Luisa RODOLPHO, *Aproximações ao universo das religiões afro-brasileiras*, a umbanda deveria ser dividida em duas religiões distintas: a umbanda propriamente dita - ou umbanda *branca*, mais próxima do espiritismo -, e a quimbanda, ou umbanda *cruzada*, mais próxima do candomblé. A primeira caracteriza-se por ritos sem sacrifícios, mais manipulação de ervas e passes, conselhos, banhos, velas e perfumes. Suas divindades são os caboclos e os pretos-velhos, além da linha das crianças e do oriente. A segunda caracteriza-se por praticar eventuais ritos de sacrifício e tem como divindades exus e pomba-giras. Ambas são praticadas pelas mesmas casas de religião, inclusive pelo *Batuque* – nome gaúcho para o que seria o candomblé baiano -, e são reconhecidas como religiões diferentes pelos fiéis. A prática de abrir e fechar cortinas dos altares da umbanda e da quimbanda em momentos diferentes da sessão revela plasticamente essa distinção.

Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 81, mantém essa distinção, mas preserva uma unidade mais coerente entre as duas práticas, considerando a quimbanda uma espécie de *lado do avesso* da umbanda; o lado do mal e das trevas oposto ao lado do bem e da luz.

<sup>105</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 83.

<sup>106</sup> PRANDI, *Referências sociais das religiões afro-brasileiras*, p. 99-100. Para uma análise da umbanda a partir da fé cristã, cf. o excelente estudo de André DROOGERS, *E a umbanda?*, especialmente p. 61-71.

## Sacrifício de animais gera polêmica

**Entidades pedem que prática nos rituais africanos seja legalizada. Secretário de Educação discorda\***

“O sacrifício de animais em rituais de religiosidade africana, debatido na última quinta-feira na Assembléia Legislativa, será tema de diálogo em Brasília nesta semana, na Secretaria Especial de Políticas e Promoção da Igualdade Social. A coordenadora da Federação das Entidades de Articulação das Entidades Negras (Fean/RS), Vera Soares, se reunirá com a ministra Matilde Ribeiro, já que, a exemplo de Minas Gerais e Bahia, as entidades de matriz africana reivindicam a legalidade dos sacrifícios, conforme tradição ancestral trazida da África na época da escravidão. Na capital, as entidades pedem uma emenda ao Código de proteção aos Animais (CPA), de autoria do deputado Manoel Maria (PTB). (...) O CPA permite o sacrifício de animais só em caso de doenças que, em situações graves de enfermidade, podem ser mortas para o alívio do sofrimento.

Os deputados Edson Portilho (PT) e Ruy Pauletti (PSDB), que participaram da reunião, são solidários às entidades do Movimento Negro gaúcho e sugeriram a realização de um seminário estadual, em agosto, para debater e encaminhar as emendas ao CPA. ‘Existe uma articulação nacional contra a intolerância em vários estados, devido aos muitos relatos de casas de religião que vêm sendo agredidas’, afirmou Vera. ‘Querem atingir a nossa liberdade de culto, que está amparada por lei’, reforçou.

Mas o sacrifício de animais não é admitido pelo secretário estadual de Educação, José Fortunati. ‘Tenho relacionamento amistoso com vários africanistas, pois defendo os cultos a Iemanjá, por exemplo. Mas acho que os rituais não necessitam dos sacrifícios’. Para ele, a lei que proíbe os sacrifícios merece respeito por ser amparada pela Organização Mundial da Saúde (OMS)”.

\* *Correio do Povo*, 30 de junho de 2003, p. 6.

### 1.2.5. Pequenos retratos do Brasil religioso fora das religiões

**Subterrâneo religioso:** Um dado que escapa dos números das religiões é aquilo que pode ser denominado *subterrâneo* religioso, aquela piedade que jaz silenciosamente baixo a teologia oficiosa das religiões.<sup>107</sup> O fenômeno é amplamente reconhecido no catolicismo, mas existe também no protestantismo. Uma característica desse subterrâneo é a transversalidade das orientações religiosas: sem maiores constrangimentos é possível, por exemplo, que uma mulher luterana tenha medo e veja a alma do falecido marido. Ou então, que uma amiga dela *bença* sua coluna dolorida com a água de um batismo luterano – sem que o pastor veja, logicamente. É possível que uma outra amiga dela tenha certeza de que um caboclo *boiadeiro* a está *vigiando* constantemente, mesmo depois de um ano e meio de conversão e fiel participação nos cultos da igreja.

**12 milhões de pessoas sem religião**<sup>108</sup>: Existem 12 milhões de pessoas religiosas no Brasil que não fazem parte das religiões instituídas classicamente conhecidas. São os sem religião do Brasil. Se o censo IBGE 2000 registrou o índice de 7,4%, uma pesquisa de 2002, do Ceris - *Centro de estatística religiosa e investigações sociais*, ligado à Igreja Católica -, registrou um índice de 15% da população das seis maiores capitais do país<sup>109</sup>. Essas pessoas não são atéias; elas acreditam em Deus, inclusive orgulham-se de sua forte ligação com o transcendental<sup>110</sup>. O fato é que elas não estão ligadas a nenhuma religião em especial. Geralmente tais pessoas já passaram por algumas religiões, mas não encontraram nelas satisfação, tendo optado por uma relação autônoma com Deus.<sup>111</sup> O grupo busca experiências mais soltas, mas geralmente mais profundas. O centro da espiritualidade pode ser a caridade, a bondade, o serviço ao próximo, ou então a força da energia dos elementos da natureza, ou a energia dos pensamentos, ou mesmo a ciência quântica – a ciência, que no início do século passado previa o desaparecimento da religião, hoje se vê incorporada à cosmovisão teológica de milhões de pessoas no Brasil.

---

<sup>107</sup> Para um estudo profundo do subterrâneo religioso no mundo protestante, cf. Oneide BOBSIN, *O subterrâneo religioso da vida eclesial*.

<sup>108</sup> Seria impossível aqui referir a complexidade e a variedade de religiões *independentes*. Para uma breve apresentação e análise do tema cf. Oneide BOBSIN, *Transformações no universo religioso*, p.44-53.

<sup>109</sup> Silvânia ARRIEL, *Sob todas as bênçãos*, p. 32.

<sup>110</sup> Para uma análise mais profunda do fenômeno *sem-religião* cf. Alberto ANTONIAZZI, *As religiões no Brasil segundo o censo de 2000*, p. 78.

<sup>111</sup> Silvânia ARRIEL, *Sob todas as bênçãos*, p. 32. A socióloga responsável pela pesquisa associa o fenômeno ao individualismo, ao culto do sujeito autônomo, ao culto ao corpo e ao bem estar. O que está em jogo é a afirmação da auto-identidade: “Nesse caso, a religião entra na lógica da auto-identidade. Tudo é centrado no sujeito, que vai identificar o que é melhor para ele. Tira-se o peso, fica a satisfação”.

Olhando a coisa pelo avesso, que, depois dos católicos e junto com eles, o grupo dos ‘com-religião’ aos poucos começa a se desfalar em nosso país. A par de uma oferta religiosa mais deversificada, estamos vendo formar-se nessa antiga Terra de Santa Cruz um contingente cada vez mais numeroso de ‘desencaixados’ de qualquer religião, ‘desfilados’ de toda instituição religiosa, ‘desligados’ de toda e qualquer autoridade religiosamente instituída<sup>112</sup>.

**Benzeções:** outro elemento que escapa à descrição das religiões é a piedade popular ligada à prática de benzeções, bênçãos, mandingas e amuletos. Uma grande rede de *pagés* de todas as cores mantém a saúde do corpo e do espírito da população. Benzedeiros e curandeiras estão entre as pessoas de mais alto status em locais carentes e no interior do país.<sup>113</sup>

**Spas holísticos:** Alto paraíso, em Goiás, segue sendo *o pólo do esoterismo e do misticismo no Brasil*, mas seu espírito espalha-se lentamente por todo o país. Já existem dezenas de pousadas afastadas das cidades destinadas ao descanso da alma e ao crescimento espiritual: são os chamados *spas holísticos*, que oferecem “integração entre o homem e a natureza (...) Vários tipos de terapia, massagens, rituais, palestras e aulas que ajudam a recuperar a paz e o equilíbrio.”<sup>114</sup> O negócio cresce de tal forma que já existe uma associação de *spas* espirituais. O motivo do crescimento, segundo os especialistas, é o estresse do trabalho e das cidades. Oferecendo uma perfeita estrutura de hotel, o cliente pode optar por um crescimento ou descanso da alma de acordo com o seu poder aquisitivo. Programas em família, hotéis só para adultos, fins de semana em total isolamento individual, aulas de ioga coletivas, *shiatsu*, massagem *thai*, eletrocupuntura, comida vegetariana, macrobiótica e orgânica, ar puro, músicas orientais, kirologia, silêncio e disciplina são alguns dos ingredientes dessa religiosidade tipo zen adaptada ao Brasil. O hotel *spa* Vuindravana, de orientação hinduísta, em Teresópolis, RJ, oferece e faz propaganda do *ritual de limpeza da alma*:

A limpeza acontece numa cachoeira, para que a sujeira acumulada por cada um seja levada pela força das águas. O monge hare krishna Amiya Krishna, com a ajuda de sua mulher Kalindi, conduz o ritual ao som de mantras e símbalos (semelhantes a pequenos pratos de bateria). “Quando cantamos os mantras, estamos pedindo para que a água comum se transforma em sagrada, com o poder de limpar o interior e reconhecer a essência das pessoas”, explica o monge. Enquanto Amiya se concentra nos cantos, Kalindi, de cima da

<sup>112</sup> Antônio Flávio PIERUCCI, *A encruzilhada da fé*.

<sup>113</sup> Para o importante papel das benzedeiros no catolicismo popular, cf. Carlos STEIL, *Catolicismo e culturas*. Para um estudo da intensa presença da *benzeção* entre protestantes luteranos, cf. André DROOGERS, *Religiosidade popular luterana*, p. 65-68. Para um estudo profundo sobre os rezadores e benzedeiros da Amazônia, cf. Júlio César SCHWEICKARDT, *Magia e religião na modernidade*, especialmente cap. 3 – o rezador e o universo simbólico -, p. 129-192.

<sup>114</sup> Ana Clara PELTIER, *Refúgio para o espírito*, p. 19.

cachoeira, joga pétalas de flores sobre os hóspedes. Segundo ela, quem decide participar do ritual está dando um passo em direção aos céus.<sup>115</sup>

Centro de terapia espiritual<sup>116</sup>

**CENTRO DE TERAPIA**

**ESPIRITUAL**

**COM A FORÇA DO ESPÍRITO SANTO  
SOLUCIONAREMOS O SEU PROBLEMA**

“AMOROSO, PROFISSIONAL, SAÚDE, VÍCIOS, FAMILIARES”

**SE VOCÊ ENCONTRA DIFICULDADES EM  
SUA VIDA, MARQUE UMA CONSULTA.**

CARTAS, BÚZIOS, TARÔT, CRISTAIS, REZAS,

BENZIMENTOS, CROMOTERAPIA, BORRA DE CAFÉ

**DESCARREGOS DE FIM DE ANO E PREVISÕES PARA 2005**

**3221-1334/3225-2761**

RUA DO OURO, 20 (ESQUINA COM AV. DO CONTORNO) – SERRA - BH

<sup>115</sup> Ana Clara PELTIER, *Refúgio para o espírito*, p. 22.

<sup>116</sup> Reprodução de um anúncio distribuído em semáforo em Belo Horizonte, MG, em 24 de novembro de 2004.

## CAP II - O PROTESTANTISMO BRASILEIRO

### Introdução

O protestantismo<sup>117</sup> ocupa um lugar de destaque no universo religioso brasileiro. Essa *presença protestante* pode ser observada no crescimento do número de evangélicos no censo IBGE 2000, na intensa participação dos fiéis nos cultos e atividades das Igrejas, no ininterrupto crescimento do número de templos e denominações evangélicas, na intensa presença evangélica pentecostal na mídia, nas conversões impactantes de celebridades políticas, artísticas, empresariais e esportivas, na atuação política destacada das bancadas evangélicas em nível nacional, estadual e municipal, nas grandes concentrações públicas de fé, nos manifestos políticos e éticos das igrejas, na rede de escolas e faculdades evangélicas, na preocupação manifesta do catolicismo com o crescimento evangélico, na grande atenção que pentecostais recebem no meio acadêmico, na formação social da máxima *evangélicos* como referência de honestidade e trabalho e, por fim, na silenciosa mas constante revolução da vida familiar, financeira e ética da população evangélica<sup>118</sup>. O sinal mais contundente dessa *presença protestante* é o número de evangélicos aferido no censo IBGE 2000: 15,6% da população brasileira é evangélica, ou exatamente 26.452.174 de pessoas. É o segmento religioso que mais cresce no país, numa média de 7% ao ano de 1991 a 2000.

Além de mostrar essa força, este capítulo da tese apresenta uma tipologia geral do protestantismo, confeccionada com critérios sobretudo teológicos. Apresenta também algumas das principais igrejas evangélicas do país, seus aspectos históricos, ideológicos, teológicos e ritualísticos, permitindo, assim, que se tenha uma noção geral do que seja o protestantismo brasileiro.

---

<sup>117</sup> *Protestantismo, evangélicos e Igrejas evangélicas* são referidos ao longo do texto como sinônimos. Estão divididos em dois blocos: *neoprottestantismo* (pentecostalismo e neopentecostalismo) e *protestantismo clássico* (todas as igrejas históricas, como batistas, luteranas, metodistas, presbiterianas, reformadas). Uma discussão semântica dos termos *evangélico* e *protestante* é feita abaixo no tópico 1.2 – *Tipologia do protestantismo brasileiro*.

<sup>118</sup> Mais detalhes abaixo no cap. IV, no tópico 4.1.1 - *A indelével presença protestante*.

## 2.1 A força protestante no universo religioso brasileiro

### 2.1.1. Os números do censo IBGE 2000

A presença evangélica no Brasil em números do censo IBGE 2000					
<b>26.452.174 fiéis - 15,6% da população brasileira</b>					
Neoprotestantismo: 17.975.106 ou 10,6% - Protestantismo clássico: 8.477.068 ou 5,0%					
	Nome da denominação	Total de fiéis	% da população brasileira	% das evangélicas	% das neoprotestantes ou clássicas
1	Assembléia de Deus	8 418 154	4,96%	31,15%	47,47%
2	Batista	3 162 700	1,86%	12,08%	37,31
3	Congregação Cristã	2 489 079	1,47%	9,51%	14,4%
4	Universal	2 101 884	1,24%	8,03%	11,85%
5	Quadrangular	1 318 812	0,78%	5,04%	7,44%
6	Adventista	1 209 835	0,67%	4,36%	14,27
7	Luterana	1 062 144	0,63%	4,06%	12,53
	<b>Grupo das sete com mais de um milhão</b>	<b>19 762 608</b>	<b>11,63%</b>	<b>75,39%</b>	
8	Presbiteriana	981 055			2,56%
9	Deus é Amor	774 827			4,37%
10	Metodista	340 967			4,02%
11	Maranata	277 352			1,56%
12	O Brasil para Cristo	175 609			0,99%
13	Congregacional	148 840			1,76%
14	Casa da Bênção	128 680			0,73%
15	Nova Vida	92 312			0,52%
16	Comunidade Evangélica	77 797			0,44%
17	Comunidade Cristã	76 730			0,43%
18	Casa da Oração	68 587			0,39%
19	Avivamento Bíblico	59 034			0,33%
20	Igreja do Nazareno	47 384			0,27%
21	Menonita	17 631			0,21%
22	Anglicana	16 581			0,20%
23	Exército da salvação	3 743			0,04%
	Neoprotestantes não determinados	1 266 211			7,14%
	Outros evangélicos clássicos	1 533 562			18,09%
	Neoprotestantes sem vínculo institucional	357 949			2,02%

### 2.1.2. Destaques do censo IBGE 2000

O censo mostra que os responsáveis pelo crescimento evangélico são o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Juntos representam 2/3 dos evangélicos, 10,6% da população do país - em 1980 representavam 3,2% da população; em 1991, 6%. Dentro desse grupo, destaque para o neopentecostalismo, que congrega denominações campeãs do crescimento, como a Universal do Reino de Deus.

Um dado surpreendente do censo é a vitalidade do pentecostalismo clássico, que, a despeito do alarde em torno do neopentecostalismo, segue com força incontestada. A Assembléia de Deus congrega cerca de 1/3 do total de evangélicos – nas zonas rurais esse índice vai a 50%. São 8.418.154 milhões de fiéis, ou 5% da população brasileira. Cinco em cada cem pessoas no Brasil são membros da Assembléia; 31 em cada 100 evangélicos.

Poder-se-ia dizer, então, que a verdadeira força evangélica do país é o pentecostalismo, e não o neopentecostalismo? Certamente sim, tomando-se por base os números. Também a Quadrangular e a Congregação Cristã são maiores que a Universal e qualquer outra neopentecostal<sup>119</sup> - a Universal tem 2.101.884 membros, 8% dos evangélicos e pouco mais de 1% da população brasileira.

Não obstante, a *presença protestante* não se mede apenas pelo número de membros, mas também pela visibilidade, e aí o neopentecostalismo tem ampla vantagem, a ponto de *evangélico* ser já confundido com evangélico neopentecostal. Igrejas como a Universal e a Internacional da Graça alcançam outros milhões de (in)fiéis através de programas de televisão, jornais e revistas. O neopentecostalismo é o ramo evangélico que tem maior visibilidade nas ruas, na mídia e no meio acadêmico. Além disso, é possível que uma simples contagem do número de pessoas que freqüentam os cultos da Universal revelaria números mais altos do que os do Censo, que averiguou a *filiação* religiosa. De qualquer forma, o futuro promete grandes revelações no embate: o neopentecostalismo cresce mais que o pentecostalismo - a Universal cresce anualmente o dobro do que cresce a Assembléia. Aparentemente os dois ramos congregam fiéis com características diferentes, e têm propostas teológicas e performances rituais específicas, o que garante longa vida aos dois ramos.

---

<sup>119</sup> Uma ilustração da força pentecostal: no ano 2000 São Leopoldo, no RS, tinha 53 templos da Assembléia de Deus e 6 da Universal – a Igreja Católica tinha 49 templos. Cf. José Ivo FOLLMAN, *O mundo das religiões em São Leopoldo*.



O protestantismo clássico está em declínio: representava 3,4% em 1980, 3% em 1991 e, em 2000, representa 5% - apesar do crescimento em números absolutos, o índice é muito menor do que o crescimento da população: 40% de 1980 para 2000; 16% de 1991 para 2000. No entanto, essa *teimosa* presença protestante clássica não deixa de impressionar, relativizando as previsões mais pessimistas. Cinco das dez maiores denominações protestantes são clássicas; são nove entre as 23 apresentadas na tabela. A exemplo do neopentecostalismo, sua força na *presença protestante* também não deve ser medida apenas pelo número de fiéis, mas também pelo patrimônio teológico e ideológico e sua força institucional.

De modo geral, o protestantismo tem forte presença nas regiões metropolitanas, com índices que em média alcançam 20% da população - esse índice vai a 25% nas regiões metropolitanas de Vitória, Rio de Janeiro, Curitiba e Recife. Os índices certamente refletem as estratégias de missão neoprotestante.

De modo geral, os pentecostais se localizam na *primeira coroa*, quer dizer, na periferia imediata ao município central das regiões metropolitanas (...), realizando assim a *ocupação religiosa* desses territórios e a conquista de populações de condições sociais mais modestas. A tendência desse crescimento em forma de anel indica uma propensão ao cerco aos municípios centrais, e mesmo ao avanço no âmbito de bairros populares das próprias capitais.<sup>120</sup>

Alguns Estados têm presença protestante maior, como RJ, GO, RO e ES, elevando o índice para além dos 20% da população. No ES chega a 25%, e em RO a 27,75%. O neopentecostalismo tem menos força no Nordeste e pouca força no Norte, onde os pentecostais clássicos são mais numerosos - a Assembléia surgiu em Belém e sempre ocupou acentuadamente o Nordeste; já a Universal e o neopentecostalismo surgiram no RJ e no Sudeste. Embora o protestantismo não consiga estabelecer-se com força em regiões de forte presença católica, como MG e o sertão nordestino, também aí ocupa fortemente algumas cidades e micro-regiões.<sup>121</sup>

Um último detalhe: os números do censo parecem relativizar o estigma de fragmentação comumente atribuído ao campo protestante: sete denominações concentram

<sup>120</sup> César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 41. É curioso observar algumas variações: na região metropolitana de Porto Alegre o neoprottestantismo não forma um anel, mas está concentrado na região Oeste, em Eldorado, Guaíba, Triunfo e Charqueadas.

<sup>121</sup> Governador Valadares, MG, tem 420 igrejas evangélicas e 10 paróquias católicas. A região metropolitana do Rio de Janeiro tem duas vezes mais templos evangélicos que católicos.

Santa Maria de Jetibá, no ES, é a cidade com maior índice de protestantes clássicos, 77,54% - a cidade tem grande população pomerana, na maior parte evangélico-luterana. Quinze de Novembro, no RS, é a cidade brasileira com o maior índice de neoprottestantes, 46,67%. O RS tem também 10 das 16 cidades brasileiras com 100% de católicos; Nova Brescia é uma delas. Cf. Maurício DIAS, *O catolicismo rumo aos grotões*, p. 33 e Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 182.

75,39% dos evangélicos – as 10 maiores representam 83,3%. Seguindo a tabela vemos que, subtraídos o total de membros das 23 denominações referidas, restam pouco mais de três milhões de fiéis que se distribuem nas cerca de 1500 denominações evangélicas do país. Outro dado que relativiza a fragmentação é que cerca de 75% dos neoprotestantes estão concentrados em apenas três denominações, Assembléia, Congregação e Universal – o protestantismo pode até ser um fenômeno multifacetado e fragmentário, mas parece ter *liderança* bem constituída.<sup>122</sup>

### 2.1.3. A efetiva participação dos protestantes nos cultos

A potência da presença protestante no país aferida nos números do censo IBGE fica mais explícita se acrescida dos dados que aferem a efetiva participação dos fiéis nas atividades religiosas. A maioria dos evangélicos tem uma vida religiosa intensa, participando das atividades das igrejas assiduamente. Os 15,6% de evangélicos estão muito mais expostos à mensagem protestante do que a maioria dos 73% de católicos. O Iser<sup>123</sup> aferiu a participação religiosa no Rio de Janeiro, chegando aos seguintes índices:

FREQUÊNCIA A CULTOS, RITOS E MISSAS NO GRANDE RIO, RJ				
	CATÓLICA	EVANGÉLICA	KARDECISTA	AFRO-BRASILEIRA
Semanal	17,69%	83,98%	36,39%	24,50%
Mensal	21,75%	8,39%	37,92%	52,61%
Anual	21,09%	2,11%	10,09%	12,05%
Não participa	39,47%	5,54%	15,60%	10,84%

Tomando esses índices da participação religiosa do Rio de Janeiro como modelo para todo o país e cruzando-os com os dados da filiação religiosa do censo, teríamos o seguinte quadro quanto à participação católica e evangélica:

NÚMERO E ÍNDICE DE PARTICIPAÇÃO DE FIÉIS NAS ATIVIDADES ECLESIAIS						
	Número de fiéis	Participação semanal	Participação mensal	Participação anual	Total de participantes	Não participam
<b>I. Evangélicas</b>	26.184.941	21.990.113	2.196.916	552.502	24.739.531	1.450.645
% dos fiéis		83,98%	8,39%	2,11%	94,48%	5,54%
% da população	15,41%	12,94%	1,29%	0,32%	14,23%	0,85%

<sup>122</sup> Cf. César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 41.

Para uma problematização teológica da fragmentação do campo protestante cf. abaixo no cap. V, o tópico 5.2.3 – *os caminhos da unidade protestante*.

<sup>123</sup> Cf. Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 176 e 181.

<b>Igreja Católica</b>	124.980.132	22.108.985	27.183.178	26.358.309	75.650.472	49.329.658
% dos fiéis		17,69%	21,75%	21,09%	60,53%	39,47%
% da população	73,57%	13,01% <sup>124</sup>	16,00%	15,51%	44,52%	29,03

Considerando apenas o critério de participação semanal, os números surpreendem: a efetiva participação de católicos nas atividades da Igreja é de 17,69% (uma vez por semana), ou 22.108.985 pessoas, o que representa 13,01% da população do país. Entre os evangélicos a participação semanal alcança o surpreendente índice de 83,98%, ou 21.990.113, o que representa 12,94% da população brasileira. Temos aí um surpreendente indicativo da força da presença protestante no país: o número de pessoas no Brasil que freqüentam a igrejas católicas e evangélicas semanalmente é praticamente e surpreendentemente o mesmo, respectivamente 13,01% e 12,94%<sup>125</sup>.

Esse índice de participação semanal pode ser cruzado com a participação mensal e anual, mais comum no meio católico:

PARTICIPAÇÃO SEMANAL REAL DE FIÉIS NAS IGREJAS					
	Número total de fiéis	Índice em relação à população	Freqüência semanal*	Porcentagem dos membros	Porcentagem da população do país (169.872.856)
Igreja Católica	124.980.132	73,57%	29.382.829	23,51%	17,29%
Igrejas Evangélicas	26.184.941	15,41%	22.521.667	86,01%	13,25%

\* o cálculo foi feito somando o índice de freqüência semanal aos índices mensal dividido por quatro (semanas) e anual dividido por 53 (semanas). Foi considerado que ¼ dos freqüentadores semanais são os mesmos que os freqüentadores mensais, e que 1/53 destes são os freqüentadores anuais – base dos dados: pesquisa do ISER-RJ.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Nesse quadro é revelado que o total de pessoas expostas semanalmente à *pregação* católica no Brasil supera em apenas cinco milhões o total de evangélicas.

<sup>125</sup> Há que considerar uma variável significativa nos números: o cálculo usa um critério *protestante*, meramente eclesiológico, a freqüência semanal aos cultos. Enquanto a categoria de evangélico *não-praticante* parece ser algo impensável – exceto para o campo protestante confessional, como o luterano -, muitos católicos são profundamente religiosos mesmo freqüentando as missas e os ritos apenas esporadicamente, talvez apenas algumas vezes na vida. Além disso, católicos não estão expostos à *pregação* apenas nas missas: o noticiário de TV, as notícias sobre o clero, a piedade doméstica, as novelas televisivas e o calendário civil confundindo-se com o calendário religioso católico, entre outros, são elementos que elevam a exposição à mensagem católica a parâmetros inauferíveis.

<sup>126</sup> Tomando como pressuposto que os freqüentadores mensais diluem-se nas quatro semanas do mês e os freqüentadores anuais diluem-se nas 53 semanas do ano, teríamos os seguintes números:

Entre os católicos: um acréscimo de 5,43% (21,75% do índice de participação mensal dividido por 4 semanas) à efetiva participação semanal na igreja Católica. Teríamos então uma participação semanal na Igreja Católica de 23,12% de seus fiéis. Aplicando o mesmo critério ao índice anual (21,09% dividido por 53 semanas) teríamos um acréscimo de 0,39%, chegando-se ao índice absoluto de 23,51%. Assim, pode-se afirmar que o número de católicos semanalmente presentes nas missas é de 23,51% de seus fiéis.

Entre os protestantes: 83,98% (semanal) mais 2,09% (8,39 do mensal dividido por 4 semanas) mais 0,03 (2,11% do anual dividido por 53 semanas) = 86,01. Assim como entre os católicos, pode-se afirmar que toda semana as igrejas protestantes reúnem 86,01% dos seus fiéis.

O índice de participação efetiva foi auferido em pesquisa semelhante em São Leopoldo, RS<sup>127</sup>, município da região metropolitana de Porto Alegre com 193.403 habitantes: 27,6% da população, ou 53.520 pessoas, participam semanalmente de cultos e ritos religiosos. 26,4% desse total participam das atividades da Igreja Católica – o que representa 14.161 pessoas, ou 7,32% da população do município. 50% participam de igrejas evangélicas, sendo 44,6% nas pentecostais e Neopentecostais e 5,5% nas clássicas – o que representa 26.792 pessoas, ou 13,85% da população do município.

AS RELIGIÕES DE SÃO LEOPOLDO, RS <sup>128</sup>			
	Número de locais de culto	Frequência semanal	Índice em relação à frequência semanal
Pentecostal e Neopentecostal	136	23.880	44,6%
Católica	65	14.161	26,4%
Afro e Umbanda	101	6.294	11,7%
Espírita Kardecista	17	2.963	5,5%
Evangélica Histórica	28	2.912	5,4%
Diversas	17	3.310	6,2%
TOTAL	364	53.520, ou 27,6% da população do município (193.403 habitantes)	

#### 2.1.4. Breve perfil qualitativo do protestantismo

Uma pesquisa do Iser<sup>129</sup> realizada no Rio de Janeiro revela importantes dados sobre o perfil do fiel evangélico. No geral, os dados podem ser tomados como padrão para o país. Abaixo consta um resumo das informações mais relevantes:

##### **A conversão e a origem**

- 70% dos evangélicos são convertidos, ou seja, não nasceram ou foram criados num lar evangélico.
- 61% vem do catolicismo, 16% da umbanda ou do candomblé e 6% do espiritismo – os demais 18% são oriundos de outras religiões ou mesmo outras denominações evangélicas.

<sup>127</sup> José Ivo FOLLMANN, *O mundo das religiões em São Leopoldo*, p. 28. A pesquisa foi feita diretamente nas Igrejas, contando os participantes e entrevistando fiéis que participaram dos cultos.

São Leopoldo tem forte tradição católica e protestante clássica. O município é conhecido como *berço* da imigração Alemã do Brasil, com forte presença evangélico-luterana. Por outro lado, São Leopoldo tem fortes marcas católicas, abrigando desde sua fundação uma missão Jesuíta, tendo contado por muitos anos com um seminário teológico e hoje com uma grande universidade fundada por Jesuítas e dirigida por religiosos, a *Unisinos*.

<sup>128</sup> Tabela construída a partir de José Ivo FOLLMAN, *O mundo das religiões em São Leopoldo*, p. 8 e 28.

<sup>129</sup> Rubem César FERNANDES, *Novo Nascimento*.

- 46% destes convertidos não associam a conversão a uma crise de vida ou situação-limite.
- 25% destes já trocaram de igreja evangélica.

### **Faixa etária e gênero**

- Há duas mulheres para cada homem nos cultos das igrejas evangélicas.
- A faixa etária é equivalente à da média da população geral.
- 92% dos homens evangélicos são casados com mulheres evangélicas. 51% das mulheres têm maridos na mesma igreja.

### **Participação na igreja e dons de Deus**

- 85% participam semanalmente em atividades da igreja.
- 50% declaram ter recebido *Dom do Espírito Santo*.
- 86% declaram ter recebido uma bênção recentemente.
- 36% desempenham função litúrgica, administrativa ou pedagógico-catequética na igreja.
- 71% contribuíram financeiramente com a Igreja no mês da entrevista – a maioria dízimo ou mais.

### **Crenças e ética/moral**

- 89% acreditam na existência de religiões demoníacas - 95% destes associam o demônio ao candomblé e à umbanda, 86 % ao espiritismo e 30% ao catolicismo.
- 31% proibiriam casamento de sua filha com umbandistas. 6% proibiriam casamentos com católicos.
- 63% dizem que o ideal é ter dois/duas filhos/as.
- Evangélicas têm 25% menos filhos que as vizinhas não evangélicas.
- 74% das evangélicas casadas usam anticoncepcionais.
- 13% das mulheres dizem que as igrejas proíbem anticoncepcionais.
- 60% consideram o aborto aceitável sob determinadas circunstâncias, incluindo estupro, mas a maioria é contra a opção pelo aborto. 97% não consideram a pobreza uma justificativa para o aborto.

### **Política**

- Participação política equivale ao índice observado na sociedade em geral: 10% participam de sindicatos, 3% de obras assistenciais, 1% em partidos políticos – dois detalhes curiosos: 23% participaram da campanha contra a fome do Betinho – em

1992; 2% dirigiram-se a algum político naquele ano para dar sugestões – na sociedade geral esse índice é de 0,4%.

- 56% dos fiéis da Universal votam em candidatos da igreja
- 8% dos candidatos a deputado federal do RJ eram evangélicos, e tiveram 14% do total de votos da região metropolitana.
- 74% não se identificam com partido político. 84% dos que se identificam com algum partido político preferem os de centro-esquerda.

### Indicadores sociais

Quanto à classe social, o protestantismo é mais numeroso entre os pobres, famílias com renda inferior a dois salários mínimos mensais. Entre eles está o menor índice de ricos, pessoas com mais de 10 salários mensais. Entre os evangélicos está também o maior índice de pessoas com menos de três anos de escolaridade e o menor índice de pessoas com mais e 12 anos de escolaridade<sup>130</sup>.

- 61% dos pentecostais recebem até dois salários mínimos; 29% entre dois e cinco salários; 10% recebem mais de cinco salários;
- 42% têm menos de quatro anos de escolaridade; 35% entre cinco e oito anos; 23% nove anos ou mais.

Aos índices do ISER podem ser acrescentados alguns dados sociais apresentados pelo próprio Censo IBGE 2000. Os fiéis neoprotestantes, por exemplo,

habitam mais as zonas urbanas do que as rurais, congregam mais mulheres do que homens, mais crianças e adolescentes do que adultos, e mais negros, pardos e indígenas do que brancos. (...) Em matéria de educação se caracterizam por um nível muito elementar, uma vez que os seus fiéis possuem, sobretudo, cursos de alfabetização de adultos, antigo primário e primeiro grau. (...) No que diz respeito às atividades econômicas, os pentecostais são caracterizados por um forte desvio positivo em relação aos 'serviços pessoais' e, nesse setor, eles ocupam, freqüentemente, os empregos domésticos, com ou sem carteira de trabalho. (...) O seu nível de remuneração é muito baixo, uma vez que eles recebem basicamente até 3 salários mínimos.<sup>131</sup>

### Outros dados da pesquisa do ISER

- 63% aprovam mulheres pastoras; 57% aprovam mulheres bispas; 95% aprovam mulheres como tesoureiras da igreja.
- De zero a dez, os fiéis deram as maiores notas para a Assembléia e as menores para a Universal.

<sup>130</sup> Cf. Rubem César Fernandes, *Governo das almas*, p. 173.

<sup>131</sup> César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 40-41.

## 2.2. Tipologia do protestantismo brasileiro

Sem ignorar suas especificidades históricas, os termos *evangélico*<sup>132</sup> e *protestante*<sup>133</sup> podem ser referidos como sinônimos. O termo evangélico certamente é mais facilmente reconhecido no contexto brasileiro. Por outro lado, o termo protestante parece ser mais abrangente, justamente por incluir denominações que não se sentem à vontade com a

<sup>132</sup> A designação *evangélicos* tem duas origens, uma inglesa e outra alemã - cf., entre outros, Martin Norberto DREHER, *Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança*, p. 140-144. O termo alemão tem conotação normativa, referindo-se à filiação e decorrência do Evangelho: *evangélico* é todo indivíduo que segue o *Evangelho* de Jesus Cristo. A Reforma, nesse sentido, é um movimento de volta às origens, ao Evangelho – daí a insistência na bíblia, na liberdade e na democracia do sacerdócio. O próprio Lutero jamais entendeu *evangélicos* como um corpo cristão separado, no sentido de um movimento anti-católico, mas uma corrente reformatória dentro da igreja. Os próprios reformadores, no geral, preferiram ser chamados de *reformados* ao invés de *evangélicos* - mais tarde os calvinistas se apoderariam do termo *reformados*, devido às discussões confessionais dentro do movimento reformatório. Apenas em 1648, por ocasião da *Paz de Westfália* – quando calvinistas foram reconhecidos como irmãos dos reformados de *confissão Augustana* - é que o termo *evangélico* foi usado como designação coletiva para luteranos e calvinistas. Mais tarde, já em 1817, por ocasião da união forçada de luteranos e reformados calvinistas promovida pelo rei da Prússia, surge a *Igreja Cristã Evangélica*, ou Igreja Unida.

A vertente inglesa sacramentaliza o termo *evangélico* na segunda metade do século XVIII, com a irrupção do movimento metodista. A igreja Anglicana estava dividida em duas alas, *evangélicos* e *movimento de Oxford* – ambos eram reformatórios, mas os *oxfordianos* defendiam uma reaproximação com o catolicismo, enquanto os *evangélicos* buscavam um cristianismo baseado na ação e na propagação do evangelho fiel aos estatutos da Reforma. Na mesma época várias *alianças evangélicas* inter-denominacionais formaram-se por toda a Europa e EUA. Pessoas independentes assinavam em nome de um movimento evangélico que queria recuperar a origem do evangelho, numa reação tanto ao catolicismo quanto ao denominacionalismo protestante.

No Brasil as duas referências se misturam, mas a inglesa prepondera, dada a forte missão das igrejas estadunidenses de espírito inglês. O espírito de *aliança evangélica* parece ter surgido esse 1911, com a organização de um grupo que seria o precursor da *Confederação Evangélica do Brasil*. Com o objetivo de unir cristãos não-católicos do país, a aliança tinha um viés teológico avivalista, conversionista e apocalíptico. Logo *evangélicos* passariam a ser todos os brasileiros cristãos não-católicos, sejam aqueles oriundos do protestantismo inglês, estadunidense ou reformatório, como luteranos e calvinistas. Mais tarde esse movimento evangélico se dividiria ao meio, caracterizado ou pelo ecumenismo e visão teológica e ideológica progressista ou pelo fundamentalismo, apelo conversionista e anticatolicismo. A marca *evangelical* – deslocando o acento inglês do proparoxítono para o oxítono português – acaba por designar esse último grupo, enquanto *evangélico* refere-se indistintamente aos protestantes em geral.

<sup>133</sup> A designação *protestante* tem origem histórica no movimento reformatório do século XVI, e refere-se a um contexto jurídico-político-teológico – cf. Martin Norberto DREHER, *Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança*, p. 140-144: a 2ª Dieta de Espira - realizada na Alemanha de fevereiro a abril de 1529 – opôs a maioria católica apoiada pelo Rei Carlos V, aliado do Papa, ao incipiente grupo político-religioso de príncipes fiéis aos reformadores. O centro da discussão era o estamento temporal ou divino da igreja. A 19 de abril os príncipes reformatórios apresentaram uma apelação contra as decisões da Dieta, o que lhes renderia a pecha de *protestantes*.

O termo *protestante* se consolidaria teologicamente só bem mais tarde, com Schleiermacher (1768-1834). Dissertando sobre as marcas distintivas do campo cristão, enfatiza como marca protestante a centralidade da mediação cristológica: a relação do fiel com Cristo no catolicismo depende da sua relação com a Igreja; já no protestantismo, a relação do indivíduo com a Igreja depende de sua relação com Cristo.

Mais tarde, já no século XX, Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 181ss, cria o termo *princípio protestante*, em oposição ao protestantismo como dado histórico: o protestantismo é tanto um princípio, um corpo doutrinário-ideológico, quanto uma variedade de formas culturais distintas. Para além das diferenças culturais e confessionais, existe uma unidade confessional protestante irretocável, baseada na busca constante da verdade orientada exclusivamente pelo Evangelho. As constantes cisões do protestantismo se dariam em virtude da busca acalorada da verdade, constituindo-se, assim, como parte intrínseca da identidade protestante. Essa busca pela verdade última em Deus, geradora da relativização de qualquer instituição humana e promotora do zelo pela liberdade cristã, seria a marca do princípio protestante, em oposição ao catolicismo.

homogeneização *evangélica* instalada no Brasil, que geralmente identifica evangélicos com neopentecostais. Além disso, *Protestantismo* remete a uma referência histórica comum e preserva um critério de circunscrição teológica mínima do cristianismo, dividindo-o em apenas três grandes grupos: catolicismo romano, cristianismo ortodoxo e protestantismo.<sup>134</sup> De qualquer forma, todo protestantismo parece pedir uma adjetivação – *sacramental, evangelical, pentecostal etc...*

Esse grande campo protestante costuma ser tipologizado considerando sobretudo três critérios principais: o histórico, dividindo o protestantismo entre *de imigração, de missão, pentecostalismo e neopentecostalismo*<sup>135</sup>; o teológico, dividindo entre *sacramental, da reta doutrina e do espírito*<sup>136</sup>; e ideológico, nomeando *protestantismo liberal, conservador, evangélico*.<sup>137</sup> Esses três critérios algumas vezes se misturam a outros, como o litúrgico, apontando para classificações como *cura divina*. A maioria das tipologias consegue preservar certas transversalidades, sobretudo elementos teológicos que marcam diferentes tipos de protestantismo, como o ecumenismo, o puritanismo, a Teologia da Libertação, o fundamentalismo etc, ou então elementos históricos, como movimento de imigração e movimento missionário.<sup>138</sup>

A tipologização precisa considerar também o *critério* empírico, para evitar o caráter impositivo que tenta definir o protestantismo mais a partir do que *deveria ser* teologicamente do que realmente ele é empiricamente<sup>139</sup>. O protestantismo é *protestante* da forma como está anunciado nas igrejas evangélicas brasileiras, de acordo com o que é observado nos cultos, nos seus enunciados teológicos e na piedade dos fiéis, e não apenas de acordo com os enunciados teológicos oficiais previamente estabelecidos<sup>140</sup>. Os critérios históricos, teológicos e ideológicos precisam sempre ser mitigados pelo empírico. Esse procedimento

<sup>134</sup> Lauri Emilio WIRTH, *Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração*, p. 69.

<sup>135</sup> Como por exemplo, Martin N. DREHER, *Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança*.

<sup>136</sup> Como por exemplo, Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 35-36.

<sup>137</sup> Ao final deste tópico consta um anexo com uma lista das principais tipologias protestantes em uso no Brasil.

<sup>138</sup> Nem sempre é fácil considerar *transversalidades*. Tomando o exemplo mais próximo: embora os luteranos possam de fato ser classificados como protestantismo de *imigração* considerado o critério histórico e a marca étnica das igrejas, há diferenças profundas entre as duas igrejas luteranas brasileiras no que tange à teologia e ideologia: ao contrário da IECLB, a IELB tem um certo apelo conversionista, não ordena mulheres ao ministério e não é ecumênica. Como enquadrá-las no mesmo grupo?

<sup>139</sup> Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, p. 30ss, faz uma ampla discussão da questão: “la costumbre dominante consiste en abarcar bajo esse concepto todas las manifestaciones del campo religioso protestante hasta el día de hoy, montando sobre ellas un concepto general que más bien nos dice lo que debe o habrá de ser el protestantismo que lo que realmente es”.

<sup>140</sup> Um exemplo problematizador: considerando o critério teológico-histórico, o neopentecostalismo costuma ser hostilizado como não sendo *tão* protestante ou evangélico quanto o protestantismo clássico. Não obstante parece ser impossível negar que, no universo religioso brasileiro, denominações neopentecostais como a Universal são consideradas *igrejas evangélicas*, pois não apenas se definem como tais e têm marcas *protestantes* mas, sobretudo, são reconhecidas pelos fiéis como evangélicas.



é mais fiel à própria identidade protestante, que se define justamente a partir dos ajustamentos assimétricos entre princípio e forma, entre seus fundamentos teológicos e as manifestações empíricas enquanto igrejas.<sup>141</sup>

A forma mais recorrente de tipologia<sup>142</sup> é dividir o protestantismo entre *protestantismo clássico/histórico* (luteranos, batistas, metodistas, presbiterianos, anglicanos, reformados), *pentecostalismo* e *neopentecostalismo*. Outra forma teológica divide<sup>143</sup> o protestantismo entre *reta doutrina* (batista, metodista, presbiteriano), *espiritual* (pentecostalismo e neopentecostalismo – aquele protestantismo que “*exagera os dons do espírito*”<sup>144</sup>) e *sacramental ou confessional* (luterano, anglicano, reformado). Uma forma semelhante, com certo viés ideológico, usa os termos *evangelical* (idem *reta doutrina* = com apelo conversionista), *igrejas de libertação*<sup>145</sup> (com apelo ao evangelho social e à diaconia), *pentecostal* etc.

Considerando as diferentes tentativas de tipologização em uso no Brasil, abaixo é apresentada uma tipologia que divide o protestantismo em dois grandes campos: *neoprottestantismo* (pentecostalismo e neopentecostalismo) e *protestantismo clássico* (evangelicais e sacramentais)<sup>146</sup>. O termo *neoprottestantismo* caracteriza tudo o que surgiu no protestantismo depois da irrupção pentecostal<sup>147</sup>. Dizer *neoprottestantismo* quer preservar a ambígua dinâmica de ruptura e continuidade que significa o protestantismo; é novo, mas é do

<sup>141</sup> Essa *assimetria* que formata a identidade protestante será amplamente discutida abaixo no cap. IV, item 4.2, que debate o princípio protestante e o grau de fidelidade do protestantismo neopentecostal e do clássico a ele. Resumidamente pode-se dizer que *protestante* é o movimento religioso orientado teológica e eclesiasticamente por princípios de salvação por graça, sacerdócio geral, centralidade da bíblia, total e irrestrita liberdade e autonomia de governo, o que o vincula orgânica ou ideologicamente aos princípios da reforma protestante do século XVI. Por outro lado, é protestante o movimento religioso reconhecido pelos fiéis como anunciador do evangelho, da necessidade de *conversão*, do imperativo moral ou discipulado.

<sup>142</sup> Cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 121ss.

<sup>143</sup> Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 35-36.

<sup>144</sup> A expressão em itálico é de David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 52.

<sup>145</sup> O termo é de Carlos Alberto STEIL, *Igreja, comunidade e mística*.

<sup>146</sup> O ISER usa tipologia parecida, dividindo todo o protestantismo entre *histórico* e *pentecostal*. Cf. Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 183-187. O censo IBGE 2000 tipologia semelhante, dividindo o campo protestante entre *protestantismo pentecostal* e *protestantismo de missão*, reservando um campo para *indefinidos*.

<sup>147</sup> Nem tudo o que surge depois dos anos 1970 é *neopentecostalismo*. Muitas dissidências são mais tradicionais do que as igrejas de origem. As rupturas revelam muitas tendências específicas, como por exemplo, a doutrina sabatista de Valnice Milhomens, líder da *Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo* - fundada por Renato Suhett, dissidente da Universal. Outro exemplo é Miguel Ângelo, fundador da *Cristo Vive*, que defende a predestinação, opõe-se veementemente ao batismo nas águas e à guerra espiritual. Todas essas pequenas diferenças, no entanto, tendem a diluir-se sob a influência que exercem aquelas denominações que fazem mais sucesso.

mesmo.<sup>148</sup> Como se vê, o *pentecostalismo clássico* está na fronteira dos dois tipos, visto significar um divisor de águas no protestantismo brasileiro.

Embora o *neoprotetantismo* conserve similaridades profundas<sup>149</sup>, esse campo protestante pode ser dividido em três blocos ou *ondas*:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais (vindas do exterior, como a Igreja de Deus, ou de cismas da Assembléia, como a Igreja de Cristo) são inexpressivas. A congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembléia se expande geograficamente nesse período como a Igreja protestante nacional por excelência (...).

A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). (...).

A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).<sup>150</sup>

O primeiro bloco pode ser denominado *pentecostalismo clássico*, e diz respeito à Assembléia de Deus e à Congregação Cristã, as igrejas surgidas com a irrupção do pentecostalismo no Brasil – sua caracterização será feita quando da apresentação da Assembléia, mais abaixo.

O segundo bloco pode ser denominado *protestantismo renovado*. Assemelha-se teologicamente ao *clássico*, mas precisa ser diferenciado dado o significativo impacto das

<sup>148</sup> Note-se a ausência de Mórmons e Testemunhas de Jeová. Embora apareçam em algumas tipologias, esses movimentos não são protestantes, e tampouco genuinamente cristãos. Quanto aos Mórmons basta referir que adotam outro livro normativo para além da bíblia. Já as Testemunhas de Jeová negam doutrinas cristãs centrais como a Trindade. Adotando o mesmo critério, a Igreja Adventista do 7º dia parece estar se aproximando paulatinamente do protestantismo, dado o aparente enfraquecimento da importância dos escritos de Ellen White enquanto normativos.

O procedimento de incluir todo e qualquer movimento *cristão* não católico no protestantismo parece reportar ao que Bastian – cf. Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo latinoamericano*, p. 115ss - denomina “cultura inquisitória” do inconsciente coletivo presente na cultura e nos meios acadêmico e eclesiástico. Segundo Bastian, transplantado do imaginário português e espanhol colonizador que na Europa perseguia tudo o que estava fora do catolicismo como heresia – judaísmo, islamismo, bruxaria e protestantismo -, esse espírito inquisitório é responsável por classificar tudo o que não é católico no Brasil indistintamente como protestante – aqui não existiam os clássicos hereges a perseguir. Esse espírito inquisitorial ganhou contornos políticos a partir da aliança protestante com os liberais no século XIX. Mais tarde, esse aspecto político arrefeceu-se, já nos anos 1960, dada a suposta aliança protestante com o imperialismo estadunidense: o meio sociológico marxista classificou *inquisitorialmente* de protestante tudo o que se opunha ao catolicismo ligado à TdL e à esquerda socialista. Finalmente, Bastian assevera que inclusive a *sociologia da religião* que sucede a teoria marxista sociológica clássica segue com o mesmo espectro inquisitorial.

<sup>149</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 25-26, nota 6, dá um exemplo dessas ligações íntimas no neoprotetantismo: “A Evangelho Quadrangular (1951), fundada por dois missionários norte-americanos, deu origem à Brasil para Cristo (1955), da qual saiu a Casa da Bênção (1964). A Universal (1977) é cisão da Nova Vida (1960), fundada por um missionário canadense. A Deus é Amor (1962) resultou da peregrinação de David Miranda por várias igrejas, sobretudo pela *Jerusalém e Curas divinas*, onde se converteu”.

<sup>150</sup> Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 70-71. Cf. também Ari Pedro ORO, *Religiões brasileiras transnacionais*, p. 281.

mudanças impressas com o seu surgimento – é uma espécie de *segundo* pentecostalismo.<sup>151</sup> A Quadrangular abre historicamente esse bloco: nos EUA ela figura entre o pentecostalismo clássico, mas no Brasil significou um novo momento pentecostal, dada suas inovações evangelísticas e a distinta ênfase teológica que trouxe, a cura divina, abrindo o campo pentecostal para a fragmentação e a diversificação.<sup>152</sup> As novas igrejas organizam-se lançando mão do poderoso meio de comunicação da época, o rádio. A organização de seus cultos também é diferente, ocupando outra geografia: ao invés de templos no interior e nas cidades, ocupam tendas, alugam cinemas, teatros e estádios para grandes cruzadas evangelísticas. Os fundadores das igrejas desse bloco têm o mesmo corpo teológico dos fundadores do pentecostalismo clássico. Certamente estas igrejas estão mais próximas do pentecostalismo clássico do que do *neopentecostalismo*, dando pouca atenção à guerra espiritual e ao exorcismo – embora se observe um aumento dos casos de exorcismo.

O terceiro bloco é o *protestantismo neopentecostal*, que emerge a partir da década de 1970, e tem como marca distintiva o exorcismo e a guerra espiritual entre Jesus e o demônio. No lugar do ascetismo pentecostal e do apelo moral e legalista, a teologia da prosperidade e o relaxamento da moral; uma performance cültica baseada na emoção, no êxtase e na visão sacrificial – do dinheiro! – como meio de alcançar a bênção, substituindo santificação e à conversão pentecostal.

Apesar da novidade que representou, o neopentecostalismo não é um fenômeno tão genuíno a ponto de significar uma ruptura que justifique denominá-lo *pós-pentecostalismo*<sup>153</sup> ou mesmo *Novo Movimento Religioso*<sup>154</sup>. O berço do neopentecostalismo é a *Nova Vida*, igreja fundada já em 1960, no Rio de Janeiro, pelo Missionário canadense Robert McAlister. Dela surgiram mais tarde as hoje poderosas *Internacional da Graça de Deus*, *Cristo Vive* e a própria *Universal do Reino de Deus*. Edir Macedo e R.R. Soares, pastores e líderes respectivamente da Universal e da Internacional da Graça, foram membros da Igreja

<sup>151</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 32, nomeia o tipo de *deuteropentecostalismo*: “O radical *deutero* (presente no título do quinto livro do Pentateuco) significa *segundo* ou *segunda vez*; sentido que o torna muito apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal”.

<sup>152</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 27, nota 9.

<sup>153</sup> Como prefere Paulo SIEPIERSKI, *Pós-pentecostalismo e política no Brasil*, p. 54.

<sup>154</sup> Como prefere Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo latinoamericano*, p. 115ss, Bastian exclui o neopentecostalismo do protestantismo considerando a ausência do espírito de protesto e de liberdade.

Para uma discussão instigante sobre a novidade que representa o neopentecostalismo, cf. Oneide BOBSIN, *Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil*, como por exemplo p. 187: “o neopentecostalismo não é apenas mais uma religião, mas uma forma religiosa mais ampla”, e p. 188: “o neopentecostalismo parece ser mais uma forma do que um conteúdo religioso novo”.

Nova Vida<sup>155</sup>. As entrevistas com os demônios, tão características nos altares da Universal, já existiam na Nova Vida. A corrente de oração de 10 dias, a doutrinação sobre dízimo, os ritos de exorcismo às sextas-feiras, não são invenções da Universal, mas já eram praticadas no início dos 1970 na Quadrangular.<sup>156</sup> Assim, o neopentecostalismo não se afirma como uma nova religião; não é uma ruptura, algo completamente novo, mas uma continuidade.<sup>157</sup>

Dentro desse campo neopentecostal parece emergir, aos poucos, uma nova configuração, o *neopentecostalismo carismático*, menos dado aos exorcismos e mais voltado à prosperidade, à auto-ajuda e ao louvor *gospel*.

Por fim, o que vale para o neoprottestantismo vale também para o conjunto do protestantismo: uma certa homogeneidade que marca o protestantismo brasileiro, seus elementos unificadores, não deveriam ser comprometidos pelo exercício de diferenciação comum nas tipologias. As tipologias são sempre e apenas ferramentas didáticas; elas *mapeiam*, e não *fotografam* o protestantismo; estabelecem caminhos para facilitar as análises, colaborando no estabelecimento de critérios mínimos de análise. Nesse esforço didático as tipologias podem, às vezes, criar diferenciações exageradas, marcas que agregam as denominações em determinados blocos explicativos. A tipologia revela sempre *tipos ideais*<sup>158</sup>, indicadores da realidade, e não são reprodução desta. Além disso, toda tipologização está sempre imbuída de certa arbitrariedade e parcialidade; mesmo sendo resultado da comparação de pesquisas anteriores a pesquisas próprias, está sempre marcada pela experiência do tipologista, pelos seus *mapas e endereços* religiosos.

<sup>155</sup> A própria Universal se autodenomina *neopentecostal*: o pastor Luiz Cláudio de Almeida, em artigo da *Folha Universal*, afirma que “o neopentecostalismo é um ramo do pentecostalismo” - Apud Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, nota 33. Assevera ainda que as igrejas neopentecostais são autônomas ou auto-sustentadas, fazem evangelização de massa nos meios de comunicação, atingem principalmente as classes menos favorecidas e pregam cura divina, prosperidade financeira, libertação de demônios e poder sobrenatural da fé.

Segundo Edir MACEDO, *Orixás, caboclos e guias*, p. 131, o neopentecostalismo inaugura uma 4ª onda do Protestantismo, não apenas do Pentecostalismo: para além da primeira onda da graça luterana, para além da segunda onda da santificação metodista e inclusive para além da terceira onda do Batismo do Espírito Santo pentecostal, as novas igrejas neopentecostais estariam na onda da expulsão dos demônios. Num outro momento tem um texto lapidar – cf. Edir MACEDO, *A libertação da teologia*, p. 118: “Vivemos em plena era do demonismo. (...) A Igreja atual tem que agir. Já vivemos o clima da pregação protestante com Lutero, o da pregação avivalista com João Wesley e agora temos que sair da mera pregação carismática, que está na moda, para a pregação plena. Temos que sair por aí dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo e seus anjos”.

<sup>156</sup> Cf. Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 43.

<sup>157</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 36, nota 23.

<sup>158</sup> A categoria weberiana de *tipo ideal* opera com construções racionalizadas de realidades não necessariamente verificadas empiricamente, com a intenção de que essas construções constituam-se enquanto referência que explica o todo. Ela *idealiza* uma dada situação para que possa servir de referência. Foi isso que Weber fez com o protestantismo: numa tentativa de justificar e analisar o que observava em sua época - 1864 a 1920 -, reconstruiu tipos ideais de protestantismo reformatório e calvinista-puritano. O tipo ideal não implicava nenhum tipo de critério avaliativo ou modelo que instruisse o todo do fenômeno analisado. Constituiu uma abstração que servia como instrumento de compreensão e análise. Cf. Brian MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, p. 84-85.

A seguir são apresentadas duas tabelas: uma com a tipologia geral do protestantismo discutida até aqui, e outra com uma caracterização mínima de cada tipo protestante. As opções da tipologia ficarão evidentes à medida que, no ponto subsequente, forem apresentadas e caracterizadas teologicamente as principais denominações de cada um dos tipos.

TIPOLOGIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO						
Tipologia geral	PROTESTANTISMO CLÁSSICO			NEOPROTESTANTISMO		
	Protestantismo EVANGÉLICAL ou de reta doutrina	Protestantismo SACRAMENTAL ou confessional	Protestantismo PENTECOSTAL clássico	PENTECOSTALISMO renovado	Protestantismo NEOPENTECOSTAL	NEOPENTECOSTALISMO Carismático ou <i>gospel</i>
<b>Principais Igrejas</b> com ano de fundação ou chegada ao Brasil	Congregacional 1855	Luterana IELB-1824 – IELB 1903	Congregação Cristã 1910	Quadrangular 1953	Universal 1977	Sara Nossa Terra 1976
	Presbiteriana IPI:1905 IPU:1978	Reformada	Assembléia de Deus 1911	O Brasil para Cristo 1956	Cristo Vive 1986	Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo 1994
	Metodista 1867	Anglicana		Deus é Amor 1962	Internacional da Graça 1980	Renascer em Cristo 1986
	Cristã Evangélica 1879			Nova Vida 1960	Bíblica da Paz	Comunidade da Graça 1979
	Batista 1882			Igreja de Deus	Missão Apostólica da Graça de Deus 1997?	
	Exército da Salvação 1922			Nazareno 1958		
				Casa da Bênção 1964		
			Maranata 1970			
						Adventista da Reforma Congregacional Independente Metodista Wesleyana Cristã Evangélica Renovada Presbiteriana Renovada Evangélica Maranata Maranata Amém Pentecostal Presbiteriana Batista Independente Metodista Ortodoxa

<b>CARACTERIZAÇÃO DOS TIPOS DE PROTESTANTISMO</b>							
	Protestantismo <b>EVANGÉLICAL</b> ou de reta doutrina	Protestantismo <b>SACRAMENTAL</b> ou confessional	Protestantismo <b>PENTECOSTAL</b> clássico	Protestantismo <b>PENTECOSTAL</b> renovado	Protestantismo <b>NEOPENTECOSTAL</b>	Protestantismo <b>NEOPENTECOSTAL</b> L <i>Carismático/gospel</i>	Protestantismo de <b>RENOVAÇÃO</b> denominacional
<b>Origem</b> predominante	Movimento avivalista Europa e EUA séc. XVII e XVIII	Reforma do século XVI.	Surgido nos EUA a partir do movimento avivalista.	Cruzadas evangelísticas da Quadrangular, com missionários dos EUA.	Dissidências do Pentecostalismo renovado, Teologia da prosperidade dos EUA.	Dissidências das neopentecostais	Dissidências do protestantismo clássico
<b>Chegada</b> ou fundação no Brasil	Missões no Brasil no século XIX	Chegada de imigrantes europeus ao Brasil séc. XIX	Missionários dos EUA no início do séc XX	Anos 1950; fragmentação do Pentecostalismo.	Década de 1970.	Anos 1980, movimento Gospel e carismático no Brasil	A partir dos anos 1970, sobretudo a partir do apelo pentecostal.
<b>Marca</b> distintiva	Apelo conversionista, puritanismo, exigência da reta doutrina, ênfase na santificação.	Zelo das confissões históricas, fidelidade à igreja, piedade bíblica e eclesial, teologia crítica e ecumenismo.	Glossolalia; legalismo; ascetismo; santidade	Cura Divina e apelo evangelístico de massa.	Guerra Espiritual, exorcismo, dualismo exacerbado, teologia da prosperidade	Teologia Gospel, antilegalismo acrescido às características neopentecostais.	Dissidências pentecostalizantes do Protestantismo clássico.
<b>Características</b> principais	Apelo conversionista; fundamentalismo; teologia evangélica; liberalismo político; ascetismo; apelo institucional-doutrinário; dualismo; tradicionalismo.	Ecumenismo; Teologia progressista; forte apelo institucional; tradicionalismo; apelo social; Igrejas étnicas; leitura bíblica histórico-crítica; tradição teológica e doutrinária; liberalismo de costumes; ordenação da mulher ao ministério.	Glossolalia; ascetismo; fundamentalismo; sectarismo; santidade; anticatolicismo; volta de Cristo; quietismo; institucionalização; legalismo.	Pentecostalismo com ênfase na cura divina e apelo evangelístico, com uso de meios de comunicação de massa.	Guerra espiritual, expulsão de demônios cosmologia dualista; teologia da prosperidade, ruptura com o ascetismo pentecostal, estrutura empresarial das Igrejas, triunfalismo, amplo uso da mídia e da política.	Neopentecostalismo mais próximo dos EUA, música e teologia Gospel, Igrejas-empresas, apelo ao público jovem, Guerra espiritual, liberação dos costumes, Teologia da prosperidade.	Mescla de neopentecostalismo e elementos evangélicos, com referência à confessionalidade da igreja de origem.

## TIPOLOGIAS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

<b>O PROTESTANTISMO BRASILEIRO SEGUNDO JOSÉ BITENCOURT FILHO<sup>159</sup></b>					
Protestantismo de MISSÃO	Protestantismo de IMIGRAÇÃO	Pentecostalismo CLÁSSICO	Pentecostalismo AUTÔNOMO	Neodenomina- cionalismo	Seitas
Congregacional	Anglicana	Assembléia de Deus	Brasil para Cristo	Batista de renovação	Testemunhas de Jeová
Presbiterianas	Luterana	Igreja Pentecostal	Deus é amor	Metodista Wesleyana	Mórmons
Metodistas	Reformada	Igreja de Deus	Casa da bênção	Igreja Cristã	Adventistas
Batistas		Congregação Cristã	Nova Vida	Presbiteriana	
Episcopais		Evangelho Quadrangular	I.U.R.D.	Comunidade	
Luteranos (Missouri)			Cristo Vive	Igreja Evangélica	
			Renascer	Comunidades autônomas	
			Sara Nossa Terra		

<b>PERIODIZAÇÃO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO SEGUNDO MARTIN N. DREHER<sup>160</sup></b>				
Protestantismo de Imigração	Protestantismo de Missão	Pentecostalismo	Neo-pentecostalismo	Transconfessionalidade protestante

<sup>159</sup> Cf. José BITENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 121ss.

A tipologia de Bittencourt é uma das mais difundidas. Tem o mérito de ser inclusiva. Inova ao criar uma coluna apenas para as novas denominações surgidas a partir do protestantismo clássico, que certamente se afirmam como um campo autônomo. Esse neodenominacionalismo, no entanto, é tratado como neopentecostalismo, inclusive por Bittencourt.

A tipologia tem algumas imprecisões: a) a inclusão de Mórmons e Testemunhas de Jeová no protestantismo – os dois fenômenos não são exatamente protestantes, dado adotarem outro livro normativo para além da bíblia e negarem algumas doutrinas cristãs; B) denominar esse grupo como seita, uma designação abandona no meio teológico crítico; C) classifica baixo a mesma categoria denominações tão distantes histórica e teologicamente como a Universal e a O Brasil pra Cristo, esta mais próxima do pentecostalismo clássico; D) usa o problemático critério histórico para referir o protestantismo clássico, dividindo-o em *imigração e missão*.

<sup>160</sup> Martin N. DREHER, *Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança*.

Excetuando a novidade da quinta coluna, a transconfessionalidade, essa é a tipologia protestante mais difundida. Acompanha a tendência de Bittencourt e vários outros pesquisadores, propondo uma classificação ampla, permitindo enquadrar todos os fenômenos protestantes. Além disso, Dreher não arrola denominações para cada coluna, o que permite um mínimo de transversalidade. Um mérito específico de Dreher é a coluna transconfessionalidade protestante, o que possibilita uma inclusão ampla – os movimentos carismáticos das igrejas históricas, por exemplo, ou o fundamentalismo, certamente entrariam aí. Da mesma forma, parece ser impossível separar rigidamente movimentos como a Renovação Carismática Luterana (IECLB) e o movimento Gospel das neopentecostais Sara Nossa Terra - ou mesmo da Renovação Carismática Católica. Ocorre aí uma certa ecumenicidade carismático-pentecostal.

Por outro lado Dreher parece aceitar sem maiores problematizações a classificação histórica *Missão e Imigração e pentecostalismo e neopentecostalismo*.



O PROTESTANTISMO SEGUNDO RUBEM ALVES <sup>161</sup>		
Protestantismo de RETA DOCTRINA	Protestantismo do SACRAMENTO	Protestantismo do ESPÍRITO
Ênfase na concordância nas formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida como condição para participação na comunidade eclesial. Enfatiza a conversão, a moral e a ética, e tem uma visão de mundo baseada na oposição mundo <i>versus</i> igreja	Ênfase na participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos. A confissão da reta doutrina é de importância secundária.	A marca distintiva da participação na comunidade eclesial não é a reta doutrina nem a participação nos sacramentos, mas um a experiência subjetiva de êxtase intenso.
Presbiterianos, metodistas, batistas.	Luteranos, anglicanos.	Pentecostais e neopentecostais

PERIODIZAÇÃO E TIPOLOGIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO SEGUNDO O ISER <sup>162</sup>		
	HISTÓRICOS	PENTECOSTAIS
SÉC. XIX	Presbiteriana IPB; Luterana IELB; Cristã Evangélica; Adventista; Congregacional; Metodista; Batista CBB; Luteranos IECLB; Anglicanos.	
SÉCULO XX 1900-1940	Exército da Salvação; Presbiteriana Independente.	Assembléia de Deus; Congregação Cristã; Adventista da Reforma; Adventista da Promessa; Metodista Ortodoxa.
1950-1969	Batista Bíblica; Igreja Escandinava.	Evangelho Quadrangular; Nova Vida; Nazareno; Casa da bênção ITEJ; Deus é Amor; O Brasil para Cristo; Batista CBN; Metodista Wesleyana; Cristã Evangélica Renovada; Maranata; Restauração; Congregacional Independente.
1970-1979	Cristã Chinesa; Presbiteriana Unida.	Sinais e Prodígios; Maranatas; Presbiteriana Renovada; Socorrista; Salão da fé; Evangélica de Renovação; Universal
1980-1991		Pentecostal Presbiteriana; Milagres da fé; Cristã Antioquia; Assembléia de Deus (Madureira); Cristo Rei; Assembléia de Cristo; Cristo Vive; Jesus é a verdade; Igreja da Graça; Batista Independente; Templo da bênção; Projeto Vida Nova.

AS TRÊS ONDAS DO PROTESTANTISMO MUNDIAL SEGUNDO DAVID MARTIM <sup>163</sup>		
PURITANISMO	METODISMO	PENTECOSTALISMO

<sup>161</sup> Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 35-36.

Rubem Alves propõe uma tipologia construída a partir de tipos ideais. Apesar da identificação *ideal* das denominações religiosas a cada tipo, as três características distintivas podem ser encontradas em todas as denominações.

<sup>162</sup>Cf. Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 186-187.

A tipologia do Iser tem o mérito de nomear diversas denominações. Mas é limitada ao dividir todo o protestantismo em apenas dois campos. Preocupa-se em marcar a data do surgimento das igrejas.

<sup>163</sup> Cf. David MARTIN, *tongues of fire*.

OS ROSTOS DO PROTESTANTISMO LATINO-AMERICANO [e brasileiro] SEGUNDO JOSÉ MÍGUEZ BONINO <sup>164</sup>			
Rosto LIBERAL	Rosto EVANGÉLICO	Rosto PENTECOSTAL	Rosto ÉTNICO
Ligado aos movimentos liberais de emancipação política frente ao imperialismo	Ligado aos movimentos pietistas e à fraternidade teológica latino-americana	Ligado ao movimento pentecostal internacional, inclusive o neopentecostalismo	Ligado aos movimentos migratórios oriundos da Europa no século XIX

AS GRANDES CORRENTES DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO SÉC. XX SEGUNDO ANTONIO G. MENDONÇA <sup>165</sup>		
LIBERALISMO TEOLÓGICO	MOVIMENTO EVANGÉLICO	FUNDAMENTALISMO

PERIODIZAÇÃO TEOLÓGICO-IDEOLÓGICA DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL SEGUNDO ANTONIO G. MENDONÇA <sup>166</sup>			
1º período	2º período	3º período	4º período
Evangelização e Educação	Liberalismo e anticatolicismo evangélico	Fundamentalismo, modernismo e compromisso social	Evangelicalismo, misticismo e grupos alternativos
1850-1910	1916-1948	1948-1968	1968 em diante

TIPOLOGIAS CLÁSSICAS SOBRE PENTECOSTALISMO <sup>167</sup>		
BITTENCOURT- CEDI	MENDONÇA	BRANDÃO

<sup>164</sup> José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*.

Bonino formula seguramente uma das tipologias mais elucidativas do campo protestante, adotando como critério geral a transversalidade temática, mesclando os critérios histórico, teológico e ideológico. Não lista diferentes denominações para cada um dos quatro tipos, mas permite alocar diferentes movimentos ou épocas de uma mesma denominação em colunas distintas. O elemento mais interessante da tipologia, no entanto, não é a classificação que faz, mas o uso do termo *rostos*, numa nítida tentativa de personificar o protestantismo, aproximando a tipologia mais dos fiéis do que das estruturas e seus *tipos* ou *formas*. Uma lacuna na tipologia certamente é a falta de uma distinção mais nítida do campo pentecostal, atenta às peculiaridades do neopentecostalismo brasileiro, por exemplo.

<sup>165</sup>Cf. Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo*.

Essa tipologia parcial tem o mérito de mostrar a dinamicidade de um campo que geralmente parece monolítico quando enquadrado na categoria estanque de *protestantismo de missão*. Outro mérito é a referência ao fundamentalismo, que fornece *transversalidade* às categorias aparentemente dualistas *liberalismo e evangélico*.

<sup>166</sup>Cf. Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo*.

Mendonça propõe outra instigante classificação do protestantismo de Missão baseada em ênfases teológicas de acordo com períodos históricos, permitindo visualizar as mudanças ideológicas e teológicas ao longo da história. Destaque para a ênfase do curto 3º período, os únicos 20 anos em que o compromisso social parece ter marcado o protestantismo de missão – 1968 é o ano do Golpe militar e conseqüente repressão, afastamento e inclusive exílio das lideranças ligadas à Teologia da Libertação, como Rubem Alves e Richard Schull.

<sup>167</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 25, nomeia as três principais tipologias do pentecostalismo brasileiro. Segundo Mariano, Mendonça se equivoca na conceituação “agência de cura divina”, caracterizando a volatilidade dos membros das igrejas – ele teria como base de sua pesquisa as grandes concentrações em estádios e programas de rádio, e não os cultos nas igrejas.

Pentecostalismo clássico	Pentecostalismo clássico	Igrejas de mediação
Pentecostalismo autônomo	Cura divina	Pequenas seitas

AS TRES ONDAS UNIVERSAIS DO MOVIMENTO PENTECOSTAL SEGUNDO BURGESS E MCGEE <sup>168</sup>		
1ª onda	2ª onda	3ª onda
<b>PENTECOSTALISMO CLÁSSICO</b>	<b>RENOVAÇÃO CARISMÁTICA</b>	<b>MAINSTREAM CHURCH RENEWAL</b>
Igrejas pentecostais clássicas	Originalmente denominada <i>neopentecostal</i> , refere-se a denominações independentes e grupos carismáticos dentro das igrejas históricas.	Evangelicais e possuídos pelo Espírito Santo que permanecem independentes dentro das suas Igrejas
Primeiras décadas do século XX	Final de 1950 e início de 1960	A partir dos anos 1980

AS TRÊS ONDAS DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO SEGUNDO PAUL FRESTON <sup>169</sup>			
	1ª ONDA	2ª ONDA	3ª ONDA
ANO DE INÍCIO	1910	Fins de 1950 e início de 1960	Fins de 1970 e anos 1980
CARACTERIZAÇÃO	Chegada dos primeiros pentecostais	Fragmentação do pentecostalismo	Irrupção do neopentecostalismo
CONTEXTO	Pará, Paraná e São Paulo	São Paulo	Rio de Janeiro
IGREJAS REPRESENTANTES	Assembléia de Deus; Congregação Cristã	Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da bênção	Igreja Universal, Internacional da Graça

<sup>168</sup>Santely M. BURGESS, Gary B. McBEE, Dictionary of pentecostal and charismatic movements, Apud Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 29.

Estes pesquisadores estadunidenses sistematizaram os grandes movimentos internacionais de renovação pentecostal. Marcam a nítida distinção entre a primeira e segunda onda, o pentecostalismo clássico e a renovação carismática, ferramenta muito útil para o estudo do pentecostalismo brasileiro. Note-se que a periodização adotada aplica-se perfeitamente ao Brasil, revelando que o movimento pentecostal brasileiro está no ritmo internacional.

<sup>169</sup>Paul Freston, Protestantes e política no Brasil – tese de doutorado em sociologia pela Unicamp – apud Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 28-29.

Paul Freston adapta a periodização estadunidense para o Brasil. Sua tabela tem o mérito de local as principais igrejas de cada onda. Em relação às outras tipologias do protestantismo, tem o mérito de opor nitidamente a Assembléia e a Congregação das demais igrejas, e também opor as neopentecostais das pentecostais de 2ª onda. Mais do que a alocação das igrejas, o grande mérito de fato parece ser a classificação em ondas, metáfora que refere um movimento que tem a mesma origem, ocupa o mesmo espaço, mas se distingue suavemente um do outro – as ondas se movem de acordo com o vento, e aí lembra o evento teológico central do pentecostalismo, a irrupção do Espírito Santo.

O PENTECOSTALISMO SEGUNDO RICARDO MARIANO <sup>170</sup>			
1ª ONDA:	2ª ONDA:	3ª ONDA:	4ª ONDA:
PENTECOSTALISMO CLÁSSICO	DEUTERO-PENTECOSTALISMO	HISTÓRICAS RENOVADAS	NEO-PENTECOSTALISMO
Assembléia, Congregação Cristã	Quadrangular, O Brasil para Cristo, Nova Vida, Casa da Bênção, Deus é Amor	Metodista Wesleyana e Presbiterianas pentecostais	Universal, Renascer, Sara Nossa Terra, Internacional da Graça, Igreja do Senhor Jesus Cristo.

### A árvore genealógica do ISER<sup>171</sup> - reprodução na página seguinte

<sup>170</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 23-49 – Mariano não apresenta um quadro tipológico. Este foi construído a partir de suas análises e preferências manifestas de outras tipologias. Seu mérito é nomear as denominações de cada tipo. Acerta também ao propor nítida distinção entre os três campos pentecostais, sobretudo entre o pentecostalismo de 2ª e 3ª onda. Segundo ele, as três ondas são realmente parte do mesmo fenômeno, recusando o uso do termo *pentecostalismo autônomo* em oposição ao *clássico*, como propõe Bittencourt, visto sugerir uma estrutura de descendência, como se as *autônomas* tivessem surgido das *clássicas*, o que não é verdadeiro. Mariano mostra as significativas diferenças na classificação do neoprotetantismo: de modo geral há consenso em nomear a Congregação e a Assembléia enquanto *pentecostalismo clássico*. A questão se complica a partir dos anos 1950, com o surgimento das cruzadas evangelísticas e da Quadrangular e O Brasil para Cristo.

Mariano certamente poderia ter optado por um termo mais fácil para designar o *deuteropentecostalismo* - *deutero* significa *segundo do mesmo*.

<sup>171</sup> Cf. Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, 186-187.

A árvore genealógica do protestantismo tem o mérito de cruzar os períodos de surgimento das diversas denominações às tipologizações clássicas - pentecostalismo, protestantismo histórico, etc. Outro mérito é remeter todo o protestantismo ao movimento reformatório do século XVI.

Por outro lado, na imagem da árvore está implícita uma certa unicidade do campo protestante que parece insustentável. A Universal, por exemplo, está alicerçada em outras fontes que não só o movimento reformatório. Mais do que isso, o esquema parece não contemplar *galbos podados* ou mesmo *galbos selvagens*, aqueles que parecem resistir à raiz.

Talvez a teoria rizomática de Deleuze e Guatarri colaboraria aqui – cf. Gilles DELEUZE, *Mil platôs*, p. 11 e 32-33: o protestantismo também pode ser compreendido numa estrutura *rizomática*, como se fosse um enorme gramado, com entradas e saídas por todos os lados, cheio de possibilidades de cortes e renascimentos mais adiante, cheio de ligações subterrâneas e transversais, distante do esquema da árvore que remete à *fidelidade* a uma só raiz.

***GENEALOGIA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NO BRASIL - ISER***

**O protestantismo em São Leopoldo, RS, segundo a tipologia apresentada na tese.**

<b>O PROTESTANTISMO EM SÃO LEOPOLDO</b>				
Fonte: José Ivo FOLLMANN, <i>O mundo das religiões em São Leopoldo</i> , p. 28.				
Disposição em ordem decrescente por número de templos				
	<b>Número de locais de culto</b>	<b>Número de Denominações</b>	<b>DENOMINAÇÃO</b>	<b>Número de templos da denominação</b>
<b>Pentecostalismo Clássico</b>	57	3	Assembléia de Deus	54
			Congregação Cristã	1
			Assembléia Madureira	3
<b>Neopentecostalismo</b>	26	17	Universal	7
			Pent. Mission. Luz e Vida	4
			Centro Pentecostal	1
			Cristo é nossa Bandeira	1
			Deus dos que clamam	1
			Fé inabalável	1
			Nova Jerusalém	1
			Templo de Jesus Cristo	1
			Caminho para o céu	1
			Estrela de Belém	1
			Missionária Univesal	1
			Irmãos em Cristo	1
			Só o Senhor é Deus	1
			Nova Aliança	1
			Pentecostal do Reino de Deus	1
Glória de Deus	1			
Pronto socorro de Jesus	1			
<b>Pentecostalismo renovado</b>	25	5	Deus é Amor	10
			Quadrangular	7
			Brasil para Cristo	4
			Evangélica Pentecostal	3
			Igreja de Deus	1
<b>Renovação denominacional</b>	23	11	Batista Betel	9
			Assembléia conservadora	4
			Batista Filadélfia	2
			Batista Brasileira	1
			Ass. Missionária	1
			Adventista da promessa	1
			Pentecostal do 7º dia	1
			Ass. Argentina-conservadora	1
			Ass. Dos Seguidores de Jesus	1
			Batista Independente	1
			Adventista da promessa	1
<b>Clássico confessional</b>	17	4	Luterana IELB	8
			Luterana IECLB	8
			Anglicana	1
			Episcopal	1
<b>Clássico Evangelical</b>	7	2	Adventista	6
			Batista	1
<b>Neopentecostalismo carismático</b>	3	2	Comunhão Ágape	2
			Apostólica do Brasil	1

## 2.3. Retratos do protestantismo clássico

### 2.3.1 – Breve história protestante<sup>172</sup>

A história do protestantismo no Brasil começa em 1555, ano em que um grupo de aventureiros franceses huguenotes tentou implantar uma colônia calvinista<sup>173</sup> na costa do Rio de Janeiro, a traumática experiência de Coligny: “Vieram com Villegaignon não somente com o intuito de criar a França Antártica, mas, principalmente para viverem aqui a liberdade religiosa que não gozavam em sua pátria. Foi o próprio reformador Calvino quem deu credenciais a 12 protestantes de Genebra para virem ao Brasil”.<sup>174</sup> Conflitos entre o governador Villegaignon e os dois pastores do grupo acabaram por fazer ruir a tentativa colonizadora: Villegaignon obrigara os pastores a celebrar os sacramentos de acordo com os costumes católicos, ao que os pastores se negaram, terminando por serem condenados à morte. Mais tarde a colônia enfrentaria resistência dos portugueses e dos próprios aliados franceses, insatisfeitos com a desastrosa liderança de Villegaignon, colocando fim à colônia em 1560. Apesar de sua curta e desastrosa história, a tentativa calvinista reserva marcas importantes na história do protestantismo: foi aí que se realizou o primeiro culto protestante em toda a América e fora da Europa, a 10 de março de 1557, e também a primeira Santa Ceia, a 21 de março de 1557. Jacques de La Balleur, um

<sup>172</sup> Para as informações históricas sem referência específica cf., sobretudo, Martin N. DREHER, *Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança*, João Dias ARAÚJO, *Igrejas protestantes e Estado no Brasil*; Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*; Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*.

<sup>173</sup> **Calvinismo**: conjunto de doutrinas protestantes formuladas por John Calvino, líder da Reforma do século XVI na Suíça, radicado em Genebra, onde fundou uma espécie de *Cidade de Deus protestante*, sendo seu governante espiritual e temporal, mantendo o povo e as instituições baixo rígidas normas éticas e morais. Sua grande obra teológica é a *Institutas - Christianae Religionis Institutio* -, publicada já em 1536. Ao contrário de Lutero, a obra de Calvino é um tratado de teologia sistemática, abordando didaticamente as conseqüências teológicas da Reforma. O estatuto teológico central de Calvino é a absoluta soberania de Deus, da qual deriva a doutrina da salvação por graça sem obras. A diferença em relação ao luteranismo é a forma como se dá a salvação, alicerçada na doutrina da santificação e da predestinação: algumas pessoas são eleitas por Deus para a salvação. Da predestinação deriva a doutrina da *graça irresistível*, e dela a *perseverança dos eleitos*, mais tarde transmutada na *santificação metodista*, na teologia do pacto puritana e na conversão-eleição arminianista – no luteranismo enfatiza-se mais a salvação pelo perdão dos pecados, e não pela santificação da vida.

Calvino teve grande êxito na parte ocidental da Europa, suplantando em importância a influência de Lutero, restrito à Alemanha e Escandinávia. A doutrina logo atraiu muitos fiéis das classes populares, ao contrário do luteranismo, que originalmente cresceu a partir de redutos mais abastados economicamente, apoiados nas conversões ou adesões de príncipes territoriais. O calvinismo enfatizava que qualquer pessoa podia ser eleita de Deus, independente de classe ou condição política. A exigência de *perseverança dos eleitos* agenciava movimentos de adesão, ao contrário do luteranismo, mais próximo de uma Igreja estatal. A predestinação embalou também lutas políticas contra o despotismo: a certeza da eleição dava ao crente a convicção de que estava certo, tendo arrefecido seu ímpeto para combater os *errados*.

Para mais detalhes cf. Antonio Flavio PIERUCCI, *Glossário*, Max WEBER, *A ética protestante...*, Antonio Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir*.

<sup>174</sup> João Dias ARAÚJO, *Igrejas protestantes e Estado no Brasil*, p. 25.

protestante que conseguira fugir da prisão imposta por Villegaignon, acaba sendo condenado como herege e morrendo enforcado por ordem de Men de Sá: Jacques é considerado a 1ª vítima da Inquisição Católica no Brasil.

Uma segunda tentativa de colonização protestante se deu entre 1630 e 1645, quando holandeses reformados ocuparam o Nordeste do Brasil a partir de Pernambuco. A Igreja Reformada da Holanda chegou a enviar 33 ministros ordenados para o Brasil ao longo desses 15 anos. Desenvolviam ampla missão entre os povos indígenas, escola dominical e catequese para as crianças e impuseram a observância do descanso dominical inclusive para escravos negros e indígenas. Era uma igreja com viés *puritano* e moralista, lembrando o calvinismo genebrino. Como se sabe, os holandeses, após um período de relativa estabilidade no empreendimento colonialista, foram expulsos pelas forças militares portuguesas, após sangrentas e prolongadas batalhas, sendo que o controle total das terras voltou aos portugueses em 1659.

Uma 3ª presença protestante ocorreu no Maranhão, quando os Franceses Rasily e La Ravardière comandaram tropas e colonizadores que queriam fundar no Brasil a França Equinocial. Ainda que os católicos capuchinhos fossem os clérigos oficiais da expedição, havia vários huguenotes calvinistas na expedição, que chegaram a celebrar cultos no Brasil.

Após as tentativas de colonização, quase não houve protestantes no Brasil por mais de um século, exceto esporádicos negociantes e aventureiros. A situação mudou a partir de 1810, com a chegada da família Real ao Brasil e a conseqüente abertura dos portos para os ingleses. O tratado assinado entre os dois governos concedia liberdade religiosa aos britânicos protestantes instalados no Brasil, como negociantes e marinheiros. O governo inglês logo estabeleceu uma capelania em Petrópolis e no Rio de Janeiro.

Apesar desses episódios isolados, a data *oficial* do início do protestantismo no Brasil reporta à chegada dos primeiros imigrantes alemães a Nova Friburgo, RJ, e a São Leopoldo, RS, em 1824. Mais tarde grupos maiores se instalariam no RS, SC, SP e ES. São luteranos e reformados que buscam no Brasil melhores chances de vida, atraídos pelas facilidades oferecidas pela Coroa portuguesa - a Assembléia Constituinte Imperial relativizara a formatação religiosa no Brasil, abrindo-se para a possibilidade da realização de outros cultos - e pelos ares liberais que começavam a soprar no Império. O governo enviava agentes de imigração para a Europa a fim



de aliciar imigrantes. Estima-se que entre 1824 e 1945, com a crise da 2ª guerra, tenham entrado no país 300 mil imigrantes europeus, sendo 60% protestantes, sobretudo luteranos<sup>175</sup>.

Apesar da abertura religiosa e do apoio imperial – no início a Coroa mantinha inclusive o soldo dos pastores luteranos alemães - os imigrantes sofreram perseguição e foram marginalizados: seus templos não podiam ter forma exterior, não tinham sua cidadania brasileira reconhecida, não podiam votar nem ser eleitos. No início não tinham sequer o matrimônio reconhecido; também não podiam ser sepultados em cemitérios públicos. Além disso, os evangélicos estavam praticamente sem orientação espiritual profissional; apenas a partir de 1850 as sociedades missionárias e a Igreja prussiana-luterana começaram a enviar missionários e diaconisas.

No geral, esses protestantes não tinham ímpeto missionário – costuma-se dizer que o que distingue as igrejas de imigração é que elas “já nasceram com seus membros”. Eles não queriam *converter* a população local. Exceto alguns imigrantes estabelecidos nas cidades, no geral estavam pouco interessados nas questões políticas e culturais do país.

São alemães, enraizados em sua tradição de povo, sofrendo as agonias e tristezas do choque cultural decorrente da violência migratória, que trazem consigo o Protestantismo, como sacramento da pátria que ficou para trás, e sem dúvida como promessa de que a pátria continuaria aqui. É compreensível que os alemães não tenham manifestado nenhum interesse por sua integração – e sua dissolução – na cultura brasileira. O protestantismo era parte do seu segredo, seu sagrado, sua marca de identidade que, juntamente com a língua, delimitava um espaço germânico por aqui.<sup>176</sup>

O protestantismo fruto da imigração esteve por muito tempo fechado no elemento étnico<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> Tendo como pai espiritual o próprio reformador Martin Lutero, a Igreja Evangélica Luterana organizou-se imediatamente após a morte do reformador. O corpo teológico luterano foi inicialmente definido na dieta de Worms, que culminou na Confissão de Augsburgo. Uma série de escritos de Martin Lutero, publicados em inúmeras línguas, unifica a doutrina da Igreja. Algumas de suas obras, como *Da liberdade cristã*, *Introdução à carta aos Romanos* e *Catecismo menor* são clássicos amplamente disseminados no meio protestante. No centro de suas formulações teológicas estavam a liberdade cristã, a salvação por graça somente pela fé, e a autoridade da bíblia como norma de fé. As doutrinas luteranas foram arrefecidas no período da *ortodoxia luterana*, movimento que surgiu ainda no século XVI como reação à contra-reforma católica, que justamente acusava a incipiente igreja de ter corpo doutrinário frágil.

Hoje o luteranismo está disseminado em vários países, numericamente forte sobretudo na Alemanha, países escandinavos, EUA e alguns países da África. Está presente em cerca de cem países, congregando um total de 100 milhões de membros na Federação Luterana Mundial, com sede em Genebra – cf. [www.lwf.com](http://www.lwf.com). No Brasil há duas igrejas luteranas principais, com governos eclesiais separados, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB - e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil - IELB. A primeira é fruto do processo de imigração européia para o Brasil no século XIX; a segunda tem a mesma origem de membresia, mas surgiu como igreja devido às missões luteranas do *Sínodo luterano Missouri* – Daí esta ser comumente denominada *luterana Missouri*, em diferenciação à *Luterana de Confissão*. A IECLB congrega cerca 800 mil membros, e a IELB 250 mil. A IELB, mais conservadora teologicamente, não congrega organismos ecumênicos e sequer é membro da FLM.

<sup>176</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 154.

<sup>177</sup> Embora apareça na maioria das tipologias do protestantismo brasileiro, a identificação *protestantismo de imigração* é relativizada e mesmo combatida por alguns estudiosos, sobretudo luteranos: Marlon Ronald FLUCK, *Análise do protestantismo do século XIX*, mostra como o termo inibe a marca missionária da igreja – missionários seriam apenas os protestantes *de missão*, apesar da forte marca missionária do luteranismo, ainda que direcione à diaconia. Fluck mostra

Sequer manteve contatos oficiais com outros protestantismos. Os protestantes evangélicos consideravam os de imigração *catolicizantes*, *Igrejas de Estado*, formalistas e *mundanos*. Os étnicos identificavam os evangélicos como sendo *igrejas livres* européias. Só em 1930 surge algum contato mais efetivo, dado os mesmos interesses políticos liberais. A partir de 1960 passam a constituir, coletivamente, organismos ecumênicos. Hoje, a maior parte dos descendentes desses imigrantes está congregada nas duas igrejas luteranas brasileiras, que reúnem cerca de 1,1 milhão de fiéis.

Em meio à onda de imigrantes luteranos e reformados/calvinistas europeus chegaram os primeiros missionários presbiterianos, metodistas e presbiterianos oriundos dos EUA e da Inglaterra. São cidadãos enviados pelas sociedades missionárias, geralmente conjugando o apelo missionário às funções da carreira diplomática, dedicando-se também à distribuição de bíblias.

O primeiro missionário metodista chega ao Brasil em 1835, Fountain Pitts, tendo estabelecido-se no Rio de Janeiro para atender os marinheiros ingleses - fora enviado pelo conselho de missão da igreja metodista estadunidense. Em 1836 a mesma igreja enviaria Justus Spaulding, que reorganizou a igreja com 40 estrangeiros. Ele mantinha uma escola dominical que

---

também como o luteranismo do século XIX estava imbuído de teologia e táticas missionárias semelhantes às igrejas de origem estadunidense: os pastores eram enviados e mantidos por ordens missionárias, muitas vezes as mesmas que mantinham os pastores das outras igrejas. “Das mesmas casas missionárias buscavam-se, portanto, os que atuavam entre os nativos (formadores de igrejas de missão) e os que atuavam como pastores dos imigrantes (formadores de igrejas de imigração). Há provas suficientes de que as igrejas de imigração de origem étnica alemã e suíça da Argentina, do Chile e do Brasil viveram esta realidade em todo século XIX: a maioria de seus pastores eram oriundos de casas de missão. Sua teologia era, portanto, missionária. Para eles não havia contradição entre a missão junto aos nativos, católicos e protestantes estrangeiros. Uma dicotomização destes aspectos é talvez própria da teologia cultivada nas igrejas de imigração na América Latina no decorrer do século XX, mas é imprópria a sua aplicação numa caracterização do que se deu no século passado!” - p. 77

Martim N. DREHER, *Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança*, p. 25ss mostra como o protestantismo *de missão* pode ser referido como de imigração, visto ter alcançado êxito verdadeiro apenas a partir das colônias estadunidenses estabelecidas no Brasil: “Como consequência da Guerra de Secessão nos USA, cerca de 2.000 ‘sulistas’ vieram para o Brasil, fundando colônias no Pará (Santarém), na Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Permanente foi apenas a colônia estabelecida em São Paulo, entre Campinas e Limeira: Santa Bárbara d’oeste e Americana. A essa colônia deveu-se o estabelecimento de diversas denominações protestantes (presbiterianas, metodistas e batistas), pois havia povo ligado a essas denominações, e o envio de missionários presbiterianos, metodistas e batistas” – p. 25.

Lauri Emilio WIRTH, *Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração*, p. 72-73, vai além e questiona a designação *protestantismo étnico*: “A preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração não se explica pela experiência religiosa nem pela vida cotidiana do imigrante. Tal explicação precisa ser buscada em ingerências exógenas, relacionadas a interesses políticos e econômicos, vinculados a disputas entre as potências expansionistas européias pela busca de novos espaços comerciais e territoriais, na segunda metade do século XIX até os anos 40 deste século (Segunda Guerra Mundial). Foi a partir desse pano de fundo histórico que o papel da religião na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração. Mais que decorrente de fatores conjunturais locais, a preservação da etnia foi imposta como canal de influência cultural e política sobre os imigrantes e seus descendentes. Não está na raiz da experiência religiosa do imigrante”. Lauri dirá ainda que designar um grupo protestante de *étnico* reduz equivocadamente a tipologização a uma questão histórica. Observa ainda que, considerando o critério étnico, outros grupos protestantes poderiam ser designados como tais, seja de etnias afro-brasileiras ou indígenas.

reunia também os filhos dos escravos negros, o que provocou certo escândalo na sociedade aristocrata.

Em 1837 chega o agente da Sociedade Bíblica Americana, Daniel Kidder, tendo se dedicado à distribuição de bíblias, objeto ainda raro no Brasil. Várias bíblias foram distribuídas na cidade e no campo. Usava como estratégia abandonar bíblias abertas em lugares públicos, para despertar curiosidade. Kidder chegou a conseguir autorização do governo de São Paulo para colocar 12 exemplares da bíblia em cada escola pública primária - a distribuição nunca aconteceu de fato, dadas as pressões católicas dentro do governo. Kidder percorreu quase todo o país, deixando como legado não apenas a bíblia, mas importantes e raras impressões culturais sobre o Brasil registradas num livro de viagem<sup>178</sup>. Kidder enaltece o espírito de tolerância religiosa em relação ao protestantismo, dizendo que o principal obstáculo à disseminação da bíblia não era o catolicismo, mas o analfabetismo generalizado. Uma curiosidade: segundo Kidder, muitos padres brasileiros receberam sua primeira bíblia das mãos de missionários protestantes. Em 1840 Kidder retorna aos EUA, e a missão metodista chega ao fim. Os metodistas retomariam seus trabalhos a partir das colônias estadunidenses instaladas no interior paulista. A data oficial do início dos trabalhos metodistas no Brasil é 1876, quando da fundação da 3ª Igreja Metodista no Rio, por J. J. Ramson. Já em 1886, com 200 membros, concentrados sobretudo no Sudeste, criam a Igreja Metodista do Brasil.<sup>179</sup>

<sup>178</sup> Daniel P. KIDDER, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*.

<sup>179</sup> **Metodismo:** “Movimento de despertar religioso no interior da Igreja anglicana, liderado por John Wesley (1703-91), jovem fervoroso [pastor anglicano] que, além de pregar a justificação pela graça com o mesmo vigor de Lutero, insistia na idéia de santificação da vida pessoal pelas obras. (...) Wesley levava com seu grupo de seguidores uma vida de busca religiosa metódica, com hora certa para tudo [-“O nome em si mostra o que impressionava os contemporâneos como característica de seus seguidores: a natureza sistemática e metódica da conduta com o propósito de obter a *certitudo salutis*.” Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 103]. Apesar de ser o fundador do metodismo, Wesley não se separou da Igreja da Inglaterra, pois sua própria estratégia de renovação previa a figura da ‘pequena igreja dentro da igreja’ (*ecclesiola in ecclesia*). A enorme repercussão do movimento metodista, primeiro na Inglaterra e depois nos Estados Unidos, contribuiu para transformá-lo mais tarde numa Igreja separada: em 1784, já nos Estados Unidos, Wesley fundou a chamada Igreja metodista episcopal”. Antônio Flávio PIERUCCI, *Glossário*, p. 286.

A data mítica do metodismo é 24 de maio de 1738, dia em que Wesley teve a famosa experiência mística de conversão do *coração aquecido*: “Esta noite fui com muita má vontade a uma sociedade na rua Aldersgate [em Londres] onde alguém estava lendo o prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. Por volta das oito e quarenta e cinco, enquanto ele estava descrevendo a mudança que Deus opera no coração mediante a fé em Cristo, senti um estranho ardor em meu coração. Senti que confiava em Cristo, somente em Cristo, para minha salvação; e me foi dada a segurança de que ele havia pago os meus pecados e me havia salvo da lei do pecado e da morte.” Palavras de Wesley, apud Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 46-47.

À justificação luterana Wesley acrescentou a necessidade da santificação. À predestinação calvinista e à reta conduta como prova da eleição agregou o *sentimento da graça*. A salvação se dá mediante a justificação do pecador, mas a santificação é a sua plenitude. Daí o grande apelo moral e, ao mesmo tempo, o grande apelo social do metodismo, conseqüências da vida religiosa santificada. Em certa medida o metodismo conseguia conjugar o luteranismo e o calvinismo, além de suas correntes internas: sua ênfase na conversão e na mudança de vida lembram o apelo pela

O presbiteriano James C. Fletcher continuou o trabalho de distribuição de bíblias iniciado por Kidder. Empresário e secretário da embaixada dos EUA no Brasil, era muito influente na Corte, tendo pautado sua missão nos novos ares do progresso liberal - ele pleiteava, por exemplo, a construção de uma linha férrea Nova York–Rio de Janeiro.

Em 1855, a convite de Fletcher, chega ao Brasil o casal de missionários presbiterianos Robert R. Kalley e Sara P. Kalley. Escoceses puritanos independentes, tinham também ótimo relacionamento com os políticos imperiais, sobretudo com Joaquim Nabuco. Apesar da oposição da Cúria católica, o casal estabeleceu a primeira Igreja protestante com membros brasileiros e que celebrava em Português, a Igreja Congregacional, em 1558 – o casal tinha a facilidade de falar Português, visto terem passado uma temporada nas ilhas Madeira, em Portugal. Era uma igreja autônoma, hoje representada na Igreja Evangélica Fluminense.<sup>180</sup> Desenvolveram também amplo trabalho com escola dominical e educação cristã. Sara é autora ou tradutora de importantes hinos religiosos ainda em uso em diversas igrejas evangélicas - *Fonte da celeste vida*<sup>181</sup>, por exemplo. Sara também traduziu para o português o *best seller* evangélico *O Peregrino*, de Bunyan.

Em 12 de agosto de 1859 chegou ao Brasil o agente distribuidor de bíblias Ashbel Green Simonton, da igreja Presbiteriana dos EUA, considerado o pai do presbiterianismo brasileiro. Teólogo e missionário, viveu no Brasil até sua morte, em 1867, em São Paulo - o que em si era uma novidade, dado que todos os missionários até então tinham se estabelecido no RJ.

Simonton trouxe ao Brasil os missionários Blakford e Schneider, que a 12 de janeiro de 1862 fundariam a 1ª Igreja Presbiteriana brasileira. Eles são responsáveis também pela conversão, em 1864, do padre José Manoel da Conceição, importante figura na difusão do protestantismo no interior de São Paulo. Embora mais tarde Conceição viesse a romper com os presbiterianos, ele foi o primeiro pastor protestante brasileiro. Dedicou seu ministério - segundo ele mesmo – a corrigir os erros que tinha cometido no catolicismo, pregando junto às igrejas católicas e freguesias onde antes atuara como padre.

---

responsabilidade individual do arminianismo; o emocionalismo e o ardor no coração certamente lembram o emocionalismo pietista; a centralidade da fé lembra a ortodoxia luterana; sua ênfase na ação social pela moralidade lembram o puritanismo - Cf. Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 47-48

Para muitos o metodismo é tido como o início do protestantismo moderno - e da própria Idade Moderna, cf. Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, p. 33ss, especialmente 50-51. O metodismo é tido também como o fechamento do movimento reformatório iniciado no século XVI. De qualquer forma, a doutrina da santificação talvez seja uma das mais importantes doutrinas do protestantismo, tanto quanto a justificação por graça. Ela é a abertura teológica para a doutrina do *destino manifesto*, o *avivalismo*, o *conversionismo*, o *puritanismo* e, mais tarde, para toda a doutrina pentecostal.

<sup>180</sup> Ver mais detalhes em Antonio Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir*, p. 176ss.

<sup>181</sup> Cf. *Hinos do povo de Deus*, número 132.

O presbiterianismo<sup>182</sup> foi o ramo protestante que mais cresceu no Brasil no século XIX. A comunidade presbiteriana de Brotas, no interior paulista, fundada a 13 novembro de 1865, é a primeira igreja onde todas as 11 pessoas eram brasileiras – entre elas José Manoel da Conceição. Já em 1864 surgia um jornal presbiteriano e a 1ª escola presbiteriana. A *Igreja Presbiteriana do Brasil* – IPB surge como organização nacional independente em 1888, formada a partir de cinquenta igrejas membro espalhadas pelo país, contando com cerca de 3000 batizados. Já em 1903 a Igreja se dividiria ao meio, dado os conflitos em torno das influências maçônicas e liberais na igreja: liderado por Eduardo Carlos Pereira, um grupo liberal funda a *Igreja Presbiteriana Independente* - IPI. Bem mais tarde, já em 1978, a própria IPI sofreria nova divisão, agora com um grupo dissidente ligado à Teologia da Libertação, vindo a formar a Igreja Presbiteriana Unida – IPU.

A data oficial do início dos trabalhos da Igreja Batista<sup>183</sup> no Brasil é 10 de setembro de 1871, quando o missionário Richard Ratcliff fundou, no Rio de Janeiro, a 1ª Igreja Batista brasileira. Em 1881 os batistas enviaram missionários para atender os imigrantes estadunidenses estabelecidos em Santa Bárbara d'Oeste, SP, imitando a estratégia de sucesso dos metodistas. Em 1882 os batistas fundariam igreja em Salvador, com ajuda do ex-padre Antônio Teixeira. De Salvador a igreja expandiu-se para o Nordeste e Norte, ocupando um espaço até então exclusivamente católico e de difícil penetração protestante. Com forte participação dos leigos, é a Igreja que mais rapidamente se espalha pelo Brasil, num deliberado esforço de marcar presença em todos os Estados. Em 1889 havia apenas 300 batistas em todo o país, e já em 1907 seria criada a Convenção Batista Brasileira, com 5000 batizados.

---

<sup>182</sup> **Presbiterianismo:** Movimento surgido a partir do puritanismo inglês que exigia reformas no culto anglicano. Reúnem-se teologicamente ao redor da confissão de Westminster, redigida em 1643, que retrata de forma compacta a fé calvinista, servindo como livro de doutrina para grande parte da fé reformada. Mais tarde o presbiterianismo surge como igreja congregacional, abolindo a hierarquia eclesiástica, a autonomia de cada igreja local e a autonomia em relação ao Estado. Para mais detalhes cf. Antonio Flavio PIERUCCI, *Glossário*, e toda a obra do presbiteriano Antonio Gouvêa MENDONÇA.

<sup>183</sup> **Batistas:** fruto do movimento puritano inglês - não obstante costume-se internamente reivindicar sua filiação direta ao movimento calvinista genebrino, ou ainda antes, aos anabatistas pré-reformatórios e zwinglianos. Seu fundador teológico foi John Smith (1554-1612), que adotou a prática do batismo de adultos por imersão. Defende o batismo apenas dos adultos convertidos conscientemente, reagindo tanto ao calvinismo que aceitava *justos e injustos* na igreja para aumentar a glória de Deus, quanto ao luteranismo que asseverava ser a igreja a portadora dos *meios* da salvação para qualquer pessoa. Na idéia batista a igreja é apenas para pessoas verdadeiramente crentes; se há justificação pela fé, ela consiste na *tomada de posse* espiritual do dom da salvação de Deus – não uma vocação, como em Lutero. Rígido ascetismo e forte apego à bíblia eram o centro do novo método de santificação. O apego – somente - à bíblia é a marca batista até hoje. Cf., entre outros, Max WEBER, *A ética protestante...*

## Ilustração com os livros de Lutero sendo queimados perante o Papa

Xilogravura de 1524 – reproduzida a partir de *Martin Luther Hausbuch*. Bindlach : Gondron, 1996, p. 20.

## Ilustração-charge do *Chute na Santa*

Reprodução a partir de Adilson SCHULTZ, *Igreja Universal do Reino de Deus*, p. 2

**BISPO DA UNIVERSAL AGRIDE IMAGEM  
DE NOSSA SENHORA APARECIDA\***

Na madrugada do dia 12 de outubro de 1995, o bispo Sergio Von Helder, da IURD, deu socos e pontapés em uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. Suando muito e falando alto, o bispo dizia aos tele-espectadores que ninguém precisava acreditar nos poderes divinos da santa. Para provar que a imagem não significava nada, passou a desafia-la a reagir às suas agressões. Como ela não reagiu, o bispo sentenciou que não havia razões para temê-la e tampouco para adorá-la:

*Esse pedaço de gesso, quase do meu tamanho, feito pela mão do homem, nós queremos mostrar uma coisa ao Brasil, isso não funciona, óóó (bate na santa como quem testa sua resistência), isso aqui não é santo coisa nenhuma, óóóóóó (bate na imagem com o pé), isso aqui não é Deus coisa nenhuma; óóóóóó. [Revista Veja, 25/10/1995, p. 96].*

As imagens foram exibidas ao vivo em um programa religioso da Rede Record de televisão, em um horário de baixa audiência. Se a santa não reagiu às agressões naquele instante, isso se deu no dia seguinte, quando a Rede Globo de Televisão deu ampla cobertura ao episódio, repetindo as cenas de agressão em seus tele-jornais. Foi aí na Globo que o chute na santa ganhou conotações de "Guerra Santa", provocando inúmeras reações no Brasil, desde invasões e depredações de templos da IURD por fiéis católicos a pronunciamentos da CNBB, AEBV e até da presidência da República. Em uma semana, do dia 13/10 até 20/10, a cena da agressão foi reprisada 12 vezes nos noticiários da Globo.

**LUTERO QUEIMA A BULA PAPAL  
E O DIREITO CANÔNICO\***

*Eu, Martinho Lutero, chamado de doutor da Sagrada Escritura, agostiniano de Wittenberg, faço saber a todo o mundo que na segunda-feira depois de São Nicolau [10 de dezembro], no ano de 1520, por minha vontade, por meu conselho e com minha participação, os livros do papa de Roma e alguns de seus discípulos foram queimados.*

Ao tornar-se conhecido o fato de que a bula de ameaça de excomunhão se encontrava a caminho, Lutero rompeu interiormente com Roma, em julho de 1520. (...) [No dia 3 de dezembro], Espaladino comunicava a Frederico, o Sábio, que Lutero pretendia queimar o direito papal, tão logo seus livros tivessem sido queimados em Leipzig. Já a 10 de dezembro, Melanchthon fazia uma publicação na igreja da cidade, através da qual convidava os amantes da verdade a se reunirem às 9 horas junto à capela da Santa Cruz, perto do Portão do Elster. (...) A juventude estudiosa e piedosa deveria participar dessa demonstração, pois estaria no tempo de o anticristo se revelar. O ato foi organizado por João Agrícola (...). Acesa a fogueira, foram queimadas diversas edições do direito canônico, a *Suma Angélica* de Ângelo de Clavassio, e alguns escritos de adversários de Lutero, como Eck e Emser. Finalmente, o próprio Lutero jogou um exemplar impresso da bula de ameaça de excomunhão no fogo, pronunciando, com voz abafada, as palavras: "Porque corrompeste a verdade de Deus, corrompa-te hoje o Senhor. Para o fogo com isso". (...) A ato de queima durou poucos minutos, e Lutero regressou com os professores à cidade. Os estudantes continuaram a demonstração, organizando uma celebração fúnebre para o direito papal. (...) As conseqüências da cena junto ao Portão do Elster foram descritas por Jerônimo Aleandro: "Toda a Alemanha se acha em grande revolta; nove décimos erguem o grito de guerra: 'Lutero!'; para o outro décimo, caso Lutero lhe for indiferente, a senha é: 'morte à Cúria Romana!'" (...) Após os acontecimentos junto ao Portão do Elster e após a publicação do presente escrito, a ameaça de excomunhão tinha que ser transformada em excomunhão, o que aconteceu a 3 de janeiro de 1521.

---

\* Trecho de Adilson SCHULTZ, *Igreja Universal do Reino de Deus: da funerária ao chute na santa*, p. 11.

---

\* Martinho LUTERO, Por que os livros do papa e de seus discípulos foram queimados pelo Doutor Martinho Lutero - seguido de comentário ao escrito por Martim N. DREHER. Cf. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. V. 2. São Leopoldo, Porto Alegre : Sinodal, Concórdia, 1989. p. 461-473.



## Descrição do martírio dos protestantes calvinistas em Colligny\*

Não há no mundo quem tenha mais vivo monumento dos seus martyres que nós. Nem o Colyseu com as suas arcadrias soturnas: o rugido das fereas há muito que emmudeceu.

Ali, porém, naquela bellissima bahia de Guanabara, está a ilha, onde primeiro, em terras da América, os fiéis commemoraram a morte do Salvador.

Ao cimo da collina, uma fortaleza, como então.

Seu nome perpetúa a memória execranda do carrasco.

Lá, a rebentar dos arrecifes, as mesmas ondas que sorveram os corpos dos martyres, vêm cobrir de branca espuma a rocha que sérvio de cadafalso.

E o mar ainda rugue como no dia do martyrio.

Templo, cadafalso e jazido. (...)

Quebraram-se uma por uma as promessas do ambicioso almirante; Richier é injuriado em plena congregação; os sermões são criticados com vehemencia pelo intimo do chefe da expedição; por fim, violenta, estoura a apostasia.

Disputava-se sobre a doutrina dos Sacramentos, e Chartieer, o outro pastor que Calvino enviára, voltou á Europa, levando appello ás egrejas-mães.

Sósinho, a lutar contra a violência, Richier e os fiéis foram obrigados a deixar o forte e ir para o continente.

Depois de muito soffrere, puderam, um dia, ver-se a bordo de um navio que os devia repatriar. No alto mar, porém, o velho barco fazia água, e tão desgraçadamente que o deposito de viveres inundára. Era necessário diminuir os de bordo, e tocou a cinco delles voltarem numa chalupa para a terra, onde tanto soffreram.

Villegaignon os recebeu com toda a bondade. Os remorsos, porém, que lhe torturavam a alma, levantavam a cada canto um phantasma, e como Caim, o apostata e assassino, temia que um braço vingador viesse, de um golpe, cercar-lhe a ambição. E os pobres homens, tornaram-se suspeitos de traição e espionagem.

Resolvido a elimina-los, buscava ainda o vil perseguidor um véo pra encobrir o crime.

Sabia bem o mesquinho que a mesma fé ardente do coração dos confessores reduzidos a cinzas lá na partria, mais ardente que as brazas das fogueiras, também inflammava o coração das suas vítimas:

lembrou-se que era ali o representante de Henrique II.

Era direito dos governadores, em nome do rei, exigir dos súditos uma confissão de sua fé. O almirante ordenou,

portante, que em doze horas respondessem aos artigos da fé que lhes enviára.

O mais velho, distinto entre elles, porque velava pela piedade de seus irmãos e porque em letras possuía conhecimentos da língua latina, foi eleito para redigir a resposta. Sem livros, só possuíam a Bíblia, simples crentes que talvez não tivessem aos pés de Calvino um curso de divindades, afflictos, cançados, em um dia, foram obrigados a responder a difficeis questões.

Jean du Bourdel escreveu; os outros assignaram a sua Confissão de Fé.

Recebido o documento, o tyranno o fez vir à sua presença.

Jean du bourdel, Matthieu Verneuil e André la Fon vieream, Pierre Bourdon, afflicto por melestia, ficára no continete.

Estavam promptos, disseram, a sustentar a Confissão. Enraivecido, ordenou Villegaignon que os mettessem no carcere a ferros.

Durante a noite, todas as horas ia revistar as algemas, a porto do cárcere, rondar as sentinellas.

Os servos de Deus, entretanto, oravam, cantavam psalmos e se consolvam mutuamente.

Na manhã de sexta-feira 9 de fevereiro de 1558, desceu Villegaignon, bem armado, com um pagagem, a uma sala. Mandou apresentar du Bourdel. E mandou-lhe explicar o 5º artigo da sua confissão. Ao responder du Bourdel, uma bofetada do apostata fez-lhe jorrar sangue da face, e Villegaignon mofára das suas algrimas de dor.

Conduzido ao supplicio, ao passar pela prisão, bradava aos seus companheiros que tivessem bom animo, pois breve seriam livres desta triste vida.

Cantanto psalmos, subiu á rocha; orou, e, atado de pés e mãos, o algoz o arrojou ás ondas.

Seguiu-o Matthieu Verneuil.

A's suas supplicas que o poupasse, tivesse-o como escravo, respondia o verdugo, menos valor tinha que o lixo do caminho. Tendo orado, exclamando: - 'senhor Jesus, tem piedade de mim' – desapareceu no mar.

Pierre Bourdon, fraco, debilitado pela moléstia foi obrigado a levantar-se, e levado para a ilha.

Lá percebeu o que o esperava. Ao presentir o logar onde soffreram seus irmãos não se entristeceu, pois tinham ali obtido a Victoria. Cruzou os braços, elevou os olhos ao céo; orou.

Antes de morrer, quis saber a causa de sua morte. Respondeu-se-lhe que era a sua ssignatura de uma *Confissão* herética e escandalosa.

O rugido do mar não permittiu mais ouvir a sua voz clamar pelo soccorro e favor de Deus, e o seu corpo desapareceu no abysmo das águas.

E foi assim naqueles tempos que os nossos irmãos pagaram com a vida a audacia de confessar a sua fé; e, hoje, muita gente balbucia, hesita, ante o sorriso mofador de qualquer insolente..."

---

\* *Do prefácio de Domingos Ribeiro, tradutor da obra de Jean Crespin A tragédia de Guanabara ou Historia do protomartyres do Christianismo no Brasil. Honra á memória dos protomartyres do Christianismo no Brasil: Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil e Pierre Bourdon, executados na sexta-feira trágica, 9 de fevereiro de 1558, por Nicolas Durand de Villegaignon, na bahia de Guanabara, e o sangue dos quaes foi a semente da Egreja Evangélica em terras da América, p. 6-9.*

## A DISTRIBUIÇÃO DE BÍBLIAS NO BRASIL PELOS MISSIONÁRIOS PROTESTANTES - RELATO DE DANIEL KIDDER\*

A circulação das Sagradas Escrituras em português – que é a língua do país – constituía a nossa missão precípua. Até então jamais se haviam feitos esforços sistemáticos para uma larga divulgação da Bíblia nesse vasto e interessante país. Em épocas anteriores, diversas centenas de exemplares da Bíblia e do Novo Testamento, impressos pelas sociedades bíblicas inglesa e norte-americana, haviam sido introduzidos no Brasil por intermédio de viajantes comerciantes, e, em alguns casos, grande foi o interesse manifestado pela sua divulgação, conquanto, num sentido geral, pouco esforço se tenha despendido nesse sentido. Apesar de tudo, pode-se com segurança concluir que o número de exemplares do livro Sagrado posto nas mãos do povo foi maior então do que em qualquer outra ocasião. De fato, conquanto a Bíblia não tenha sido proibida no Brasil, uma vez dentro das recomendações da Igreja Romana, mesmo assim era completamente desconhecida em vernáculo, por não se haver o clero esforçado em divulgá-la. Quantos exemplares da *Vulgata* latina existiriam nas bibliotecas dos mosteiros e dos sacerdotes não o podemos saber, mas, sem dúvida, seriam em maior número que os de uso constante.

(...) Portugal jamais publicara as Sagradas Escrituras nem permitira sua circulação a não ser quando acompanhada de notas e comentários devidamente aprovados pelo censor inquisitorial. A Bíblia não constava da relação dos livros que podiam ser admitidos em suas colônias sob o regime da dominação absoluta. Entretanto, por ocasião de sua independência política, os brasileiros adotaram uma constituição liberal e tolerante. Embora tivesse o Estado oficializado a Religião Católica Apostólica Romana, permitia o livre exercício de todas as formas de culto contanto que não em prédios “com a aparência externa de templo”. A lei básica proibia ainda as perseguições de caráter religioso. A tolerância e a liberdade religiosas foram aos poucos se infiltrando no povo, daí estarem muitos preparados para receber com simpatia qualquer movimento que lhes desse aquilo de que até então haviam sido sistematicamente privados: as Sagradas Escrituras. Os exemplares expostos à venda e anunciados pela imprensa encontraram logo compradores, não só na cidade, mas também nas províncias distantes.

Na sede de nossa missão, muitos livros foram distribuídos gratuitamente, e, em diversas ocasiões, deu-se o que se poderia chamar verdadeira “corrida” de pretendentes ao Livro Sagrado. Uma delas teve lugar logo após nossa chegada. Tendo se espalhado a notícia de que havíamos recebido bom suprimento desses livros, nossa casa ficou logo literalmente cheia de pessoas de todas as idades e condições desde os

velhos de cabelos brancos até os meninos travessos, do fidalgo ao pobre escravo. A maior parte das crianças e dos cativos vinha na qualidade de mensageiros, trazendo recados dos seus pais ou senhores. Esses bilhetes eram invariavelmente redigidos em linguagem reverente e não raro suplicante. Alguns eram de viúvas pobres porque não dispunham de recursos com que copara livros para seus filhos e queriam os Testamentos para as crianças lerem na escola. Um deles era assinado por um ministro do Império que nos pedia exemplares da Escrituras para toda uma escola fora da cidade.

(...) Com alegria e emoção fomos cedendo os preciosos livros, como melhor nos pareceu. Sendo essa a primeira distribuição de tal natureza, chegamos a rezear que houvessem concertado algum plano para arrecadar e destruir os livros que distribuíamos ou para nos envolver nalguma espécie de dificuldade. As nossas apreensões foram, porém, logo dissipadas por inúmeros fatos que tivemos ocasião de observar. (...) Entre os que nos foram pedir Bíblias, encontravam-se diversos sacerdotes. Um padre bastante idoso que nos foi procurar pessoalmente e a quem, por especial deferência, demos exemplares em português, francês e inglês, disse-nos ao sair: “Isto nunca se fez no Brasil”. (...) Em três dias distribuimos duzentos exemplares e esgotamos as nossas reservas. Os pretendentes, porém, continuaram a nos procurar, e, segundo os nossos cálculos, a teriam sido necessários quatro vezes mais volumes para atender a todos os pedidos. (..)

Não se fez esperar muito a reação que esse interesse popular pelas Sagradas Escrituras haveria certamente de provocar. Apareceu contra nós (...) uma série de ataques grosseiros e vis. (...) Surgiu um periódico intitulado *O católico*, com a finalidade manifesta de combater a nós e à nossa obra missionária. (...)

Essa forma de oposição teve, quase sempre, o efeito de despertar maior interesse pelo Livro Sagrado. (...) Queriam o livro, e, ainda que por nenhum outro motivo, pelo menos para provar que tinham liberdade religiosa e que estavam dispostos a apreciar sua leitura. (...)

A malícia dessa oposição à verdade, pior que infiel, levou muita gente a querer examinar se de fato a palavra de Deus não era “proveitosa para instrução e doutrina.” Pode-se facilmente imaginar quais teriam sido os resultados de tal exame, sobre as almas sinceras. Assim foi que a verdade inspirada encontrou livre caminho para o seio de centenas de família e dezenas de escolas onde se podia perfeitamente deixar que operasse por si só os seus maravilhosos efeitos sobre as almas.

Tivemos conhecimento de alguns exemplos em que a divulgação produziu efeitos benéficos e imediatos. Só à eternidade, porém, caberá revelar todo o alcance de seus benefícios.”

---

\* Daniel P. KIDDER, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, p. 122-125.

### 2.3.2. Retratos da teologia protestante

Evangelização, educação, liberalismo, anticatolicismo, fundamentalismo, compromisso social, confessionalidade, misticismo, evangelicalismo, reta doutrina, dualismo: todos esses termos estão profundamente ligados à história e à teologia do protestantismo clássico brasileiro.

184

O protestantismo *de imigração* esteve vinculado aos estatutos da reforma, à ortodoxia protestante e a uma espécie de teologia da história: o fiel precisa ser guiado na fé pela Igreja para viver a vida de acordo com a vontade de Deus. Isso incluía forte ênfase na educação, marca importante do protestantismo luterano. Havia um certo recorte pietista<sup>185</sup> e místico<sup>186</sup> em alguns lugares, mas a orientação geral se dava pelos estatutos e princípios da reforma: salvação por graça somente pela fé, sacerdócio geral, centralidade da bíblia. Bem mais tarde, a partir da crise advinda com a proibição do uso do Alemão devido à Segunda Guerra Mundial, os luteranos iniciam um processo de intensa inserção no meio brasileiro, criando faculdade de teologia própria, formando, em 1968, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e aproximando-se dos ares da Teologia da Libertação e do Evangelho social, mais tarde consubstanciado no apelo à Diaconia.<sup>187</sup>

<sup>184</sup> Cf. Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir e Rubem ALVES, Dogmatismo e tolerância.*

<sup>185</sup> **Pietismo** - cf. Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 95ss: Movimento teológico que emergiu como reação à dogmatização filosófica da teologia ocorrida no período da ortodoxia luterana. Seu principal formulador foi Felipe Jacó Spencer (1635-1705), autor da obra *Pia Desideria*, de 1675. Reivindicava substituir o escolasticismo que invadiu a academia e a igreja luterana pelas práticas místicas medievais, o abandono do mundo, ampla divulgação da devoção à Bíblia, restabelecimento de um amplo e verdadeiro sacerdócio universal dos crentes, mais atenção à vida religiosa que à teologia, mais estudo de místicos como Tauler e obras como a *Imitação de Cristo*. Centralizava a piedade no Cristo crucificado e no encontro pessoal com Ele, sobretudo através da leitura piedosa da bíblia e dos sacramentos, da qual emergem a consciência de pecado e a certeza do amor de Deus – nesse sentido o pietismo pode ser considerada a vertente protestante da mística cristã medieval. Comparado ao puritanismo tipicamente calvinista, Weber dirá que o pietismo propõe “no lugar da luta sistemática racional para obter e reter um conhecimento certo da futura salvação (no outro mundo), surge aqui a necessidade de sentir, no presente, a reconciliação e a comunhão com Deus” (102). A Igreja é vista como inevitável, por ter ação purificadora do mundo, embora a verdadeira piedade e o verdadeiro encontro com Cristo aconteçam na individualidade. “No pietismo, a fé formalmente correta, fria e cerebral da ortodoxia deu lugar a uma união cálida e devota com Cristo. Conceitos como arrependimento, conversão, renascimento e santificação receberam significados novos. Uma vida disciplinada, e não a doutrina correta, a experiência subjetiva do indivíduo, e não a autoridade eclesiástica, a prática, e não a teoria – essa eram as marcas distintivas do novo movimento”. Cf. David BOSCH, *Missão transformadora*, p. 309.

<sup>186</sup> O luteranismo tem uma marca mística no fenômeno Mucker, grupo de colonos estabelecidos em Sapiranga, RS, reunidos em torno de Jacobina Maurer e seu marido. Depois de intensos conflitos com os pastores luteranos e com as autoridades civis, o grupo é massacrado em agosto de 1874. Para mais detalhes cf. [www.est.com.br/nepp](http://www.est.com.br/nepp) - n. 2 - *dossiê Mucker*.

<sup>187</sup> Mais detalhes sobre a teologia luterana, cf. acima nota 46. Para mais detalhes sobre a teologia reformatória, cf. abaixo o capítulo IV, o tópico que descreve o *princípio protestante*.

O protestantismo *missionário* que chegou ao Brasil no século XIX anunciava a suficiência da Bíblia, o imperativo do arrependimento, a entrega a Cristo, Seu poder salvífico,<sup>188</sup> o afastamento do *mundo* cheio de pecados, o abandono da idolatria e dos santos, a exigência da responsabilidade social e uma vida santificada. Enfatizava o auto-exame das escrituras e a liberdade individual para aceitar ou rejeitar a salvação. Afirmava a igualdade dos seres humanos - todos tinham a mesma condição de pecado. Tratava-se de um protestantismo arminianista<sup>189</sup> evangelical de cunho metodista e batista, anunciador do *livre arbítrio*, geralmente da vertente mais conservadora do protestantismo dos EUA, conjugado a um protestantismo calvinista-presbiteriano inglês. Um protestantismo profundamente marcado pelo reavivamento, pelo movimento missionário e pelo evangelho social. O culto protestante era simples, sem milagres e sem mistérios.

O púlpito desempenhou no Brasil um triplo papel: o de polemizar contra a Igreja Católica, o de infundir moral e o da explanação bíblica. (...) A pregação da universalidade do amor de Deus e de sua graça, do pecado universal e da expiação também potencialmente universal, do livre arbítrio humano para aceitar ou não essa salvação no plano individual e a possibilidade infinita do perfeccionismo humano foi o núcleo central da mensagem missionária.<sup>190</sup>

A eclesiologia esteve marcada pelo paroquialismo, com forte política de reforço de laços sociais intracomunitários. Não havia diferenças sensíveis entre as diferentes igrejas, profundamente influenciados que estavam todos os missionários pela teologia oriunda dos EUA, gerando um corpo teológico “indiferenciado, com ênfase na salvação individual, embora guardasse os limites de suas respectivas formas de governo eclesiástico”.<sup>191</sup>

A cosmovisão protestante *evangelical* é essencialmente puritana<sup>192</sup>, operando uma visão maniqueísta que opõe o *mundo* ao Reino de Deus ou à igreja. A visão de história é coerente e

<sup>188</sup> Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 221-234, analisou o hinário *Salmos e Hinos*, amplamente usado pelas diversas igrejas protestantes evangélicas, e chegou a dados reveladores. a marca cristológica destaca-se em 375 dos 437 hinos. O tema mais destacado é o pietista: 216 hinos falam do *amor a Jesus*. O tema *milenarista* aparece em 104 hinos. O tema do fiel *guerreiro* aparece em 36, e o fiel *peregrino* é cantado em 19 hinos.

<sup>189</sup> **Arminianismo:** movimento que surge como reação à doutrina da predestinação calvinista. O nome deriva de seu idealizador, o teólogo holandês Jacobus Arminius (1560-1609). Arminio buscava uma posição intermediária entre a radicalidade luterana do *somente a fé* e a radicalidade calvinista do *somente a graça*. Para ele, a predestinação era contra a natureza de Deus, que salvava todos indistintamente. Além disso, ela coibia a liberdade religiosa e civil do ser humano. Desta última preocupação, consoante ao clima humanista holandês e europeu, é que resultará a ênfase arminianista na salvação pela fé *mediante* a graça através do *livre arbítrio*: o ser humano certamente é predestinado, mas cabe a ele aceitar ou não a salvação. No protestantismo brasileiro atual o arminianismo está vivo, sobretudo, nas igrejas batistas. Cf. PIERUCCI, *Glossário*, p. 279.

<sup>190</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 205.

<sup>191</sup> Antonio Gouvêa Mendonça, *O Celeste Porvir*, p. 105.

<sup>192</sup> **Puritanismo** - cf. Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 43ss. Corrente teológica surgida dos conflitos no protestantismo inglês, representando historicamente o grupo que queria reformas mais profundas e rápidas na igreja - a corte e as lideranças teológicas queriam uma reforma gradual, que não escandalizasse os conservadores. Na prática reivindicavam um culto sem vestimentas e aparatos cerimoniais, um sistema congregacionalista de igreja, sem

linear, sem espaço para grandes rupturas milenaristas. Tudo está dentro da estrutura pecado e salvação; o mundo originalmente bom foi corrompido pelo pecado; sua regeneração será futura e na eternidade. O fiel deve se empenhar no plano de Deus e buscar a conversão de almas. A representação plástica dessa cosmovisão é a associação da vida a uma viagem, e do fiel a um peregrino: o fiel luta nesta vida em meio a caminhos estreitos – e resiste à tentação do *caminho largo* - até chegar a uma terra feliz, a vida eterna. A permanência do fiel nessa vida é efêmera se comparada à felicidade e ao gozo da vida eterna. “A idéia de peregrinação foi sempre, sem dúvida, um patrimônio comum das denominações protestantes no Brasil, pelo menos das de origem missionária”.<sup>193</sup> Para permanecer no caminho estreito o fiel precisa passar por um processo de conversão. O fiel

caminha numa terra estranha e efêmera para a pátria Celestial, eterna. Nas suas mãos, um mapa. (...) A ordem está fixada. O mapa é permanente. À esquerda, o caminho que leva ao inferno: sem Cristo. À direita, o caminho que leva ao céu: com Cristo. A questão decisiva é: como passar do caminho largo (onde todos naturalmente se encontram, em virtude do pecado), para o caminho estreito?

A resposta: por uma metamorfose da consciência do indivíduo.

O crente caminha pelas trilhas deste espaço-tempo. O que importa é que o seu comportamento seja uma expressão da sua condição de cidadão do céu. A questão não é criar, transformar, mas imitar. (...)

A missão da comunidade dos crentes: ‘ganhar almas para Cristo’; levar pessoas do ‘mundo’ (caminho largo) ao caminho estreito. O crente é um funcionário de uma burocracia divina (...).

Tudo caminha para um acerto final de contas, já marcado na agenda divina. Os eventos seculares são ‘sinais dos tempos’, que indicam a aproximação do fim.

Não é o Reino de Deus que chegou e se expande, mas o tempo que se aproxima de sua aniquilação. (...)

O mundo é estrutura fixa, caminho, mas também aula, didática divina. Cada evento é uma lição.

Cada acontecimento externo uma lição espiritual para a alma.<sup>194</sup>

---

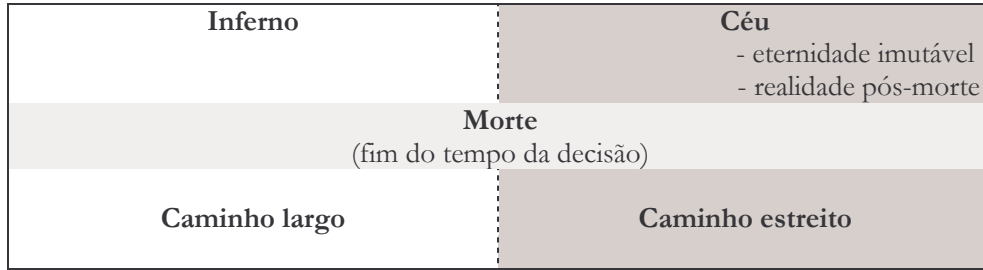
governo dos bispos, disciplina e ascetismo austero para pastores e leigos e mais estudo da bíblia. Teologicamente formulariam a *teologia do pacto*, insistindo no caráter pessoal da fé e na individualização e personificação da eleição divina: a salvação não depende de uma simples adesão, mas de um envolvimento íntimo com Deus e da *conversão*. Eleição divina não pode ser averiguada a partir de modos externos, como comportamento austero, enriquecimento e bênçãos, mas a partir da genuína conversão.

Do puritanismo surgiram várias *igrejas livres*, como batistas e congregacionais. Surgem também igrejas federadas, como o presbiterianismo. Marcou profundamente o protestantismo nos EUA – entre os primeiros imigrantes ingleses a aportarem nos EUA havia 20 mil puritanos, onde enfatizaram a liberdade religiosa. Cf. Antonio Flávio PIERUCCI, *Glossário*, p. 288.

Entres as melhores representações documentais do puritanismo certamente estão as obras literárias *Paraíso perdido*, de Milton – 1667 -, e, sobretudo, *O peregrino*, clássico de John Bunyan - 1678.

<sup>193</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 139.

<sup>194</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 34-35 - o quadro é da mesma referência.



## TRECHO DE *O PEREGRINO*, DE JOHN BUNYAN\*

Enganais-vos redondamente, se supondes que vos salvarão as leis e os mandamentos, e não entrastes pela porta estreita (Gal. 2:16). (...) Quando chegar à porta da cidade, Êle [sic] há de reconhecer-me como bom e merecedor de lá entrar. (...).

Assim chegaram ao pé dum desfiladeiro onde havia uma fonte e, além do caminho que começa na porta, mais duas veredas, chamadas Perigo e Morte Eterna. O caminho que atravessa o desfiladeiro chama-se Dificuldade. Cristão chegou-se à fonte (Isaías 55:1), bebeu e refrigerou-se. Começou depois a subir o desfiladeiro pelo caminho da dificuldade, dizendo: O caminho é íngreme e áspero, mas vai direito à vida: é preciso envidar nesta emprêsa [sic] todo o esforço e decisão. Ânimo, coração meu, não te assustes nem vaciles; é melhor seguir pelo caminho verdadeiro, apesar de escabroso, do que tomar pelo mais fácil, que conduz á eterna desgraça!

**Os outros caminantes chegaram também ao princípio do desfiladeiro, mas quando contemplaram aquêles [sic] penhascos e alcantis, e viram que havia mais dois caminhos muito mais fáceis, que provavelmente [sic] iam terminar ao mesmo sítio em que acabava aquêle [sic] por onde Cristão seguia, resolveram tomar cada um pelo seu. Assim, foi um pelo caminho Perigo, indo enterrar-se num tenebroso bosque; o outro foi por Morte Eterna, que o conduziu a um extenso campo, cheio de negras montanhas, onde tropeçou e caiu para não mais se erguer.**

---

\* John BUNYAN, *O peregrino*, p. 127 e 129.

Ao contrário do que se imagina, essa cosmovisão está profundamente viva no protestantismo evangelical atual. Qualquer denominação evangélica, mesmo as neopentecostais, servem ao fiel como fornecedora de um modo seguro de viver no mundo, que o protege da tentação do caminho do mal, seja na sua forma espiritual ou pragmática. Algumas denominações pregam o afastamento do mundo de forma mais ascética, como o pentecostalismo clássico, outras pregam um afastamento de consciência – *estamos no mundo mas não somos do mundo*. A demonização do mundo gera comportamentos distintos, ora de crítica ferrenha, ora de descaso. As estruturas sociais são abandonadas em nome da consciência individual: quem muda o mundo é o indivíduo, sobretudo seu mundo. A relação com Deus está geralmente restrita ao plano individual. A cultura muito raramente manifesta aspectos divinos.

Essa cosmovisão foi embalada por várias obras literárias e artísticas importadas dos EUA e da Europa, amplamente difundidas no meio protestante brasileiro. A mais conhecida delas é uma representação artística do quadro *caminho estreito e caminho largo*, que divide o mundo em dois e associa ao prazer e à beleza nesta vida a uma *vida eterna* infernal, e à escuridão e aspereza nesta vida uma vida eterna com Jesus. Outra obra importantíssima, ainda estudada e amplamente lida pelos fiéis mais zelosos, é o livro *O peregrino*, de John Bunyan.

Bunyan mostra a vida do cristão como uma caminhada áspera em direção à Cidade de Deus. Nesta caminhada, o *Cristão* passa por toda sorte de perigos, tentações e dúvida. A caminhada é muito penosa porque o caminho é íngreme e estreito. No entanto, a escolha deste caminho foi um ato de vontade, uma opção que o cristão tomou diante de uma outra alternativa que se lhe oferecera: a do caminho largo e tranqüilo em que o andar não é penoso, ao contrário, é alegre, festivo, cheio de atrações, mas que conduz ao sofrimento eterno na cidade da Destruição. A famosa alegoria de Bunyan contém elementos desviantes da teologia calvinista devido às várias influências já sofridas por ele naquela altura do século XVII. Há possibilidade de escolha, por parte do indivíduo, do caminho a seguir (contra a predestinação) e possibilidade de, mesmo o fim da carreira, passar para o lado oposto (contra a graça irresistível e a perseverança dos santos). Veja-se esta passagem final da obra de Bunyan: “*Fiquei surpreendido; mas serviu-me isto de importante lição, pois fiquei sabendo que da porta do céu há caminho para o inferno, do mesmo modo que o há na cidade da Destruição*”.<sup>195</sup>

Essa cosmovisão gera uma capacidade de movimentação única do protestantismo, que, via de regra, está ausente nas religiões ritualísticas, como o catolicismo: onde está um protestante, ali está o Reino de Deus. O protestante, em si, não precisa de Igreja, de sacerdote, sequer de ritos sacramentais: basta-lhe uma bíblia - talvez um hinário, como no caso luterano – e a interioridade da consciência de fé. Certamente essa cosmovisão é uma das responsáveis pelo pequeno ímpeto missionário protestante clássico: o protestante não quer exatamente estabelecer-se, mas anunciar

---

<sup>195</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 43-44.



o evangelho; ele não é portador de uma cristandade ou uma cultura eclesiástica,<sup>196</sup> mas de uma *contra-cultura*.<sup>197</sup>

### 2.3.3. Retratos da ideologia protestante

A exemplo do protestantismo mundial, o protestantismo brasileiro conjuga quatro grandes correntes ideológico-teológicas, verdadeiras "utopias que se foram cristalizando em ideologias":<sup>198</sup> o liberalismo, o conservadorismo ou evangelicalismo, o fundamentalismo e o evangelho social – uma quinta corrente pode ser considerada a pentecostal. O protestantismo que ingressou no Brasil no século XIX mesclava as três primeiras correntes, vindo a desenvolver mais tarde, já em meados do século XX, o evangelho social.

A duas marcas mais fortes certamente são o liberalismo e o evangelicalismo. O liberalismo tem como fundo ideológico os estatutos iluministas de emancipação do indivíduo, do progresso e da ciência moderna. Esse espírito liberal é que permitiu, entre outros, o desenvolvimento do método histórico-crítico e a crítica à leitura literal da bíblia. Essa teologia liberal transmuta-se no protestantismo brasileiro na doutrina do *destino manifesto*, que embalou o protestantismo por quase um século<sup>199</sup>: os protestantes brasileiros estavam construindo o Reino, numa espécie de ideologia teológica protestante que equivale à idéia de cristandade católica. O fundo mítico era o sucesso protestante nos EUA, país colonizado por protestantes, rico e progressista, certamente *abençoado por Deus*. Os missionários estadunidenses consideravam-se *povo eleito*, e viam a necessidade de compartilhar seus feitos com o Brasil; estavam imbuídos do “sentimento da nação americana de ser portadora para o mundo do grande projeto do Reino de Deus”.<sup>200</sup>

Almejando a modernização da sociedade, os missionários dividiam-se em duas estratégias distintas: a conversão de indivíduos, com a conseqüente formação de igrejas locais, e o uso da educação como meio de criar mentalidade pragmática nas relações das pessoas com o mundo, seja na política, na família ou nos negócios. Através da educação as missões tentavam impregnar

<sup>196</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 217.

<sup>197</sup> O cap. IV da tese aprofundará as análises teológicas do protestantismo, justamente no seu encontro com as estruturas teológicas do imaginário religioso.

<sup>198</sup> Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil*, p. 42.

<sup>199</sup> O *destino manifesto* começa a sair de cena somente a partir de 1950, quando irrompe o *evangelho social*, a crítica à teologia *imperialista* estrangeira e o espírito nacionalista toma conta do país – cf. Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 164.

<sup>200</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil*, p. 43.

os fiéis e a população em geral dos ares liberais.<sup>201</sup> Mais tarde as duas ênfases provocarão divisão nas igrejas, com grupos antagônicos ora enfatizando o caminho do evangelho social, ora o caminho da evangelização e conversão. A manifestação institucional dessa divisão foi o cisma presbiteriano de 1903.

O liberalismo teológico sempre esteve em conflito interno com as linhas do *movimento evangelical*, um corpo ideológico-teológico que tem como nascedouro a Inglaterra do século XIX, aglutinando evangélicos conservadores de denominações distintas. O grupo criticava a leitura desvirtuada que os liberais faziam de Jesus, considerando-o demasiadamente humano. Os evangelicais são os responsáveis pela disseminação do Jesus *íntimo*, amigo, pietista. Pregam um crescimento da santidade, marcado pelo individualismo e o subjetivismo. São também liberais no sentido de almejarem a modernização da sociedade – pregavam a abolição da escravatura e hoje pregam o combate à pobreza -, mas confiam mais no indivíduo crente do que no mundo. Pregam a modernização da sociedade acrescida de sua moralização.

O movimento evangelical é hoje certamente o recorte teológico mais forte no protestantismo clássico. Atualmente o movimento evangelical internacional está representado na *Visão mundial* e na *Fraternidade teológica latino americana*. O Congresso de Lausanne, na Suíça, em 1974, foi um marco no seu poder organizacional internacional, um esforço missionário protestante conjunto para levar a missão para além das obras diaconais e assistenciais. Seus quadros teológicos são metodistas, presbiterianos e batistas,<sup>202</sup> mas também luteranos.

Também a teologia liberal permanece viva no Brasil, embora sem a teoria do *destino manifesto*. Atualmente o liberalismo aparece na crítica à leitura fundamentalista e literal da bíblia, no ecumenismo, no desenvolvimento da leitura sócio-política do evangelho e na crítica teológico-política da estrutura social injusta. Esse liberalismo teológico confere certa consciência social ao protestantismo, comprometendo-o com um modelo missionário socialmente ativo. Os valores iluministas do progresso e a luta por uma sociedade moderna deram lugar aos clamores por uma sociedade mais justa, nos moldes da TdL. Outrora o caminho era a educação; nos anos 1960-1970 foi a ação política; desde 1990 parece ser a diaconia.

---

<sup>201</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O Celeste Porvir*, p. 104-105.

<sup>202</sup> Cf. José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 54-56.

## MAPA DO BRASIL COM DISTRIBUIÇÃO DA IGREJA LUTERANA

Reprodução a partir de César Jacob ROMERO, *Atlas da filiação religiosa*, p. 95.

## **MAPA DO SUL DO BRASIL COM DISTRIBUIÇÃO DA IGREJA LUTERANA**

Reprodução a partir de César Jacob ROMERO, *Atlas da filiação religiosa*, p. 93

## PERFIL DA IECLB

### IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL

Fontes principais: relatórios da presidência da IECLB – [www.ieclb.org.br](http://www.ieclb.org.br) -, censo da IECLB 2000 e pesquisas de Gert Uwe KLIEVER, publicadas em artigo em *Protestantismo em revista* - [www.est.com.br/neep](http://www.est.com.br/neep), v. 4.

#### Membresia

- A IECLB declara ter cerca de 715.085 membros
- 64,15% vivem nas cidades e 35,85% no campo

Nas outras denominações evangélicas, 86,83% dos membros estão na cidade - na Batista são 92,09% e na Universal 94,56% . A população brasileira está 81,19 na cidade e 18,81% no campo.

#### Comunidades

- A IECLB tem 1.790 comunidades, 1.167 pontos de pregação, 10 missões indígenas e 18 outras missões, organizados em 459 paróquias.
- Quanto à orientação teológica do trabalho – de acordo com o perfil de seu obreiro ou obreira -, 181 são clássicas ou tradicionais, 106 sócio-diaconais, 80 evangélicas, e as demais indefinidas.
- São 709 pastoras e pastores, 68 catequistas, 69 diáconos/as e 35 diaconisas. Outros 281 obreiros dividem-se entre licenciados, aposentados e candidatos ao ministério.

#### Cultos

- 55% dos membros da IECLB participam dos cultos.
- Os cultos da IECLB reúnem cerca de 65 mil pessoas a cada fim de semana
- Por mês são cerca de 275 mil pessoas – 38% dos membros

Grupos		
TIPO DE GRUPO	NÚMERO DE GRUPOS	FREQUÊNCIA REGULAR
Culto infantil e Escola Dominical	1.665	35 mil
OASE	1.271	26 mil
Estudo bíblico	1.633	24 mil
Ensino Confirmatório	1.997	20 mil
Jovens	850	15 mil
Música	1208: 534 corais, 392 bandas, 282 grupos de canto	12.600
3ª idade	316	12.500
Casais	543	9 mil
Mulheres	153	2 mil
Formação de lideranças	61	1.900
Liturgia	154	850
Homens	50	850
Expressão artística	39	750
outros	Visitação, esportes, ação diaconal, encontro família, presbitérios, seminários e cursos de formação nacionais, sinodais, paroquiais, e comunitários, etc.	
<b>TOTAL</b>	<b>10.500 grupos</b>	<b>165.000 pessoas</b>

## DESCRIÇÃO DE UM CULTO BATISTA

Domingo. 10hs. Igreja Batista da Lagoinha. Belo Horizonte. MG. Inúmeros *flanelinhas* disputam os carros nas ladeiras apertadas da envelhecida Lagoinha. Uma peregrinação apressada enche as calçadas. O louvor vai chegando cada vez mais perto. A igreja abre-se em escadarias imponentes. Na entrada, cada fiel recebe um jornal e o adesivo “+1paraJesus”. A igreja está cheia; quase não há lugar sequer na segunda galeria, nem na terceira. 4.500 pessoas abanam as mãos cantando a uma só voz *Glórias a Deus*. Muita alegria - muita alegria e algum choro. Uma banda ricamente instrumentada acompanha a cantora *gospel* mais famosa da cidade: *Jesus é o meu primeiro amor. Eu vou voltar pro meu primeiro amor. Ele é o meu mais precioso amor. Eu estou apaixonada por Jesus. Eu e Jesus. Só eu e Jesus. Só eu e Jesus. Eu na intimidade. Estou apaixonada por Jesus. Aleluias e améns* irrompem incontidos. O volume aumenta. O *pa(i)stor* Márcio, que acompanhava contido os 45 minutos de louvor, agora dirige-se à frente e de súbito a igreja silencia. O pastor ora. Os fiéis finalmente estão sentados. Começa uma sessão de avisos que vai durar 20 minutos - segue-se a ordem das matérias do jornal da semana que cada fiel tem em mãos: *Os jovens com menos de 45 anos estão convidados a participar do retiro da mocidade nas datas do feriado chamado carnaval. Quem tem menos de 45, fique de pé! Acho que são mais de 80%. Viva a força da mocidade Batista! O tema do retiro será salvação por graça. Quem quiser pode parcelar as despesas em três vezes./ Dezembro é o mês da visitação. Todos os membros serão visitados por pessoas devidamente identificadas. No sábado próximo haverá um curso de preparação./ No dia 31 de dezembro haverá a grande concentração com 20 mil pessoas para a virada do ano. Todos devem levar um quilo de alimento para as obras sociais da igreja./ No dia 31 será também o encerramento da campanha Ganhei +1paraJesus. Quem trouxer mais pessoas ganhará uma bíblia com capa grafada em ouro./ Os líderes do culto-célula receberão instrução na sexta. O tema da semana é “os desviados”. Fiquem de pé os líderes dos cultos-célula – que maravilha! Palmas para esses 250 irmãos! O país da semana é a Ucrânia, que está numa situação muito difícil, sobretudo agora na hora das eleições. Vamos orar pelas entidades missionárias que lá atuam enfrentando os resquícios de perseguição comunista. Abençoe essa bandeira da Ucrânia, Senhor! Eu vou passar a bandeira e todos vocês levem-na ao peito e façam uma breve oração dizendo: A Ucrânia também é sua, Senhor Jesus!* [nos parapeitos das galerias estão distribuídas bandeiras de todos os países do mundo. Bem ao centro, em frente ao altar, lado a lado, a bandeira do Brasil e a de Israel. Sobre o púlpito, uma bandeira do Brasil em *néon* de 5 x 3 m de diâmetro. Algumas bandeiras estão viradas – *viraram aquelas que tem símbolos estranhos, com serpentes, dragões...*, disse um diácono após o

culto]/ *As obras da escola seguem firme. Até no final de 2006 teremos construído todos os módulos, com cerca de 80 mil metros quadrados de construção./ A faculdade de teologia está com as inscrições abertas./ As camisetas doadas para o trabalho social estão à venda por 10 reais./ Agora vamos recolher as ofertas, irmãos. É importante que todos doem. Quem está no mês de aniversário, não esqueça da oferta especial de ação de graças. Se você perceber que um irmão ao lado não tem oferta para dar, doe metade da sua para ele, para que ninguém fique sem doar [em cinco minutos as sacolas passaram por todas as pessoas. Muitas doam um real; outras, dez reais. A banda entoa um *Aleluia* acompanhado pelas pessoas de pé. Terminado os avisos e o recolhimento das ofertas, começa a pregação. Pastor Márcio abençoa as bíblias dos crentes. Pede que todos levem as bíblias aos céus. Um impressionante *mar preto* toma conta da igreja. Quase todas as pessoas empunham bíblias. *Você agora é uma pessoa. Daqui a 50 minutos, quando eu terminar a pregação, você vai ser outra pessoa.*- o tema do sermão é *preconceito*. Em dois telões eletrônicos, a pregação vai sendo didaticamente apresentada. Um obreiro faz a tradução simultânea para pessoas com deficiência auditiva. - *Jesus quer o crente sem preconceito, irmãos!* O pastor prega sobre 10 textos bíblicos do evangelho, sobretudo Lucas, referindo lugares onde Jesus rompeu com o preconceito: Jesus rompe com o preconceito e come com pecadores (Lc 5.29-30); e toca nos intocáveis (Lc 5.43); e vai visitar a terra dos genazarenos, *terra de porcos, de endomaniados. Jesus diz: me digam qual é o lugar mais porco daqui. Eu quero ir justamente lá! Se Jesus viesse ao Brasil vocês acham que ele ia querer vir ao nosso culto? Não! Sabe aonde ele iria? Eu acho que ele iria lá para o Vale do Amanhecer, lá onde estão os esotéricos de todo tipo.* Jesus rompe com o preconceito e bebe água com a samaritana... e convida para seu discípulo um *engajado, um sem-terra revolucionário* da época, um *Stédeli*, o Simão Zelote.... e convida para seu discípulo um *reacionário da direita, um publicano, um cobrador de impostos, ... e visita um ladrão, Zaquen, Vocês acham que eu estou falando que não podemos ter preconceito só com prostitutas, com pecadores? Não! Nós não podemos ter preconceito com quem bebe cerveja; nem com quem não é irmão. O julgamento não é nosso! O julgamento não é nosso.* A pregação dura uma hora e 5 minutos. [É uma pregação protestante clássica – *pietista*, mas não *puritana* -, que ocupa o centro do culto, *emoldurado* por louvor *gospel* antes e depois]. Depois, a banda entoa mais 20 minutos de louvor. Os fiéis são abençoados e vão saindo – já são agora cerca de 3000 pessoas. As mães apanham as crianças na escolinha dominical. Os *flanelinhas* regozijam-se com os inúmeros um real: *sempre dá muito bem.* O culto das 10 é o mais concorrido. Mas o das oito também é bom. Às seis eu não venho, mas aí também só tem uns 100. Bom mesmo é à noite – é mais perigoso, né! Mas aí já não é meu turno; não é mais comigo.*

### 2.3.4. Retratos do desenvolvimento protestante no Brasil

Duas hipóteses explicativas são referidas quando se trata da chegada e da implantação do protestantismo no Brasil no século XIX – e de resto, em toda a América Latina<sup>203</sup>: a *hipótese conspirativa*, que assevera que o envio dos missionários e instalação de denominações protestantes fazia parte de um grande projeto imperialista estadunidense no país, e a *hipótese associativa*, que explora os interesses políticos e intelectuais internos ligando o protestantismo ao liberalismo, iluminismo e ao positivismo brasileiros.

A hipótese conspirativa tem fraca fundamentação histórica: certamente havia um interesse imperialista dos EUA no Brasil em meados do século XIX, mas a simples e exclusiva associação da empreitada missionária a um projeto político estrangeiro é fantasiosa, e reflete mais o momento ideológico de quando foi formulada, a década de 1960. Talvez se possa dizer que o processo interno de busca de liberalidade, de democracia, típicos da teoria do destino manifesto, valeu-se do *financiamento* estadunidense, mas não foi o interesse *político* a motivação principal dos missionários. Basta lembrar o esforço abnegado dos distribuidores de bíblia, das correntes migratórias européias de colonos pobres, dos *refugiados* escravagistas estadunidenses estabelecidos em São Paulo etc. Ademais, a hegemonia estadunidense e o seu ímpeto imperialista só efetiva-se depois da 1ª Guerra mundial.

A *hipótese associativa* não explica tudo, mas oferece um espectro maior de possibilidades: o protestantismo foi muito bem recebido pelos círculos intelectuais e políticos liberais do Brasil. Quando os protestantes chegaram, republicanos, positivistas e maçons reivindicavam autonomia política, religiosa e individual, encontrando-se com o espírito protestante. Ser protestante significava um avanço cultural em relação ao catolicismo. Era uma *religião do livro*, da educação, da retórica; era também a religião de países modernos como EUA e Inglaterra. As escolas protestantes ensinavam Ciência, Educação Física e Inglês, algo distante das escolas católicas. A educação começava a ser vista como único meio de ascensão social nas metrópoles, e o protestantismo era identificado com um saber; a conversão passava por uma espécie de adesão intelectual.

O desenvolvimento das manifestações religiosas protestantes inclui também as lojas maçônicas, os movimentos espíritas e outras organizações, religiosas ou não, que compunham as parcelas dissidentes do sistema, e que tinham em comum a insurgência contra a hegemonia romano-católica. Por tudo isso, diversos setores, sobretudo os anticlericais, receberam com satisfação o advento das missões protestantes.<sup>204</sup>

<sup>203</sup> Cf. José Míguez BONINO, *Rostrros del protestantismo latinoamericano*, p. 12ss.

<sup>204</sup> José BITTENCOURT FILHO, *Matriç religiosa brasileira*, p. 103.



Embora controversa, é instigante a associação das frentes liberais não religiosas ao desenvolvimento do protestantismo. Em certa medida os missionários começaram suas atividades e fizeram crescer as missões a partir de sociedades religiosas e civis liberais como maçonaria, espiritismo e irmandades católico-evangélicas<sup>205</sup>. Nesses lugares se discutiam abolição da escravatura, república, liberalismo e darwinismo. Posteriormente estas

redes religiosas dissidentes preexistentes foram rebatizadas pela maioria como metodistas, presbiterianos, batistas etc., depois de negociações entre missionários e religiosos liberais dissidentes. (...) Esta operação se realizou a partir da cultura política liberal de atores protestantes (...), e se confunde com a luta contra a sociedade profunda, corporativa e católica. É por isso que mais que Lutero, Calvino ou Wesley, os símbolos deste protestantismo liberal foram Juárez, Sarmiento ou Martí, desenvolvendo-se assim uma religião cívica liberal, um sincretismo protestante aculturado aos valores liberais latino-americanos.<sup>206</sup>

Posteriormente, esse mesmo espírito arraigou-se nas comunidades protestantes constituídas.

Com seus sínodos, assembleias, conferências gerais e convenções, as associações protestantes desenvolveram os contra-modelos sociais e foram, realmente, laboratórios de gestação do modernismo, ainda que através do igualitarismo das relações sociais (sociedade de irmãos), que pelas práticas democráticas de gestação dos religiosos anteciparam reivindicações similares dirigidas à ordem social global.<sup>207</sup>

De qualquer forma, a verdade é que a corrente liberalizante nunca conseguiu vencer as fortes estruturas tradicionais da política brasileira. Essa forte resistência ao liberalismo político e ideológico transferiu-se, em certa medida, ao protestantismo, forçando-o, a exemplo do que aconteceu com os políticos liberais, permanecer *à margem*, contentando-se em estabelecer-se como contra-cultura. Em realidade, as denominações e missões protestantes eram um dado muito pouco significativo do projeto político liberal brasileiro. Atendendo populações marginais – os intelectuais liberais insatisfeitos e os camponeses isolados – o protestantismo não causou resistências institucionais significativas. Efetivamente, “o protestantismo só conseguiu implantar-se definitivamente quando condições políticas e sociais apresentaram possibilidades de neutralizar a presença protestante de modo que ela não viesse a conseguir, por causa de seu enquistamento, transformações sensíveis na cultura católica luso-brasileira”.<sup>208</sup>

A sociedade brasileira não ofereceu resistência séria à penetração do protestantismo. Nos altos escalões políticos, simpatia por parte de alguns e indiferença por parte de outros. A camada dominante da política local (...) praticamente não tomou conhecimento da infiltração protestante e, quando o fez, não deve ter visto nele ameaça alguma. Quanto à religião oficial, se sentiu alguma inquietação, pouco pode ser porque não lhe era fácil alcançar os seus fiéis dispersos e nômades pela vastidão do território. Por outro lado, os protestantes encontraram espaços na camada social dos homens pobres dada a rarefação do seu campo religioso e a algumas vantagens de sua teodicéia em confronto com a dominante.<sup>209</sup>

<sup>205</sup> Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 118.

<sup>206</sup> Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 118.

<sup>207</sup> Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 119.

<sup>208</sup> Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 23.

<sup>209</sup> Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 155-156.

Fato é que o crescimento e a presença protestante clássica foram sempre muito tímidos no Brasil. Ao final do século XIX havia mais luteranos do que o conjunto dos demais protestantes. As missões revelavam fracasso nas cidades e pouca penetração entre as camadas mais humildes, como os escravos. Não atingiu nem a classe dominante, nem a humilde. A nobreza era republicana, e o discurso protestante era normalmente democrata. A senzala estava firmemente auspiciada pelos senhores imperialistas.

Sobrava, então, o possível fiel livre e pobre do campo. E foi justamente por aí que o protestantismo conseguiu expandir-se. Livres, abandonados pela igreja e pelo estado, absorveram bem a mensagem protestante de liberdade e democracia. Um grupo à margem recebendo uma mensagem marginal.<sup>210</sup> O protestantismo de Missão se desenvolveria na *trilha do café* - interior de São Paulo, Paraná, sul de Minas e Espírito Santo.<sup>211</sup> O protestantismo de imigração estabeleceu-se entre os imigrantes europeus em áreas isoladas.

Em resumo, o campo religioso rarefeito, o temor constante da expropriação religiosa, a recusa do padre como sinal dessa expropriação, a pobreza do receptor da mensagem protestante e, finalmente, o nomadismo religioso que parecia oferecer nuances de vantagem ao protestantismo, afiguram-se ter sido as pequenas brechas através das quais o protestantismo penetrou na camada livre e pobre da população rural.<sup>212</sup>

Mesmo aí no campo pobre, no entanto, a tarefa protestante não era fácil. Era dificultada pela aliança protestante-liberal - o religioso do campo pobre é geralmente crítico ao liberalismo, muito mais atento às estruturas imperialistas e catolicizantes. Talvez o protestantismo tenha conseguido penetrar no campo justamente graças aos elementos milenaristas da cultura rural brasileira, que, em certo momento, encontraram-se com o discurso milenarista do próprio protestantismo. Assim como no seio católico se formou a experiência de *Canudos*, que contestava o liberalismo a favor da República, no campo protestante formaram-se reações como os Mucker entre os luteranos e o misticismo do ex-padre Conceição entre os presbiterianos. Mais tarde o próprio pentecostalismo pode ser visto como crítica à aliança protestante-liberal, defesa da consciência individual, da liberdade, da felicidade e do gozo nesta vida, e não no futuro ou no fim do progresso social.<sup>213</sup>

### 2.3.5. Retratos da divisão protestante entre liberais e conservadores

O protestantismo brasileiro tem uma profunda marca que o divide em liberais e conservadores. O *mito fundante* dessa divisão parece ser a *Conferência do Panamá*, em 1916, um marco no protestantismo brasileiro e um momento decisivo da autoconsciência do protestantismo latino-americano.<sup>214</sup> O congresso do Panamá foi organizado pelas igrejas e missionários liberais, sem a presença da ala conservadora do protestantismo. Era uma reação ao

<sup>210</sup> Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 123.

<sup>211</sup> Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 152ss.

<sup>212</sup> Antônio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 146.

<sup>213</sup> Os liberais são *pós-milenaristas* – haverá um reino de mil anos antes da volta gloriosa de Jesus, e enquanto isso há que se lutar pela transformação social. Os conservadores são *pré-milenaristas* - o reino virá a qualquer momento, e a questão é aguardar *em Deus*.

<sup>214</sup> Cf. José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 15.

Congresso Mundial de Missão de Edimburgo, em 1910, que havia deixado de fora a América Latina e os latino-americanos por considerar o continente já evangelizado e cristão (católico), e, portanto, não necessitando de missão.<sup>215</sup> O argumento, impensável no Brasil da época, é que a presença maciça de católicos no país exigia outras prioridades para a Missão. Apesar das controvérsias iniciais, o congresso do Panamá ratificou a posição de Edimburgo, declarando que as igrejas evangélicas deveriam atuar em cooperação com a igreja católica, priorizando na missão áreas não atingidas pelo catolicismo, como os povos indígenas<sup>216</sup>.

As decisões do congresso foram profundamente contestadas por importantes lideranças do protestantismo brasileiro, como os presbiterianos Álvaro Reis e Eduardo Carlos Pereira. “A grande pergunta era feita pelos evangélicos anticatólicos: por que, então, abandonei o catolicismo e me converti ao protestantismo se aquele é tão cristão quanto este?”<sup>217</sup> O protestante missionário definia o catolicismo como “paganismo mascarado”<sup>218</sup>. O anticatolicismo constituía-se talvez na marca identitária mais forte do protestantismo missionário, e sem ela arriscaria perder sua razão de ser.

As reações ao congresso evidenciaram as profundas divisões do protestantismo, de resto presentes até hoje: de um lado os *pré-milenaristas*, que entendiam a missão com ênfase na irrupção sobrenatural do Reino de Deus, no apelo conversionista; do outro os *pós-milenaristas*, que entendiam a missão com ênfase nas mudanças estruturais-sociais como forma de irrupção do Reino de Deus, sobretudo no apelo à educação e à saúde. De um lado a conversão do indivíduo; do outro, a conversão da cultura.<sup>219</sup> De um lado os liberais; de outro, os evangélicos.

O Missionário presbiteriano Samuel Rhea Gammon representava a ala *pré-milenarista*, e considerava os católicos tão *pagãos* quanto os índios. Ele conta um episódio que ilustra bem a divisão ideológico-teológica do protestantismo:

Há alguns anos atrás, um missionário foi convidado para fazer uma conferência nas montanhas da Virgínia. Perante um auditório em que havia pessoas de idades diversas, credos variados assim como de interesses religiosos também múltiplos, o conferencista, à guisa de introdução, começou a falar sobre o progresso e a riqueza material do Brasil, suas estradas de ferro, luz elétrica e bondes, bancos, comércio e suas belas e modernas cidades. Ele, o missionário conferencista, quase caiu de

<sup>215</sup> Cf. Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil*, p. 38-49.

<sup>216</sup> Esse *arroubo* ecumênico, incomum no meio evangélico da época, possivelmente refletia os interesses das entidades missionárias estadunidenses, fortemente representadas no congresso. Levando em conta seus interesses expansionistas, os EUA não queriam conflito com o poder católico instituído no continente.

<sup>217</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil*, p. 47.

<sup>218</sup> O termo é de Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 156.

<sup>219</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 173.

costas quanto um de seus ouvintes, interrompendo-o, disse que estava certo, após ouvir a conferência, de que o Brasil não precisava de missionários.<sup>220</sup>

[Em seguida Gammon comenta o episódio com argumentos religiosos avivalistas:]

O apóstolo Paulo não pensou assim quando levou o Evangelho nascido na *pobre e obscura Judéia* para as ricas e cultas Atenas e Roma de seu tempo, porque a Judéia possuía o ‘poder de Deus para a salvação’. A civilização salva um homem ou uma nação? A luz elétrica ilumina os caminhos para o Reino dos Céus? Bondes e trens transportam pecador aos portais eternos? À luz da Palavra de Deus e da História Sagrada, essa é uma idéia absurda.<sup>221</sup>

Esse conflito pós e pré-milenarista arrefeceu-se a partir do fim da 1ª Guerra Mundial, com a consolidação do *fundamentalismo* e da pregação da santificação, instaurando a crítica tanto ao liberalismo quanto ao evangelicalismo. O fundamentalismo marcou profundamente o mundo evangélico, impregnado-o de “um dualismo e espiritualismo mais marcado, uma ética da separação do mundo acompanhada por rigidez legalista”.<sup>222</sup> Inclusive muitos liberais se associam ao fundamentalismo devido à estrutura de santificação e individualização propugnada, fatores que favorecem a ascensão na escala religiosa e social. O fundamentalismo é também um meio rápido de resistir às investidas da cultura não evangélica. É através do fundamentalismo também que se enraíza no protestantismo a consciência anticomunista e antisocialista. O fundamentalismo ganhou contornos institucionais em 1948, quando Carl McIntire fundou o *Conselho Internacional de Igrejas Cristãs* - CIIC, em oposição ao Conselho Mundial de Igrejas - CMI, fundado na mesma cidade de Amsterdã, na mesma semana. Sua marca principal é a leitura literal da bíblia, considerada toda ela inspirada por Deus e infalível - o CMI é ecumênico, liberal e modernizante; o CIIC é conservador e conversionista.

Apesar do arrefecimento do conservadorismo e do fundamentalismo, o movimento liberal teve outros momentos importantes na história protestante brasileira. Nos anos 1930 a 1950 surgiram federações de igrejas, seminários e organismos ecumênicos. Nas décadas de 1950 e 1960, no bojo do concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação, os liberais voltam a ter importância, instalando no meio protestante a teoria do *Evangelho social* – aquela que talvez tenha sido a última grande frente liberal do protestantismo. A tentativa foi logo reprimida, dada a verdadeira *caça às bruxas* imprimida no interior do protestantismo no contexto do golpe militar de 1964, quando muitas lideranças importantes do movimento ecumênico e do evangelho social são acusadas de *romanistas*, sendo expulsas ou se retirando das igrejas. Pastores são exilados do país, alguns delatados pelas próprias igrejas. Muitas outras lideranças acabaram abandonando o

<sup>220</sup> Apud Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 172.

<sup>221</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 172-173.

<sup>222</sup> José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 47.

protestantismo, canalizando seus esforços em ONGs, universidades e grupos trans-confessionais. Apenas muito pontualmente as igrejas se fazem notar no âmbito público institucional.

Essa divisão teológica entre conservadores e liberais ainda não foi superada, pois a maior parte do protestantismo continua rejeitando o liberalismo, e os liberais seguem vetando teológica e ideologicamente o protestantismo conservador.<sup>223</sup> Certamente percebe-se uma ampla vantagem do protestantismo conservador-fundamentalista; os grupos liberais preocupados com a justiça social são cada vez mais fragilizados, e junto com eles a capacidade de ingerência protestante nas questões políticas e sociais candentes da sociedade brasileira. Do ímpeto liberal e da teologia do *evangelho social* restaram um certo apelo social vinculado à Teologia da Libertação, flagrantemente enfraquecido nos anos 1990 com o revés da TdL, ou um apelo à diaconia e à ação junto a escolas e hospitais. Muitas comunidades passaram a ser *centros de manutenção da tradição* eclesiástica ou confessional. Algumas comunidades aproximaram-se do pentecostalismo ou se fecharam na identidade confessional – e aqui se abre um tema amplo: será possível associar o revés do protestantismo clássico ao sucesso do neoprotestantismo? Em certa medida o sucesso pentecostal, pelo menos aquele das décadas de 1960-1970, pode ser interpretado à luz do hiato espiritual criado pelo retraimento do protestantismo clássico.

---

<sup>223</sup> Cf. José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 30

## ***O sangue de Jesus tem poder! Trecho de culto da Igreja Pentecostal Deus é amor\****

Atenção milhões e milhões de ouvintes:/ Deus está operando a larga distância, agora./ Deus está chamando 2062 pessoas que nos ouvem./ Aproxima-se do teu rádio agora./ É o momento de clamar pelo sangue de Jesus./ Atenção ouvintes:/ O espírito de Deus que não se engana;/ está revelando 49 pessoas, que ainda hoje sofreu ataque./ Jesus está operando com Deus./ Nunca mais vai lhe atacar ataque./ Atenção irmãos aqui entre nós:/ Deus está chamando 1042/ que estão com dor no coração./ O sangue de Jesus tem poder./ Todo mundo fica aí mesmo,/ porque aqui no altar não tem lugar./ Aqui já estão 79 pessoas que Deus chamou que tem hérnia./ Aqui já estão 512 pessoas que Deus chamou que tem problema de olhos./ Atenção Jesus:/ cura já!/ Todo mundo gritando:/ “O sangue de Jesus tem poder, tem poder!/ O sangue de Jesus tem poder, tem poder!” [refrão cantado repetido cerca de 30 vezes. Segue intenso burburinho de glórias e aleluias. Depois de cinco minutos, segue o pastor:]/ Sangue de Jesus./ O sangue de Jesus./ O sangue de Jesus./ O sangue de Jesus./ O sangue poderoso do senhor./ O sangue de Jesus tem glória./ O sangue de Jesus cura tudo./ O sangue do poder Jesus./ O sangue de Jesus tem poder./ Opera agora, Senhor./ Cura agora, Senhor,/ pelo sangue de Jesus, Senhor./ O milagre agora./ O milagre agora./ Sai demônio./ Sai hérnia./ Sai enfermidade./ Opera, Senhor./ Opera, Senhor./ O sangue de Jesus tem poder./ Glória a Deus./ Glória a Deus./ Curados em nome de Jesus. [segue breve Canto incompreensível na gravação]/ Atenção irmãos e irmãs:/ prossigam o mês de oração, setembro./ Como todos sabem,/ março, junho, setembro e dezembro/ são os quatro meses de oração em todas as igrejas/ Pentecostal Deus é Amor./ Não só do Brasil,/ mas de todos os países e continentes do mundo./ No mínimo uma hora, em cada culto, todas as igrejas estarão orando./ Deus abençoe a audiência./ Buscai o senhor enquanto se pode achar./ Invocai-o enquanto está perto./ O apóstolo da fé pregando e orando pela multidão./ O pastor David Miranda, o apóstolo da fé,/ pregando e orando pelo Espírito Santo,/ aqui na sede mundial, até dia 30./ A sede mundial fica na Avenida do Estado, número cinco mil./ A poucos minutos da praça da Sé, do parque D. Pedro II./ Atenção irmãos e irmãs:/ sábado, às 14hs, eu mesmo, irmão David Miranda,/ eu mesmo estarei pregando./ No domingo, eu mesmo estarei celebrando/ a Ceia do Senhor a todos os irmãos que estão congregando/ na Igreja Pentecostal Deus é amor./ Atenção aos que vão se batizar no domingo:/ os irmãos que não têm dinheiro para a passagem,/ anuncio que a igreja vai pagar a passagem de ida e volta/ até no Jordão de Jesus, ali no bairro Pompéia./ Não deixe de cumprir a justiça de Deus./ Estamos orando pela construção do nosso novo templo,/ e oramos para que todos os irmãos dêem o dízimo para completar o que falta para a inauguração do nosso novo templo./ Abençoa as 22 firmas que ali estão trabalhando./ Abençoa tuas filha e seus filho que têm dado o dízimo./ No domingo eu vou falar a Grande Surpresa que o Senhor vai me revelar./ Como sempre, no último domingo, Tu tens revelado a Grande Surpresa para mim./ Irmãos e irmãs de todos los países de la tierra:/ que Dios les bendiga./ Adelante irmanos, na oracion por el grande missionero David Miranda./ [segue canto conduzido pelo pastor:] “O sangue de Jesus tem poder, tem poder/ O sangue de Jesus tem poder, tem poder/ Poder para salvar, poder para curar./ E para a sua glória Deus levar.”/ Irmãos, você vai aceitar Jesus agora./ Milhões e milhões de ouvintes:/ Orem conosco agora para que ele perdoe teus pecados/ E salve sua alma./ Todos os que não são crentes, levante sua mão a Deus./ Todos os que não aceitaram a Jesus./ Todos os que são de outros ministérios./ Todos são recebidos./ [segue um canto entoado pelo pastor:] “Não importa a igreja que tu és,/ se tu estás aos pés de Jesus,/ se o teu coração é para o rei.”/ Ouvintes de casa, aproxima-se do teu rádio./ Ore conosco dizendo:/ Perdoa agora,/ todos mis pecados,/ e salva señor/ la mi alma./ Si señor./ Señor Jesús:/ apartir de ahora,/ eu passo a ser/ um creyente/ perdonado e salvo/ da santa Igreja/ Pentecostal Deus é amor./ Amém./ Quem fumava, rasga a carteira de cigarro agora./ Quem bebia, entorna a bebida agora./ Quem aqui fuma?/ Quem está com carteira de cigarro na bolsa?/ Joga fora agora!/ Joga aqui no púlpito, que nós vamos rasgar agora./ Jesus curou agora./ Aqui está uma irmã que parará de fumar:/ Deus te abençoou agora./ Deus rasgou esta carteira de cigarro/ E te salvou./ [segue um canto entoado pelo pastor e acompanhado pelos fiéis:] “Oh! Que dia de grande alegria:/ os irmãos que Jesus aceitaram/ vão deixar no fundo das águas/ os pecados que já praticaram./ De agora adiante vão sentir uma transformação;/ vão viver bem melhor; diferente./ Vão provar o gozo do crente.”

---

\* Culto realizado em São Paulo, transmitido ao vivo para todo o país e para países da América do Sul. Gravado a partir da Radio Itai AM de Porto Alegre, RS, ZYK 249, 880khz, no dia 24 de outubro de 2003, das 9h35m até 10h. As barras ao longo da descrição sinalizam pequenas e marcantes pausas na oratória.

## 2.4. Retratos do neoprotestantismo

### 2.4.1. As origens do pentecostalismo<sup>224</sup>

‘Todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem’?. Este foi o texto (At 2.4) do sermão do jovem pastor negro William J. Seymour numa igreja dos nazarenos, em Los Angeles. Disse o pregador que Deus tinha uma terceira bênção, além da conversão e da santificação – e essa bênção era o batismo do Espírito Santo.<sup>225</sup>

Tomado como fenômeno histórico, o pentecostalismo surgiu em Los Angeles, nos EUA, em 1906, *criado* por William Joseph Seymour, um pastor que alugou um armazém na Azuza Street 312 e começou a pregar o *batismo do Espírito Santo* como terceira modalidade de bênção de Deus, além das clássicas conversão e santificação. Tanto o pastor quanto seus primeiros fiéis têm origem no protestantismo evangelical estadunidense, mais especificamente Batista e Metodista.

A glossolalia é o fenômeno religioso tido como marco inicial do pentecostalismo: registra-se que foi um menino negro de oito anos a primeira pessoa a falar em línguas, no dia 06 de abril de 1906. A partir de vários registros de glossolalia, o professor Charles Parham, dono de uma escola bíblia em Kansas, passou a ensinar que as línguas eram evidência do batismo do Espírito Santo. Logo o fenômeno ganhou forma teológica com os estudos de um aluno seu, Seymour, um ex-escravo, garçom de profissão, logo um grande pastor.

Tendo recebido o batismo do Espírito Santo, Seymour começou a pregar em Los Angeles já em 1906, a convite da pastora negra Neely Terry, da Igreja dos Nazarenos, de orientação metodista. Sua pregação fez sucesso e causou controvérsia; a pastora o expulsou, e ele passou a fazer reuniões em casas particulares. Depois alugou um velho armazém na Azuza Street, criando a missão *A Fé Apostólica*. Um pastor negro, muitas pessoas negras entre a membresia, um grupo de seis anciãos e seis anciãs na coordenação da nova igreja, uma cidade multiétnica, marcada pela pobreza e em grande expansão industrial: esse era o contexto do surgimento institucional do Pentecostalismo.

Grande impulso para a o pentecostalismo foi o ambiente teológico *adventista* da virada do século. Acreditava-se que a volta de Cristo e o fim do mundo seriam antecidos por um grande avivamento espiritual. É nesse contexto que deve ser entendido o fenômeno da glossolalia que atingiu também igrejas protestantes clássicas que não *aderiram* ao pentecostalismo – a glossolalia era uma das mais atraentes evidências do fim próximo.

<sup>224</sup> Cf. sobretudo Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 73ss.

<sup>225</sup> Waldo CESAR, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, p. 20.

A frustração das expectativas do fim do mundo logo deslocariam para o centro da teologia pentecostal a santificação – clássica doutrina metodista - através do batismo do Espírito Santo – a santificação reinterpretada pelo movimento *holiness* -, e a glossolalia e as curas milagrosas passam a ser seus sinais mais evidentes. Outras características pentecostais como o fundamentalismo, a livre interpretação da bíblia, o moralismo, o anticatolicismo, o comportamento sectário e ascético e a rejeição do *mundo*, tão presentes no pentecostalismo também no Brasil, são conseqüências dessa teologia da santidade e do Batismo do Espírito Santo.<sup>226</sup>

É esse desejo de santidade manifestado no Batismo do Espírito Santo que *envia* os primeiros missionários pentecostais para o Brasil, quando o pentecostalismo tinha apenas quatro anos de idade: em 1910 começam os trabalhos da Congregação Cristã, e em 1911 tem início a Assembléia de Deus<sup>227</sup>, justamente as duas maiores igrejas pentecostais do Brasil, reunindo hoje onze milhões de fiéis. Esse início quase simultâneo do pentecostalismo no Brasil e nos EUA de certa forma relativiza a origem história estadunidense do pentecostalismo, inserindo-o dentro de um movimento *mundial* de reavivamento espiritual – aliás, os fundadores da Assembléia, Vingren e Berg, eram suecos, e o fundador da Congregação, Francescon, italiano. Como sugere Bonino,

a semente pode ter sido produzida em Los Angeles ou Chicago, mas foi plantada na terra latino-americana, se alimentou do jugos vitais desta terra e as novas massas populares latino-americanas comprovaram que o sabor dos frutos correspondia às demandas de seu paladar. Francescon, Hoover [missionário fundador do pentecostalismo chileno] ou Berg podem ter tido

---

<sup>226</sup> Para entender teologicamente o surgimento do pentecostalismo há que entender o desenvolvimento da teologia da *santificação* metodista - cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 27-29: em certa medida o pentecostalismo é filho do metodismo; Aldersgate Street - a rua de Londres onde Wesley sentiu o coração aquecido ao ouvir a leitura dos escritos de Lutero - e Azusa Street estão muito próximas (os primeiros anos do metodismo nos EUA são muito parecidos com os primeiros anos do pentecostalismo em qualquer parte do mundo: os fiéis entoavam calorosas canções de louvor a Deus, gritavam *glórias* e *aleluias*, as pessoas *caíam* pelo dom do Espírito Santo, seus cultos duravam quatro horas e provocaram muitas reações dos outros protestantes - ressalva seja feita ao fato de que o metodismo não registra fenômenos de glossolalia e exorcismo). Foi Wesley quem, no século XVIII, introduziu na teologia protestante o conceito de *segunda obra da graça*: para além da salvação, que é dada por graça divina, o cristão deveria trabalhar pela *perfeição cristã*. Justamente esse conceito estava na base da nova pregação pentecostal de Seymour. O conceito de santificação que Seymour conhece já está modificado pelo movimento *Hollines* inglês, que tornara a santificação mais *disponível*: se Wesley estipulara regras comportamentais rígidas, caminhos de peregrinação demorados e difíceis, agora a busca da perfeição e da santificação é rápida e disponibilizada universalmente através do *Batismo do Espírito Santo*. Essa nova modalidade de *santificação* penetrou em várias igrejas e provocou grupos independentes de *Holiness*. Justamente desses grupos surgiria, mais tarde, o pentecostalismo estadunidense.

<sup>227</sup> A data latino-americana é 12 de setembro de 1909, quando um grupo de *pentecostais* foi expulso da igreja Metodista do Chile por manifestar dons espirituais e doutrinas “*antimetodistas, contrarias a las escrituras e irracionales*”. Cf. Apud José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 60.



acento estrangeiro, mas “a língua do Espírito” que falavam encontrou um eco nos portuários de Valparaíso ou nos operários de São Paulo [ou nas populações do Norte e Nordeste brasileiro].<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> José Míguez BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 60.

## **Breve biografia de Celina Albuquerque, membro fundadora da Assembléia de Deus, primeira pessoa a ser batizada pelo Espírito Santo no Brasil.\***

“Nasceu em Manaus, AM, a 19 de setembro de 1874, filha de José Martins Cardoso e de Cândida Rosa de Aguiar Cardoso. Casou-se aos 25 anos de idade, no dia 25 de setembro de 1899, com Henrique Albuquerque que, como seu sogro, era prático em navegação nos rios amazônicos.

No Pará, converteu-se a Cristo, na Primeira Igreja Batista de Belém que, na época, era pastoreada por Almeida Sobrinho, por quem Celina foi batizada, no batistério do templo à rua João Balby, 406.

Em 1910, chegaram os pioneiros do Movimento Pentecostal, que começaram a ensinar a doutrina do Espírito Santo que traziam em seus corações. Celina se interessou pelo que eles pregavam e, crendo na verdade, passou a buscar a promessa de Jesus Cristo, vindo a recebê-la a 8 de junho de 1911.

Com a idade de 95 anos, a fiel anciã foi chamada ao descanso eterno, a 27 de março de 1969, em Belém do Pará.”

### **Relato do seu Batismo no Espírito Santo♦**

“O interesse de alguns irmãos crescia cada vez mais e mostrava que algo de extraordinário acontecera em suas vidas. Celina Albuquerque e Maria de Nazaré foram as primeiras a declarar que aceitavam a promessa registrada em Atos 2.17,18 (...). Elas se propuseram a permanecer em casa, em oração, até que Deus as batizasse com o Espírito Santo.

(...) A uma hora da manhã do dia 8 de junho de 1911, em sua residência na Rua Siqueira Mendes, 79 (atual 161), Celina Albuquerque foi batizada com o Espírito Santo. Estava confirmada a verdade pregada pelos missionários, que anunciavam um novo batismo. Logo ao amanhecer, a irmã Nazaré apressou-se em ir à casa de José Batista de Carvalho, na Av. São Jerônimo, 224, levando consigo a boa-nova de que a irmã Celina recebera a promessa conforme a Palavra de Deus. Na casa de José Batista estavam reunidas várias pessoas, entre elas Manoel Maria Rodrigues, diácono da Igreja Batista. Ele declarou mais tarde: ‘Foi nesse momento que ouvi falar e cri no batismo com o Espírito Santo.’ Maria de Nazaré, no dia seguinte, teve a mesma experiência: era batizada com o Espírito Santo.”

---

\* *História das Assembléias de Deus no Brasil*, p. 39-40.

♦ *História das Assembléias de Deus no Brasil*, p. 26.

## 2.4.2. O pentecostalismo clássico brasileiro

### 2.4.2.1. A Congregação Cristã

A Congregação Cristã<sup>229</sup> foi a 1ª Igreja pentecostal do Brasil. O italiano valdense Luigi Francescon passou por experiência pentecostal nos EUA, e veio para o Brasil em 1910, tendo antes passado pela Argentina. Começa sua pregação em 20 de abril de 1910, em Santo Antônio da Platina, PR, onde batizou seis (ou nove?) pessoas. Em junho inicia pregação na igreja Presbiteriana do Brás, em São Paulo, aonde viria a criar a Congregação Cristã. Nos primeiros anos a igreja cresceu num ritmo mais intenso do que a própria Assembléia de Deus: em 1930 já eram 30.800 membros; em 1962, 600.000. Hoje são 2,5 milhões de fiéis.<sup>230</sup>

Até hoje a Congregação caracteriza-se como uma igreja *interiorana*: é familiarista e profundamente patriarcal. As pessoas sentam em lados separados na igreja de acordo com o gênero. Em várias congregações as mulheres usam véus durante as celebrações. Não utiliza rádio e televisão na missão, nem literatura evangelística. É abertamente antiecumênica. Não prega o dízimo e proíbe comprar fiado. Curiosamente, não é legalista, aceitando uso de roupas comuns e até mesmo consumo moderado de álcool. Teologicamente, prega um forte dualismo igreja *versus* mundo, matéria *versus* espírito. Tem uma forte pregação calvinista, com ênfase na predestinação. A inspiração direta de Deus é mais valorizada que a bíblia. Não incentiva o estudo da teologia para seus pastores. Valoriza os testemunhos, a sobriedade na vida e a compenetração. Em termos de governo eclesial, realiza uma convenção anual no Brás, SP, onde são tomadas as decisões para as diretrizes de todas as comunidades do país. Não há grandes líderes carismáticos. A Congregação

dá grande ênfase à autonomia da igreja local, definindo os poderes em seu interior em termos carismáticos coletivos. Não aceita sequer a figura do *pastor*. É uma igreja anárquica, de tipo conservadora, com um controle estrito da comunidade sobre o comportamento dos membros. A autoridade local pertence a um corpo de anciãos de reconhecida inspiração. Sua organização intradenominacional, que expressa um forte sentido de identidade, submete-se à precedência da comunidade local para assuntos administrativos e disciplinares.<sup>231</sup>

Considerando os números, a Congregação é hoje a quarta maior força religiosa do país, atrás apenas das Igrejas Batista, Assembléia e Católica. Tem 2,5 milhões de fiéis, o que representa 14% dos pentecostais. Todavia, ela cresce menos que as outras pentecostais nos últimos 10 anos,

<sup>229</sup> Para as informações sobre a Congregação Cristã cf. sobretudo Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 100-109.

<sup>230</sup> Curiosamente, a Congregação manteve-se por duas décadas como igreja étnica, com pregação e hinódia em Italiano, atendendo sobretudo a população de imigrantes de São Paulo e adjacências. Não obstante essa marca lingüística, a Congregação é desde cedo uma igreja brasileira. Francescon foi o único estrangeiro a trabalhar nela.

<sup>231</sup> Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 201.

numa média anual de 4,8%. Está amplamente concentrada em São Paulo e Norte do Paraná. Em São Paulo concentra-se a Sudoeste, que corresponde à parte mais pobre ou menos desenvolvida do Estado. Uma característica curiosa é que a Congregação cresce baseada na migração: a sua 2ª maior área de presença é o cerrado do Centro-Oeste e Leste mineiro, seguido por Rondônia. Está presente fortemente também no pobre Norte de Minas e no pobre interior da Bahia.<sup>232</sup>

#### 2.4.2.2. A Assembléia de Deus

A história do pentecostalismo brasileiro confunde-se com a história da Igreja Assembléia de Deus. A Assembléia de Deus é a maior igreja evangélica do Brasil. Segundo o censo IBGE 2000, tem 8,4 milhões de membros, o que representa 1/3 do total de evangélicos. De cada três evangélicos no país, um está na Assembléia. A Assembléia tem 47% dos evangélicos do ramo pentecostal. Considerando as Igrejas pentecostais, tem a 3ª maior taxa de crescimento anual entre 1991 e 2000. No Norte do Brasil e nos Estados mais ao Norte da Região Nordeste, são mais de 60% dos pentecostais - no Maranhão, por exemplo, mais de 80% dos evangélicos estão na Assembléia. Algumas micro-regiões do RJ, ES, RS e SC também têm mais de 65%. Nas regiões Norte e Centro-Oeste do Brasil, entre 1991 e 2000 o crescimento da Assembléia foi superior a 5%. Curiosamente, tem mais membros no RJ, com 760.000, do que em SP, com 500.000. Certamente é a Assembléia a Igreja mais bem distribuída no mapa brasileiro, ocupando não só as capitais, mas também as pequenas cidades; 82% de seus membros estão nas cidades; 18% no campo, índice idêntico ao total da população brasileira - para comparar pode-se tomar a Universal, concentrada nas grandes cidades em algumas regiões do país; ou então o luteranismo, com 64,15% na cidade e 35,85% no campo, o estrato evangélico mais rural do país.

A Assembléia teve seu início com a chegada dos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg a Belém do Pará<sup>233</sup>, em 1911, dois jovens suecos que haviam migrado para os EUA em 1903 em busca de trabalho, fugindo de um país em profunda depressão econômica. Vingren estudou teologia durante quatro anos num seminário batista, em Chicago. Foi batizado pelo Espírito Santo em 1909. Berg se converteu na Suécia. Os dois amigos mantinham um programa de palestras evangelísticas nos EUA.

<sup>232</sup> Para as informações deste parágrafo, cf. César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 42.

<sup>233</sup> Existe uma história reivindicada como *mito fundante* da chegada da Assembléia no Brasil: certo dia o irmão na fé Olaf Uldim contou a Berg e Vingren um sonho no qual aparecia a palavra "Para". Examinaram o mapa e concluíram que Deus os estaria enviando para iniciar uma grande obra pentecostal no Brasil. Logo estavam em Belém, no Pará. Cf. Waldo CESAR, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, p. 21.

Os dois missionários chegaram ao Brasil a 19 de novembro de 1910, sendo acolhidos pelo pastor Batista local, também sueco. Logo criaram adeptos à sua doutrina de batismo do Espírito Santo, de cura divina e glossolalia. Logo criaram também conflitos com a comunidade batista, especialmente seu pastor, dividindo a comunidade ao meio. *A gota d'água* foi o primeiro Batismo no Espírito Santo acontecido no Brasil, da fiel batista Celina Albuquerque, que falou em línguas no dia 08 de junho de 1911. Logo depois, num culto coordenado pelo diácono Raimundo Nobre, a 10 de junho, a comunidade expulsa os dois missionários. 18 fiéis batistas os acompanharam, vindo a fundar imediatamente uma nova comunidade: em 18 de junho de 1911 é realizado o primeiro culto da missão *A Fé Apostólica*, o núcleo do que seria depois a Assembléia de Deus – observe-se que o nome é o mesmo da primeira denominação pentecostal criada por Seymour nos EUA.<sup>234</sup> Gunnar Vingren era o pastor da nova denominação, e Berg o auxiliar. O objetivo era constituir um ministério para difundir a fé pentecostal. A nova Igreja fazia missão de casa em casa, com cultos de oração às segundas-feiras, de pregação às quartas-feiras, e culto completos às sextas-feiras.<sup>235</sup> Embora 18.06.1911 seja a data oficial de fundação da Assembléia, apenas em 11 de janeiro de 1918 a nova *missão* é registrada com o nome *Assembléia de Deus no Brasil*.<sup>236</sup>

A Assembléia cresceu rapidamente. Em 1930 já tinha 15 mil membros. Em 1930 organizou-se a 1ª Convenção Nacional das Assembléia de Deus, estando as igrejas já espalhadas pelo Nordeste e Norte do país - a *Convenção Geral das Assembléias de Deus* tornou-se pessoa jurídica em 1946. Essa 1ª convenção marcou a passagem do poder material e sacerdotal da Igreja das mãos dos missionários suecos para os pastores brasileiros. Os missionários suecos, 11 no total, seguiriam para a região Sudeste do país, para fortalecer a presença das Assembléias de Deus no RJ e em SP. A própria convenção foi presidida por um brasileiro, Francisco Gonzaga. Nessa convenção foi criado o jornal *Mensageiro da Paz*, num esforço para zelar pela unidade da Igreja nacional. Outras convenções, sempre realizadas anualmente, foram marcos na história das

<sup>234</sup> A historiografia assembleiana registra com orgulho o nome dos 18 fiéis fundadores da Assembléia – cf. *História das Assembléias de Deus no Brasil*, p. 27: “Celina Albuquerque e seu esposo Henrique de Albuquerque, Maria de Nazaré, José Plácido da Costa (o dirigente da igreja), Piedade da Costa, Prazeres da Costa, Manoel Maria Rodrigues e sua esposa; Jesusa Dias Rodrigues, Emília dias Rodrigues, Manoel Dias Rodrigues, João Domingues, Joaquim Silva, Benvinda Silva, Teresa Silva de Jesus, Isabel Silva, Ana Silva, José Batista de Carvalho, Maria José Batista de Carvalho e Antônio Mendes Garcia”.

<sup>235</sup> Além da expulsão da igreja Batista, o novo grupo sofreu perseguições de católicos e de outros protestantes da cidade - metodistas, anglicanos e presbiterianos. A historiografia da Assembléia de Deus exalta a perseguição como marca divina - *História das Assembléias de Deus no Brasil*, p. 90: “Depois do primeiro batismo, nas águas do rio Guamá, foram realizados centenas deles, através de Berg e Vingren. (...) ‘Os primeiros batismos no Pará eram feitos em segredo, geralmente às 11 horas da noite, pois não havia tanques batismais.’ Nessas ocasiões, a perseguição era intensa. Certa vez, dezenas de pessoas apareceram armadas de facas e laços, querendo impedir a realização daquele ato. Apesar das ameaças, no entanto, com a ajuda de Deus, o batismo foi efetuado e nada aconteceu”.

<sup>236</sup> Entre outros, cf. *História das Assembléias de Deus no Brasil*, p. 89.

Assembléias: a de 1946 propugnou a união de todas as Assembléias em rede e a submissão de todas as congregações à Convenção. A convenção de 1950 louvou o número de 100 mil batizados nas águas na Assembléia de Deus. Então já haviam ocorrido duas convenções pentecostais mundiais, com forte presença das Assembléias brasileiras. Em 1967, a oitava *Convergência Mundial Pentecostal* lotou o estádio do Maracanã, no RJ, estando presentes 200 mil pessoas. A convenção de 1989 marcou a divisão nas Assembléias de Deus: com a morte de Macalão, o grande líder da Igreja no *Sul* do país e grande pacificador, o conflito interno culminou na divisão da Igreja e irrupção do *ministério Madureira*, do Rio de Janeiro. Com isso a convenção deixou de representar 1/3 das Assembléias de Deus.

É no mínimo curioso que a origem do pentecostalismo no Brasil esteja ligado à Suécia. Esta ligação deixou marcas indeléveis na Assembléia, tanto na sua teologia quanto no seu modo operacional<sup>237</sup>.

Os suecos pentecostais são originalmente batistas num país de Igreja Estatal – Luterana – onde ser batista tinha o caráter ‘subversivo’, por ser contra a Igreja do Estado, ou mais, contra o próprio Estado. Perseguidos em seu país de origem, marginalizados do processo educacional, tachados de ‘pagãos’ por não batizarem suas crianças (como os luteranos), chegam ao Brasil e aqui são protegidos pela Constituição Federal Republicana. Portanto, são extremamente contra todos e quaisquer institucionalismos, daí renegar a entender como insulto quando são chamados de ‘denominação pentecostal’, pois, segundo eles, são apenas um ‘movimento’.<sup>238</sup>

Em comparação às demais denominações protestantes, a Assembléia desenvolveu-se mais arraigada à realidade nacional. Era pobre, oriunda de grupo minoritário, sem dinheiro estadunidense – a Suécia era pobre à época. A vida pessoal dos primeiros missionários assembleianos foi “marcada pela simplicidade, um exemplo que ajudou a primeira geração de líderes brasileiros a ligar pouco para a ascensão econômica. Assim o *ethos* da AD evitou um aburguesamento precoce”.<sup>239</sup>

As Igrejas tradicionais, além de atingirem as elites, sempre tiveram *pedigree* estrangeiro – norte-americano principalmente -, tradição (Lutero Calvino, Wesley, etc), poder financeiro (todas

<sup>237</sup> Mais de um milhão de suecos emigraram para os EUA entre 1870 e 1920. País pobre e com grande contingente de desempregados, a Suécia vivia sob a égide religiosa de uma igreja Luterana estatal, que reunia 95% da população, embora apenas 5% destes eram *praticantes*. Não havia catolicismo. O único pluralismo que se observava era o pietismo interno no próprio luteranismo. Alguns poucos batistas suecos preferiram emigrar para os EUA devido à pressão da supremacia luterana. Foi justamente entre esses suecos batistas que o pentecostalismo se firmou nos EUA. “Os missionários suecos (...) vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam à insignificante minoria religiosa (...). Eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo. (...) Os pentecostais suecos, por outro lado, em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural.” Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 77-78.

<sup>238</sup> Gedeon ALENCAR, *Pentecostalismo e ecumenismo*, p. 2.

<sup>239</sup> Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 79.

financiadas por dólares, daí seu patrimônio). O que tinham os pentecostais? Eram pobres e continuaram majoritariamente pobres durante décadas; na marginalidade social e na marginalidade institucional protestante.<sup>240</sup>

Os missionários suecos e os assembleianos também rejeitavam a erudição; orgulhavam-se de ser *bíblicos* e baseados na inspiração direta do Espírito Santo. “Assumiam que estavam formando uma comunidade de gente socialmente excluída (seja na Suécia luterana ou no Brasil católico) que não precisava de um clero diferenciado”.<sup>241</sup>

O tipo de governo eclesiástico na Assembléia de Deus tem como peculiaridade o balanço entre o rígido vínculo inter-denominacional e a liberdade congregacional.

A assembléia de Deus dá grande ênfase à autonomia local, que é articulada, no entanto, com uma forte identidade denominacional bem institucionalizada. Não é centralizadora, mas tampouco é anárquica. Organiza-se por ‘ministérios’ numa forma que lembra as linhagens dos parentescos tradicionais. Uma igreja bem constituída forma um ‘ministério’ composto pelo conjunto de oficiais da igreja. Intensamente proselitista, envia em várias direções evangelistas e missionários para criarem novas congregações. Estas ‘filiais’ ficam vinculadas ao Ministério da igreja ‘Mãe’, numa relação que combina apoio num sentido com dependência no outro. Uma filial que evolua e se estruture como igreja forma o seu próprio ministério, por sua vez passando a criar novas filiais. Esta terceira geração tem um vínculo mais forte com a igreja que lhe deu origem, mas continua pertencendo ao primeiro Ministério. (...)

Os diversos Ministérios cruzam-se pelos espaços da cidade, gerando uma complexa rede de segmentações. Vez por outra, em função de conflitos de variada motivação, um ponto da rede se rompe, dando início a um novo Ministério independente, ou mesmo a uma nova denominação. (...).

O caráter segmentar dos modelos de linhagem é compensado, na Assembléia de Deus, por uma organização nacional de natureza legal representativa: a Convenção Geral, cujos dirigentes são eleitos por representantes dos ministérios. Embora com pouco poder de mando, a convenção tem importância como instância máxima para dirimir eventuais pendências entre Ministérios, bem como na produção de materiais de uso de toda a igreja, como o jornal *Mensageiro da Paz*, por exemplo.

Por outro lado, a qualidade carismática das lideranças nas igrejas locais é uma marca distintiva para a Assembléia. Com efeito, na carreira eclesial que vai de auxiliar de trabalho a diácono, evangelista, presbítero, pastor, pastor presidente, a pessoa não tem chance de passar do primeiro nível (auxiliar de trabalho) se não for dotada do dom espiritual da glossolalia, a língua estranha e sagrada despertada no fiel pela presença do Espírito Santo.<sup>242</sup>

A pregação e a cosmovisão assembleiana sintetizam o pentecostalismo clássico: um forte discurso de santidade, objetivado no moralismo, na sobriedade, nos costumes castos e numa certa rigidez de papéis sociais e de gênero, a ênfase na profusão do poder do Espírito Santo, manifesto na glossolalia em eventuais curas divinas. A cosmovisão opera um dualismo radical opondo mundo e igreja, ou mundo e reino. Os fiéis da Assembléia são responsáveis pela marca visual de crente no Brasil: não fumar, não beber, mulheres com saias ou vestidos e homens com traje social. Os cultos são verdadeiros centros de louvor a Deus, numa intensa participação

<sup>240</sup> Gedeon ALENCAR, *Pentecostalismo e ecumenismo*, p. 4.

<sup>241</sup> Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 79.

<sup>242</sup> Rubem César FERNANDES, *Governo das almas*, p. 198-200.

musical dos fiéis, numa musicalidade distante tanto do *gospel* neopentecostal quanto do pietista evangélico, mais próxima do popular por adaptar melodias conhecidas da música sertaneja e do pagode. Marcas distintivas dos cultos são as concentrações nos domingos pela manhã em praças públicas - os cultos são realizados nas igrejas durante a semana e nos domingos à noite.

A Assembléia de Deus é *a cara do Brasil*: como atesta um pensador membro da Assembléia, ela traduz as marcas da brasilidade:

A Assembléia de Deus é a cara do Brasil (...): *Grandiloquente* – cheia de chutes estatísticos, proclama em alto e bom som que é a maior (e melhor?) igreja pentecostal do mundo; *cordial* – multiculturalisticamente tem representantes em todas as classes sociais; *moderna* – sua editora prima pelo marketing e seus lançamentos são top de linha; *reacionária* – na periferia, os jovens ainda são excluídos por praticarem esporte; *desigual* – faz parte de sua membresia o grupo fundador de uma entidade empresarial que só se reúne em hotéis cinco estrelas, e é ao mesmo tempo a igreja que mais cresce nas favelas do Rio. É a bem típica ‘Belíndia’ – mistura de Bélgica com Índia – para confirmar o *ethos nórdico/nordestino*.<sup>243</sup>

A nova configuração do protestantismo brasileiro parece constituir-se um desafio especial para a Assembléia em termos teológicos: qual é o seu específico diante da disseminação das doutrinas pentecostais e carismáticas em todas as igrejas, inclusive no catolicismo?

Aos 90 anos a Assembléia de Deus é uma respeitável instituição. Enquanto outras denominações se notabilizaram pela construção de escolas (numa típica racionalidade protestante), outras se dedicaram à aquisição de meios de comunicação (a mais importante estrutura de poder deste século), a Assembléia de Deus não conseguiu se firmar em nenhuma dessas áreas, restou o ‘discurso moral’. Mas integridade não é a moeda de maior valor nesses tempos de liberalismo econômico e ético. Perdeu a exclusividade da doutrina pneumatológica duplamente: 1) para a Igreja Católica com a *Renovação Carismática*, e 2) para as chamadas Igrejas Tradicionais que se renovaram. Agora, quando a doutrina pentecostal se torna hegemônica, ela que sofreu todas as penas, não está podendo festejar. Outras manifestações religiosas (mais adequadas à modernidade?) é que aparecem e faturam. É sina da Assembléia de Deus ser marginal.

Nos seus 90 anos, a Assembléia de Deus é uma igreja entre tantas nesse “mercado” e teve seu discurso original da *pentecostalidade* diluído no meio de tantos outros. Que discurso levantar hoje? O da *militância* está difícil de ressuscitar, a secularização urbana o relativizou (os Mórmons e Testemunhas de Jeová fazem melhor); o da *perseguição*, a democracia moderna e os direitos civis (espaço que a Assembléia de Deus sempre evitou e tem uma vergonhosa omissão) não permitiria que qualquer grupo religioso fosse vitimado hoje (com o poderio quantitativo que a Assembléia de Deus dispõe, é impossível pousar de vítima); o *escatológico* até que neste fim/início de século vigora, mas conseguir diferenciá-lo do caldo esotérico é uma tarefa inglória. (...).

Muito mais grave do que não ter respostas, está no fato de que, se a tivesse – se ela fosse pedida – não teria nenhuma influência. A religião (e neste caso não só a AD) perdeu a voz. Neste tópico estão inseridas questões da sexualidade e ética. Resta continuar – como sempre – falar para si mesma.<sup>244</sup>

<sup>243</sup> Gedeon Freire ALENCAR, *Pentecostalismo e ecumenismo*, p. 7.

<sup>244</sup> Gedeon Freire ALENCAR, *Pentecostalismo e ecumenismo*, p. 7-8.



De qualquer forma, apesar desse pessimismo, a Assembléia e o pentecostalismo clássico parecem ter seu lugar garantido no imaginário religioso brasileiro. O discurso pentecostal clássico de ferrenha oposição ao mundo encontrou eco em milhões de brasileiros.

Uma questão que se abre é a chance da Assembléia aproximar-se mais do protestantismo clássico, num eventual esforço de garantir a especificidade de seu discurso frente ao nivelamento do discurso teológico do meio pentecostal brasileiro. A longa tradição pentecostal pode levar parte da igreja mais para *o meio*, como parecem atestar as suas recentes investidas no campo da formação dos obreiros e no envolvimento no combate das mazelas sociais estruturais, como a rede de escolas de alfabetização veiculada a cada congregação. Se desde o seu início o pentecostalismo assembleiano apresentou-se como rosto popular do protestantismo, “seria descabido conjecturar que parte desta Igreja venha a se transformar amanhã na ‘primeira forma popular de ‘protestantismo histórico’ em terras brasileiras?”<sup>245</sup>

### 2.4.3. O pentecostalismo renovado

#### 2.4.3.1. A Igreja do Evangelho Quadrangular.

A Assembléia e a Congregação reinaram absolutas no meio pentecostal brasileiro até 1950. Uma nova *onda* de igrejas teve início a partir daí, renovando o pentecostalismo. A igreja mais importante dessa nova fase é, sem dúvida, a *Igreja do Evangelho Quadrangular*.

A Quadrangular surgiu em Los Angeles – aliás, é a única das grandes igrejas pentecostais brasileiras surgida nos EUA (até 1988 o presidente da Igreja era indicado pela central nos EUA). É também a única grande denominação cristã fundada por uma mulher: inspirada originalmente na formulação de A.B. Simpson, pregador norte americano do final do século XIX líder da *Christian and Missionary Alliance*, a doutrina Quadrangular foi elaborada pela canadense Aimee Semple McPherson, uma jovem metodista casada com o pastor da igreja na qual teve a experiência pentecostal aos 17 anos. Segundo a doutrina, inscrita na fachada ou sobre os altares das igrejas Quadrangular em todo o Brasil, Cristo tem quatro atributos: Cristo o Salvador, Cristo o Santificador ou batizador com o Espírito Santo, Cristo o curador ou grande médico, e Cristo o Rei que voltará.<sup>246</sup>

<sup>245</sup> Rogério VALLE, *O risco das comparações apressadas*, p.11.

<sup>246</sup> Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 112.

Os primeiros missionários da Quadrangular chegam ao Brasil em 1946<sup>247</sup>, mas não tiveram êxito nos primeiros anos. A missão não tinha endereço de igrejas, operando a partir de grandes concentrações de fé em templos provisórios feitos de lona, que migravam de cidade em cidade. Em 1953 a Quadrangular realizou uma grande campanha de evangelização organizada pelos presbiterianos e apoiada por diversas denominações. A partir daí surge a “Cruzada Nacional de Evangelização”, um dos maiores eventos religiosos que o país já experimentou, um grande empreendimento evangelizador liderado pelos estadunidenses Harold Williams e Raymond Boatright, dois ex-atores de cinema.

Embora no início a Quadrangular preservasse o caráter de Missão inter-denominacional, mesmo diante da resistência dos pastores de outras igrejas e de alguns próprios quadrangulares foi fundada, em 1954, a *Igreja da Cruzada*, que em 1955 se transformaria na *Igreja do Evangelho Quadrangular*. Harold Williams justifica o novo movimento dizendo que a mensagem das igrejas brasileiras estava equivocada, sendo necessária uma nova instituição.

Quarenta anos depois de haver chegado o movimento pentecostal ao Brasil... Alguma coisa está errada... A mensagem teria que ser apresentada às massas fora dos templos, dentro de uma nova comunicação... [quanto às igrejas pentecostais existentes, havia] preconceitos tolos e regulamentações absurdas... [praticavam uma] evangelização que acusa o próximo de pecador, o ameaça... com o fogo do inferno, e já no primeiro encontro critica os costumes.<sup>248</sup>

Abrandamento dos tabus comportamentais, novidade nos meios de comunicação com amplo uso do rádio, locais seculares de pregação, como cinemas e teatros, tentativas de ministério trans-denominacional, fim da centralidade da culpa na pregação, medo do pecado e do inferno substituídos pela cura física e psicológica: estas são as marcas distintivas da Quadrangular em relação ao pentecostalismo e ao protestantismo clássico até então no Brasil. Suas lideranças nacionais iniciais eram de origem presbiteriana independente e metodista.

Hoje a igreja representa 5% da população evangélica brasileira, com mais de 1,3 milhão de membros. Em 1995 tinha 3.000 igrejas e outras 4.000 congregações menores. Seu ímpeto missionário itinerante continua firme e vivo, ainda que associado a luxuosos templos nas principais cidades em que está instalada. Tem uma editora e um jornal de circulação nacional, a *Voz quadrangular*, com tiragem de 50 mil exemplares – a mesma do poderoso *Mensageiro da paz* assembleiano. Conta com 45 institutos bíblicos no país – o primeiro é de 1957, anterior ao primeiro da Assembléia. Não é igreja de ocupação nacional: concentra-se no Sudeste e no Sul, sobretudo em SP, MG, RS e PR Belo Horizonte, com 150 mil, e Curitiba, com 80 mil, são as

<sup>247</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 30.

<sup>248</sup> Testemunho de Harold Williams, colhido por Rosa, apud Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 113.

principais concentrações de fiéis, seguido de São Paulo e cidades do interior paulista. O nível social dos membros é o mais alto entre os pentecostais. A igreja diferencia-se também por ordenar mulheres ao ministério: em 1991 a igreja tinha 3.500 pastoras e 6.500 pastores – há vários casos em que o esposo é o auxiliar da esposa pastora. Detalhe importante é que uma mulher sempre foi a diretora do Instituto Bíblico Quadrangular.<sup>249</sup>

#### 2.4.3.2. O Brasil para Cristo

A Igreja do Evangelho Quadrangular estava apenas no início quando experimentou um episódio que viria a se constituir numa das marcas da corrente pentecostal que ela mesmo inaugurava, a divisão interna: em 1956, Manoel de Mello, um fervoroso evangélico oriundo da Assembléia de Deus e então membro da Quadrangular, provocava uma significativa cisão na igreja, vindo a fundar a *Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo*. Foi a primeira denominação pentecostal - e protestante - surgida efetivamente no Brasil.

O espírito que animou Mello e seus fiéis era o clima nacionalista que marcava a política e o país nos anos 1950. A Igreja sempre se esforçou para ser inteiramente nacional, com dinheiro, clero e costumes locais.

A nova igreja inovou no uso de locais seculares para realizar cultos, como estádios de futebol - já em 1958 lotou o Pacaembu com quase cem mil pessoas, numa das suas *tardes da bênção*. Inovou por seu engajamento político, inclusive na esquerda - foi a primeira igreja a eleger evangélicos para cargos políticos. Inovou também – talvez o elemento mais surpreendente - por se filiar a organismos ecumênicos, inclusive o CMI - Manoel de Mello justificou a filiação ao CMI em 1969 da seguinte forma: “Não entraremos para receber orientação religiosa, mas orientação social... Mas há outra razão; temos que acabar com a mente tacanha que divide os homens em denominações”<sup>250</sup> - quando Mello se aposentou, em 1986, a igreja desvinculou-se do CMI. Inovou também convidando políticos e autoridades militares para os cultos. Investiu muito no rádio e na nova mídia, a televisão. Nos anos 1960 iniciou a construção do templo na Pompéia, em São Paulo, que prometia a surpreendente capacidade para 25 mil pessoas sentadas – o templo foi efetivamente terminado apenas em 1979, com capacidade para oito mil pessoas. Mello morreu em 1990.

<sup>249</sup> Apud Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 116.

<sup>250</sup> Apud Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 124.

Hoje a Igreja conta com um grande instituto bíblico. Seu estilo litúrgico é mais *carismático* que pentecostal. No entanto, é tão legalista quanto a Assembléia. Foi sempre reconhecida como a Igreja Pentecostal clássica mais presente nas grandes cidades. Os números do censo 2000, no entanto, são, de certa forma, frustrantes: a Igreja congrega apenas 175 mil fiéis, 1% dos pentecostais, concentrados sobretudo na região metropolitana de São Paulo e no Nordeste do Paraná.

#### 2.4.3.3. Igreja Pentecostal Deus é Amor

No encaço da *Quadrangular* e da *O Brasil para Cristo* surgiu a *Deus é amor*, a igreja do Missionário David Miranda. Miranda é filho de uma família de colonos do Paraná. Vindo a São Paulo deixou a fé católica convertendo-se ao protestantismo na pequena *Igreja Jerusalém*. Em 1962, com 26 anos de idade e desempregado, usou a indenização trabalhista para alugar um local na região de Vila Maria e inaugurou sua própria igreja, a Deus é Amor, que viria a marcar profundamente o universo pentecostal brasileiro.

Até o crescimento surpreendente da Universal, na década de 1990, a Deus é Amor era a referência do novo pentecostalismo brasileiro, a igreja que despertou a atenção do meio acadêmico e da mídia. A Igreja inovou devido ao forte apelo empresarial na sua forma de governo e organização. Centraliza suas atividades em templos e programas de rádio. Conserva fórmulas rígidas de comportamento e prega o afastamento do mundo – o que a distancia do neopentecostalismo. Suas orientações oficiais chegam a proibir brincadeiras com bola para crianças com mais de 7 anos, roupas vermelhas para homens, amigo secreto, qualquer tipo de jogo, anticoncepcionais, saltos para mulheres. Congrega o estrato mais pobre dos pentecostais. A pregação dualista enfatiza também a guerra espiritual, operando mais exorcismos *coletivos* no altar, e também por rádio, com amplas entrevistas aos demônios. “Queima! Queima! Queima!”, característico brado coletivo dos fiéis entoado para que o demônio saia do corpo do fiel, é uma de suas marcas registradas. Outra marca é a frase “O sangue de Jesus tem poder!”. A Deus é Amor é a responsável pelo apelo à ressignificação litúrgica de elementos católicos populares como benzimento e unção de objetos. Inovou também criando correntes de oração equivalentes às novenas. Inovou também dedicando cada dia da semana para um culto com ênfase diferente – o culto mais concorrido e famoso sempre foi o *culto de libertação*. Politicamente a igreja é completamente centralizada nas mãos do fundador David Miranda e seu filho.

Hoje a Deus é Amor tem 800.000 fiéis, 4% dos pentecostais. Está concentrada na metade Sul do país, nas quatro capitais do Sudeste e no interior de MG e ES. Orgulha-se de ocupar as favelas e regiões mais periféricas das cidades e também do campo. A igreja tem um templo para 10.000 pessoas em São Paulo, várias estações de rádio e muitos programas diários - o mais famoso deles é *A voz da libertação*, gerado na Igreja de São Paulo e retransmitido para todo o Brasil e vários países da América Latina<sup>251</sup>.

#### 2.4.4. O protestantismo neopentecostal

O neopentecostalismo modificou o pentecostalismo; no geral, tornou-o menos avesso ao mundo. São característica neopentecostais:

1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante (...) é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. (...) Resulta destas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais. Esta ruptura com sectarismo e o ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo. E isso representa uma mudança muito grande nos rumos do movimento pentecostal. A ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação no mundo.<sup>252</sup>

A grande representante do neopentecostalismo<sup>253</sup> é a *Igreja Universal do Reino de Deus*, fundada em 1977, por Edir Macedo, no bairro da Abolição, no Rio de Janeiro, numa sala alugada nos fundos de uma funerária<sup>254</sup>. Filho de migrantes nordestinos, Macedo era funcionário público, ligado à lotérica do RJ.

A Igreja tornou-se um fenômeno devido ao seu rápido crescimento: passou de 169.000 fiéis em 1991 para 2,1 milhões em 2000, representando 12% dos neoprotestantes. Hoje a Universal tem cerca de 7000 pastores no Brasil, 2000 templos, é dona da 3ª maior rede de TV e rádio do país, a *Rede Record*, mantém programações em rádios e TV em todo o país e no exterior, está presente em dezenas de países, tem um banco e um jornal de circulação nacional com tiragem de até 1,8 milhão de exemplares. A Universal tem grande penetração na população das

<sup>251</sup> Algumas outras igrejas pentecostais surgidas a partir da renovação empreendida pela Deus é Amor e Quadrangular: Casa da Bênção, Maranata, Nova Vida, Comunidade Evangélica, Casa de Oração, Avivamento Bíblico, Igreja do Nazareno e Cadeia da Prece - dentre estas, a Maranata é aquela que surpreendentemente se destaca no censo IBGE 2000, com 277 mil fiéis, 1,6% dos pentecostais, concentrados no ES, RJ e Leste de Minas. Ela é fruto de uma dissidência da IPB. Um importante histórico dessas Igrejas consta em Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*.

<sup>252</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 36.

<sup>253</sup> Outra igreja representativa do neopentecostalismo é a *Internacional da Graça*, fundada em 1980 a partir de dissidência da Universal por Romildo Ribeiro Soares.

<sup>254</sup> Para um resumo histórico cf. Adilson SCHULTZ, *Igreja Universal do Reino de Deus: da funerária ao chute na santa*, p. 8-10 e Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 53-57.

grandes cidades: Rio de Janeiro tem 350 mil fiéis; São Paulo, 240 mil; BH, 83 mil; Salvador, 75 mil. No RJ está fortemente presente também nas regiões metropolitanas do interior. Apenas AC, AM, MA e TO não tem presença expressiva da Igreja.<sup>255</sup>

A Universal tem o culto como centro de suas atividades. Não obstante o apelo midiático, o objetivo é sempre trazer o fiel ao culto - Edir Macedo critica os *devotos de sofá*.<sup>256</sup> Os cultos estão estruturados com *orações fortes*, bênçãos especiais, cânticos de louvor, pregação enfatizando a busca da prosperidade, a guerra espiritual e exorcismos.<sup>257</sup> Promove exorcismos e curas milagrosas, com grande tempo dedicado à entrevista de demônios nos altares, e cultos temáticos de segunda-feira a domingo, como *culto do descarrego*, *terapia do Amor*, *corrente dos empresários* etc. No centro de sua pregação está a guerra espiritual, atacando o demônio e opondo-o ao poder e força de Jesus. Os demônios são figurados, sobretudo, nas divindades da umbanda e do candomblé. Doenças e males são atribuídos aos demônios; todos os fiéis estão constantemente à mercê desse poder do Mal. Além dos exorcismos e da cura divina enfatiza a *Teologia da Prosperidade*: “Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a sua Palavra, repreendendo espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos acidentes, nos vícios, na degradação social e em todos os setores da atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente,”<sup>258</sup> diz Edir Macedo. A Universal caracteriza-se também pela moral liberal e falta de regras comuns ao pentecostalismo, como nas vestimentas ou vícios.

Assim, a marca distintiva do neopentecostalismo, como evidencia a Universal, é a guerra espiritual, instrumentalizada no exorcismo, cura divina e prosperidade.

Ao tripé ‘batismo do Espírito Santo, dons e a segunda vida de Cristo’, como aspectos doutrinários que nortearam o pentecostalismo que se implantou e se desenvolveu com muito sucesso, sucede a tríade neopentecostal: cura, exorcismo e prosperidade. (...) Os dons estão sendo deixados de lado e a vinda apocalíptica de Cristo é substituída pela conquista do presente (...) Não se trata de alcançar o futuro celeste, mas o presente terreno.<sup>259</sup>

A diferença não está exatamente na profusão exorcista, mas na exacerbação da pregação da guerra espiritual. Em alguns cultos esse discurso é instrumentalizado pelo exorcismo; em outros, pelo sacrifício do dinheiro; em outros, pelo discurso de prosperidade ou pela cura. O que é

<sup>255</sup> Cf César Romero JACOB, *Atlas da filiação religiosa*, p. 43.

<sup>256</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 46.

<sup>257</sup> O esforço para mobilizar os fiéis para o sacrifício financeiro parece incontrolável em certas denominações. “Um dos ramos evangélicos criou até um dízimo superfaturado: o fiel deve dar antecipadamente 10% do valor que pretende alcançar como uma graça do Senhor, e não daquilo que efetivamente recebe”. José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 90. Outro exemplo mostra a instituição do trí-zimo: dízimo era coisa do 1º Testamento; agora cada uma das três pessoas da Trindade recebe 10% da renda do fiel. Cf. Waldo CESAR, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, p. 52.

<sup>258</sup> Edir MACEDO, *Vida com abundância*, p. 79.

<sup>259</sup> Oneide BOBSIN, *Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil*, p. 191.

comum sempre é a guerra cósmica entre Deus e o diabo pelo domínio do mundo, uma espécie de *teologia do domínio*.<sup>260</sup>

Um novo movimento parece emergir de dentro do neopentecostalismo, as igrejas **neopentecostais carismáticas**: *Sara Nossa Terra*, *Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo*, *Comunidade da Graça e Renascer* são as principais denominações.<sup>261</sup> Todas nascem ou são profundamente influenciadas pela teologia neopentecostal. Surgiram geralmente sem pretensões de constituir Igrejas, mas ser um ministério trans-confessional. Confundindo-se com as igrejas neopentecostais no uso do discurso da guerra espiritual, esse tipo se diferencia pelo apelo carismático, pelo discurso moral que radicaliza a liberalidade neopentecostal e paradoxalmente volta a *vigiar* os fiéis, pela pequena ocorrência de exorcismo, pela volta da leitura da bíblia - inclusive com círculos ou células bíblicas em casas, pelo forte apelo para o público jovem, pela presença do ministério feminino em algumas delas, e, sobretudo, pelo intenso louvor, com uso da nova música *gospel*.

#### 2.4.5. O protestantismo de renovação denominacional

O protestantismo brasileiro registra um fenômeno ainda pouco estudado, o surgimento de igrejas fruto de cismas das protestantes clássicas: Metodista Wesleyana, Batista independente, Adventista da Reforma etc. Elas têm orientação teológica que mistura a confessionalidade de origem a elementos pentecostais ou carismáticos, sendo geralmente mais conservadoras que a Igreja de origem. A consolidação desse campo insere-se num movimento amplo de afirmação fundamentalista e confessional que parece marcar não só as igrejas brasileiras, mas as religiões no mundo inteiro.

<sup>260</sup> Cf. Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 44.

<sup>261</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 46, nota 35, classifica *Renascer e Sara Nossa Terra* como neopentecostais, pois todas elas difundem a prosperidade, a guerra espiritual e rompem com o legalismo e o ascetismo, em nada diferindo da Universal. Às p. 101-108 apresenta um precioso histórico e resumo da teologia das duas igrejas:

A *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* foi fundada em Goiânia, em 1976. Tem igrejas no exterior, e atinge fortemente a classe média, com luxuosos e confortáveis templos. Tem 200 pastores e 200 pastoras – ou co-pastoras. 20% de seus membros são oriundos de outras igrejas evangélicas, em sua maioria das históricas. Muitos *Atletas de Cristo* estão nessa igreja. Tem forte apelo jovem.

A *Renascer em Cristo* foi fundada em São Paulo, em 1986, pelo casal Fernandes. Em 1999 tinha 300 templos, a maioria em São Paulo, mas também presente na metade dos Estados do país e cinco outros países. Entre seus obreiros, 10% são pastoras. São detentores da patente *Gospel* no Brasil. Editora, rádios, TV, jornal mensal com 60 mil exemplares, o *Gospel News*. Tem uma gravadora. Gostam de megaeventos, sobretudo shows e as *Marchas pra Jesus*. Liberal nos usos e costumes, tem grande apelo entre jovens. Também empresários e profissionais liberais. Tem associação de empresários. Os novos convertidos são atendidos por uma rede de grupos de comunhão que se reúnem nas casas. Trabalho social amplo em SP.

## Breve biografia de Gunnar Vingren e Daniel Berg,

### fundadores da *Assembléia de Deus*\*

“Os dois se complementavam: Berg, o robusto operário qualificado que fazia longas viagens pelo interior; Vingren, o “intelectual proletaróide” na tradição judaico-puritana. Quando chegaram em Belém, Berg foi trabalhar como fundidor para sustentar os dois e pagar as aulas de português de Vingren; história sem paralelo nos anais missionários americanos.

Vingren nasceu numa região agrícola do sudeste da Suécia [Ostra Husby, Ostergotland], em 1879 [08 de agosto], filho de um jardineiro batista. Teve que interromper a educação com 11 anos de idade. Trabalhou como jardineiro até 1903, quando seguiu o rumo de parentes para os Estados Unidos. Teve vários empregos manuais e frequentou uma igreja batista sueca. Possivelmente com a ajuda financeira desta, Vingren estudou no seminário a denominação em Chicago. Em seguida, pastoreou em igrejas batistas. Nesse período, tornou-se pentecostal e pentecostalizou a igreja que pastoreava.

Foi nesse tempo que conheceu Daniel Berg. Berg era do sudoeste da Suécia, filho de um líder batista, e havia emigrado com 18 anos. Nos Estados Unidos, especializou-se em fundição de aço. Voltando à Suécia em 1908, descobriu que um amigo de infância havia se tornado pentecostal. Este era Lewi Pethrus, posteriormente líder do movimento pentecostal sueco e, no final da vida, fundador de um partido político que hoje integra o governo. (...)

Influenciado por Pethrus, Berg também teve uma experiência pentecostal enquanto voltava aos Estados Unidos em 1909. Conhecendo Vingren, os dois se uniram pelo ideal missionário. Orando em companhia de um profeta pentecostal sueco, este profetizou que deveriam ir a um lugar chamado Pará, “onde o povo pra quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples” (Vingren). Não sabendo onde ficava “Pará” localizaram-no em Atlas da biblioteca pública. (...)

Vingren e Berg vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio denominacional. O dinheiro para a viagem fora doado por uma igreja sueca de Chicago. No Brasil, Berg trabalhou por um tempo numa fundição, venderam bíblias e, ao que tudo indica, receberam doações esporádicas de amigos no exterior.”

---

\* Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 79-81.

Berg nasceu a 19 de abril de 1884, em Vargon, na Suíça; faleceu em 1963. Vingren nasceu a 8 de agosto de 1879, e faleceu a 29 de junho de 1933.



## Breve biografia de Luigi Francescon, fundador da Congregação Cristã.\*

“Luigi Francescon nasceu em família católica na província de Údine [Itália]. A ojeriza à política que imprimiu na Congregação Cristã talvez se deve à sua criação numa região disputada secularmente por grandes potências. Era de família pobre que fazia trabalho sazonal na Áustria. Em 1890, com 24 anos, Francescon emigrou. Era artesão, exímio mosaísta, e executava trabalhos em palacetes de Chicago. A profissão lhe daria a liberdade de viajar e uma condição financeira modesta mas adequada para o sustento da família e possivelmente o custeio das passagens.

Em Chicago converteu-se e foi membro fundador da Igreja Presbiteriana Italiana (1892). Em 1903 foi batizado por imersão, desligando-se dos presbiterianos. Reuniu-se com um grupo “holiness”, até descobrir a mensagem pentecostal na igreja do mesmo Pastor Durham que mais tarde influenciaria Berg e Vingren, os fundadores da Assembléia de Deus. Foi batizado com o Espírito Santo em 1907, e recebeu uma profecia de Durham para que levasse o pentecostalismo à colônia italiana.

[Diz Francesconi:] Em março de 1908, ‘o Senhor fez saber a mim e ao irmão G. Lombardi que deixássemos o nosso trabalho material para nos dedicarmos inteiramente à obra que Ele nos havia preparado; ambos nos encontrávamos em má situação financeira e cada um com seis filhos menores.’ A ‘obra’ era a evangelização do mundo italiano em geral e, assim, puseram-se a viajar, Francescon pelos Estados Unidos e Lombardi para Itália. Juntos novamente em Chicago, receberam em 1909 uma ‘santa revelação’ dirigindo-os à Argentina, junto com uma mulher que fora curada. Ficaram com parentes dela e, em janeiro de 1910, abriram uma igreja num subúrbio de Buenos Aires. Esta igreja, a *Asamblea Cristiana en la Argentina*, ainda existe, mas não prosperou como o similar brasileiro, apesar de contar com uma comunidade italiana bem maior.

Em março de 1910 Francescon e Lombardi chegaram a São Paulo. Os inícios não foram promissores, e pouco depois Lombardi voltou para a Argentina e Francescon foi a Santo Antônio da Platina (PR) para visitar um italiano que conhecera em São Paulo. Lá, conseguiu conversões. (...) Voltando a São Paulo em junho de 1910, pregou em italiano na Igreja Presbiteriana do Brás, provocando um cisma. Logo formou a Congregação Cristã com 20 membros, dos quais ‘uma parte eram presbiterianos e alguns batistas e metodistas e alguns também católicos.’

Francescon ficou com eles até setembro, quando partiu para o exterior. Mas, com suas freqüentes visitas e com o patriarcalismo da colônia italiana que foi a base inicial, ele conseguiu tornar-se o cimento da igreja. Fala-se muito a seu respeito na CC. (...) Francescon não veio jovem ao Brasil, como Vingren e Berg. Tinha 44 anos, e fez a sua última visita com 82 anos, morrendo aos 98 em Chicago.”

---

\* Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, 100-102.

## Breve biografia de Aimee Semple McPherson, fundadora da *Igreja do Evangelho Quadrangular*\*

“Nascida no Canadá em família metodista, Aimee teve uma experiência pentecostal aos 17 anos, logo em seguida casando-se com o pregador da ocasião. Após uma breve estada como missionária na China, onde perdeu o marido, casou-se novamente, mas deixou o segundo esposo para se lançar numa carreira de pregadora. Adquiriu uma tenda de lona, na melhor tradição avivalista. Atravessou os Estados Unidos de carro, lotando auditórios para sessões de cura divina. Já que ‘a vida de Aimee se passava como uma fita de cinema, cheia de aventuras’ [*Mulher Quadrangular*], talvez fosse inevitável que ela acabasse se estabelecendo perto de Hollywood (1922). Ela dirigiu a denominação até a sua morte em 1940, quando seu carisma rotinizado passou para o filho.

Aimee nunca deixou de ser polêmica. Como reconhece a revista da IEQ, ela ‘talvez tivesse vivido bem à frente de seu tempo... Soube conquistar seu espaço (...) [e] não aceitou rótulos (...) Apesar de intrigas familiares, processos legais e rumores de escândalos sexuais, ela manteve a trajetória ascendente, baseada no sucesso em ‘realmente transformar criminosos... e viciados em pessoas sadias (...). Era jovem, bonita e distante da imagem tradicional de mulher pentecostal. Não é por acaso que a IEQ é menos repressora no tocante à roupa e aparência femininas do que outras igrejas pentecostais.

Aimee inovou no uso dos meios de comunicação; já em 1922 tinha um programa de rádio, e adquiriu sua própria emissora em 1924. ‘Em Los Angeles, seu público veio da classe média baixa de migrantes rurais brancos, mais do que das classes mais humildes que freqüentavam as missões pentecostais menores’ [Anderson] Em sintonia com esse público, Aimee às vezes pregava em reuniões do Ku-Klux-Klan. Após uns doze anos de funcionamento, a Four-Square Church tinha apenas 25 membros negros, organizados separadamente dentro da igreja.”

---

\* Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 110-111.

**Breve biografia de Manoel de Mello,  
Fundador da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo\***

“Nasceu em 1929 no interior de Pernambuco, sexto de nove filhos de um agricultor arrendatário. O pai era católico e a mãe era da Assembléia de Deus. Manoel foi criado na Assembléia de Deus, onde se tornou menino-pregador. Vindo a São Paulo nos anos 40, trabalhou em construções, chegando a mestre-de-obras. Na AD, atuou como diácono. Mas sentia-se limitado pela metodologia assembleiana. Com a chegada das tendas, e impulsionado pela recuperação de uma doença grave, ligou-se à Cruzada Nacional de Evangelização. De sua atuação nessa época o historiador da IEQ dá uma janela.

[‘Numa campanha em Curitiba, Manoel era] anunciado como O Homem que Ressuscitou – estivera morto uma hora e 45 minutos na infância. Naqueles dias não havia uma orientação mais segura... [cada evangelista da Cruzada] imitava o estilo dos americanos, e no mais fazia o que bem entendia... o sucesso foi total’.

As autoridades, a imprensa e até a liderança protestante da cidade acusaram-no de charlatanismo. *O Diário do Paraná* o descreveu como um ‘santo de cabeleiras, com ares de galã do cinema mexicano e o mais vulgar estilo radiofônico, de programa de auditório.

Não demorou para o empolgante orador sentir que a Cruzada, tanto quanto a AD, o peava. ‘Minha curta experiência lá me convenceu da necessidade de um movimento com raízes exclusivamente brasileiras?... O primeiro nome de seu grupo foi *Igreja de Jesus Betel* (...). Se o Brasil podia vencer a batalha do ‘desenvolvimento’, porque não podia ser ‘de Cristo’ também. O sentimento de dignidade nacional e rechaço à denominações estrangeiras se popularizaram e a Brasil para Cristo representava o equivalente pentecostal desse sentimento. ‘Roma deu ao mundo a idolatria; a Rússia, os terrores do comunismo; os Estados Unidos, o demônio do capitalismo; nós brasileiros, nação pobre, daremos ao mundo o Evangelho.’...

(...)Manoel de Mello morreu em 1990.”

---

\* Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 112-114.

## **Breve biografia do Bispo Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus\***

“Edir Bezerra Macedo nasceu em fevereiro de 1945 na cidade fluminense de Rio das Flores, Rio de Janeiro, numa família pobre de migrantes. Seu pai, Henrique Francisco Bezerra, alagoano, possuía uma pequena ‘venda de secos e molhados’. Sua mãe, Eugênia Macedo Bezerra, mineira, dona de casa, teve 33 filhos, dos quais dez morreram e 16 foram abortados por terem, segundo Macedo, nascido ‘fora de época’. Sobraram apenas sete (Edna e Eraldo são deputados estaduais pelo PPB/SP e PMDB/RJ, respectivamente), sendo Edir o quarto. No começo de sua adolescência, sua família mudou-se para Petrópolis e depois para São Cristóvão. Em 1962, aos 17 anos, ingressou como servente na Loteria do Rio, Secretaria de Finanças do Estado. Em 1977, exercendo a função de agente administrativo, pediu licença na Loterj, da qual se desligaria definitivamente em 1981. Ao contrário da maioria dos líderes pentecostais das vertentes precedentes, freqüentou, no começo dos anos 70, os bancos universitários. Estudou matemática na Universidade Federal Fluminense e estatística na Escola Nacional de Ciência e Estatística, sem, porém, concluí-los. Converteu-se ao pentecostalismo em 1963, aos 18 anos de idade, na Igreja da Nova Vida, por meio de sua irmã, curada de bronquite asmática nesta denominação. Antes disso, quando se achava no ‘fundo do poço’ (...) recorria à igreja Católica e freqüentava a umbanda. (...) Após 12 anos como membro da Nova Vida, em 1975 Macedo, farto do elitismo desta igreja e sem apoio para suas atividades evangelísticas, consideradas agressivas, decidiu partir para vãos mais altos. Ao lado de Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e dos irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, fundou a Cruzada do Caminho Eterno, que não fez juz ao nome nem mesmo para seus criadores. Antes de abri-la, Macedo e Romildo Soares, que ainda não haviam exercido cargos eclesiásticos, foram consagrados pastores na Casa da Bênção pelo missionário Cecílio Carvalho Fernandes. Dada sua experiência com números e dinheiro na Loterj, Macedo tornou-se tesoureiro da Cruzada. Dois anos depois, nova cisão. Desentendendo-se com os irmãos Coutinho, Edir Macedo, Romildo Soares e Roberto Lopes saíram da Caminho Eterno e fundaram, em 9 de julho de 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus. Entre uma cisão e outra, Macedo pregou de casa em casa, nas ruas, em praça pública e cinemas alugados. (...).

No princípio, o missionário Romildo Soares era o líder da Universal e seu principal pregador. Sua liderança, contudo, logo começou a ser atropelada pelo estilo autoritário e centralizador de Macedo, bem como por seu carisma, dinamismo e pragmatismo. Soares aos poucos foi perdendo terreno no controle da denominação para Macedo, seu cunhado, que adquiria crescente destaque entre fiéis e pastores da igreja por meio de programa (...) de 15 minutos que apresentava na Rádio Metropolitana, do Rio. Em fins dos anos 70, os dois chegaram a um impasse. Macedo, então, para decidir qual deles permaneceria à frente da igreja, propôs que a disputa se resolvesse por meio de votação do presbitério. Macedo venceu o pleito. Soares, compensado financeiramente, desligou-se da universal para fundar, em 1980, nos mesmos moldes de sua antecessora imediata, a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Durante a comemoração do terceiro aniversário da “igreja dos milagres”, em julho de 1980, o pastor Roberto Lopes dirigiu o culto de consagração de Macedo ao bispado, ocasião em que a Universal adotou governo eclesiástico episcopal, tal qual o da Nova Vida. (...) Em dezembro de 1987 [Lopes] desligou-se da Universal e retornou à Nova Vida. Macedo, que há muito mandava e desmandava, passou a reinar absoluto. (...)

Desde outubro de 1986, Macedo mora nos EUA (e temporariamente em outros países nos quais sua igreja está presente).”

---

\* Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 54-56.

**Breve biografia do Missionário R. R. Soares,  
fundador e líder da *Igreja Internacional da Graça*\***

“Nasceu na cidade interiorana de Muniz Freire, ES, em 1948. Sua mãe, dona de casa católica, converteu-se à igreja do filho no final dos anos 80. Seu pai, pedreiro, desviara-se da presbiteriana. Levado por vizinhos a um culto presbiteriano, Soares converteu-se com apenas 6 anos. Opção religiosa que, segundo ele, rendeu-lhe discriminações dos colegas de escola, que não o convidavam para as festas de aniversário. Logo em seguida, passou a freqüentar a igreja batista, na qual permaneceu até os 16 anos, quando mudou-se para o Rio de Janeiro, onde ficou afastado do Evangelho durante quatro anos. Em 1968, filiou-se à Nova Vida, igreja na qual casou e permaneceu como membro. Em 1975, foi consagrado pastor na Casa da Bênção e participou da fundação da Cruzada do Caminho Eterno. Dois anos depois, fundou a igreja universal, da qual saiu em 1980 para fundar a Internacional da Graça de Deus.

Antes de ser líder denominacional, soares foi “sapateiro, engraxate e operador de cinema”. Atualmente, é proprietário de gráfica e da editora Graça Editorial, em cujo catálogo constam quase uma centena de livros, 18 dele próprio. Apesar de prolífico escritor, soares não cursou seminário ou faculdade teológica, mas bacharelou-se tardiamente em direito na Universidade Gama Filho, Rio. Em 1990 lançou-se candidato a deputado federal em São Paulo. Aventura política em que foi malsucedido.”

---

\* Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 99.

**Breve biografia de Estevam Hernandes Filho e Sônia Hernandes,  
casal fundador da Igreja *Renascer em Cristo*\***

“Oriundo de família espanhola de tradição católica, Estevam teve na avó materna a primeira integrante da família a se converter a uma igreja pentecostal, a Assembléia de Deus. Por seu intermédio, converteram-se a mãe (que passou por três igrejas: da Fé, Pentecostal da Bíblia do Brasil e Batista do Povo) e, não sem resistir, o pai de Estevam,. Aos 20 anos, foi a vez de o filho ingressar na Pentecostal da Bíblia do Brasil. Além dela freqüentou a Cristo Salva e a Evangélica Independente de Vila Mariana, das quais adotou a ênfase musical como recurso evangelístico. Já Sônia Hernandes, cuja família freqüentava a presbiteriana Independente, da qual seu pai é presbítero, aceitou Jesus aos 5 anos e recebeu o batismo no Espírito Santo aos 12.

Em 1986, o casal e um grupo de fiéis de classe média deram início às primeiras reuniões da Renascer numa pizzaria. Em seguida, tomaram emprestada a Igreja Evangélica Árabe no bairro do Paraíso e, em outubro de 1989, alugaram o Cine Riviera, no Cambuci, transformado em sede nacional da denominação depois de comprado por empresário, membro da igreja, que o doou à Renascer”.

---

\* Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 101.

## Breve biografia de Robson Lemos Rodovalho, fundador da *Sara Nossa Terra*\*

“Rodovalho nasceu em 1955 na cidade de Anápolis (GO), onde seu avô, Manoel Rodovalho, destacou-se na difusão do kardecismo, doando terrenos, fundando centro e organizando associações espíritas. O pai era ‘católico ateu’, e a mãe, kardecista. Além de assíduos às sessões de mesa branca na casa do avô, Robson e sua mãe freqüentavam festas e giras de umbanda nas tendas erguidas na fazenda da família por empregados oriundos da Bahia.

A vida do adolescente Robson transcorria sem problemas, quando um acidente alterou-a radicalmente. Passando as férias escolares na fazenda dos pais, divertia-se, inspirado em filmes de faroeste, retirando e colocando balas numa espingarda. Ao forçar um dos cartuchos que não se ajustava, a arma disparou ferindo gravemente o caseiro da fazenda, que morreu. Robson, então com 14 anos, ficou desequilibrado emocionalmente, com tiques nervosos e frustrado com os guias da umbanda que não o socorreram. Episódio que abalaria profundamente sua crença no kardecismo e na umbanda.

Passado quase um ano, converteu-se num acampamento organizado pela mocidade da Igreja Presbiteriana do Brasil, para o qual fora convidado por colegas de sua irmã. Logo, sua mãe tornou-se presbiteriana. Seu pai converteu-se somente em 1993. Já o avô, veterano difusor do kardecismo, convertera-se em idade terminal. De tradição espírita, quase toda a família tornou-se evangélica.

Paralelamente à freqüência à Igreja presbiteriana do Brasil, Robson filiou-se à Mocidade para Cristo (MPC), passando a evangelizar e formar clubes bíblicos nos colégios. Tornou-se presidente da MPC de Goiás e da região Centro-Oeste. Aos 17, influenciado por igrejas batistas e presbiterianas renovadas e pela Assembléia de Deus, recebeu o batismo no Espírito Santo num acampamento da MPC. Meses depois, após receber orientação de John Walker, missionário norte-americano residente no interior de Goiás, iniciou a formação de sua própria igreja em Goiânia.

Em 1976, Robson casou-se com Maria Lúcia – hoje bispa (...), foi consagrado pastor e fundou, com Cirino Ferro, a Comunidade Evangélica, cuja terminação Sara Nossa Terra só foi incluída em 1992, para diferenciá-la das demais comunidades evangélicas surgidas. Em 1997, a igreja adotou governo eclesástico episcopal, ocasião em que Rodovalho foi alçado ao posto de bispo primaz”.

---

\* Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, 104-105.

**CAP III**

**ESTRUTURAS TEOLÓGICAS**

**DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO**

*Pouco por força podemos,  
isso que é, por saber veio,  
todo o mal jaz nos extremos,  
o bem todo jaz no meio.*  
Sá de Miranda<sup>262</sup>

*“Em terra tão nova, muito mais coisas se hão de dissimular que castigar”.*

Trecho de carta-*conselho* do bispo de Salvador, em 1552, primeiro bispo do Brasil.<sup>263</sup>

### Introdução

Para se depreender as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro, as análises que seguem conjugam três campos: primeiro, os estudos sobre imaginário e sobre religião, buscando compreender minimamente o amplo desenvolvimento teórico do campo de estudos do dado religioso. É isto que será feito no primeiro tópico do capítulo.

Um segundo tópico trata daquilo que se pode denominar *nebulosa* religiosa brasileira, uma espécie de *matriz* religiosa que subjaz o todo do imaginário religioso e seus agenciamentos, e que transcende as religiões instituídas<sup>264</sup>. Aí são referidos também esclarecimentos mais sistemáticos sobre as máximas *imaginário*, *religião* e *estrutura teológica*.

A partir daí se abre o tópico três, as estruturas teológicas propriamente ditas, compostas a partir das análises das descrições das religiões apresentadas nos dois primeiros capítulos da tese e das análises teóricas dos dois primeiros tópicos desse capítulo.

---

<sup>262</sup>Apud Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 111.

<sup>263</sup> Apud Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 117.

<sup>264</sup> Para os conceitos *nebulosa* e *agenciamento*, cf. também acima *introdução*, notas 1 e 2.



### 3.1. A pertinência da teologia no estudo da religião

#### 3.1.1. A imanência e a transcendência no estudo da religião

Para entender o conhecimento que se acumulou na interpretação da religião, há que se referir minimamente o que se entende por *imaginário*, afinal, a religião é uma significação imaginária. Facilmente se confunde o papel da religião com o papel do imaginário em geral – arte, literatura, estética, ideologia, etc. - inclusive aplicando-se as mesmas categorias e ferramentas de análise. Aí a religião teria a mesma *função social* e operaria os mesmos condicionamentos que a arte ou o lazer; um jogo de futebol seria *tão* religioso como uma romaria. É sob o manto desta confusão entre *função, origem e estrutura* da religião que se perpetuam idéias como *religião é o ópio do povo* - Marx. Se religião é confundida com imaginário, isso significa que aquilo que fundamenta as análises negativas ou positivas da religião tem origem justamente nas análises negativas ou positivas de tudo o que é imaginário.

Os estudos sobre a religião precisam considerar aquilo que a difere de qualquer outra significação imaginária: a pertinência da Revelação de Deus; o elemento divino que funda a religião. Enquanto a Sociologia e a Antropologia analisam as funções e o papel da religião, mais interessadas nas suas estruturas simbólicas, a teologia, sem desconsiderar essas pertinências, lança-se ou abre-se para a análise dos *vestígios* do divino.

Considerando os estudos sobre o imaginário religioso brasileiro, a teologia tem um papel muito importante a desempenhar, seja pelo simples fato da importância que a fé e a crença no estamento divino da cultura e das religiões tem no Brasil, seja devido a uma espécie de *moratória* que as outras ciências que estudam a religião parecem ter declarado à teologia<sup>265</sup>. Se a teologia insiste em estudar a religião considerando a pertinência da Revelação e da Transcendência, não o faz crendo que ela, sozinha, dá conta de explicar o fenômeno religioso, mas a coloca como numa *ação afirmativa* teórica, visando relativizar o peso *imane*nte dos estudos da religião. Nessa radicalidade, embora afirme que a religião é agenciada no plano imanente, a teologia insiste em dizer que ela está *carregada* de divino. A significação religiosa do imaginário existe e se afirma em relação às significações sociais, psico-sociais e antropológicas, mas não tem nelas sua origem. No limite da *ação afirmativa*, a

---

<sup>265</sup> Para uma análise da sociologia da religião no Brasil, analisando a recepção dos clássicos e constando a ignorância do dado *religião* nas pesquisas sobre a sociedade brasileira, cf. Rubem ALVES, *O suspiro dos oprimidos*, o cap. “a ciranda dos deuses”, às p. 101-143. Para uma análise da sociologia do protestantismo, de caráter estritamente bibliográfico, cf. Waldo CÉSAR, *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Para uma análise completa dos clássicos da sociologia da religião, contemplando Marx, Durkheim, Weber, Marcel Mauss, Evans-Pritchard, Maurice Leenhardt, Bourdieu, Clifford Geertz, Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger, cf. Faustino TEIXEIRA, *Sociologia da religião* – observe-se as ausências de Mircea Eliade, Rudolf Otto.

teologia diz que a religião tem um fundamento e uma origem *a priori*, totalmente transcendente, e que o imaginário religioso é obra de Deus, *locus* de sua manifestação. Os alicerces do imaginário religioso são, paradoxalmente, *sustentados pelo Alto*.<sup>266</sup>

Lançando mão de uma imagem, poder-se-ia dizer que todo o debate em torno da religião está disposto sobre uma linha estendida que tem nos seus extremos duas teorias reducionistas diametralmente opostas uma à outra: Num extremo, uma compreensão puramente teológica, que considera a religião emanção da revelação de Deus, puro e genuíno reflexo de Deus. O grande teórico contemporâneo dessa tese é Rudolf Otto e sua teoria da religião enquanto fenômeno totalmente *a priori*, não condicionado por nada humano, nem psicológico, nem sociológico, nem filosófico-ideológico. No outro extremo da linha, uma compreensão puramente fenomenológica, que considera a religião emanção das condições e estruturas sociais e condicionamentos psicológicos. Freud e Marx representam bem esse pólo. No meio da linha, um *ponto zero* fictício que aproximaria ao máximo as duas perspectivas. Ao longo da linha, distribuídas em inúmeros pontos dispostos ora mais à esquerda ora mais à direita do ponto zero, as inúmeras tentativas de interpretação da religião. À esquerda do ponto zero, dois grandes grupos engalfinham-se e ao mesmo tempo colaboram para consolidar o campo fenomenológico da pesquisa: a redução psicológica e a redução sociológica: ou a religião é pura manifestação de condicionamentos psicológicos, geralmente fruto de carências internas individuais, ou é pura manifestação sociológica, geralmente fruto de carências externas sociais. À direita do ponto zero, dois outros grandes grupos engalfinham-se e ao mesmo tempo colaboram para consolidar o campo teológico da pesquisa: a redução eclesiológica e apologética e a redução fenomenológica e aberta; ou a religião é aquilo que está manifesto na Igreja cristã e a revelação de Deus em Jesus Cristo; ou a religião está manifesta no seguimento que dá à revelação de Deus no mundo, *também* na Igreja, também em Jesus Cristo.

Imperativo para o debate e para a apreciação do fenômeno religioso é como fazer para escapar tanto do reducionismo imanente quanto do transcendente; da ilusão da autonomia absoluta do discurso religioso e da ilusão da dependência total desse discurso em relação às condições sociais ou psicológicas; da ilusão de considerar *religião* mero reflexo de Deus e daquela de considerá-la mero reflexo das estruturas sociais.

É justamente isso que temos abaixo: o primeiro bloco entra no campo das ciências humanas e mostra elementos do desenvolvimento das teorias sociológicas, antropológicas e

---

<sup>266</sup> Adolphe GESCHÉ, *O ser humano*, p. 7.

psicológicas sobre a religião e o imaginário, desde o extremo marxista até as mais recentes composições. O segundo bloco mostra o desenvolvimento da teoria teológica desde o extremo de Rudolf Otto e sua teoria do *a priori* religioso até uma tentativa de composição de uma teoria mista de estudo da religião que considere o imanente e o transcendente.

A imagem da linha não deveria propor reducionismos. Não é verdade que a pesquisa teológica não leva em conta a Sociologia ou a Psicologia. Da mesma forma, não é verdade que as outras ciências jamais levem em conta a teologia. Os dois lados da linha às vezes se misturam ou se engalfinham. Todavia, é notório que o lado mais forte do debate da religião é o lado *imanente*. A teologia e a sua pertinente contribuição para o debate da religião, a compreensão da Revelação de Deus, estão marginalizadas - o detalhe mais cativante do debate é saber se a linha é uma reta que se esvai infinitamente em direções opostas ou se, em algum momento, os extremos se tocam, anulando o ponto zero...

### 3.1.2. Retratos do estudo da religião e do imaginário na Sociologia, Antropologia e Psicologia

Os estudos da religião seguem profundamente significados por **Karl Marx** e sua famosa descrição da religião enquanto *ópio do povo*: a religião é um reflexo da alienação social e econômica dos povos. Por isso mesmo, seu destino é a superação e a extinção, vinculando à superação da alienação a irrupção da sociedade justa. Em Marx, criticar a religião equivale a criticar o *capitalismo* que cria a condição de alienação da humanidade e engendra seus refúgios, como a religião. Isso significa que Marx não está atacando a religião em si, mas o sistema que a engendra. A religião é até, em certo sentido, positivada enquanto *suspiro* dos oprimidos, reflexo de *um mundo sem coração*; um protesto contra o mundo real de angústias, aflições, perseguições, alienação. Segundo Marx,

a religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, o ‘son point d’honneur’ espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. É a *realização fantástica* do ser humano, porque o *ser humano* não possui verdadeira realidade. Lutar contra a religião é pois, indiretamente, lutar contra esse *mundo*, de que a religião é o *aroma* espiritual.

A angústia religiosa é, por um lado, a *expressão* da angústia real e, por outro, o *protesto* contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais, de que o espírito está excluído. Ela é o *ópium* do povo.

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* do povo é uma exigência que a felicidade *real* formula. Exigir que renuncie às ilusões acerca da sua situação é *exigir que renuncie a uma situação que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, *em germe, a crítica deste vale de lágrimas de que a religião é a auréola*.<sup>267</sup>

<sup>267</sup> Karl Marx, em “Crítica da filosofia do direito de Hegel”. Apud Ivo LESBAUPIN, *Marxismo e religião*, p. 34-35.

No extremo imanente dos estudos da religião está a reivindicação da dependência psicológica do discurso religioso, formulada pelo psicanalista **Sigmund Freud**. Para ele a religião é uma ilusão a ser superada. Seus ataques à religião baseiam-se não na crítica ao sistema alienante, como em Marx, mas na crítica ao *crente* – ou paciente - alienado. Ainda que reconheça sua força, a religião é uma ilusão - e mais do que isso: uma falsa ilusão.<sup>268</sup>

[As idéias religiosas] são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. (...) Ilusão não é a mesma coisa que um erro. (...) O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos (...) As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. (...) Todas elas [as crenças religiosas] são ilusões e insuscetíveis de prova. Ninguém pode ser compelido a achá-las verdadeiras, a acreditar nelas. Algumas (...) [são] delírios.<sup>269</sup>

Freud associa a religião a um estágio infantil do desenvolvimento humano, que teria que ser superado. A impressão de desamparo na infância prolonga-se na vida adulta: o desejo de um pai manifesta-se no desejo de um pai todo-poderoso. A providência divina garante proteção, justiça, fidelidade, amor, como um pai. Os complexos e traumas surgidos na infância em torno da figura do pai são transferidos para um sistema universal que, em si, é extremamente consolador, mas tem um ingrediente patológico, pois não permite ao ser humano viver plenamente como ser autônomo. A essa altura, então, o argumento de Freud contra a religião já está consolidado como crítica ao crente: “A religião é comparável a uma neurose da infância. (...) A humanidade superará essa fase neurótica, tal como muitas crianças evoluem de suas neuroses semelhantes”.<sup>270</sup> Religião e fé não passam de manifestação de problemas psicopatológicos. Pessoas fracas é que necessitam de religião.<sup>271</sup>

<sup>268</sup> Sigmund FREUD, *O futuro de uma ilusão*, especialmente p. 48-53.

<sup>269</sup> Sigmund FREUD, *O futuro de uma ilusão*, p. 48-51.

<sup>270</sup> Sigmund FREUD, *O futuro de uma ilusão*, p. 82.

Freud chega ao extremo de sua compreensão de religião ao referir uma metáfora: às crianças é dito que os bebês vêm através de uma cegonha. Certamente elas não estão preparadas para saber como o bebê de fato vem, mas não há como evitar que, mais tarde, quando ela descobrir como as coisas são, que ela se sinta enganada. As crianças vivem de uma ilusão, que não é necessariamente um erro. Mas as crianças um dia superarão essa ilusão; precisam superar. Com a religião aconteceria ou deveria acontecer a mesma coisa. Cf. Sigmund FREUD, *O futuro de uma ilusão*, p. 71 - Aqui, aliás, abre-se a crítica a Freud devido à sua compreensão doentia da infância. A criança é sempre uma espécie de adulto mal formado; um adulto ignorante.

<sup>271</sup> Para uma análise mais profunda da compreensão freudiana de religião cf. Giovanni FILORAMO, *As ciências das religiões*, p. 173-179. Para uma crítica voraz e análise das principais obras de Freud considerando sua negação da potência religiosa *a priori* cf. René GIRARD, *A violência e o sagrado*, por exemplo, p. 269: “Para escapar definitivamente às ilusões do humanismo, uma única condição necessária, mas justamente a única que o homem moderno recusa-se a preencher: o reconhecimento da dependência radical da humanidade em relação ao religioso. É bastante evidente que Freud não está disposto a preencher esta condição”.

Para o contraponto em Jung, sobretudo reconhecendo o caráter profundo contido nos valores do patrimônio religioso da humanidade, opondo o inconsciente freudiano à experiência arquetípica, cf. Giovanni FILORAMO, *As ciências das religiões*, p. 179-184. Para uma crítica sociológica mais refinada a Freud e ao reducionismo psicológico no estudo da religião, cf. Ernst TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, especialmente p. 193ss: “Muchos son de la opinión de que la ciencia general de la religión tiene propiamente su centro de gravedad en la psicología de la religión de los antropólogos y de que todo lo demás no es más

Como se vê, em Marx e Freud a religião e qualquer significação imaginária é compensação à *precariedade da vida* ou à *falta de sentido*. Ou o imaginário é fruto de um sistema externo das consciências – Marx –, baseado em condicionamentos sócio-históricos específicos, ou é fruto das pulsões e do recalçamento individuais – Freud. A fonte criadora do imaginário é ora a cultura, ora a psique; ora a sociedade; ora o indivíduo. Em oposição ao mundo real e sua aspereza, o imaginário cria *imagens* compensatórias; a religião cria o céu como forma compensatória ou um prêmio para as agruras da vida. Assim como cria o belo da arte para resistir à realidade bruta, o ser humano cria Deus, e cria inclusive a crença de que Deus conduz a história com propósito transcendental, compensando a sensação de caos do dia-a-dia das pessoas - esta tem sido, aliás, a interpretação recorrente do fenômeno pentecostal brasileiro: a pessoa pobre, sem uma vida digna, vive a partir de um imaginário construído e oferecido por uma instituição que apregoa e convence a pessoa de que ela é rica *em Jesus*, e ali encontra forças para sobreviver à desgraça. Aí a religião vira um narcótico, algo que, consciente ou inconscientemente, *está aí* à nossa disposição - daí também as compreensões *narcotificantes* de religião.

Mas há outras considerações sociológicas e psicológicas da religião para além de Freud e Marx: seguindo a linha *imane*nte dos estudos da religião, talvez seja justamente o fundador da sociologia, **Èmilie Durkheim**, quem está numa posição mais ambígua. É ele quem mais veementemente ataca a procedência e o conteúdo divino da religião, mas é ele também quem mais reconhece sua força enquanto significação central de qualquer sociedade. De forma nenhuma a religião é ilusão ou algo a ser superado; muito pelo contrário: para Durkheim, a religião é a responsável pela coesão social; sem ela, a sociedade simplesmente não existiria. A religião necessariamente sofre transformações ao longo do tempo e de acordo com a cultura, mas jamais está ausente ou desaparecerá;<sup>272</sup> é algo “essencial e permanente”;<sup>273</sup> tem “algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu.”<sup>274</sup> “Rompendo com a tradição da época que considerava os fenômenos religiosos como um

---

que una ramificación y un eco de la religión primitiva; la religión sería un producto de la psique humana primitiva con su visión de las cosas que lo personifica todo y lo refiere a intereses personales. (...) Esto es justamente positivismo y no empirismo real y auténtico. No es un análisis de la religión, sino un enjuiciamiento de aquello que la religión tiene de valor y de verdade a partir de una determinada concepción del mundo, no una psicología de la religión, sino una argumentación en contra de la religión, basada en puntos de vista psicológico-antropológicos”.

<sup>272</sup> Èmile DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. 477.

<sup>273</sup> Èmile DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. VI.

<sup>274</sup> Èmile DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. 472.

tecido de superstições, das quais os homens se libertavam desenvolvendo seus conhecimentos, Durkheim mostra que o *fato religioso*, ao contrário, é uma das bases essenciais da socialidade”.<sup>275</sup> Contra-pondo-se à ignorância científica em relação à religião – ele escreve em 1912! -, comenta: “A religião existe, é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade. Como poderia a ciência negar uma realidade?”.<sup>276</sup>

Para Durkheim religião não pode ser confundida com *ideologia*. A religião não tem apenas papel ideológico social. Religião não tem a ver apenas com idéias, mas, sobretudo, com *força*: a religião dá a força para viver.

A religião, com efeito, não é somente um sistema de idéias, é antes de tudo um sistema de forças. O homem que vive religiosamente não é somente o homem que se representa o mundo de tal ou tal maneira, que sabe o que outros ignoram; é antes de tudo um homem que experimenta um poder que não se conhece na vida comum, que não sente em si mesmo quando não se encontra em estado religioso. (...) São as forças que levantam montanhas. (...) Quando um homem vive da vida religiosa, ele pensa participar de uma força que o domina mas que, ao mesmo tempo, o sustenta e o eleva acima de si próprio.<sup>277</sup>

Por isso a religião não cumpre apenas um papel social. Ela tem também poder sobre o indivíduo – ou melhor, ela *empodera* o crente.

A religião supõe a ação de forças *sui generis*, que elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência profana, e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que conhece coisas que o descrente ignora: é um homem *que pode mais*.<sup>278</sup>

Diante dessa compreensão Durkheim compõe um conceito de religião enfatizando justamente o papel de articuladora da sociedade. A palavra chave de seu conceito é *reuni*.<sup>279</sup> Religião é “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é,

<sup>275</sup> Michel MAFFESOLI, texto de apresentação do livro Émile DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*.

<sup>276</sup> Émile DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. 476.

Rubem Alves, um dos grandes teóricos Durkeimianos da religião, radicaliza a crítica à ignorância científica do dado religioso: “A persistência do fato religioso, contrária a todas as previsões teóricas, implica numa crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico. Porque enquanto a ciência, com sua dedicação confessada ao ideal de objetivismo, e à conseqüente identificação de normalidade psíquica com ajustamento, pressupõe, a priori, que o real é a verdade, a religião, das profundezas da sabedoria inconsciente da própria vida, conclui que o absurdo não são os valores utópicos, mas a própria situação humana donde eles emergem. Assim parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais ‘alienadas’, contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua própria metafísica, não tem condições para transcender. Até agora a ciência tem realizado uma tarefa muito salutar de desmitologizar a religião. Não haverá a possibilidade inversa, de que a religião abra caminhos para a desmitologização da ciência?” Rubem ALVES, *O suspiro dos oprimidos*, p. 100.

<sup>277</sup> Apud Pierre SANCHIS, *A contribuição de Émile Durkheim*, p. 41-42.

<sup>278</sup> Émile DURKHEIM, *O problema religioso e a dualidade da natureza humana*, p. 2.

<sup>279</sup> Uma teoria [psico(?)]sociológico que amplia essa intuição e que mereceria mais atenção da teologia dado o respeito que tem pela fé é aquela apresentada por Peter BERGER, *O dossel sagrado*, p. 30ss: a religião atua para preservar o *nomos*, preservar da anomia. A religião garante que a vida coletiva ou individual não se perca no caos. O *nomos* constitui-se enquanto uma espécie de escudo de representações, regras, ritos e leis contra o caos. Respeitando o que a religião diz, tudo ficará bem, evitar-se-á que o mundo se perca ou fique sem sentido.

separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”.<sup>280</sup>

O pensador contemporâneo mais atento à importância da religião é **Cornelius Castoriadis**. Para ele, a religião é aquilo que dá sentido à vida sem sentido. Entende que a religião não apenas dá sentido, mas ela mesma é a responsável pela falta de sentido; ou seja: ela cria o problema e oferece o antídoto. A religião é a instituição da *errância* da vida e a sua própria solução; criadora do caos e sua organizadora; anunciadora do Abismo e a construtora de pontes sobre ele, anunciadora e formuladora tanto do desespero quanto do tranquilizante. A religião é um simulacro da realidade. Na incapacidade do ser humano aceitar a *errância* da vida, ele anuncia a sua *errância* para domesticá-la. Dar sentido à vida pode ser sinônimo de recobrir o abismo da vida. A religião é a forma que a sociedade encontra pra dizer que ela não é o fim de si mesma; que há algo além dela.

A definição de religião de Castoriadis elucida isso de forma brilhante:

A religião dá nome ao inominável, representação ao irrepresentável, lugar ao não localizável. Ela realiza e satisfaz, simultaneamente, a experiência do Abismo e a recusa a aceitá-lo, circunscrevendo-o - pretendendo circunscrevê-lo -, dotando-o de uma ou mais figuras, designando os lugares que ele habita. (...) Os momentos que ele privilegia, as pessoas que o encaram, as palavras e os textos que o revelam. A religião é, por excelência, a apresentação/ocultação do Caos.<sup>281</sup>

A religião é, a um tempo, apresentação e ocultação do Abismo. O Abismo é anunciado, presentificado na e pela religião - e, ao mesmo tempo, está essencialmente oculto. Assim por exemplo, a Morte no cristianismo: presença obsessiva, interminável lamentação - e, simultaneamente, negação absoluta, já que essa Morte na verdade não é morte, mas acesso a outra vida. O sagrado é o simulacro instituído do Abismo: a religião confere ao Abismo uma figura ou figuração - que é apresentado como Sentido último e, ao mesmo tempo, como fonte de todo sentido.<sup>282</sup>

Como a religião consegue tamanha façanha? A base do discurso do simulacro está na crença da instituição transcendente da sociedade e da ordem do mundo, conseqüentemente da religião. A solução social para a falta de sentido é transferir sua auto-instituição para fora, para a transcendência.<sup>283</sup> Castoriadis criticará a religião justamente aí: nada tem origem transcendente; a religião e a sociedade são sempre auto-instituição. Num procedimento análogo ao de Marx, ataca a religião para atacar a ilusão da sociedade. Ao dizer que existe um fundamento extra-social para a religião, a própria religião cria a ilusão, e dela vive. Castoriadis concluirá com uma crítica ácida aos crentes: “Não tenho necessidades

<sup>280</sup> Émilie DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. 32.

<sup>281</sup> Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, p. 387.

<sup>282</sup> Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 427.

<sup>283</sup> Cf. Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 392.

de simulacros e minha modéstia faz-me crer que, a esse respeito, aquilo que é possível para mim é possível também para os outros”.<sup>284</sup>

Mas também Castoriadis não deixa de reconhecer o papel importante da religião como instituinte – Durkheim diria *coesão social* – da sociedade. Reconhece na religião o papel de amparar as angústias humanas. Finalmente, numa instigante formulação, ainda que considerando a religião como auto-instituída, criação essencialmente humana, ele relativiza a compreensão sociológica corrente que opõe criação humana a criação divina. Seriam as religiões simples obras humanas?

Tudo depende de saber o que se entende por isso. Será que o homem é "simplesmente humano"? Se o fosse, ele não seria homem, não seria nada. Cada um de nós é um poço *sem fundo*, e esse *Sem-Fundo* está, tudo leva a crer, aberto sobre o *Sem-Fundo* do mundo. Nos períodos normais, nós nos agarramos à beira do poço, na qual passamos a maior parte de nossa vida. (...) O sagrado é o simulacro instituído do *Sem-Fundo*.<sup>285</sup>

Seguindo esta linha de positividade da religião e do imaginário os estudos da religião encontram a obra de **Gilbert Durand**. Para ele as significações imaginárias – inclusive a religião – movem a sociedade e as pessoas. Segundo ele, nem só as frustrações ou os desejos precisam ser *imaginados* e simbolizados, mas também todas as conquistas e as idéias.<sup>286</sup> Significações imaginárias são *produções*, e não reações a aspectos negativos. As significações imaginárias são responsáveis não só pelos sentimentos, mas também pelas estruturas mais formais de pensamento.<sup>287</sup> O mundo imaginário e a religião não são o reflexo de mentalidades infantis ou doentias, mas o início de todos os impulsos, inclusive os racionais. As *imagens* criadas não são meros recursos didáticos, apoiadores, mas reais fontes criativas do pensamento. Aquilo que convencionalmente denominou-se *recalcamento infantil*, o abandono progressivo das metáforas/imagens em prol do racional, pode ser visto como um empobrecimento do conhecimento, e não um avanço.<sup>288</sup> Além do protagonismo da imagem na estrutura do pensamento, resta que verdades subjetivas, imaginárias – como a religião –, muitas vezes são mais relevantes para o pensamento do que fenômenos *observáveis*.<sup>289</sup> Aquilo que é normalmente considerado fantasia, erro, perda de tempo, falso, é muito mais comum no mundo do que as frágeis verdades *comprovadas*.<sup>290</sup> Por isso Durand

<sup>284</sup> Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 259.

<sup>285</sup> Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 259.

<sup>286</sup> Cf. Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 392-393.

<sup>287</sup> O termo é de Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 27.

<sup>288</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 394.

<sup>289</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 395.

<sup>290</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 427.



reivindica que “uma pedagogia da imaginação se impõe ao lado da cultura física e do raciocínio”.<sup>291</sup> A partir dessa reivindicação é que Durand construirá seu **conceito de imaginário** enquanto *encruzilhada*,

“denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano (...); *conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens*”.<sup>292</sup>

Em seguida ele falará de *trajeto antropológico*<sup>293</sup>, termo com o qual equaliza todos os binômios que envolvem o estudo do imaginário ou de suas significações - real-irreal, instituinte-instituído, cultura-psique, útil-inútil, indivíduo-sociedade, sociedade-imaginário, material-espiritual, transcendente-imanente: o imaginário e suas significações, inclusive as religiosas: é no vínculo dos dois domínios que acontece a significação imaginária e se consolida o imaginário. O imaginário formado seria um encontro, um *caldo*, o equilibrador, uma corda que liga os dois mundos, misturando o racional e o imaginativo.

Seguindo Durand, o psicanalista **Deleuze** acrescenta que o imaginário não é nem o real nem o irreal, mas justamente a “indiscernibilidade entre o real e o irreal. Os dois termos não se correspondem, eles permanecem distintos, mas não cessam de trocar sua distinção. (...) O imaginário é esse conjunto de trocas”.<sup>294</sup> O processo de criação e instalação das significações imaginárias é elucidado pela distinção que Castoriadis faz entre *imaginário* e *significações imaginárias*: imaginário seria o *produto* final de uma série de significações imaginárias agrupadas.<sup>295</sup> A teoria do trajeto antropológico de Durand vale também aqui: paradoxalmente, é o imaginário, em sua totalidade, que *permite* a criação das significações; que, por sua vez, compõem o que pode se denominar coletivamente imaginário<sup>296</sup>. As significações imaginárias podem ser entendidas como *produções*<sup>297</sup> de uma multiplicidade infinita de fontes ou vetores<sup>298</sup>, que, no seu conjunto, compõem a capacidade criativa do imaginário. Daí que as significações imaginárias nem sempre são

<sup>291</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 430.

<sup>292</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 18.

<sup>293</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 41 e 395

<sup>294</sup> Gilles DELEUZE, *Conversações*, p. 84-86.

<sup>295</sup> Cornelius CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 169-170.

<sup>296</sup> Para mais detalhes sobre o imaginário cf. Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, especialmente 373-393 - *instituição da sociedade e religião*, e 225-43 - *o imaginário: a criação no domínio social-histórico*; mas também 247-267 - *uma interrogação sem fim*; e ainda 2-19 - *prefácio*. Também cf. Cornelius CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, especialmente 385-418 - *As significações imaginárias sociais*, e ainda 139-200 - *A instituição e o imaginário*.

<sup>297</sup> Felix GUATTARI, *Caosmose*, p. 33.

<sup>298</sup> Felix GUATTARI, *Caosmose*, p. 33.

consequência *de*, fuga *de*, compensação *a...* O imaginário “tem que ser pensado, não como uma réplica irreal de um mundo real (...) Temos que pensá-lo como posição primeira, inaugural, irreduzível (...), tal como se manifesta cada vez numa sociedade dada”.<sup>299</sup>

Seguindo os passos de Gilbert Durand, o antropólogo **Clifford Geertz** talvez seja quem mais se aproxima de uma teoria mista no estudo da religião, conjugando o rigor antropológico à referência da experiência religiosa e assim se esforçando para preservar o que de fato significa a religião para o crente: salvação. Seu conceito de religião conjuga a função cultural da religião enquanto criadora de uma estrutura de mundo – *dando coesão*, diria Durkheim – e seu papel de fornecer sentido religioso, mas não qualquer sentido, e sim salvação: Religião é

- (1) um sistema de símbolos que atua para
- (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da
- (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e
- (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que
- (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>300</sup>

Percebe-se em seu conceito que a religião age *como*, serve *para*, exprimindo aquilo que no religioso emerge da experiência individual ou social – de acordo com Freud e Durkheim –, mas ela *também* projeta o funcional-social para além da experiência, e veste essas concepções de uma extrema significância para além do real. A religião certamente ordena a experiência do fiel no mundo, *mas também* permite a vida dentro de um horizonte de sentido que justifica o todo, unindo o vivido ao imaginado. E é justamente aí, tratando do significado, sobretudo da questão do mal, que Geertz se dá conta da importância da questão transcendente que funda a religião: não basta apaixonar-se por um sistema religioso, não basta considerar que ele explica o mundo, ou que ele expresse a formulação de conceitos e ordens da existência: o fiel vê a religião como “símbolos de algumas verdades transcendentais”.<sup>301</sup> Daí que se depreende que o ponto chave na definição de Geertz é a frase “vestindo essas concepções com uma tal aura de fatualidade que parecem reais”. Isso significa que a religião tem como base a aceitação prévia – uma fé – de uma realidade que transforma a experiência<sup>302</sup>. Certamente a existência de dor, sofrimento, dos

<sup>299</sup> Gilles DELEUZE, *Conversações*, p. 86.

<sup>300</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 67.

<sup>301</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 72.

<sup>302</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 80.

fenômenos naturais, dos mistérios, do não explicado, do mal, enfim, tudo o que diz respeito ao problema do significado,

é uma das coisas que impulsiona os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos, princípios totêmicos ou a eficácia espiritual do canibalismo (...) **Mas essa não é a base** onde repousam tais crenças, e sim seu campo e aplicação mais importante. (...) Justificamos uma crença religiosa como um todo fazendo referência à autoridade. (...) Não cultuamos a autoridade, mas aceitamos a autoridade. (...) O axioma básico subjacente naquilo que poderíamos talvez chamar de ‘perspectiva religiosa’ é o mesmo em todo lugar: aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar.<sup>303</sup>

A religião *cria* motivações; agencia a salvação divina; não é apenas reflexo. Sem esse conceito metafísico da *salvação* a definição de religião de Geertz parece se desmontar. A questão não é só o significado, o existencial, mas o soteriológico, o transcendente. Daí sua insistência em diferenciar na religião o *ethos* – conjuntos de disposições e motivações – e a *visão de mundo* – imagem da ordem cósmica. De um lado ela representa o *estilo de vida*, de outro, estrutura ou dá sentido ao *estilo*.<sup>304</sup>

É justamente essa distinção e este *e* que ele aplicará ao estudo do rito como lugar onde se encontram as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nas pessoas *e* as concepções gerais da ordem da existência formuladas; o rito como aquilo que funde<sup>305</sup> o *ethos* e a visão de mundo, numa estrutura circular<sup>306</sup>. O rito revela a ultimidade e a prioridade do que é sagrado na vida do fiel, em detrimento do que é imanente. “Celebrando o rito, a comunidade descobre que a estrutura social é puro blefe, uma mentira nobre ou ignóbil, uma construção social artificial da realidade. A verdadeira realidade é a antiestrutura”.<sup>307</sup> O que importa mesmo é a religião, e não o mundo.

É justamente o fato de colocar atos íntimos, banais, em contextos finais que torna a religião socialmente tão poderosa (...). Ela altera, muitas vezes radicalmente, todo o panorama apresentado ao senso comum, altera-o de tal maneira que as disposições e motivações induzidas pela prática religiosa parecem, elas mesmas, extremamente práticas, as únicas a serem adotadas com sensatez, dada a forma como são as coisas reais.<sup>308</sup>

<sup>303</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 81 – grifo meu.

<sup>304</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 95.

<sup>305</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 96.

<sup>306</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 103.

<sup>307</sup> Aldo N. TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, 71 – em referência a Victor TURNER, *O processo ritual*.

<sup>308</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 89.

### 3.1.3. Rudolff Otto e o Numem: uma abordagem radicalmente teológica no estudo da religião

*Um deus que compreendemos não é Deus.* Tersteegen<sup>309</sup>

Por mais que se aproximem do *ponto zero* da linha dos estudos da religião referida na introdução, a teologia não fica inteiramente *satisfeita* com as teorias sociológicas, antropológicas e psicológicas. Para a teologia, a religião tem um aspecto transcendente na sua natureza e na sua origem, e a estuda considerando seu elemento fundante, Deus e sua Revelação. Certamente a teologia não desconhece ou ignora os estudos das ciências sociais, tampouco exige delas mais do que certamente querem ou podem oferecer, mas ela não deixa de questionar essas ciências quando estão imbuídas do caráter de ultimidade teórica. Questiona também quando elas relativizam a própria religião e sua importância como algo a ser superado ou em fase de superação – as teorias de secularização estão aparentemente muito distantes do Brasil e do imaginário religioso<sup>310</sup>. A teologia questiona, sobretudo, aquelas interpretações que parecem ter estacionado as reflexões em Marx e Freud, hoje quase que ligadas ao *senso comum*, não acompanhando o sensível desenvolvimento da antropologia, da psicologia e da sociologia.

Justamente frente a esses reducionismos é que se coloca a contribuição que vem a seguir, como uma espécie de *ação afirmativa* teológica contra as tentativas de reduções imanentes no estudo da religião. Será apresentada uma teoria de interpretação do fenômeno religioso que talvez esteja entre as mais estigmatizadas ou ignoradas, não só pelas ciências em geral, mas, sobretudo, pela própria teologia. Trata-se da teoria do *a priori* religioso do teólogo e historiador das religiões Rudolf Otto. Formulada justamente quando irrompia a sociologia e quando Freud assentava as bases de suas teorias da *ilusão religiosa*, Otto reivindica o caráter apriorístico de qualquer fenômeno religioso, a relevância do aspecto divino em sua fundação.

Segundo Otto, o discurso religioso é autônomo das condições sociais e psicológicas, totalmente criado e dado por Deus. A religião é um fenômeno *a priori*, anterior ao sentimento, à razão e à experiência codificada ou determinada socialmente. Não há nada

<sup>309</sup> Apud Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 36. No original Tersteegen diz “Ein begriffener Gott ist kein gott”. O verbo *Greifen* que está na raiz de *begriffener* tem também sentido físico de *pegar* ou *captar*.

<sup>310</sup> A crítica às teorias da secularização brotou de dentro da própria sociologia, como em Peter BERGER, *A dessecularização do mundo*, p. 16ss, que atribui essa crítica à religião - e à teologia - a alguns poucos mas influentes *bolsões* secularizados do mundo, como a Europa ocidental, a elite internacional, e uma certa *subcultura* acadêmica, todos estratos muito influentes na definição da realidade *oficial*.

humano que a explique ou justifique. Ela não surge da sociedade ou da psique humana e seus conflitos; ela *se manifesta* por revelação divina. Seus fundamentos não são estruturas e condicionamentos históricos ou sociais, mas o *numinoso*, a divindade, o santo. Por isso a religião não pode ser vista como espelho do mundo. Ela é um fenômeno essencialmente criador. Ela cria as significações que nos mantêm vivos. Ela é fonte de esperança em Deus. Ela é aquilo que diz que a realidade não é apenas aquilo que é, mas aquilo que poderia ser segundo os planos de Deus. Ela não é espelho, mas a própria imagem.

Otto reivindica que a religião precisa ser estudada também a partir daquilo que ela tem de não-racional.<sup>311</sup> O Divino é uma entidade composta de elementos racionais e não-racionais. Apesar dos condicionais racionais serem aqueles que estão manifestos e perceptíveis, o fundamento último da religião e da divindade é o irracional. A categoria teológica que melhor expressa o sentido último da religião, seu fundamento, é o Numem, um termo que eleva a divindade para além de seus condicionamentos racionais, tudo o que diz respeito a doutrinas, moral, razão, manifestações psicológicas. A forma do Numem é ser essencialmente mistério. Suas qualidades são ser tremendo e fascinante a um só tempo, repulsivo e atraente, engendra temor e fascínio no crente. O Numem é o *mysterium tremendum et fascinans*.

Ainda que possa ser percebido apenas através do sentimento religioso, o Numem é um fenômeno totalmente *a priori*, ou seja, não condicionado psicológica ou socialmente, totalmente heterogêneo.<sup>312</sup> O santo, tanto em seu elemento racional quanto irracional, “é

---

<sup>311</sup> O cap. V, o tópico 5.1.3 – *uma imagem mística-protestante de Deus*, faz um estudo aprofundado da compreensão *ottoniana* de Deus.

<sup>312</sup> Para entender o *a priori* de Otto há que considerar também sua opção teórica pela fenomenologia. Ao propor *a volta ao objeto numinoso*, Otto fazia coro com os cientistas de sua época que reivindicavam *a volta ao objeto, à coisa em si* - cf. BIRCK, *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 126ss: Otto se apóia na fenomenologia de Edmund Husserl – ainda que Otto não a cite –, que se opõe ao Idealismo e à psicologia. Husserl está propondo *a volta às coisas mesmas*, à forma como elas se manifestam à nossa consciência. O idealismo e a psicologia diziam que tudo, até o pensar, o imaginar e o sentir são fenômenos psíquicos. Frente a ela Husserl propõe a “*intencionalidade da consciência*: A consciência tem uma estrutura intencional, ou seja, não há visão sem algo visto, não há imaginação sem algo imaginado e não há pensar sem algo pensado. Portanto, existe uma distinção entre o ato de pensar, como fenômeno psíquico, e o pensamento como conteúdo (fenômeno) do pensar. (...) O pensar é um ato psíquico (empírico), que aparece e desaparece. Mas o pensamento não é um objeto real, temporal; é um objeto ideal, não temporal” – p. 130. Por isso, a filosofia e a religião devem ser fenomenológicas, ou seja, encontrar seu fundamento verdadeiro no reino das idealidades, das essências, dos fenômenos puros.

Disso resulta o caráter *a priori* de Otto: Há uma distinção entre o ato de crer, como fenômeno psíquico, e o ato como conteúdo (fenômeno) do crer, aquilo que é crido – o Numem, completamente *a priori*, totalmente puro, fora do psíquico. O sentimento religioso é algo empírico, psicológico, e em si não serve para fundamentar um conhecimento do sagrado. A essência da religião não está num sentimento de dependência, como nos psicologismos de Schleiermacher. O fundamento da religião não é algo negativo, mas uma realidade positiva, o Numem - Cf. BIRCK, *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 129. Não há visão sem algo visto. Não há fé sem algo numinoso! Daí que a religião se prova por si mesma. O ato de crer é um fenômeno psíquico, mas a fé é o conteúdo, o fenômeno do crer. O crer é um fato psíquico (empírico), que vai e vem. Mas o objeto do crer não vai e vem. Ele fica, permanece, como o pensamento pensado. Assim como o fundamento da filosofia

uma categoria *para* e *a priori*. Esta é uma afirmação que temos que manter com todo rigor frente a todo sensualismo e todo evolucionismo”.<sup>313</sup> O numinoso é *a priori* – não se deduz de outros sentimentos. “A religião começa consigo mesma”.<sup>314</sup> Ora: se o fundamento da religião é o Numem, e esse não *nasce* na cultura ou na *psique*, logicamente está dado que a religião é um fenômeno *a priori*.

Se ele é *a priori* e totalmente misterioso, como é possível que seja percebido? Através do sentimento religioso. A percepção sensível do Numem - o sentimento religioso ou a emoção religiosa - nascem do sentimento de criatura – o ser humano se sente “um nada” e some diante d’Aquele que está sobre toda criatura. Não é um sentimento de dependência; não é um sentimento de ter sido criado, mas de ser pobre criatura ante a grandeza de Deus. O sagrado é o *sensu do Numem*, e brota na pessoa como sentimento de criaturalidade – *Kreaturgefühl*. O *sensu do Numem* é o momento de objetivação do sagrado, e o sentimento de criaturalidade é o momento de subjetivação e de apropriação. Tudo no sagrado é *sensu* e sentimento. O sagrado não tem estrutura, é indefinível. “É definitivamente essa indefinibilidade que possibilita ao sagrado passar da transcendência à imanência e vice-versa, movimentar-se do limite do antropológico para o não-limite do absoluto”.<sup>315</sup> O sagrado é imanente e transcendente ao mesmo tempo. Por isso é que há necessidade da mediação, a religião, porque o sagrado e o profano não coincidem.<sup>316</sup> O fundamento da religião e do Numem, assim, não é algo negativizante – uma dependência -, mas positivo, a força do Numem. Esse sentimento religioso, todavia, não pode ser confundido com emoção ou algo parecido. Ele também se forma *fora* da pessoa. Não diz respeito a realidades psicológicas ou cognição. O sentimento do Numem não é o Numem em si, mas um efeito subjetivo concomitante da presença do Numem em mim, a sombra de outro sentimento fora de mim, o numinoso. É esse fora de mim que dá origem ao sentimento dentro de mim. O sentimento do numinoso é que forma esse sentimento de

---

está no pensamento, e não no ato de pensar, o fundamento da religião está no crido, no Numem, e não no ato de crer. Não no sentimento, mas no Numem.

Para uma análise das teorias de Husserl e também dos principais *fenomenólogos* - Otto, van der Leeuw, Eliade e Wach - cf. Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Fenomenologia da experiência religiosa*.

<sup>313</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 148.

<sup>314</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 170.

<sup>315</sup> Aldo Natale TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, p. 223.

<sup>316</sup> Para a distinção do sagrado e do profano cf. o clássico de Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, especialmente p. 17-23 e, sobretudo, aquele que originalmente trabalhou essa distinção, Émilie DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. 18-26.

criatura, como seu concomitante.<sup>317</sup> A religião, assim, é aquilo que emerge do encontro do numinoso com o ser humano.

Otto lança mão de Kant – *Crítica da razão pura* - para referendar sua hipótese da religião enquanto fenômeno a priori: Certamente todo conhecimento começa *com* a experiência. Os objetos que ferem nossos sentidos é que despertam a faculdade de conhecer. Mas não por isso o conhecimento origina-se todo *na* experiência. Há um conhecimento fruto do empírico; mas há também conhecimento recebido por impressões, instigada nas impressões sensíveis.

O numinoso é desta espécie de conhecimento: começa com a experiência, mas não tem aí sua origem. Sua origem é a *base cognoscitiva mais funda do espírito*, do ser. Certamente essa base não é acionada antes de possuir experiências cósmicas e sensíveis, mas nestas e entre estas. Mas essa base não nasce das experiências. Por isso o sentimento religioso e seu objeto, o Numem, não dependem diretamente da predisposição psicológica ou cognitiva. A revelação acontece a priori, no *fundo da alma*. Ali nasce o sentimento religioso – que se manifesta exclusivamente nos sentimentos, como sentimento de presença de algo. O sentimento numinoso certamente aparece baixo certas condições, mas essas não são causas ou elementos componentes do Numem.<sup>318</sup> Deus nasce consigo mesmo. As impressões empíricas – sensíveis, racionais, morais – são estímulos para que o Deus desperte por si mesmo. Com o tempo os dois campos mesclados – experiência e base, ou então racional e irracional - vão purificando-se, até separar-se, até o numinoso repelir o empírico. Daí brota a consciência de que o numinoso é elemento puro e a priori do conhecimento. Nada se assemelha a ele. Ele se junta e é veiculado pelos sentimentos sensíveis, mas não são transformações deles.<sup>319</sup> “O racional não é mais que o fundo, a borda, a trama”.<sup>320</sup>

O Numem vai *revelando-se* aos poucos, cada vez com mais força, de acordo com o ritmo que vai se dando a conhecer no sentimento e no ânimo. Mas ele conserva sua incompreensibilidade nesse processo de revelar-se. E esse aspecto incompreensível vai se estabelecendo cada vez com mais força. Quanto mais se revela, mas vai se apurando o Numem. Revelar-se não significa passar a ser compreensível conceitualmente. Conhecer e

---

<sup>317</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 18-21.

<sup>318</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 162.

<sup>319</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 148-153.

<sup>320</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 181.

entender não são a mesma coisa. Manter a misteriosa penumbra do Numem não significa que não se pode conhecê-lo. Deus segue *absconditus*, mas não é *ignotus*.<sup>321</sup>

Por isso a conversão à religião nunca é a conversão *pra valer*. Não se pode dizer que, de repente, alguém passou a acreditar em Deus. Crer diz respeito a dar-se conta, a *cair em si*. O numinoso não se conhece, mas se revela. No cristianismo, especialmente no luteranismo, se dirá que o Espírito Santo é o *desocultador* do Numem<sup>322</sup>. O Espírito Santo é o *desocultador* dos sentimentos do coração. Certamente pode-se conhecer um Deus *a posteriori*, contemplando-o desde fora - suas catedrais, seus dogmas, seu governo, seus ritos. Assim como se observa uma casa e se imagina que dentro dela mora alguém. Mas se observado desde dentro – e este é o procedimento diferencial da teologia -, a priori, ninguém pode ver Deus, o Deus em si mesmo, sua essência. A Deus ninguém tem acesso a não ser pela revelação do Espírito Santo.<sup>323</sup> O sagrado é uma experiência difícil; não se dá facilmente: com muita imanência e um pouco de transcendência, formula-se para o fiel.

O sagrado é a experiência do divino que fazemos neste mundo. Uma experiência difícil, ambígua, feita de uma mistura de imanência e de alguma pretensão de transcendência, de impulsos religiosos e de restrições éticas. O sagrado vive e convive com uma certa ambigüidade de expressão e de reconhecimento na nossa vida e isso se projeta como um jogo de luzes e de sombras também na realidade que nos envolve. Não temos condições de apanhá-lo e todavia sentimos que somos apanhados, somos incapazes de exprimi-lo e no entanto lhe sentimos a força intrínseca e o valor, não podemos reconhecê-lo definitivamente e apesar disso aceitamos os seus sinais e manifestações.<sup>324</sup>

Dizer que o Numem e a religião são fenômenos a priori não é imaginar algo fora da história, do tempo e do espaço. A religião se faz na história, “é produto da história, na medida em que a história, de um lado, desenvolve a ‘predisposição’ natural ao conhecimento do santo, e de outro lado é, em parte ‘manifestação’ do santo. Religião natural em oposição a história não existe. Religião ingênita, muito menos.”<sup>325</sup>

Dizer que o Numem e a religião são fenômenos a priori não é que sejam *gerais*, preexistente em todos os lugares e em todos os espíritos, como se o sentimento religioso fosse natural. Dizer a priori é referir-se à capacidade de percepção estabelecida na pessoa

<sup>321</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 173.

<sup>322</sup> Martim LUTERO, *Catecismo maior*, p. 452: “Porque nem tu nem eu jamais poderíamos saber algo a respeito de Cristo ou crer nele e conseguir que seja nosso Senhor, se o Espírito não no-lo oferecesse e apresentasse ao coração, pela pregação do evangelho. A obra foi feita e está completada: pois Cristo nos obteve e conquistou o tesouro por sua paixão, morte, ressurreição, etc. Se, porém, a obra ficasse oculta, de forma que ninguém soubesse dela, seria vã e perdida. Ora, para que esse tesouro não ficasse sepulto, mas fosse aplicado e fruído, Deus enviou e fez proclamar a palavra, e nela nos deu o Espírito Santo, a fim de fazer-nos ver tal tesouro e redenção e torna-lo propriedade nossa. Santificar, por isso, outra coisa não é que conduzir ao SENHOR JESUS, para receber esse bem, ao que não poderíamos chegar por nós mesmos”.

<sup>323</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 176.

<sup>324</sup> Aldo Natale TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, p. 341.

<sup>325</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 217.



para formar e sentir o numinoso. O numinoso não está na pessoa, mas nela está a capacidade de apreendê-lo. Como uma semente que se transforma na árvore: não há mudança real; não há ruptura. A árvore está latente na semente. Assim também a disposição latente no espírito humano move e desperta ao numinoso, de acordo com certos estímulos. É a expressão criativa do Numem em algumas pessoas que desperta o sentimento religioso em outras.<sup>326</sup> Qualificar o conhecimento do numinoso como a priori não significa dizer que é algo inato. Ele é *a priori* na medida em que todas as pessoas o podem ter; podem vir a tê-lo. “O santo não se *ensina* a si mesmo como tal, senão que é *sentido* desta maneira pelos outros”.<sup>327</sup> A fé irrompe espontânea por impressão, não ensinamento. Ela não nasce, ela é descoberta. Ela irrompe.<sup>328</sup>

Essa faculdade não é inata, não é geral nos seres humanos, mas se apresenta lá e cá. Esse conhecimento muito raramente desperta por si mesmo. Uns poucos o criam – como Jesus, Buda, Maomé, os profetas. A maioria das pessoas precisa de outras que o despertem. O que é geral é a disposição de recebê-los e julgá-los internamente. Não o produzem. Poucos profetas têm a capacidade especial de produzi-lo, aqueles que têm o espírito em forma de voz interior, que criam o Numem. A fé cristã diz que sobre o profeta há um terceiro – assim como sobre nós há o profeta. O profeta não se deduz do primeiro; nem o terceiro não se deduz do Profeta. Ele é o não deduzível, Deus, ou o filho de Deus. Essa é a confissão do cristianismo: Cristo é o santo manifesto. Ele não é o objeto da santidade, mas a causa da santidade. Ele é a causa do Numem, não seu objeto.

*Deus habita uma luz inacessível.* 1Tm 6.16

---

<sup>326</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 157.

<sup>327</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 198.

<sup>328</sup> ... E aqui as grandes teorias da religião vão se encontrando; as duas pontas da linha imaginária referida na introdução acima como que se encontram, anulando o ponto zero: “*Porque a imagem, tal como a vida, não se aprende: Manifesta-se*”. Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 411.

Como não ter Deus? Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdido no vai-vém, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo. Mas se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma. Porque existe dor. E a vida do homem está presa encantada – erra rumo, dá em aleijões.\*

---

\* Riobaldo, em João GUIMARÃES ROSA, *Grande Sertão: Teredas*, p. 48.

*salve as folhas\**

SEM FOLHA NÃO TEM SONHO

sem folha não tem vida

sem folha não tem nada

QUEM É VOCÊ E O QUE FAZ POR AQUI

eu guardo a luz das estrelas

a alma de cada folha

sou aroni

COSI EUÊ

COSI ORIXÁ

EUÊ Ô

EUÊ Ô

sem folha não tem sonho

sem folha não tem festa

sem folha não tem vida

sem folha não tem nada

EU GUARDO A LUZ DAS ESTRELAS

A ALMA DE CADA FOLHA

SOU ARONI

\* Letra e música de Gerônimo e Ildásio Tavares. Interpretado por Maria BETHÂNIA no disco *Brasileirinho*, gravado pela *Biscoito Fino*, 2003.

Canto dedicado a Ossaim, o orixá das folhas e das ervas medicinais - *Aroni* é o mestre das florestas que ensinou os segredos das ervas a Ossaim. Ossaim fala por Aroni, que nunca fala.

### 3.1.4. Os limites da teologia e das ciências humanas no estudo da religião

*“Os racionalistas que usam chapéus quadrados, sentados em salas quadradas, pensando pensamentos quadrados, deveriam experimentar um sombreiro”.* Clifford Geertz<sup>329</sup>

A teologia precisa considerar o *a priori* transcendente e o *a posteriori* imanente no estudo da religião. Esse balanço nem sempre é possível, mas como situação ideal a teologia denuncia tanto o reducionismo imanente quanto o transcendente no estudo da religião.

A teologia denuncia o reducionismo psicológico da religião à emoção e à psique. A religião não é uma ilusão ou uma compensação da qual o ser humano lança mão. Não basta descrever o ambiente religioso e suas conseqüências positivas para a vida de pessoas que estariam numa condição desfavorável. A teologia insiste em distinguir o impacto da presença de Deus nas religiões, daquela simples excitação exacerbada determinada por performances psicologizantes. Insiste também em dizer que não basta descrever a eficácia da performance religiosa – geralmente aquelas mais extravagantes, secretas e *manipuladoras!* Não se pode esquecer as idéias religiosas e estudar na religião apenas as manifestações emocionais, sobretudo os interessantes e pitorescos estados místicos, êxtases, manifestações corporais e a excitação emocional – as pessoas que participam de uma religião não apenas vivenciam, sentem, experimentam Deus, mas também pensam a religião, entendem, refletem, analisam. Por isso a teologia reivindica que ao lado da observação e descrição empírica o estudo da religião precisa perguntar pelos conteúdos e verdades da religião<sup>330</sup>.

A teologia denuncia o reducionismo sociológico da religião que a associa unicamente à ideologia que dá coesão social, e o reducionismo antropológico-filosófico da religião, que a associa unicamente a *sentido de vida*. As inúmeras teses da *precariedade*<sup>331</sup>, sempre uma tentação, também para a teologia, não dão conta de explicar o sucesso de determinadas religiões, assim como as especificidades performáticas não dão conta de explicar o fracasso de outras. A sociologia certamente pode dizer que a religião dá respostas

<sup>329</sup> Em *Antropologia interpretativa*, apud Aldo Natale TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, p. 55.

<sup>330</sup> Ernst TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, p. 200.

<sup>331</sup> Já é lugar comum dizer que a religião é uma compensação a toda espécie de precariedade. A religião seria um paliativo – sobretudo as religiões mais populares como umbanda e pentecostalismo, que seriam ‘respostas à aflição’, situando “a temática religiosa, em primeira instância, nos empenhos individuais e coletivos pela auto-realização por meio da produção de sentido”. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 29. A função da religião seria *apenas* colaborar para a auto-realização e para tornar *sofrível o sofrimento*. As religiões “oferecem ‘sentidos para a vida’, alternativas religiosas para ‘tornar sofrível o sofrimento’, fabricação de partilhas de significados que servem pra renovar a esperança”. Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 64s.

à aflição humana, mas não é essa a sua origem; daí que também não é essa sua natureza. Ligar o sucesso do pentecostalismo ou o fracasso do protestantismo clássico unicamente ou sobretudo aos processos de urbanização, ao individualismo contemporâneo, à suposta manipulação ou condicionamentos psicológicos, à força da mídia e a volta ao arcaico, entre outros, acaba por tornar o divino *refém* da sociedade e suas ciências. Eficácia e sentido para a vida certamente são manifestação da religião, mas não é o seu específico, aquilo que a distingue de todos os outros fenômenos, a sua essência divina. “A interpretação da religião como um fenômeno social não esgota as possibilidades de explicá-la. Embora as teorias sociológicas da religião pareçam se apresentar com certa exclusividade, elas são complementares entre si – apesar de certas contradições – e mesmo em conjunto não conseguem dizer tudo que pode ser dito sobre religião. Explicam o que a religião faz, mas explicam muito menos o que ela é”.<sup>332</sup> A teologia reconhece e afirma que o que distingue a religião de qualquer outra manifestação social ou humana é a *sensação de presença de Deus*,<sup>333</sup> “sensação da presença do divino através de acontecimentos e realidades concretos e finitos”,<sup>334</sup> e se associa à sociologia que vê Deus agindo nos fiéis que “já simplesmente ao entrar na congregação sentiram ‘uma coisa diferente’, ou que foram ‘tomados pela presença de Deus’”<sup>335</sup>. O estudo da religião precisa preservar “a sensação religiosa da presença tanto da evaporação em idéias meramente abstratas quanto de uma dissolução em todo tipo de contingências e condicionamentos puramente humanos”.<sup>336</sup>

É cegueira ideológica ou falta de informação científica explicar o fenômeno religioso exclusivamente a partir do aspecto etnológico, psicológico, sociológico, histórico, fenomenológico, filosófico ou o que o valha, enfim, imanente. É, fora de dúvida, birra cristã desqualificá-lo como mera manifestação antropocêntrica ou até demonizá-lo. A religião inicia consigo própria, ela “é uma categoria puramente *a priori*”. (...) ‘Religião não se deixa construir ou inventar, mas apenas interpretar e analisar criticamente como algo que existe. (...) O fenômeno religioso, multifacetado e inextinguível, universal e atemporal, é efeito do fato de que Deus está por aí, que ele rumoreja.’<sup>337</sup>

Girar em torno do fenômeno religioso por meio da fisiologia, da psicologia, da sociologia, da economia, da lingüística, da arte etc. significa traí-lo e deixar escapar justamente o *quid* único e irreduzível que ele contém: seu caráter sagrado. Certamente não existem fenômenos religiosos ‘puros’; não existem fenômenos única e exclusivamente religiosos. Sendo coisa humana, a religião é por isso mesmo também um fato social, lingüístico e econômico – não é concebível o homem fora da linguagem e da vida coletiva. Mas seria inócua explicar a

<sup>332</sup> André DROOGERS, *Religiosidade popular luterana*, p. 71.

<sup>333</sup> Cf. Ernst TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, p. 198-199.

<sup>334</sup> Ernst TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, p. 223-224.

<sup>335</sup> Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 213. Estudando a *cura* do alcoolismo enquanto ‘libertação do mal’ no pentecostalismo, Mariz mostra que ao lado e apesar da importância do papel do grupo comunitário no processo de cura, os fiéis parecem destacar como decisivo sua experiência com Deus.

<sup>336</sup> Ernst TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, p. 223-224.

<sup>337</sup> Albérico BAESKE, *Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias*, p. 89.

religião por uma dessas funções fundamentais que definem, em última análise, o homem.<sup>338</sup>

A teologia denuncia o próprio reducionismo teológico que não associa à religião os condicionamentos sociais, psicológicos e antropológicos. Enquanto discurso que *pensa-o-ser-humano-em-relação-a-Deus*, a teologia reconhece que a sua contribuição, o dado Transcendência, é pertinente no estudo da religião, e não pode ser ignorado pelas outras ciências; no mesmo momento, no entanto, a teologia reconhece que a religião não se reduz a *essa* pertinência, e que as outras ciências certamente têm pertinências decisivas. Da mesma forma, enquanto criação humana a teologia reconhece seu limite, e reconhece que sua palavra está muitas vezes ancorada em pressupostos para além da teologia, como condicionamentos ideológicos, classistas etc. – como de resto também acontece com as ciências sociais.

Por isso a teologia não rejeita as contribuições das outras ciências que estudam a religião. Em certa medida até *exige*. A teologia reconhece que “as opiniões teológicas tem suas raízes nas relações entre a vida religiosa e as condições culturais e políticas (...) A vida religiosa é tão entrelaçada com as circunstâncias sociais que a formulação da teologia é necessariamente condicionada por elas”.<sup>339</sup> Da mesma forma, a teologia e o crente reconhecem a realidade cultural de Deus, sua manifestação ritual, psicológica etc. “Incontestavelmente, uma parte da realidade-Deus é um real que depende de um discurso psicológico, sociológico etc., por ser usado por homens”.<sup>340</sup> A teologia também reconhece, logicamente, a exemplo de outras ciências, que não existem fenômenos puros ou exclusivamente religiosos<sup>341</sup>. Certamente a teologia não exige das ciências humanas aquilo que elas não querem ou não podem fazer.

As ciências humanas se perguntam aquilo que, no homem, explica que ele tenha deuses: motivações psicológicas, interesses ou modelos sociológicos, simbolização última, etc. Nessa perspectiva, evidentemente não se pede um ‘outro lugar’, metafísico ou revelado, para decidir a respeito da existência de Deus. Deus é visto como uma realidade antropológica, projeção psicológica, produção sociológica, acidente de linguagem etc. Dentro dessa perspectiva, portanto, é que se pergunta sobre esse processo, como e por que o homem fornece e constrói para si deuses: um Deus, tal Deus.<sup>342</sup>

<sup>338</sup> Mircea ELIADE, em *Tratado da história das religiões*, Apud Aldo TERRIN, *O sagrado off Limits*, p. 39. Como prefere o próprio autor, à p. 41, o sagrado é *off limits*, uma afirmação contra “quem crê que pode tratá-lo como um brinquedo de desmontar ou como uma peça de museu que pode ser abandonada em qualquer canto, porque não há mais compradores ou não é mais comercializável”.

<sup>339</sup> H. Richard NIEBUHR, *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 18.

<sup>340</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 37.

<sup>341</sup> Cf. Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*, p. 17.

<sup>342</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 36.

Além disso, a teologia reconhece nas ciências do imanente um necessário trabalho de *poda*<sup>343</sup> epistemológica da teologia; elas provocam a teologia a justificar seu discurso com argumentos racionais críveis, evitando e *vigiando* discursos teológicos *fáceis* e espiritualizantes. As ciências humanas colaboram com a teologia no sentido de desmascarar religiões e ritos que se apegam demasiadamente a realidades humanas, e dessa forma exercem o papel de vigias epistemológicas, corrigindo e *purificando* a percepção de Deus. Por tudo isso, a teologia não teme as perguntas das ciências humanas. Até se orgulha de defender um discurso *atacado*, medido, vigiado.

Não obstante esse reconhecimento, a teologia não pode furtar-se à tarefa específica de estudar aquilo que Deus anda fazendo *apesar* dos processos psicológicos e sociológicos em jogo na religião – no que de resto as outras ciências também concordam. E aí a teologia vê Deus agindo em qualquer experiência ou fenômeno religioso. A teologia insiste em dizer que aspectos imanentes não dão conta, sozinhos, de explicar algo que tem motivações, conteúdo e fins sobretudo transcendentais. A tarefa da teologia seria justamente garantir e preservar o aspecto apriorístico da religião, reconhecendo-a como forma organizada de uma comunidade corresponder ao sagrado, à divindade.

Religião diz respeito a FÉ, ao reconhecimento da irreduzível iniciativa divina no processo de sua constituição. Fé inclui emoção, razão e condicionamentos imanentes de toda ordem, mas nada disso produz fé. A fé abarca esses parâmetros humanos e os sujeita ao poder divino;<sup>344</sup> a fé abre o fiel à *Presença de Deus* que toma conta dele. Nesse *lugar da fé* os estudos da religião chegam ao limite do discernível e se entregam à quase pura contemplação do divino. E aqui a teologia não pode abrir mão de constituir-se enquanto campo do saber que acompanha o fiel até esta *última fronteira* do conhecimento da religião, indo mais além do que qualquer outra ciência.<sup>345</sup>

Paradoxalmente, é justamente no elemento da fé que talvez esteja a grande chave para que a teologia construa um método de estudo da religião que relativize os reducionismos e associe o aspecto imanente ao transcendente. Certamente não é possível reduzir os estudos da religião à radicalidade do *a priori* ottoniano – como dito acima, ele se coloca aqui como uma espécie de *ação afirmativa* diante da profusão de estudos *a posteriori*. O

<sup>343</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 38.

<sup>344</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 487.

<sup>345</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 37, nota 49, tem uma comparação elucidativa: seria como se a Estética tivesse que abrir mão de sua ultimidade sobre a crítica da Arte e referendar os discursos da antropologia, da semiótica ou da psicologia, embora estes sejam legítimos.

ideal seria uma teoria que chegasse ao *razoável*, conjugando o imanente e o transcendente, o racional e o irracional - ou então se contentar com diferentes e independentes pertinências.

Embora o sentimento religioso - e suas expressões - não constitua o cerne da religião, sendo apenas o reflexo da Revelação, a teologia reconhece que Deus opera através do humano – basta lembrar que o cerne da Revelação cristã é justamente a *encarnação* do divino no humano. Quando a teologia anuncia que Deus *viceja*, que Deus *vem vindo*, ela identifica e reconhece os caminhos *por onde Deus vem*, agenciando a Revelação. A teoria do *trajeto antropológico* de Durand pode colaborar, transformando-se em teoria do *trajeto teológico*: a fé, o crer, é sempre um movimento duplo simultâneo, de Deus para o ser humano e o mundo, e, depois, deste para Deus. Essa fé, com todo o aparato que ela compreende, inclusive aqueles referidos pelas ciências do imanente, seria o *élan* que liga o transcendente e o imanente, agenciando a religião – que tem preservado seu o aspecto divino, totalmente *a priori*, e preservada também a autonomia humana e cultural, que agencia esse *a priori*. Dessa forma a teologia estaria diante de uma dinâmica profundamente *protestante* de entender a revelação de Deus e a constituição da religião:

no âmago da doutrina protestante há lugar para o que chamamos de ‘estrutura divina da realidade’. Esse lugar é a fé. O julgamento divino, apesar de sua transcendência e independência, só tem sentido e poder quando apropriado pela fé, pela Igreja e pelo indivíduo. A fé é sempre humana. Não vem *do* ser humano, mas é nele que se efetiva. Na medida em que se manifesta concretamente na comunidade ou nos indivíduos, comunidade e indivíduos passam a ser portadores da graça. A fé é criada pela audição da ‘Palavra’. A Palavra é dita de fora, para nós. Mas, ao ser recebida já não é apenas transcendente. Torna-se também imanente, e cria a estrutura divina da realidade. Assim, surge a fé enquanto poder formativo da vida pessoal e da comunidade.<sup>346</sup>

O *apriori* da fé cresce a partir da *penetração na realidade*.<sup>347</sup> Também aqui se pode referir a assimetria entre princípio e forma que funda o protestantismo: é a união do princípio com a forma que faz emergir a *realidade da Graça*, a presença de Deus. Desta forma pode-se dizer que embora a religião não nasça *na* sociedade, cresce *com* ela. E aí a complexidade da religião abre-se em três movimentos: Deus de um lado, o ser humano e o mundo de outro; no meio, a fé na Revelação, aquilo que dá movimento. Ou seja: se ao estudar a religião a teologia ficar presa no profundo *a priori*, ela se perde na *Indiscernibilidade*. Ao render-se ao *posteriori*, ela morre. Metodologicamente o estudo das religiões pode partir tanto do ser humano quanto de Deus; o segredo está não de um lado ou outro, mas justamente no meio, no movimento. Imprescindível é que os estudos conjuguem sempre os dois lados.<sup>348</sup>

<sup>346</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 227.

<sup>347</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 233.

<sup>348</sup> André DROOGERS, *Religiosidade popular luterana*, p. 71, sugere a instigante metáfora-esquema do triângulo para compor uma teoria híbrida de estudo da religião: *a religião* seria um triângulo que tem como vértices a



Aqui a teologia reencontra-se com Durand e seu instigante reconhecimento de que a finalidade de toda imaginação ou simbolização, também a religião, é agenciar a “*mediação do Eterno no temporal*”.<sup>349</sup> A imaginação, em todas as suas modulações, é uma negação do desequilíbrio entre o derradeiro e o Último. Justamente aí, depois de reconhecer os outros benefícios da imaginação ou simbolização – “reestabelecer o *equilíbrio vital* comprometido pela noção da morte; (...) restabelecer o *equilíbrio psicossocial*; (...); [e estabelecer] o *equilíbrio antropológico*”<sup>350</sup> -, Durand cairá inevitavelmente na finalidade última da imaginação, o estabelecimento da Teofania enquanto equilíbrio entre o Eterno e o Temporal: “Na irremediável ruptura entre a fugacidade da imagem e a perenidade do sentido que o símbolo constitui, precipita-se a totalidade da cultura humana, como uma mediação perpétua entre a Esperança dos homens e sua condição temporal”.<sup>351</sup>

É esta *possibilidade* de manifestação do Eterno, aliás, que permite à teologia regozijar-se na tarefa de testemunhar a revelação de Deus no *lugar natal* da Cruz, e, ao mesmo tempo, admirar-se silenciosa diante da presença de Deus nas significações religiosas não cristãs do imaginário religioso brasileiro. Enquanto discurso sobre a *metáfora* do divino, estudiosa da representação da Revelação, a teologia preserva uma abertura necessária para o Inusitado que pode sempre lhe surpreender.

De uma forma ou outra, denomine-se esse *Inusitado* de *Esperança*, *Eterno*, *Teofania* ou *Divino*, aqui as ciências do imanente parecem chegar ao limite, e nesse momento entra em questão a teologia e *sua* interpretação da religião, com toda a autoridade do saber acumulado e da sensibilidade exercitada justamente ali onde a religião acontece, perto do fiel, pensando o ser humano e o mundo em relação a Deus, ainda que seja no limite e à margem de outros saberes, como aquela reserva atenta à Revelação Mais-Que-Profunda – e seus suaves ruídos.

---

teologia, a sociologia e a fé. Apenas a partir do conjunto desses três ângulos é que a religião se revela a quem pesquisa.

<sup>349</sup> Gilbert DURAND, *A imaginação simbólica*, p. 110.

<sup>350</sup> Gilbert DURAND, *A imaginação simbólica*, p. 100.

<sup>351</sup> Gilbert DURAND, *A imaginação simbólica*, p. 110.

### 3.2. A *nebulosa* matriz do imaginário religioso brasileiro

Por que *imaginário religioso* e não simplesmente *religião*? A teoria do *trajeto teológico* referida no tópico anterior serve também como razão dessa opção: entre o fiel e a religião instituída, entre a fé e Deus, entre o imanente e o transcendente, a teologia estuda o imaginário, esse *meio*, para preservar a Revelação de Deus tanto do reducionismo imanente quanto transcendente. “Imaginemos (...) o epicentro de uma zona sísmica, esse foco que apenas os movimentos do solo e os fluxos de ondas permitem determinar, mas que não se deixa ver nem tocar como o interior de qualquer corpo sólido”.<sup>352</sup> A teologia estuda justamente esse *movimento sísmico*, o imaginário, aquilo que *denuncia* o Epicentro.

Justamente por isso não se pode falar de *imaginário religioso* falando apenas de *religião*. Certamente o *imaginário*, especialmente no caso brasileiro, confunde-se com suas religiões instituídas, dada a grande força que estas têm na vida dos fiéis. Basta ver que seus cultos e ritos são freqüentados por milhões de pessoas. É através de seus cultos, festas, hinos, campanhas, comunicados públicos e outras significações que é veiculado aquilo que dá forma ao imaginário religioso. Não obstante essa força das religiões, a manifestação de Deus está também para além das religiões, inclusive muitas vezes invadindo o político, o ideológico, ou o artístico... As religiões certamente são agenciadoras privilegiadas da Revelação, mas não suas detentoras. Falar *imaginário religioso* em detrimento de *religião* preserva a ambígua relação do transcendente e do imanente, reconhece que existe algo de religioso que transcende as religiões - muitas vezes forjado a partir delas, mas não necessariamente controlado ou circunscrito a elas. A simultaneidade de piedades, por exemplo: certamente as principais religiões do Brasil não reconhecerão como seu discurso a possibilidade de que uma pessoa possa ser, ao mesmo tempo, espírita e católica ou luterana, embora isso seja uma realidade constante quando se observa o *imaginário religioso*.

Assim, ao olhar para o imaginário percebe-se que ele é formado tanto pelas significações teológicas das religiões instituídas – o catolicismo, a umbanda, etc - quanto por uma espécie de *nebulosa* que invade e instrui aquilo que se pensa sobre Deus e que se vive nos ritos e na piedade – outros termos que referem essa nebulosa são *religiosidade matricial*, *religiosidade mínima*, *matriz religiosa*<sup>353</sup>. Mesmo as pessoas rigidamente ligadas a

<sup>352</sup> Poulat, apud José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 38.

<sup>353</sup> Para a análise detalhada da questão cf. André DROOGERS, *A religiosidade mínima brasileira* e José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*. Bittencourt distingue entre *matriz religiosa* e *religiosidade matricial* - ou *religiosidade popular*. “Matriz religiosa” diz respeito às instituições que deram forma ao ethos religioso brasileiro: catolicismo, religiões indígenas, religiões afro-brasileiras e espiritismo. “Religiosidade matricial” diz respeito ao não-institucional; àquilo vivenciado no dia-a-dia em nível popular; aquilo que carece

determinada instituição religiosa não estão imunes a essa *nebulosa*. Mesmo as religiões mais *fechadas* não têm como ignorá-la. Em certa medida, todas as religiões lançam mão dessa *nebulosa* para constituir seu discurso religioso – mesmo que seja para opor-se a ela. O aproveitamento simbólico dessa *nebulosa* na constituição do discurso pode inclusive determinar parcialmente o êxito ou o limite do discurso de determinada religião<sup>354</sup> - o discurso de *guerra espiritual* do neopentecostalismo, por exemplo, nitidamente constituído em oposição à estrutura teológica umbandista, é *significativo* porque os fiéis que o ouvem *reconhecem* as categorias referidas enquanto parte dessa *nebulosa* religiosa. Da mesma forma, se o país inteiro irmana-se num espírito de contrição durante a semana santa ou num espírito de exaltação durante o Natal é porque existe uma *nebulosa* que agencia essas festas para além da instituição religiosa.

As significações dessa *nebulosa* religiosa podem agir apesar da inexistência de uma instituição religiosa que as abrigue - as significações indígenas certamente representam o exemplo mais preciso desse fenômeno. Mesmo aquelas instituições religiosas “em crise” podem estar referindo a *nebulosa* com tanta ou mais força que aquelas que estão “em alta”. A instituição pode até sumir, mas as crenças ou práticas religiosas permanecem.<sup>355</sup>

Essa *nebulosa* tem como principais referências as significações religiosas oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo - além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé. Forjada num intrincado e lento processo histórico, essa *nebulosa* paira sobre o país e não cessa de se repetir, atualizar e ressignificar seus valores e princípios.<sup>356</sup>

A significação católica é o principal componente dessa *nebulosa*, um grande centro em torno do qual giram as outras. A providência divina, a figura de Jesus Cristo como

---

de legitimação social. A matriz marca o discurso e a prática religiosa recorrentes em todas as camadas sociais e extratos étnicos brasileiros. O sucesso ou o fracasso de formações religiosas singulares dependeria, sobretudo, do aproveitamento simbólico dessa matriz, que está de tal forma arraigada na população, que não deixaria brechas para outras formações.

<sup>354</sup> José BITTENCOURT FILHO, *matriz religiosa brasileira*, p. 70.

<sup>355</sup> É Peter BERGER, *A dessecularização do mundo*, p. 10, quem dirá isso de forma incontestável escrevendo desde a *secularizada* Europa: “Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muitas poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam”.

<sup>356</sup> Cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 41: “Com os colonizadores chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia européia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas que, sob determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo. No século XIX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado”.

representação do divino, a força do rito e da santidade e o apelo moral/ético, entre outras, são algumas das marcas *católicas* que compõe a *nebulosa*. As significações espíritas tornaram-se importantes justamente porque se constituíram a partir de categorias católicas já estabelecidas, como a caridade e a santidade, e colaboram com significações como a crença em espíritos e a comunicação com eles. Embora as significações católicas colaborem ou tenham colaborado também para o estabelecimento do candomblé e, mais tarde, da umbanda, essas significações *africanas* serão decisivas na composição da nebulosa ao inserirem elementos como crença em divindades orixás e ancestrais e a ritualística da oferenda e do sacrifício. Por outro lado, a umbanda e o candomblé aproveitam as significações indígenas e sua ênfase na comunicação com os ancestrais. A significação indígena e a africana, por seu turno, colaboram decisivamente na construção das significações espírita e umbandista.

Cada uma dessas fontes certamente é um universo singular, mas elas se influenciam mutuamente, às vezes sobrepondo-se uma à outra. O encontro dessas significações originalmente estranhas pode inclusive criar outras, como é o caso da umbanda - por causa do complexo imbricamento que ela revela costuma-se dizer inclusive que a umbanda é a *síntese teológica* dessa nebulosa, ou então “síntese da história religiosa submersa no Brasil”<sup>357</sup>, conjugando elementos indígenas, católicos, africanos e espíritas.

Fica evidente que a nebulosa opera a aproximação e a intersignificação de três grandes campos culturais-religiosos: um ancestral, um antigo e um moderno. De um lado, a cosmovisão tradicional do catolicismo; de outro, as religiões ancestrais indígenas e africanas; de outro o espiritismo moderno – a esse campo poderia ser associado também o protestantismo.

<b>Mundo antigo ou ancestral →</b>	<b>Síntese brasileira [pré e pós-moderna]</b>	<b>← Mundo moderno</b>
Candomblé e religiões indígenas	Umbanda	Espiritismo
Catolicismo brasileiro	Neopentecostalismo (e pentecostalismo)	Protestantismo europeu reformado, estadunidense avivado

<sup>357</sup> Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 30.

Qual a situação do protestantismo nessa nebulosa? Será que o impressionante crescimento das igrejas evangélicas garantiria a presença de significações protestantes na nebulosa religiosa brasileira? O protestantismo constitui-se, via de regra, como oposição à nebulosa que formata a cultura - *contra-cultura*. Esse processo é empiricamente observável em várias partes do mundo, e é o caso do protestantismo clássico também no Brasil. Negar o *mundo* significa, via de regra, romper com essa nebulosa religiosa – embora nem sempre nem mesmo os mais fortes dualismos consigam dissipar essa nebulosa que invade e assenta-se sobre o mais fundo da vida de fé do fiel.

O neopentecostalismo parece muito *à vontade* com a nebulosa religiosa do país, agenciando seu discurso a partir de claras referências da nebulosa religiosa, sejam africanas, espíritas ou católicas. Aí o protestantismo não é mais *contra-cultura*, mas ressignificação ou reprocessamento *evangélico* de uma nebulosa incontornável.

Ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus, e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostalismos ensinam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente realocada num novo esquema religioso.<sup>358</sup>

A nebulosa religiosa confunde-se com a estrutura teológica neopentecostal. Daí que os fiéis que vão à Igreja parecem não estranhar o discurso que fala de possessão e de pomba-gira, de *culto de descarrego*, de *corrente de luz*, pois reconhecem nele as significações da *nebulosa*. Em certa medida, o neopentecostalismo representa um movimento teológico de contato de cosmovisões nunca antes tocadas: do protestantismo europeu reformado e do novo mundo avivado com o Brasil Católico ancorado na tradição afro e indígena. Por isso há quem arrisque dizer que o neopentecostalismo representa uma nova síntese religiosa brasileira, agora incorporando o elemento protestante:

Se a umbanda se constitui, no Rio de Janeiro de 1920, na síntese pelo lado das religiões mediúnicas e do catolicismo popular, a teologia da IURD não esboça uma nova síntese entre a umbanda e o pentecostalismo? Neste caso, o protestantismo, na sua forma tradicional ou pentecostal, constituiria a tese; os cultos afro-brasileiros e a umbanda, a antítese; o neopentecostalismo, por sua vez, a nova síntese.<sup>359</sup>

De qualquer forma, não é possível simplesmente acrescentar o neopentecostalismo ou mesmo a totalidade do protestantismo à nebulosa religiosa brasileira. A composição da nebulosa não opera agregando novas religiões de sucesso. Se a maioria da população do país se convertesse ao protestantismo, ainda assim é possível que a nebulosa seguiria intacta

<sup>358</sup> José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 44.

<sup>359</sup> Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 36-37. “Faltam muitos elementos para saber se a vitória será da umbanda ou do neopentecostalismo. Permito-me arriscar um palpite. Acho que a vitória silenciosa está sendo da umbanda” - p. 37.

sem as significações protestantes, mesmo que abrisse espaços pontuais para outras admirações do religioso. Certamente é impossível ignorar um fenômeno que arrebanha e condiciona a imagem do religioso de quase 30 milhões de pessoas, mas aí não se está mais falando de *nebulosa* ou *matriz* religiosa, mas de outras significações do imaginário religioso, mais calcadas em números do que na cosmovisão. A grande contribuição do protestantismo para a nebulosa religiosa do país talvez se dê via negativa, questionando sua *naturalidade*. Certamente o Brasil não conheceu e talvez não conhecerá uma *era protestante*, mas a máxima *evangélicos* está de tal forma inscrita no imaginário religioso brasileiro que é possível que se opere a partir dela uma certa dissipação dessa nebulosa.<sup>360</sup>

É justamente nessa categoria da dissipação que talvez esteja uma ferramenta importante para entender a nebulosa religiosa do país e o imaginário religioso. Embora ela represente uma espécie de patrimônio religioso geral independente, coletivo, talvez ela não seja tão decisiva na eleição de determinada estrutura teológica; não tão decisiva a ponto de ser capaz de impedir ou impelir alguma significação religiosa fora dela. Ao invés de dizer que determinada religião fracassa ou faz sucesso dado o seu grau de aceitação ou articulação na nebulosa<sup>361</sup>, poder-se-ia dizer que a nebulosa é um patrimônio comum do qual toda religião pode lançar mão, e apenas isso. Justamente por isso talvez seja melhor falar em *nebulosa* em detrimento de *matriz* ou *etbos*: não se trata de uma base sobre a qual se constroem as religiões, mas algo que transita entre elas. Enquanto *matriz* remete mais à história religiosa, formando algo aparentemente imutável e dado, *nebulosa* enfatiza o elemento *pedagógico*, sua constante atualização. Os princípios dessa nebulosa informam o todo do imaginário, mas estão sempre se resignificando. Em si, o próprio discurso de *síntese* tem seus limites nessa compreensão, pois parece sempre pressupor o imbricamento das significações. As observações mostram que a umbanda e o neopentecostalismo operam significações religiosas independentes das outras religiões; certamente presentes em outras

---

<sup>360</sup> Cf. anunciado na introdução da tese, o papel do protestantismo no conjunto do imaginário religioso brasileiro será amplamente debatido no capítulo quatro da tese.

<sup>361</sup> Essa é a tese de José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*.

Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, destaca a matriz a partir do conteúdo teológico que *rege* a diluição de fronteiras entre as religiões. Existe um *caldo* religioso comum ao catolicismo popular, à umbanda e ao espiritismo, e só a partir dele é possível a transversalidade, permitindo aos fiéis reconhecerem-se em religiões, aparentemente, antagônicas: “o ponto em comum ou o tema transversal entre essas três religiões seja a idéia da imortalidade da alma e, por conseguinte, a possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos. Por essa razão, a idéia de reencarnação, amplamente difundida pelo espiritismo, é voz corrente entre o povo” – p. 24.

Em outro momento refere-se à umbanda enquanto “síntese da história religiosa submersa no Brasil.” Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 30.

religiões, mas configuradas num processo totalmente inovador, criando um sistema religioso novo, distanciando das *matrizes*. A umbanda é o melhor exemplo:

A síntese umbandista integra, dentro de um sistema coerente e racional, duas tradições diferentes: a afro-brasileira e a espírita. Os orixás, deuses individualizados do candomblé, são ordenados segundo seqüências espirituais (linhas) de acordo com a lei do carma. A Umbanda se distancia assim tanto do kardecismo quanto das tradições afro-brasileiras, testando a formação de um sistema religioso inteiramente novo<sup>362</sup>.

Nenhuma religião simplesmente reproduz uma suposta *matriz religiosa*. A composição das estruturas teológicas de cada religião e do conjunto do imaginário religioso brasileiro opera sempre num processo que envolve reprodução, produção e reinterpretação. Uma igreja batista, por exemplo, certamente reproduz um determinado capital religioso que herdou da Europa e dos Estados Unidos, mas certamente produz inovações teológicas a partir de seu contato com a cultura e as estruturas teológicas do total do imaginário religioso brasileiro, e da mesma forma, seus fiéis estão sempre *seleccionando* e reinterpretação o discurso teológico oficial a partir de sua experiência de fé<sup>363</sup>. A nebulosa certamente *contamina* tudo, mas o fiel e seus pastores da mesma forma sabem se proteger, seleccionar e criar a partir dela – muitas vezes contra ela.

Esse mesmo princípio vale para quando se refere *imaginário religioso*: em si não existe o imaginário religioso brasileiro, como se compusesse um campo universal e definido. Esse O imaginário é essencialmente plural, sempre em mutação e em choque, como evidencia a descrição das religiões. A partir da comparação das religiões, suas ênfases, pode-se construir algumas hipóteses do que seria o imaginário religioso e suas estruturas teológicas, mas jamais o contrário, como se o imaginário religioso brasileiro determinasse definitivamente as estruturas teológicas das religiões.

O imaginário religioso brasileiro é composto por diferentes significações religiosas, informadas pelas religiões instituídas e seus ritos, crenças e doutrinas e pela *nebulosa* religiosa que, embora transcendendo as religiões, está carregada de valores, princípios e crenças que movimentam não só a fé das pessoas, mas também agenciamentos ideológicos, culturais e políticos do país. Assim, o imaginário religioso enquanto categoria global tem

<sup>362</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 113.

<sup>363</sup> Para uma análise dos processos de ressignificação considerando a *mistura* ou transversalidade dos valores teológicos comparada ao processo de globalização, cf. Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade* - por exemplo, a instigante análise sobre a ressignificação *brasileira* da reencarnação, à p. 15: “Lastreadas pela globalização, as idéias religiosas ou as mercadorias circulam livremente pelo mundo, com a diferença de que estas não sofrem prejuízos, ao passo que aquelas assumem novas características. Pode-se tomar como exemplo a idéia de reencarnação. Arrancada do mundo do hinduísmo, Índia, é reinterpretada por Allan Kardec na Europa do século XIX e ressignificada pelo espiritismo brasileiro, sendo transfigurada pela *New Age*, perdendo, assim, não só o seu território e sua função social numa sociedade de castas ou hierárquica, mas também seus impulsos éticos”.

diferentes fontes ou vetores de significações - é desse conjunto que se depreendem, por fim, suas estruturas teológicas.

A teoria *rizomática* de Gilles Deleuze<sup>364</sup> ajuda a compreender a relação entre nebulosa religiosa, estrutura teológica e imaginário religioso brasileiro: um rizoma opera sempre por interconexões, nunca por descendência ou raízes. O rizoma é um tubérculo, oposto à raiz ou à semente. As genealogias reproduzem o esquema de raízes: um pai e uma mãe dão frutos para outro pai e mãe que darão outro fruto e assim sucessivamente... - as genealogias protestantes são, muitas vezes, *enraizadas*: o tronco é a Reforma, e dali abre-se um galho luterano, outro calvinista, que depois se abirão em outros galhos metodistas e presbiterianos e assim sucessivamente... Já a lógica do rizoma opera por rupturas e interconexões ao mesmo tempo: a grama talvez seja o elemento mais comum que opera por rizoma: pode-se cortar um pedaço que, plantada lá na frente, seguirá produzindo outros rizomas. A lógica da árvore e da raiz parece fundamentar as teses de síntese e de matriz religiosa brasileira. A lógica do rizoma dá *fundamento* (?) à nebulosa religiosa. Assim, um culto neopentecostal está completamente preso à essência protestante, mas produz significações religiosas completamente independentes. O que o povo de fé faz é construir rizoma, que certamente tem lógica, mas é totalmente desmontável – um formigueiro ou uma toca também operam por rizomas, cheio de entradas e saídas. “O rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, *conectável*, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga”.<sup>365</sup> O rizoma é sempre o meio, “não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda”.<sup>366</sup> São justamente as rizomáticas e nebulosas *estruturas* teológicas do imaginário religioso brasileiro que serão referidas no tópico abaixo.

---

<sup>364</sup> Cf. Gilles DELEUZE, *Mil platôs*, p. 11-37

<sup>365</sup> Gilles DELEUZE, *Mil platôs*, p. 35.

<sup>366</sup> Gilles DELEUZE, *Mil platôs*, p. 32.



### 3.3. Estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro

#### 3.3.1. O esquema da estrutura

Depois de ter estudado as religiões do Brasil, inclusive o protestantismo, seus cultos, ritos, reuniões, procissões, história e doutrinas, testemunhos religiosos, programas de TV e de rádio, ter referido a *nebulosa* religiosa brasileira e ter analisado pesquisas bibliográficas de toda ordem, é possível ter um espectro relativamente seguro das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro.

Apesar do risco de generalizações e imprecisões<sup>367</sup>, uma estrutura sempre provoca agenciamentos teóricos positivos, abrindo a possibilidade de, a partir dela, serem agenciadas outras construções teóricas, mesmo que em sua contestação. A estrutura que segue certamente não estabelece *como é* a teologia do imaginário religioso, mas pode servir de orientação para quem estuda as religiões; uma espécie de mapa. A estruturação é sempre uma ferramenta didática para referir um campo que, homogêneo e complexo, se torna mais fácil de ser analisado. Além disso - parafraseando Geertz<sup>368</sup> -, estruturas de qualquer ordem têm o mérito de *explicitar*, comprometendo-se teoricamente de uma forma que a prosa discursiva não assume.

Assim, a estrutura teológica do imaginário religioso pode ser didaticamente disposta em quatro campos distintos:

- **O fundamento da estrutura teológica:** o fator Deus – ou sagrado, ou santo - e a crença em Deus ou nos espíritos/orixás/divindades.
- **As colunas mestras da estrutura teológica:** a mistura transcendente e imanente do Bem e do Mal: Deus está presente – o diabo está no meio.
- **Agenciamentos religiosos da estrutura teológica:** princípios, entidades e ritos *mediadores* das diferentes religiões.

<sup>367</sup> Outra possibilidade de falar de estruturas teológicas do imaginário seria referir aquela de cada religião, definido a crença em espíritos como central no espiritismo, a fé na providência divina como central no catolicismo, etc. Mas também aí estão implícitos riscos de imprecisão, além de criar um exercício teológico de infinitas justaposições. Da mesma forma, a possibilidade proposta aqui opta por não justapor uma estrutura teológica *do protestantismo* a uma outra do conjunto do imaginário religioso sem o dado protestante: a idéia geral é que, embora minimamente, o protestantismo está contemplado nessa estrutura teológica. Além disso, dados mais específicos sobre a cosmovisão protestante já foram referidos no capítulo anterior, e outros dados serão referidos no capítulo IV, quando alguns elementos desta estrutura serão justapostos aos princípios protestantes.

<sup>368</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 67 – o autor se refere a *conceitos*, e não exatamente *estruturas*.

- **Princípio dinamizador da estrutura teológica:** ambigüidade, dissimulação, simultaneidade.

Como se vê, o sistema revela uma estrutura *simples*, facilmente reconhecida por fiéis e estudiosos da religião. O *fundamento* da estrutura é Deus e a crença em Deus, ou seja, a fé, a sensação ou o desejo de Sua Presença. O ponto central dessa crença é que, embora transcendente, Deus está imediatamente manifestado no mundo. O mundo *invisível*, de Deus, está imbricado - e só acontece desta forma - com o mundo visível. Estão separados espacialmente ou ritualmente, mas não existem independentes, formando uma unidade. O mundo é *agenciado* ou significado pela presença de Deus. A *estrutura mestra* dessa Presença é a mistura transcendente e imanente de Deus e do diabo, do bem e do mal. Esse é o conteúdo teológico central da estrutura, em torno do qual são agenciadas todas as significações imaginárias. Este ponto está profundamente relacionado ao primeiro, que em si compõe um só elemento; este a *revelação* daquele. Quando a estrutura assenta-se sobre Deus, está implícito também aí o mal ou o diabo. Esse fundamento irrompe e é agenciado em princípios, entidades e ritos de toda ordem de acordo com cada religião. A *presença de Deus e do diabo no meio* é consubstanciada, por exemplo, na crença em espíritos, nos sacrifícios, na comunicação com o além, no louvor, no êxtase, nas incorporações, no culto, na esperança de vida eterna, na bíblia, nas procissões, na caridade, na prosperidade etc. Por fim, a dinâmica que estrutura esses agenciamentos e subjaze o todo da estrutura é uma nebulosa de ambigüidade e simultaneidade: tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao mesmo tempo imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz mas vive de significações subterrâneas, não reveladas.<sup>369</sup>

### 3.3.2. O fundamento da estrutura teológica do imaginário religioso: o fator Deus - e a crença em Deus ou nos espíritos/orixás/divindades.

<sup>369</sup> Em si, a descrição da estrutura teológica do imaginário religioso poderia parar aqui. O leitor ou a leitora iniciaria um trabalho teórico de *desenrolar* ou preencher a estrutura com as significações teológicas que observa no conjunto do imaginário ou em sua religião. Nesse sentido, o que temos abaixo é apenas uma forma de *preencher* essa estrutura.

As quatro partes da estrutura não deveriam ser pensadas em sobreposição; todas elas *acontecem* ao mesmo tempo e num só ato. Para evitar esse risco pode-se substituir a metáfora *estrutura* pela *trama*: *Deus está presente – o diabo está no meio* é uma trama sobre a qual são bordados todas os fios teológicos – ritos, crenças, princípios, divindades, etc. O entrelaçamento dos fios - e o desenho que se forma - seria a *dinâmica* ambígua. O fundamento transmuta-se em *bastidor*. E a *Bordadeira*?

Deus é o fundamento do imaginário religioso brasileiro; o fator *fé em Deus* ou em divindades e espíritos visibiliza esse fundamento. Esta constatação é apenas aparentemente banal: o sentimento religioso pode prescindir da *fé em Deus*: princípio esperança, sentimento utópico, fé no progresso e na ciência, a representação psicológica da divindade, a auto-ajuda e a fé no indivíduo são alguns dos fenômenos e princípios pseudo-religiosos que podem integrar o imaginário religioso e prescindem da *fé em Deus*.

A imagem de Deus é veiculada pelas religiões de acordo com seu corpo doutrinário. Para o cristianismo, a fé em Deus significa fé no Deus conforme manifestou Jesus Cristo. Para as religiões de matriz africana a fé significa crença nas divindades-orixás – e também em Jesus Cristo, via de regra. Na umbanda, o motivo da fé está na entidades e nos espíritos dos mortos – e também em Jesus Cristo e nos santos. O espiritismo conjuga a fé no Deus de Jesus Cristo e na iluminação dos espíritos.

Como se vê, o cristianismo marca de forma profunda a fé em Deus - o censo IBGE mostrou esse dado de forma incontestável: apenas uma pequena parte da população é atéia. A forma como o cristianismo consegue fazer valer seu campo doutrinário é variada - a assimilação popular do discurso oficioso sobre Trindade, Cristo, Ressurreição etc não foi pesquisada aqui à exaustão, assim como também não a forma como espiritismo, candomblé e umbanda assimilam a influência cristã. Os processos que misturam Cristo – Oxalá, Santo Antônio – Exu, Maria – Iemanjá, para referir alguns, dão a idéia de que a teologia cristã sobrevive nas religiões não cristãs como um fundamento sobre o qual são construídas outras representações.

A fé em Deus está intimamente imbricada com o mundo real. A fé em Deus dá sentido à vida e à história. Deus é *o senhor da história, aquele que conduz a vida, que caminha ao nosso lado... que alivia as dores e livrará de todo mal no Dia Final*. A crença em Deus não tem, assim, apenas um sentido estritamente espiritual. Não apenas se cultua Deus, mas se cultua Deus em função de algo, e esse algo é a sustentação da vida; e sustentação da vida pressupõe ameaça eminente à vida; ou seja: é a fé em Deus que permite a superação de dificuldades, e isso significa, sobretudo, proteção contra o Mal.

### **3.3.3. As colunas mestras da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro: Deus está presente – o diabo está no meio**

#### **3.3.3.1. Deus está presente**

Deus *está presente o tempo todo*; Deus *jamais nos abandona*; Deus *não nos abandona no sofrimento*. Essas três frases condensam o *motivo* do culto religioso brasileiro. Há uma providência divina na cultura. Deus domina tudo, cobra de nós, revela-se a nós, fundamenta a ética e a educação religiosa para o bem, é o princípio de toda esperança. O fiel espírita crê no destino traçado *por Deus*; o protestante clássico crê *no Deus* Senhor da história, o católico vê a constante presença de Deus manifestar-se em lugares e tempos especiais, o umbandista sacraliza toda a natureza, todos os movimentos, os cultos *New age* confiam no cosmo constantemente movido pelas forças do bem. Deus caminha ao nosso lado, Deus tem um lugar especial preparado para nós, Deus nos acompanha na hora do sofrimento, Deus há de enviar uma luz para me revelar sua vontade, Deus não esquece dos seus filhos: *Deus está presente*.

A presença de Deus não é propriedade exclusiva das pessoas que vão aos cultos e ritos religiosos: é propriedade da cultura brasileira. É tão potente que não é, sequer, propriedade da religião; é um dado indelével do imaginário brasileiro, não apenas religioso. Presença de Deus não é apenas uma experiência religiosa, mas uma experiência de vida. É pouco dizer que o povo brasileiro é *muito religioso*: há que dizer que o povo crê na presença constante de Deus. É pouco dizer que o povo brasileiro *acredita* em Deus: dizer *Deus está presente* não é dizer apenas *Deus existe*. O debate em torno da existência de Deus parece não ter sentido algum no Brasil. O que está em jogo no imaginário religioso brasileiro é a forma como Deus manifesta sua presença. Deus é o transcendente mas revela-se no imanente.

### 3.3.3.2. O diabo está no meio

O imaginário religioso brasileiro não apenas anuncia a presença de Deus; anuncia também a presença do mal - ou do diabo. O mal pode estar no Além, como realidade metafísica plastificada na figura do diabo, pode estar totalmente imbricado com a realidade e pode estar também transmutado em princípios como pecado e culpa, no sofrimento das vítimas, na possessão demoníaca individual, na perseguição religiosa, no perigo de morte, nas doenças, no medo do inferno eterno, na injustiça social etc. O diabo é transcendente e revela-se no imanente.

Em certa medida, Deus parece ser anunciado para que o mal seja denunciado. O anúncio da presença de Deus pode ser visto como a resposta à presença ou à possibilidade da presença do mal. Em última instância, as religiões constituem-se enquanto formas de responder à realidade do mal – o que pode significar conviver, acostumar-se, combater, esquivar-se, lutar contra, proteger-se, negociar ou negar o mal. A presença do diabo no

meio da presença de Deus é tão importante que sem ela o anúncio de Deus ser tornaria quase que desnecessário, talvez restrito a uns poucos fenômenos de louvor *desinteressado* ou de experiências místicas pontuais. Mesmo aí nesses ritos de *ação de graças* e louvor se anuncia, via negativa, a presença do mal – basta ver que as orações estão recheadas de agradecimentos a Deus *porque concedeu* chuva, inteligência, dinheiro, saúde, etc., e conseqüentemente livrou de seca, ignorância, miséria, doença, etc.

Alguma performance ritual pode dar a impressão que essa presença do mal é mais constante em determinadas religiões. Essa impressão pode advir da comparação do medo do mal e as táticas de combate a ele no neopentecostalismo, com a suave complacência percebida no espiritismo - certamente os cultos neopentecostais têm grande responsabilidade nessa sensação de presença do mal, pois é ali que fica mais evidente e plasticamente representada a estrutura mestra do imaginário religioso brasileiro, a luta entre Deus e o diabo. Mas essa impressão é apenas aparente: o que se percebe é que nos cultos neopentecostais o mal é referido com nome próprio, ou com o nome mítico clássico, e no espiritismo, no protestantismo clássico e no catolicismo, na umbanda e no candomblé, ele recebe outros nomes, mas está ali o tempo todo: pode ser o pecado longamente anunciado e *exorcizado* no início de cada culto nas igrejas luteranas, pode ser a condenação do mundo e dos vícios na Assembléia, pode ser a injustiça social no discurso da igreja católica e nos cultos das *igrejas da libertação*, pode ser o espírito desordeiro das sessões espíritas, pode ser Marabô e Tranca-ruas na umbanda. Tudo pode ser do poder do diabo.<sup>370</sup> ←

### **3.3.4. Agenciamentos religiosos da estrutura teológica do imaginário: princípios, entidades e ritos *mediadores* das diferentes religiões.**

#### **3.3.4.1. A crença em espíritos e a possibilidade de comunicação com eles**

A crença em espíritos ou seres do *outro mundo*, entidades do Além, e, como conseqüência desta, na possibilidade de comunicação com esse mundo, constitui uma das estruturas teológicas fundamentais do imaginário religioso brasileiro. A fé naquilo que está no *outro mundo* - mundo *invisível*, mundo dos mortos, céu, paraíso, inferno, reino das almas,

---

<sup>370</sup> O último capítulo da tese – “CAP VI – Deus está presente – o diabo está no meio” - continua a partir desse ponto, mostrando com mais detalhes como a *presença de Deus com o diabo no meio* é o ponto nodal da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. Ali serão tratadas as formas como cada religião ou denominação protestante trata o mal, o desenvolvimento da teologia do mal e da *providência* divina no cristianismo e, sobretudo, as possibilidades da teologia protestante agenciar em seu discurso essa presença de Deus e do diabo no imaginário religioso brasileiro.

Reino de Deus – é tão importante que chega a ser mais decisiva que aquilo que é observado no mundo real.

Essa crença em espíritos engendra uma cosmovisão tri-partida, agenciando três planos interligados: um é o mundo da divindade, do Deus que *está presente-o-tempo-todo*, o Ser Supremo de todas as religiões. O outro plano, intermediário, é o dos espíritos, dos santos, dos fantasmas, dos espectros, dos anjos, dos demônios, das almas, de (!) Jesus Cristo, dos orixás, do mundo dos mortos, do purgatório. Um terceiro plano é o mundo dos vivos – sempre suscetível de ser *invadido* pelo plano superior através dos intermediadores. A possibilidade de comunicação deste plano terreno com o plano superior talvez não seja possível, mas existe um plano intermediário, e é aí que as coisas se decidem. Fica estabelecida, assim, uma *trindade na cosmovisão*.<sup>371</sup> todas as coisas “coexistem tendo como ponto focal a idéia de *relação* e a possibilidade de comunicação entre homens e deuses, homens e espíritos, homens e ancestrais”.<sup>372</sup>

Parece ser um cálculo modesto dizer que cerca da metade [da população religiosa brasileira] participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Esse tipo de dado aparece muito precariamente em estatísticas e censos. Mas parece-me que o mais fundamental não é tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais da realidade* em nossa cultura.<sup>373</sup>

A crença em espíritos ou santos e a possibilidade de comunicação com eles estão presentes no catolicismo. Aí “a divindade não é tão radicalmente transcendente, e a humanidade não é tão radicalmente decaída. A distância entre Deus e os homens não é tão longa; entre eles há uma variedade de canais de comunicação”.<sup>374</sup> Há sacramentos, santos, milagres sobrenaturais e espíritos que garantem continuidade entre visível e invisível. Se o fiel *cometer excessos*, os santos ou os anjos ou Nossa Senhora estão aí para ajustar e reordenar a relação do fiel com Deus.<sup>375</sup> Crenças católicas como a imortalidade da alma e o purgatório são responsáveis por um dos mais populares apelos do catolicismo, as missas de 7º dia, acorridas e organizadas mesmo por quem não é católico *praticante*.

É no espiritismo e na umbanda que essa comunicação fica mais evidente, ocupando o centro da estrutura teológica. Aí os espíritos que mais se comunicam são aqueles de

<sup>371</sup> Cf. Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, p. 128.

<sup>372</sup> Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, 114

<sup>373</sup> Gilberto VELHO, *Projeto e metamorfose*, p. 70.

<sup>374</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 141.

<sup>375</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 142.

pessoas mortas ou entidades intermediadoras.<sup>376</sup> Espíritos de mais ou menos luz *conversam* com os vivos ou encarnam neles. As duas religiões bebem na fonte africana do candomblé, estruturada a partir da manifestação dos espíritos dos ancestrais, os orixás, e na cosmovisão indígena, amplamente referida a partir da comunicação com os espíritos. No centro da possibilidade de comunicação está a crença na existência de continuidade da vida para além da morte física - *imortalidade da alma, reencarnação, vida eterna e purgatório* são algumas das significações que agenciam essa continuidade<sup>377</sup>. Essa crença fundamental na continuidade da vida acaba por colocar a morte e, sobretudo, a pessoa morta, no centro da estrutura teológica brasileira.<sup>378</sup>

De forma velada e subterrânea o mundo dos espíritos está presente também no protestantismo. Embora a teologia protestante oficiosa não admita sua existência, almas, santos, espíritos e anjos ocupam o imaginário do fiel protestante clássico.<sup>379</sup> No neoprottestantismo esse mundo é constituído de espíritos maus que possuem o crente - há quem diga inclusive que todo o pentecostalismo pode ser entendido como *um grande sistema de sinais de comunicação com o Espírito*.<sup>380</sup>

### 3.3.4.2. Manifestação, transe, possessão, êxtase, incorporação...

Uma conseqüência ritual da crença nos espíritos e da possibilidade da comunicação com o Além é a possessão e o êxtase<sup>381</sup>, aos quais se entregam milhares (milhões?) de

<sup>376</sup> Não só dos mortos vive a comunicação com o além. O cristianismo vive a comunicação com Deus através de milagres pontuais obtidos nas denominações protestantes, graças alcançadas após períodos ou gestos de sacrifícios no catolicismo e no protestantismo, fenômenos de glossolalia, aparições de Maria, êxtases espirituais etc.

<sup>377</sup> Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, p. 24, afirma que a possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e dos vivos é o ponto chave da matriz religiosa brasileira, viabilizada pela crença comum na imortalidade da alma na umbanda, no espiritismo e (!) no catolicismo popular. Essa ultimacidade da possibilidade da comunicação parece ficar evidente quando comenta que “a idéia da sobrevivência da alma sem corpo é o chão sobre o qual crescem os movimentos religiosos” [contemporâneos]. Oneide BOBSIN, *Transformações no universo religioso*, p. 58. Cf. também Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, p. 114.

<sup>378</sup> O que está em jogo parece não ser a morte, mas a pessoa morta; não se trata de uma questão existencial ou metafísica, mas relacional - cf. Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, p. 125.

A força dessas comunicações/relações entre vivos e mortos experimentadas na religião dá coesão à religião e à sociedade; basta observar quanta conciliação ocorre em torno da figura do morto; *chorar junto* é um modo de formar o vínculo social - os romances *Dona Flor e seus dois maridos* e, sobretudo, *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*, de Jorge Amado, exploram esse fenômeno com maestria. Mesmo o desejo de vida após a morte parece repousar sobre o desejo de relação, e não tanto um gozo individual. O vai-vem entre vida e morte, vivos e mortos, fundamenta “uma eternidade essencialmente comunitária” - Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 129.

<sup>379</sup> Cf. Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos*; Oneide BOBSIN, *Histórias de vida e fé*.

<sup>380</sup> David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 185.

<sup>381</sup> Possessão, incorporação e êxtase compartilham uma série de elementos, mas não são essencialmente a mesma coisa. Numa interpretação teológica sistemática clássica - cf. Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 99ss -, na possessão e na incorporação a pessoa *se perde*, passando a ser controlada por outra entidade - é isso o que

peessoas. Outras milhões não se entregam, mas participam indiretamente das possessões, seja assistindo ou temendo-as. Deus não *incorpora*, mas os mediadores entre Deus e o mundo, sim, e freqüentemente. Nas igrejas neopentecostais a pessoa pode ser possuída por um demônio e também pelo Espírito Santo. Nos terreiros de candomblé e de umbanda os espíritos dos ancestrais ou a própria divindade-orixá pode baixar ou *virar* no pai, na mãe ou filhos e filhas de santo. No espiritismo, espíritos de luz ou trevas incorporam em médiuns.

A possessão é percebida como boa ou ruim, dependendo do tratamento que recebe e do lugar onde ela acontece. Em ritos e espaços diferentes, manifestando as mesmas características performáticas, uma mulher pentecostal parece querer *curar-se* e livrar-se do espírito, e outra mulher umbandista parece muito à vontade com aquilo que a mulher pentecostal chamaria *coisa do demônio* ou *doença*.<sup>382</sup> Manifestação de espíritos pode significar desestruturação da pessoa e exigir exorcismo, mas pode significar também bênção divina que quer oferecer instrução aos fiéis ou representar seu grau mais elevado em relação a fiéis que não manifestam espíritos.

Essas manifestações de espíritos do Além dividem o universo religioso brasileiro ao meio. Se a crença em espíritos é mais ou menos comum a todos as religiões, no cristianismo a possibilidade de sua manifestação é muito remota. Já no candomblé, no espiritismo e na umbanda esses fenômenos são geralmente o ápice da experiência religiosa.

Na possibilidade de manifestação de espíritos estão implícitas as compreensões distintas de *indivíduo* operadas no imaginário religioso: a compreensão cristã talvez esteja radicalizada no protestantismo evangelical, onde o fiel é alguém convertido, autônomo, que abandonou as práticas religiosas antigas e, em tese, não está sujeito a elas. Já as religiões

aconteceria com médiuns espíritas, pais e mães de santo e pessoas possuídas nos cultos de exorcismo. No êxtase a pessoa permanece no controle, ainda que *habitada* por outra entidade. A diferença está também na compreensão geográfica da situação: no êxtase está em jogo o acesso *ao Além*, na possessão e na incorporação está em jogo a entrada *do Além* no humano. Um é movimento de cima para baixo; outro é movimento de baixo para cima. O êxtase transcende o sentido ordinário e joga a pessoa ao extraordinário. Êxtase também não pode ser confundido com entusiasmo espiritual, mais voltado para a experiência de *sentir* a presença de Deus. Nem toda superexcitação emocional dada pela presença do Espírito Santo é êxtase. Numa linguagem formal: “Êxtase não é a negação da razão; é o estado da mente no qual a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. Ao estar além de si mesma, a razão não nega a si mesma; ‘razão extática’ permanece razão; ela não recebe nada irracional ou anti-racional (...), mas ela transcende a condição básica da racionalidade finita, a estrutura sujeito-objeto”. Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 99.

A bíblia trata a pessoa possuída ou em êxtase como aquela que *está fora de si mesma* – esse é o sentido etimológico da palavra êxtase. O evangelho de Mateus 4.25 e 27.15 diz que a pessoa está fora do mundo, literalmente *no mundo da lua* – o verbo usado, *σελενιαζεσται* [*séléniazesthai*], significa *ser lunático*.

Para um estudo profundo da diferença entre êxtase, transe e possessão, cf. Aldo TERRIN, *O sagrado of limits*, cap. 4 (p. 115-147): “A experiência religiosa *of Limits*: para uma interpretação dos fenômenos de transe e de êxtase”.

<sup>382</sup> Para uma análise dessa ambigüidade do *valor* da manifestação em termos gerais, cf. Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, 184ss.



*mediúnicas* revelam que o fiel, ao ser possuído, faz a experiência de ser outra pessoa, revelando que o corpo pode ser residência de várias entidades. À lógica identitária protestante que apregoa a conversão e o *indivíduo*, opõe-se a lógica identitária que apregoa a ambigüidade do ser e a *pessoa* – não é necessário dizer que a lógica protestante é apenas residual no imaginário; o que impera é a lógica ambígua que leva milhões de pessoas a ser ou desejar ser possuídas. O estudo do protestantismo mostra que a lógica ambígua é muito mais freqüente do que a teologia gostaria<sup>383</sup>.

Essa comunicação com os espíritos e sua manifestação nos ritos e nos fiéis tem um papel fundamental no agenciamento teológico do cuidado, do medo e da manipulação de um mundo que, em si, pode ser muito perigoso. Os espíritos do Além podem se manifestar para transmitir coisas boas – luz, axé, proteção -, mas também podem ser responsáveis pelo mal que acontece às pessoas, às relações, ao mundo. O rito umbandista e espírita está estruturado a partir da preocupação em lidar corretamente com o mundo dos espíritos. Cuidar com zelo do mundo dos espíritos tem como finalidade manter a harmonia desse mundo visível com o mundo do Além. Está em jogo a negociação com aquilo que pode significar ameaça.<sup>384</sup>

### 3.3.4.3. A mediação religiosa

A comunicação com o além precisa de mediadores, especialistas em comunicação do mundo visível e invisível: médiuns que recebem espíritos, espíritos que descem trazendo mensagens do além, sacerdotes que *levam* a oração até Deus, benzedeadas, rezadores, santos, etc. Esses mediadores estão instalados tanto no mundo do além quanto nesse mundo real. Na umbanda e no candomblé é evidente que o rito estrutura-se em torno do sacerdote mediador. Não há rito sem o *pai* ou a *mãe* de santo – mesmo a mais simples oferenda é ou foi *agenciada* num terreiro, e no terreiro tudo só é possível com a presença da pessoa mediadora.

A cosmovisão católica popular está profundamente agenciada pelos intermediadores da relação de Deus com os fiéis, como santos, anjos, Maria e mesmo Jesus, que parece, muitas vezes, *mais um* entre outros santos, talvez o mais poderoso (?) ao lado de Maria. Também aí no catolicismo fica evidente que esse mundo dos mediadores é tão ou mais importante que o plano onde está Deus.

<sup>383</sup> Patrícia BIRMAN, *Males e malefícios no discurso neopentecostal*, p. 79, chega a defender que “o desenvolvimento de uma cultura religiosa da possessão associada ao exorcismo” seria criação do neopentecostalismo brasileiro.

<sup>384</sup> O CAP. VI da tese – *Deus está presente – o diabo está no meio*, apresenta análises teológicas mais profundas da possessão.

A grande mediadora do Brasil católico é Maria, a mãe de Jesus Cristo. As várias igrejas e as inúmeras romarias e procissões a ela dedicadas, os santuários oficiais como Aparecida, a piedade popular em torno de Maria e o arrefecimento da devoção mariana no movimento carismático contemporâneo evidenciam que Maria é um dos pilares do catolicismo e do conjunto do imaginário religioso. Maria não é importante apenas no catolicismo: está presente também nos ritos do candomblé e na umbanda, seja diretamente ou associada aos cultos a Iemanjá, que atingem níveis incalculáveis, como mostram os ritos e oferendas a ela oferecidos à beira da praia a cada fim de ano e nos inúmeros feriados regionais e nacionais católicos dedicados a Maria, também amplamente celebrados nos terreiros.

Maria é, sobretudo, a mediadora, mas pode ser também *redentora*, como mostram as orações e devoções dirigidas a ela. Espera-se de Maria salvação, algo mais que *intercessão*. A definição da fronteira entre esse papel intercessor e redentor é impossível diante de fenômenos como a procissão de Nossa Senhora de Navegantes, no RS, ou dos milhões de fiéis que se agarram à corda do *Círio de Nazaré*, em Belém. Esse papel redentor está firmemente ancorado na piedade popular, e Maria passa a ser aquela que enfrenta o diabo, luta contra o mal para salvar o fiel.<sup>385</sup>

Maria é tão forte no imaginário religioso brasileiro que, em certa medida, garante sua presença também nos cultos protestantes. Embora o protestantismo negue o papel de Maria enquanto intercessora – jamais redentora! – e hostilize sua figura, seu espaço está garantido *via negativa*. O recente episódio envolvendo o bispo da Universal que agrediu verbalmente e ameaçou chutar uma imagem de Nossa Senhora Aparecida na véspera do dia 12 de outubro de 1995 é a expressão máxima da hostilidade protestante<sup>386</sup>. As reações ao gesto hostil foram incontáveis, inclusive entre protestantes, causando comoção geral no país e terminando por promover atos de desagravo em vários pontos do país – e por abrir um processo judicial de vilipêndio contra o agressor-bispo. O episódio revelou o respeito que as outras denominações cristãs tem por Maria. Exceto esse caso isolado de agressão, os neopentecostais não *batem* em Maria publicamente - talvez saibam que ela é a *grande mãe adorada* do Brasil. *Batem* livremente em outras entidades femininas, como a pomba-gira, associada à prostituição, mas não na *grande mãe* - batem na *Amante* do Brasil, mas respeitam a *Mãe*.

<sup>385</sup> Ariano SUASSUNA, *O auto da compadecida*, mostra isso de forma exuberante. Também o Apocalipse 12 traz essa imagem da grade Mãe Aparecida, vestida de sol, montada na lua, lutando contra o Dragão no Juízo Final.

<sup>386</sup> Para um estudo desse episódio cf. Adilson SCHULTZ, *Igreja Universal do Reino de Deus: da funerária ao chute na santa*.

## **Oferta de Flores\***

**receba essa flor  
mãe de todo amor  
oh digna, digna, Maria  
faze que no céu  
possamos sem véu  
te contemplar um dia  
cantar com alegria  
o teu amor  
o teu amor  
em celeste harmonia.**

\* Música e letra de domínio público. Gravada por Maria BETHÂNIA, *Cânticos, preces, súplicas à Senhora dos Jardins do Céu na voz de Maria Bethânia*, faixa 1.

#### 3.3.4.4. Culto, ritual e intimidade com Deus.

A prática do culto ou ritual, constante ou esporádico, é uma exigência que se impõe aos fiéis de todas as religiões brasileiras. O imaginário religioso consubstancia-se no rito. Embora alguns fiéis sejam mais fiéis que outros<sup>387</sup>, milhões de pessoas no Brasil movem-se mensalmente, semanalmente ou mesmo diariamente rumo aos locais de culto para ter uma experiência com Deus e prestar-Lhe *serviço*. O rito pode ser lugar para sacrifício, comunicação com o Além, confissão, catequese, exorcismo, louvor... O culto ou rito é a forma de estar *na presença de Deus*, protegendo-se da eminente presença do Mal ou buscando forças pra proteger-se dele no dia-a-dia.

O rito destaca a importância da *coletividade* no imaginário religioso. Salvo fenômenos pontuais de *New age* ou experiências místicas individuais, a religião brasileira só *acontece* em grupo. As festas religiosas nacionais são a maior evidência disso: mesmo quem não as frequenta está envolvido no clima religioso dos feriados de Nossa Senhora, Corpus Christi, 02 de fevereiro-Iemanjá, Páscoa, Sexta-feira da paixão, Finados, sem falar das procissões e autos de fé, como o Círio de Nazaré, Bom Jesus da Lapa, Nossa Senhora de Navegantes, impregnando o mundo ordinário do extraordinário religioso. O rito coletivo abre a religião para o público, envolve mesmo quem não participa dele. Talvez esses ritos públicos sejam um dos principais elementos que ligam as diferentes significações do imaginário religioso. Ninguém vive a Paixão de Cristo ou a lavagem das escadarias da Igreja do Senhor do Bomfim *isolado*. Ritos e festas são propriedade de todas as pessoas – associada ao papel de proteção contra o mal, pode-se entender essa participação coletiva nos ritos como um grande exorcismo coletivo, uma proteção amplificada contra o mal.

O que move o rito ou o culto é, sobretudo, o sentimento religioso, a emoção. Confissões, procissões, possessões, discursos teológicos, sacrifícios, glossolalia etc., são todas experiências profundamente marcadas pelo espectro difuso e amplo de percepções não racionais de fé. Denominações cristãs clássicas tentam estimular um tipo mais *suave*, controlado e uniforme de sentimento religioso; o neoprotetantismo exagera na emoção em tudo o que faz; os ritos da umbanda e do candomblé provocam a emoção associada ao

---

<sup>387</sup> O fiel pentecostal destaca-se nesse contexto como aquele que parece ser religioso o tempo todo, conferindo significado transcendente a tudo o que faz, chegando a ser reconhecido mais por sua religião do que, por exemplo, pela profissão ou formação. Um fato curioso: em 17 de maio de 2004, o Missionário R.R. Soares pregou, em seu programa em rede nacional na TV Bandeirantes, que o nível de fé de uma pessoa pode ser medido pelo seu linguajar e pela quantidade de vezes que fala *Jesus Cristo*: “se você conversar com uma pessoa por quinze minutos e ela, durante esse tempo, não falar nem uma vez de Jesus, pode sair de perto porque não é boa pessoa; ela não é cristã de verdade. Você não vai ganhar nada ficando ali com ela”.

corpo: todos os ritos tem em comum considerar o sentimento como via de comunicação com Deus.

Essa supervalorização da emoção não significa um esvaziamento simbólico do imaginário religioso brasileiro. Embora em algumas religiões a experiência com o divino parece estar quase que restrita ao *dentro da pessoa*, sendo necessário que ela seja tomada de emoção para, por exemplo, manifestar a força do Espírito Santo, o que se observa no geral é uma força sempre renovada dos símbolos religiosos, sejam estes lugares, épocas, sacramentos, objetos ou pessoas sagradas. A mediação simbólica parece impor-se apesar da mediação emocional.

Essa centralidade da mediação simbólica fica evidente na santidade do local de culto. A *casa de Deus*, o local da procissão ou da oferenda, a morada hierofânica de Deus, são locais intocáveis, sagrados. O menor *templo de garagem* neopentecostal de periferia ou a sala da casa que se transforma esporadicamente em *terreira* são tão santos quanto a catedral da Sé, o santuário da Lapa ou a basílica de Nossa Senhora de Aparecida. No que diz respeito ao cristianismo, o símbolo *igreja* está inscrito de tal forma no imaginário que parece impossível a dissociação igreja-Deus - o que se observa, por exemplo, na preservação do costume de fazer o sinal da cruz ou fazer silêncio quando se passa perto de uma igreja.<sup>388</sup>

### 3.3.4.5. Sacrifício, santidade, serviço.

“Hoje não há mais pajés. Somos todos curandeiros?” – Pajé Tarcuáa<sup>389</sup>

O que eu posso *oferecer* a Deus – ou aos espíritos celestiais? O que eu posso *fazer* para me livrar do perigo do mal? Ainda que o clássico sacrifício com sangue esteja presente apenas no candomblé e pontualmente na umbanda, outras modalidades sacrificiais estão presentes em todas as religiões brasileiras, transmutadas muitas vezes em entidades racionais e mentais ou mesmo em outras categorias teológicas, mas com a mesma centralidade e eficácia ritual situadas no âmbito do *fazer algo para Deus*.<sup>390</sup>

<sup>388</sup> Essa força da representação da significação imaginária *igreja* quase deveria bastar para convencer os críticos do neopentecostalismo que insistem em dizer que a Universal, por exemplo, não é uma igreja, mas um centro de terapia espiritual ou de auto-ajuda. Faça o que se faça durante os cultos, parece que a simples identificação *igreja* basta para o fiel recorrer aos cultos na expectativa de uma experiência divina.

<sup>389</sup> Depoimento recolhido por Roger Bastide, apud Câmara CASCUDO, *Novos estudos sobre o catimbó*, p. 89. O pajé lamenta a perda do sentido coletivo dos rituais - indígenas e outros - e sua transformação em cultos de satisfação de necessidades e curas milagrosas.

<sup>390</sup> Para um belo estudo do sacrifício enquanto reguladora das relações sociais mesmo na contemporaneidade, cf. René GIRARD, *O sagrado e a violência*. Para um resumo dos estudos de Girard sobre sacrifício e violência, cf. Adilson SCHULTZ, *A violência e o sagrado segundo René Girard*. Para um estudo das formas não religiosas de

É lugar comum interpretar a ênfase na doação de dinheiro nos cultos neopentecostais como uma forma moderna de sacrifício: o fiel é chamado a doar *aquilo que lhe custe um sacrifício*. No lugar de animais e de sangue, o dinheiro – numa espécie de reedição da prática de *indulgências* do catolicismo medievo. Nas denominações protestantes clássicas o sacrifício parece estar vivo na ênfase na confissão do pecado e na negativização do ser humano. No âmbito pentecostal clássico o sacrifício está expresso na privação do prazer e das coisas *mundanas*: forte repressão da sexualidade, forte reprovação das festas e das expressões corporais, além de apelos à moralidade ou santidade. Sexualidade, dinheiro, gozo e prazer tornaram-se perigosos para a relação com Deus e por isso precisam ser renunciados, sacrificados. Se Cristo sofreu, também o fiel precisa privar-se do gozo - em última análise, o sacrifício acaba se tornando, novamente, de sangue: o sacrifício do corpo.

O desejo de santidade ou aceitação por Deus talvez seja a forma contemporânea de sacrifício mais evidente nas religiões. O fiel se sacrifica para tornar-se merecedor da graça divina. Isso fica evidente no espectro de santidade que paira sobre as pessoas capazes de grandes privações, de grandes caminhadas carregando cruzes nas costas, de jejuns e de abstinência sexual. O ideal de santidade é difundido como elemento final do culto espírita e é importante no culto de outras religiões. Essa busca de santidade pode expressar-se também no seguimento contínuo dos cultos de uma igreja – fulano é muito *igrejeiro*, fulano é fiel, é muito *crente*, é *um santo* - ou no ascetismo de padres, bispos e médiuns como Chico Xavier e as mães de santo, depositários de conduta moral ilibada.<sup>391</sup> A santidade e o sacrifício expressam-se também geograficamente, em locais tidos como santos. No universo católico isto está evidente nos santuários e catedrais. Grutas, imagens de santo, interior de igrejas são locais especialmente santos. Também aí o que move as multidões é o sacrifício: lugares santos são lugares especiais para oferecer sacrifício a Deus.

A idéia de sacrifício parece ser também o que move as *provas* de santidade ou provas de fé dos fiéis, veiculando práticas de misericórdia, caridade, auxílio e empenho na busca da justiça. As obras de caridade no espiritismo e em outras religiões são uma das formas mais populares de sacrifício em nome da santidade. Cada fiel é convocado a exercer sua cidadania religiosa tendo como meta a ajuda ao próximo. Mais importante do que serviço a Deus é o serviço ao próximo – ou melhor: o fiel serve a Deus através do próximo e assim

---

sacrifício, cf. Claude RIVIÈRE, *Os ritos profanos* - inclusive a curiosa e sugestiva interpretação *sacrificial* das defesas públicas de tese de doutorado, à p. 19-20.

<sup>391</sup> Quem é santificado torna-se também um mediador. Mais do que um sinal de bênção de Deus, a santidade parece uma característica especial conferida por Deus a alguém que é dispensador de bênçãos. Estar próximo ou ouvir uma pessoa santa é bom para *contaminar-se* dessa santidade.

se torna merecedor da graça divina. A salvação está não exatamente na retidão, mas no bem estar alheio – no espiritismo este apelo ganha contornos decisivos no *carma* que o fiel acumula para a próxima encarnação da alma; no catolicismo na realização das boas obras da fé, que continua importante na cosmovisão popular, apesar dos apelos teológicos oficiosos que associam salvação e merecimento à Graça divina. Nas *igrejas da libertação*<sup>392</sup> essa prática *sacrificial* está presente no imperativo do engajamento social: Deus chama o fiel para ser seu instrumento de justiça social no mundo – esse que talvez seja um dos elementos unificadores do campo religioso brasileiro: *diaconia, caridade, evangelho social, teologia da libertação* e *pastoral popular* são alguns dos nomes que agenciam esse *sacrifício* pelos mais pobres. Faz parte da moral libertária a urgente necessidade de auxiliar quem precisa, preferencialmente através de atitudes e engajamento em questões sociais, que obviamente vem acompanhada de sacrifícios – o exagero desse sacrifício é a transmutação da *opção pelos pobres* na *opção pela pobreza*.

Uma ressalva a essa transmutação do sacrifício em santidade ou práticas de privação parece ser o culto que privilegia o bem-estar e a felicidade. No neopentecostalismo e nos ritos ligados à *New age* esse apelo por caridade ou justiça social parece dar lugar à busca individual de prosperidade ou aos estímulos de auto-ajuda.<sup>393</sup> O centro do culto é a busca de bem-estar e prosperidade, a infusão de poder: Poder de Deus, poder dos filhos de Deus, poder sobre o destino, poder ganhar mais dinheiro, poder sobre doenças e males, poder sobre o demônio, são apelos freqüentes no neopentecostalismo. Não obstante, mesmo aí está presente o imperativo sacrificial: Deus não concede essas bênçãos sem uma contrapartida do fiel.

### 3.3.5. O princípio dinamizador das estruturas do imaginário: simultaneidade, dissimulação, mistura, ambigüidade...

Há vários elementos que sustentam a percepção de que a dinâmica da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro é ambígua e cheia de simultaneidades e misturas: no universo religioso brasileiro tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao

<sup>392</sup> O termo *Igreja da libertação* caracteriza as comunidades ou instituições religiosas ligadas à Teologia da Libertação. Cf. Carlos STEIL, *Igreja, comunidade e mística*.

<sup>393</sup> O neopentecostalismo parece relativizar gradativamente o discurso do exorcismo e enfatiza o discurso da prosperidade. Não abandona o discurso da guerra espiritual, mas valoriza o sacrifício financeiro - a arma do fiel - contra os demônios que impedem a riqueza. Parece ser um meio para fugir do espectro das populações mais carentes do país – essas, sim, necessitando ajuda médico-espiritual -, propondo menos exorcismos e mais prosperidade, aproximando-se assim das demandas da classe média. Não interessa mais tanto a saúde, mas o dinheiro.

mesmo tempo imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas; os (in)fiéis freqüentam dois ou mais cultos ao mesmo tempo; mesmo as pessoas convertidas parecem conviver com a cosmovisão antiga; há um caldo religioso que subjaze e acossa mesmo os mais puros discursos teológicos; há uma consciência de base que as religiões não operam cosmovisões tão distintas, e que todas elas, de uma forma ou outra, veiculam o mesmo Deus, e colaboram para a proteção contra o mal; a figura do meio, o mediador de toda ordem, está presente em todas as religiões; esse mundo pode se comunicar com o mundo do Além; Deus e o diabo estão misturados.

A dinâmica ambígua da estrutura teológica do imaginário encontra seu ponto central na indefinição daquilo que é de Deus e do diabo. É como se o fiel estivesse cotidianamente compondo *arranjos* entre eles. Bem e mal não são apenas entidades éticas ou metafísicas previamente estabelecidas das quais se possa lançar mão; aquilo que é aparentemente mau pode ser desejado e usado para fazer um bem, e vice-versa. Essa ambigüidade parece inclusive instaurar um terceiro lugar real entre os dois pólos, agenciando uma *estrutura triangular*<sup>394</sup>: a mistura agencia uma terceira realidade, outras possibilidades para além da exclusão mútua.

A ambigüidade fica evidente também na *relação* e na comunicação entre o mundo do além e o mundo do aquém, essa significação imaginária que dá *velocidade* e coesão ao imaginário religioso brasileiro<sup>395</sup>, evidenciando a *complementaridade* das religiões do Brasil. “A linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna”.<sup>396</sup>

Essa ambigüidade não está consubstanciada ou institucionalmente representada em uma religião específica – ela é uma dinâmica, um princípio, e não uma forma. Em certas religiões, como na umbanda, no candomblé e no espiritismo, certamente a ambigüidade é amplamente aceita e até difundida. No catolicismo, ainda que não incentivada, é tolerada.<sup>397</sup> O próprio protestantismo convive com essa estrutura ambígua e essa mistura, como um subterrâneo nem sempre visto ou admitido que pulula sob a crosta de pureza doutrinal ou

<sup>394</sup> Cf. Roberto DAMATTA, *O que faz do Brasil, Brasil?*, p. 37-41.

<sup>395</sup> Roberto DAMATTA, *O que faz do Brasil, Brasil?*, p. 120.

<sup>396</sup> Roberto DAMATTA, *O que faz do Brasil, Brasil?*, p. 117.

<sup>397</sup> O documentário *O santo forte*, de Eduardo COUTINHO, talvez seja a melhor representação teórica da mistura religiosa que marca o imaginário religioso brasileiro.



de agenciamentos teologicamente corretos<sup>398</sup>. Mesmo no campo pentecostal ou evangelical, mesmo quando o discurso oficioso é de ferrenha oposição, como os ataques da Universal à umbanda, está amplamente afirmado, na via negativa, a mistura dos campos religiosos.

A ambigüidade enquanto princípio dinamizador do imaginário religioso fica evidente na mistura de significações religiosas, no trânsito – ou tráfico – de símbolos religiosos, essa característica do imaginário convencionalmente denominada sincretismo – *esse conceito carregado*<sup>399</sup>. Mas também aí não há que buscar sistemas símbolo dessa ambigüidade. Ambigüidade ou mistura não é síntese, mas um sistema que subjaze as estruturas teológicas das religiões. Não existe uma ambigüidade que se efetiva ou termina na umbanda ou no catolicismo popular. As pessoas que freqüentam determinado culto não escolheram um culto *ambíguo*, mas fizeram da ambigüidade o próprio sistema teológico de crer. Ambigüidade não é confusão, mas um sistema integrador de diferentes significações que, em tese, deveriam estar separadas, mas que fazem sentido para determinado grupo ou determinada pessoa. Ela nunca termina numa religião, mas agencia-se na interação dos fiéis com significações de outras religiões. Umbandistas não necessariamente deixam de ser católicas, espíritas ou mesmo pentecostais. Ambigüidade é *uma tendência* ao ordenamento das religiões e de cada religião em particular – não uma estrutura restrita em certos símbolos e rituais<sup>400</sup>. Enquanto ambíguos os agenciamentos religiosos estão sempre abertos, são dinâmicos, se movimentam, se tocam – por isso a idéia de *sincretismo* parece ultrapassada, carregada que está da idéia de intercomunicação de dois sistemas fechados. Simultaneidade não pressupõe intercomunicação, mas o agenciamento da fronteira desses dois sistemas. “O espaço privilegiado da experiência religiosa (...) não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles. Pois é justamente nas fronteiras que a multiplicidade do sagrado se manifesta e se torna acessível”.<sup>401</sup> A Universal é um bom exemplo: sua inventividade ritual combina o peso da “palavra”, que caracteriza a tradição protestante, com a profusão ritual, que caracteriza o catolicismo. E, ainda, através dos exorcismos de entidades e orixás da umbanda e do candomblé, os pastores evangélicos, de certa forma, reafirmam a existência dessas forças sobrenaturais e atualizam a tradição afro-brasileira.<sup>402</sup> Culto sincrético? Não exatamente, mas certamente culto que opera a

<sup>398</sup> Para pesquisa sobre esse fenômeno no protestantismo clássico luterano, cf. Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos*. Para um estudo sobre a simultaneidade luterana-espírita, cf. Oneide BOBSIN, *histórias de vida e fé*.

<sup>399</sup> Para um resumo sobre as diferentes escolas de interpretação do sincretismo, cf. Luiz Roberto BENEDETTI, *Abordagens sobre o sincretismo*.

<sup>400</sup> Cf. Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 32.

<sup>401</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 32.

<sup>402</sup> Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67.

simultaneidade dos sistemas. Um culto de fronteira de sistemas - a própria fronteira, aproveitando *papéis similares*<sup>403</sup> das divindades ou das entidades visando o objetivo específico da divindade central da religião. Essa transferência simbólica é um dos elementos mais explícitos do espírito ambíguo da estrutura teológica do imaginário; essa *transversalidade* – ou *transgressão de fronteiras*, ou então *mobilidade*<sup>404</sup>, essa “dinâmica da migração de idéias e crenças religiosas distantes de seu contexto, destradicionalizadas, que interagem com religiões constituídas, aprofundando, assim, mudanças mútuas,”<sup>405</sup> enfatizando que as idéias religiosas atravessam as diferentes religiões; “um fenômeno de fronteira, que lida com milhares de pessoas para as quais, há muito, os limites religiosos ou confessionais deixaram de ser significativos”.<sup>406</sup>

Pode-se referir a prática histórica de dissimulação e ambigüidade presente na cultura brasileira como uma das razões da consolidação dessa dinâmica de ambigüidade que funda a estrutura teológica do imaginário religioso. Dissimulação é uma estratégia de vida, seja no sentido histórico que reconhecidamente vê nos cultos afro-brasileiros uma prática de sobrevivência frente à massificação católica<sup>407</sup>, seja no plano econômico-cultural do

<sup>403</sup> O termo é de Michael AMALADOSS, *Pela estrada da vida*, p. 98. Comentando o suposto sincretismo indiano, cristão, africano e afro-brasileiro: “Para quem os observa do lado de fora, eles de fato contêm elementos tomados da religião tradicional africana e do cristianismo. As pessoas que os praticam obviamente tomaram de empréstimo símbolos de diversas fontes, mas reuniram-nos a seu próprio modo, para ajustarem-nos à suas necessidades. Essa unificação pode se basear na similaridade de funções: uma divindade africana e um santo cristão tem papéis similares em relação à cura, por exemplo. (...) Seja qual for o motivo, as próprias pessoas não percebem, no todo, nenhuma contradição interna. (...) O sincretismo talvez seja um especial aborrecimento para as religiões exclusivistas que desejam preservar sua pureza” - p. 98-99.

<sup>404</sup> O conceito é formulado por Ivone GEBARA, *A mobilidade da senzala feminina*. Cf. nota 46 abaixo

<sup>405</sup> Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, p. 14.

A partir da metáfora da *fronteira*, Oneide distingue *transversalidade* de *ecumenismo*, *diálogo* e *sincretismo*: “ecumenismo baseia-se na compreensão de que as fronteiras entre igrejas ou religiões são reconhecidas como fatores que preservam identidades sem fechamentos rígidos. (...) O diálogo pressupõe a liberdade em direção ao diferente sem negação de sua própria expressão de fé. O sincretismo, por sua vez, dilui totalmente as fronteiras. As diferenças são submetidas a uma lógica de certa forma homogeneizadora. [A transversalidade] se distingue (...) por violar fronteiras recriando identidades sectárias, fundamentalistas ou de estilo sincrético. Também se distancia da idéia de transconfessionalidade por ultrapassar o mundo cristão” - p. 16-17. Por fim, numa avaliação *cristã* da transversalidade, Oneide assevera que “fronteiras rígidas ou a diluição total delas não fazem parte da mensagem de Jesus nos evangelhos [, esse] *dissidente de peso* (Bas van IERSEL)” – p. 34.

<sup>406</sup> Oneide BOBSIN, *Pentecostalismo e neopentecostalismo o Brasil*, p. 84.

Analisando o universo pentecostal e neopentecostal a partir do paradigma de diluição de fronteiras, Oneide acrescenta que o neopentecostalismo constitui-se não enquanto *mais uma* religião, mas *uma nova forma religiosa*: “O neopentecostalismo parece ser mais uma forma do que um conteúdo religioso novo” - p. 85.

<sup>407</sup> Há que se fazer a ressalva de que o sincretismo nunca foi apenas uma *tática de sobrevivência* ou dissimulação da religião africana. Os quilombolas praticavam oficialmente o catolicismo, recebendo, regularmente, padres católicos para officiar missas – cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, 61ss. Nos quilombos e outros redutos africanos mais fechados o catolicismo foi se tornando uma espécie de linguagem religiosa comum para pessoas de nações e religiões africanas diferentes. Acrescente-se a isso o fato de que os descendentes de escravos não conheciam bem a matriz africana, e é possível que tivessem se encantado pela nova religião. Na verdade, o contato do mundo africano com o catolicismo e as religiões indígenas criou uma religião nova. Sua originalidade não advém da soma dos elementos que agregou de outras religiões, mas da forma como realizou essa mistura – cf. Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 15.

estrato da população que dissimula para sobreviver, seja no geral da cultura do *jeitinho brasileiro*, na tendência de *acender a vela para Deus e o diabo*, ou de nunca negar diretamente o campo religioso inimigo. Significações culturais como a *malandragem*, a força da figura do despachante e a teimosia cultural da figura do *padrinho* são outras formas de afirmar a ambigüidade como princípio dinamizador do imaginário<sup>408</sup>, valorizando a figura da mediação, aquilo que está associado ao intermediário, ao meio, em oposição aos dois extremos, permitindo a associação e a negação dos antagonismos.<sup>409</sup> “*Tudo no Brasil se faz assim: por mediação*”.<sup>410</sup> DaMatta chega a propor essa dinâmica de ambigüidade e ligação como aquilo que orienta o todo da cultura nacional, não apenas seu aspecto religioso: “o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está ‘entre’ as coisas”.<sup>411</sup> Ao invés de estudar a *Casa Grande ou a Senzala* - dirá metaforicamente -, a alma brasileira reside “naquele ‘&’ que liga a casa-grande com a senzala (...) O estilo brasileiro se define a partir de um ‘&’”.<sup>412</sup> “A sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o *valor fundamental, é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar*. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir)”.<sup>413</sup> “Nossa lógica é relacional no sentido de que estamos sempre querendo maximizar as relações e a inclusão, criando com isso zonas de ambigüidade permanente”.<sup>414</sup>

<sup>408</sup> Cf. Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, 95ss

A literatura criou vários personagens que personificam essa figura do meio, da negociação: O arquétipo folclórico e cultural desse mediador seria o malandro Pedro Malasarte, sujeito bom, mas arteiro, sujeito mau, mas com um bom coração, o Hobin Wood brasileiro. *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado, talvez seja a grande figuração literária desse *meio*, o protótipo de “gente que pode permitir a conciliação de tudo o que a sociedade mantém irremediavelmente dividido por um movimento inconsciente”. Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, 104

<sup>409</sup> Roberto DAMATTA, *O que faz do Brasil, Brasil?*, 42.

<sup>410</sup> Cassiano Ricardo, *Variações sobre o homem cordial*, artigo publicado como apêndice de Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 220. Cassiano ainda comenta: “No lugar do equilíbrio de antagonismos, a mediação. Esta destrói os dois antagonismos pacificamente?”

<sup>411</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 21.

<sup>412</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 21.

<sup>413</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 90.

Para simbolizar esse espírito de mistura, DaMatta propõe as categorias analíticas da *casa*, da *rua* e do *outro mundo* - cf. Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, p. 22ss. A cada uma dessas categorias espaciais está agregado um espaço e um tempo ritual que estruturam o imaginário brasileiro: a parada militar celebrada na semana da pátria é o espaço e o tempo da rua, da ordem; a festa de carnaval é o espaço e o tempo da casa, do aconchego e da liberdade de ser outra coisa; a procissão ou a festa religiosa celebrada na semana santa é o espaço e o tempo do outro mundo. Um rito de ordem, outro de desordem e um terceiro como que ligando os dois, remetendo toda a cultura para o transcendente - cf. Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis*, p. 53ss. Cada um desses eventos-festivos nacionais conjuga os três discursos que constroem a brasilidade. A cada um deles DaMatta agrega um personagem mítico: à ordem e à rua está associada a figura do *caxias*, brilhantemente romanceada por Lima Barreto na personagem central de *Polícarpo Quaresma*. À desordem e à casa está associada a figura do malandro, magistralmente romanceada por Jorge Amado no personagem Vadinho, em *Dona Flor e seus dois Maridos*. Ao outro mundo, numa tentativa de conciliação dos dois mundos, está associada a figura do renunciador, magistralmente representado por Antonio Conselheiro, conforme retratado por Euclides da Cunha em *Os sertões*. O Caxias manda, organiza, ordena; o Malandro sobrevive, dá

O que pode se discutir é o potencial libertário ou alienante desse espírito ambíguo do imaginário religioso. A dissimulação pode esconder ou reprimir a possibilidade de criação de significações livres de qualquer necessidade de dissimulação ou coação. Quem dissimula geralmente está numa posição não privilegiada, e a estrutura de dissimulação acaba se tornando uma estratégia de sobrevivência, e não exatamente uma *vivência*.<sup>415</sup> A dissimulação pode estar escondendo práticas opressoras de violência doméstica, de violência religiosa, de violência racial ou de classe etc.

De uma forma ou outra, no contexto do imaginário religioso parece inevitável considerar essa dissimulação na simultaneidade não apenas como uma forma de resistência à imposição de religiões hegemônicas, mas, sobretudo, como uma espécie de resistência passiva do povo fiel contra os discursos dualistas e exclusivistas das religiões. Tomada positivamente, essa dissimulação é fruto de um longo processo de criação religiosa que agencia formas – geralmente populares – de escapar ou conviver com a rigidez doutrinária, desenvolvendo criativamente a capacidade de conciliar dois ou mais cultos ou de ludibriar e enganar o culto oficial. Ao afirmar a negociação o fiel nega a ruptura. Cria-se um novo fiel, uma nova modalidade de fidelidade, que ressignifica o que era exclusivo sem excluí-lo.

---

um *jeitinho brasileiro*, trapaceia; Conselheiro renuncia, protesta, cria outra realidade. Todos os três espaços são essenciais na estrutura da brasilidade, onde “o universo social é traduzido e comentado sistematicamente em termos de três pontos de vista. Sem um deles a sociedade provavelmente estaria desfalcada” – Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis*, p. 262.

Curioso que no esquema de DaMatta é justamente *o outro mundo* da religião que agencia a ligação da casa e da rua. O mundo das religiões é mítico, e o renunciador ou oromeiro não quer *saber* do mundo: querem fruir o outro mundo. Seus instrumentos de relação com o mundo são as rezas. “Em vez de discursar e escrever (como faz o *Caxias*, produzindo seus atos e decretos) ou cantar e dançar (como faz o malandro, produzindo seus sambas), o renunciador reza e caminha, procurando a terra da promessa, onde os homens finalmente poderão realizar seus ideais de justiça e paz social” – Roberto DAMATTA, *carnavais, malandros e heróis*, p. 265. Seria uma terceira realidade que, na renúncia, dá sentido para as duas outras. Os renunciadores-religiosos fazem o meio do mundo.

<sup>414</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 88-89.

<sup>415</sup> Ivone GEBARA, *A mobilidade da senzala feminina*, denomina *mobilidade espacial* essas estratégias de sobrevivências, mostrando como ela é uma constante, por exemplo, na vida de mulheres em situação de opressão. As mulheres fogem, escapam do marido agressor, escolhem outro lugar para viver. “A mobilidade é sinônimo de salvação provisória, de cuidado com a vida” – p. 43. Apesar desse *mover-se* se constituir enquanto protesto contra a situação sofrida, contra a dominação masculina que desencadeou a mobilidade, ela é uma solução apenas paliativa, e pode ser muito angustiante e prejudicial à vida das mulheres: mobilidade instaura instabilidade, provisoriidade. Por outro lado, segundo Gebara, esse *ethos* de mobilidade confere às mulheres um poder especial de adaptação a uma superestrutura que, em si, marca toda a sociedade: a instabilidade é uma constante em todas as áreas da vida – desemprego, falta de moradia, perseguição política, etc., enfim, “um mundo marcado pelas imensas mutações culturais” – p. 60.

A mesma observação faz Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 46ss: o autor cita o romance *Garabombo el invisible*, de Manuel Scorza, como exemplo da dificuldade da articulação desta invisibilidade e ambigüidade: um camponês tem uma doença grave: ele fica misteriosamente invisível, transparente. Aos poucos se percebe que apenas seus amigos e familiares o viam, enquanto que permanecia invisível para os estranhos. Esta invisibilidade é uma metáfora da invisibilidade e da dissimulação comum aos povos e pessoas oprimidas. Apenas *os seus* o reconhecem. Ou seja: a dissimulação é *estratégia de sobrevivência*, e não *ideal de vida*.

## CAP IV

### ENCONTROS E DESENCONTROS DO PROTESTANTISMO COM O IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

#### Introdução

Não obstante a marcante *presença protestante* no Brasil, operando mudanças no cenário religioso e na vida dos fiéis evangélicos, os princípios protestantes aparecem apenas residualmente nos agenciamentos religiosos da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. As razões dessa ausência e os tênues momentos onde o protestantismo está presente são as questões abordadas neste capítulo, considerando o grau de incidência do protestantismo no conjunto do imaginário religioso e na cultura brasileira e dos princípios protestantes no conjunto do protestantismo brasileiro.

**O primeiro bloco** trata do protestantismo considerando o imaginário religioso brasileiro. Talvez seja impossível *medir* o grau de incidência protestante no imaginário ou deste no protestantismo. O que muda no Brasil com a presença dessas 30 milhões de pessoas que se autodenominam evangélicas? Como dizer quais são as marcas evangélicas do Brasil? Ou, ainda mais difícil: que marcas *brasileiras* têm o protestantismo? De que forma as igrejas evangélicas influenciam a cosmovisão e o imaginário religioso brasileiros? Essas questões serão tangencialmente tratadas em três partes: a) *a presença protestante*: o conjunto de elementos que inscrevem de maneira visual e numérica a constante presença protestante na cultura brasileira, inclusive seu sucesso e fracasso numérico; b) *a vida nova*: conjunto de elementos que associam igreja evangélica a mudança na qualidade de vida dos fiéis - faz diferença ser evangélico? Serão elencados elementos sociais e contextuais responsáveis pelo encontro e desencontro do protestantismo com o imaginário. c) *as significações imaginárias*:

conjunto de encontros e desencontros entre a cosmovisão protestante e a do imaginário e, sobretudo, a negação e/ou aceitação da matriz religiosa brasileira no protestantismo.

O **segundo bloco** trata do encontro do protestantismo brasileiro com os princípios teológicos protestantes - como esperar uma adequação ou inserção do protestantismo na cultura brasileira e, ao mesmo tempo, permanecer fiel ao princípio protestante ou aos postulados reformatórios? A tarefa e o desafio não são apenas do protestantismo clássico, mas também do neoprotestantismo. Este segundo bloco está estruturado em três pontos: a) *O princípio protestante*: uma revisão teológica dos estatutos protestantes reformatórios; b) o *endurecimento* e o *relaxamento* das formas protestantes brasileiras em relação ao princípio protestante; c) *o protestantismo para além do princípio e da forma*, mostrando que a saída protestante está na assimetria entre princípio e forma, entre seus princípios teológicos e as formas que assume na cultura brasileira.

O êxito e o fracasso do protestantismo não podem ser referidos considerando apenas o grau de aceitação ou adaptação do protestantismo ao imaginário. O imaginário religioso não é o juiz do protestantismo. É também seu juiz o próprio protestantismo, melhor dito, as estruturas teológicas do protestantismo. Por outro lado, o êxito ou o fracasso do protestantismo no Brasil não pode ser medido apenas pelo seu grau de fidelidade aos princípios protestantes. Seus princípios são apenas parcialmente juizes do protestantismo. Por isso a origem dupla das análises: seu grau de comprometimento com os princípios bíblicos e protestantes e seu grau de significância no conjunto do imaginário religioso brasileiro.

As análises que opõem fidelidade ao princípio protestante e capacidade de assimilação da matriz religiosa brasileira não dão conta de *medir* o êxito ou o fracasso do protestantismo. O protestantismo não pode ser concebido como uma linha desenvolvimentista de negação que teria na Reforma sua forma mais perfeita e no neopentecostalismo sua maior negação. A identidade última do protestantismo não está nem no seu princípio, nem nas suas formas históricas: Ela reside justamente na assimetria entre princípio e forma. “A identidade do protestantismo como tal se encontra exatamente na criação de uma assimetria entre seu princípio e sua formação, entre o grito de protesto e seu ritual, entre seus sinais e seus discursos, entre a fé e suas representações, entre o carisma e a instituição”.<sup>416</sup> Para além de suas manifestações históricas diferenciadas, o protestantismo tem um princípio gerador comum das diferentes formações históricas do

---

<sup>416</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 90.

protestantismo.<sup>417</sup> Por isso não é suficiente submeter as denominações evangélicas ao princípio protestante para daí perceber a real incidência da presença protestante no imaginário religioso brasileiro. O *princípio protestante*, em si, não existe: ele só adquire plasticidade nas formações históricas<sup>418</sup>. Também não é suficiente estudar o imaginário para encontrar aí as configurações, mesmo não eclesiásticas, do princípio protestante. Isolar o princípio pode transformar o protestantismo numa simples fórmula matemática, num procedimento justamente contrário ao próprio princípio. Para além do estudo das formas, que levaria a uma análise puramente empírica do fenômeno protestante brasileiro, e para além do estudo do princípio, o que tornaria o estudo um mero exercício teológico-ideológico<sup>419</sup>, as análises precisam sempre considerar a assimetria entre princípio e forma como específico do que é ser protestante.

---

<sup>417</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 86.

<sup>418</sup> Essa dinâmica entre princípio e forma não é exclusiva do protestantismo. Outras religiões brasileiras, como o espiritismo, podem ser consideradas *respostas locais a sistemas que se pretendem universais*. Cf. acima a nota 84 do cap. I, o comentário sobre o processo de adaptação e criação do espiritismo no contexto brasileiro.

<sup>419</sup> Emerson GIUMBELLI, *A vontade do saber*, p. 111-112, tem uma opinião elucidativa quanto à pesquisa sobre o protestantismo: “talvez esteja ocorrendo (...) algo análogo ao que se deu no campo dos estudos sobre os cultos afro-brasileiros [que] toma como critério de análise de práticas e crenças a sua suposta proximidade com origens africanas. Isso explica a valorização, enquanto objeto de estudo, concedida ao candomblé, em detrimento de formas “menos tradicionais” da herança africana, incluída aí a umbanda. Podemos ver na convergência e na colaboração entre acadêmicos e religiosos no campo dos estudos sobre protestantismo efeitos semelhantes: a produção de divisões internas (...) baseadas em critérios hierarquizados, através dos quais os chamados “neopentecostais” são avaliados a partir de sua adequação a parâmetros que definem uma certa “autenticidade protestante.” (...) Em um ponto, contudo, a atuação de mecanismos análogos produz efeitos inversos: enquanto nos estudos dos cultos afro-brasileiros, o critério da fidelidade à tradição resultou no privilégio de observação aos grupos tidos como “mais africanos”, nos estudos recentes sobre o pentecostalismo, são os grupos supostamente “menos protestantes” que recebem a maior atenção em termos de pesquisa. (...) Todas as críticas dirigidas ao paradigma da “pureza nagô” (...) deveriam servir de alerta para que procedimento análogo não fosse aplicado a um outro segmento do campo religioso e para que privilegiássemos outras formas de considerar as inegáveis transformações que ocorrem entre os evangélicos e as especificidades que acompanham sua expansão no Brasil”.

## 4.1. O êxito e o fracasso do protestantismo no agenciamento do imaginário religioso brasileiro

### 4.1.1. A indelével presença protestante no Brasil

O elemento mais explícito do êxito do protestantismo brasileiro é aquilo que se poderia denominar *presença protestante*. Aliado aos incontestes números do censo IBGE 2000, a força do protestantismo é percebida num processo de intensa visibilização pública, um conjunto de estratégias missionárias e políticas de expansão que mantém o fator *evangélicos* constantemente na mídia e nas ruas.

Essa presença protestante é observada, entre outras coisas, A) na **intensa participação dos fiéis nas atividades das Igrejas**, sobretudo das pentecostais. O protestantismo clássico impressiona pela fidelidade secular da regularidade dominical de culto; a Assembléia impressiona por realizar cultos quatro vezes por semana; as igrejas neopentecostais realizam três ou quatro cultos diariamente. No seu conjunto, os protestantes reúnem semanalmente 13% da população brasileira, num índice de participação assídua de 80% dos seus fiéis. B) A presença protestante é observada também na **ampliação ininterrupta da rede de igrejas pentecostais e neopentecostais**, que já soma mais de 1.500 denominações diferentes - o que significaria uma média de 1.500 pessoas em cada Igreja. Soma-se a isso a construção de igrejas estabelecidas em endereços estratégicos de grande circulação nas cidades; geralmente antigos pontos de supermercados, armazéns, cinemas e teatros. C) A presença evangélica é garantida também nas **grandes concentrações de fé** em praça pública, estádios de futebol, ruas, marchas e programas tele-evangélicos, dando um espectro de *crístandade* ao movimento evangélico. D) A presença protestante está também na **rede de escolas, seminários e universidades** evangélicas ligadas às denominações clássicas, que movimentam milhões de reais e reúnem diariamente milhares de jovens e crianças. E) A presença protestante está no **amplo uso da mídia** escrita, televisiva, virtual e radiofônica, através de revistas e jornais com tiragens que superam os milhões<sup>420</sup>, programas de TV evangélicos que há tempo deixaram as madrugadas e ocupam até o horário nobre dos canais em rede nacional<sup>421</sup> e programas de

<sup>420</sup> *Eclésia*, revista protestante *ecumênica*, tem tiragem de 20.000 exemplares; *Ester*, revista da Universal destinada ao público feminino, tem tiragem semanal de 50.000 exemplares. O jornal *Folha Universal* tem tiragem de quase dois milhões por semana. Outros jornais de tiragem mais modesta, como *o Peregrino*, *O mensageiro*, *Jornal evangélico luterano*, garantem sua presença por uma teimosia de décadas ininterruptas de publicação.

<sup>421</sup> O programa do Missionário R.R.Soares, da Internacional da Graça, veiculado na TV *Band*, é exibido para mais de 100 países diariamente. A Igreja Universal é proprietária do 3º canal de TV do país, a *Rede Revord*.



rádio que são retransmitidos para todos os pontos do país e do exterior<sup>422</sup>. F) A presença protestante é embalada pelo **sucesso de venda da música gospel/evangélica**. Mega eventos *gospel* para jovens, rádios que tocam música evangélica o dia inteiro, programas de música evangélica na TV, lojas exclusivas para cds evangélicos alimentam-se de um público consumidor fiel que faz girar milhões de reais.<sup>423</sup> G) A presença evangélica é sentida também na teimosa **preservação de uma espécie de reserva ideológico-religiosa do protestantismo clássico**, que a despeito das pessimistas previsões, resiste à homogeneidade imposta ao termo *evangélicos*. Por um lado, o protestantismo clássico parece ter o seu lugar garantido dentro desta *presença protestante* sob via negativa, no sentido das pessoas saberem que existe *um protestantismo que não é como* o neopentecostal. H) A presença evangélica é sentida também, ainda que menos intensamente, na **intervenção direta em temas éticos candentes** na política e na sociedade. Líderes evangélicos lançam manifestos sobre homossexualidade, corrupção, política e cidadania, etc. Líderes protestantes clássicos foram incluídos, por exemplo, no conselho que coordena o programa de combate à fome do governo federal. A Assembléia de Deus firmou recentemente um convênio com o governo federal que vai criar 21 mil escolinhas de alfabetização de crianças e adultos em todo o país. I) A presença evangélica é percebida também via negativa, através da **preocupação da igreja católica com a perda de membros para o protestantismo**, com a dedicação dos cientistas sociais e dos analistas políticos ao estudo do tema *evangélicos*. J) A presença protestante parece evidente na **formação de uma nebulosa evangélica que se sobrepõe à fragmentação observada no campo institucional**. A máxima *evangélicos* está inscrita de forma indelével no imaginário religioso brasileiro. Mais do que membros de uma

---

<sup>422</sup> Um dos elementos mais surpreendentes dessa visibilização midiática é a conversão de celebridades. O recente seqüestro da filha evangélica do comunicador Silvio Santos, amplamente noticiado, certamente serviu para solidificar a imagem da presença protestante também na classe alta brasileira.

Outra marca do uso da mídia é a *missão* dos *Atletas de Cristo* no mundo esportivo, dirigindo um apelo específico a um extrato da população geralmente mais distante da religião, os homens. A visibilidade alcançada com camisas e faixas *evangélicas* com saudações à fé em Jesus e a dedicação dos gols diretamente a Deus que *é fiel*, é um fenômeno que dificilmente pode ser mensurado.

<sup>423</sup> O mercado de consumo de produtos evangélicos, com música, programas de TV, escolas e até grife de roupa evangélica, que segundo estimativas, movimenta três bilhões de reais por ano no Brasil. “Somando tudo – de CDs a bares e instituições de ensino –, o mercado impulsionado pelos protestantes movimenta 3 bilhões de reais por ano e gera pelo menos 2 milhões de empregos. Na área da mídia eletrônica, há um verdadeiro império evangélico país a fora. Existem mais de 300 emissoras de rádio evangélicas no Brasil, centenas de *sites* e pastores dando plantão *online*. Uma grande máquina televisiva cumpre também uma extraordinária missão arrecadadora. Não por acaso, a Universal – dona da terceira rede de TV do Brasil, a Record – é a igreja que mais recolhe doações acima dos 10% do dízimo convencional. O rádio e a TV servem ainda de canal para a transmissão de modelos culturais e de comportamento. Aline Barros, uma cantora de 25 anos, pode ser um nome desconhecido para quem acompanha as paradas de sucesso. Mas já vendeu mais de 1 milhão de CDs de música pop evangélica. Cassiane, com 3 milhões de discos vendidos, é outra grande estrela do gênero. A banda de rock pauleira *Oficina G3* ultrapassou os limites da igreja, apresentado-se no último Rock in Rio”. José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 94-95.

ou outra igreja, as pessoas se dizem e são reconhecidas como membros de uma só religião, os evangélicos.

#### 4.1.2. VIDA NOVA: o êxito protestante

O êxito do protestantismo brasileiro é observado naquilo que pode ser denominado *vida nova*, um conjunto de conquistas que colaboram decididamente na mudança da qualidade de vida material, espiritual e psicológica dos fiéis e, ainda que mais dificilmente perceptíveis, também no conjunto do imaginário religioso brasileiro. Essa *vida nova* é experimentada, inicialmente, nos inúmeros relatos e testemunhos de conversão a Jesus e abandono do *mundo* – vícios e imoralidade. Entre os pentecostais clássicos esse apelo é o centro da missão. *Vida nova* pode significar também um emprego conseguido a partir da convivência na comunidade, uma cura alcançada através de um milagre ou de uma visita pastoral, a reorganização das finanças a partir da racionalidade imprimida na vida etc. São mudanças significativas, atestando que, decididamente, faz diferença ser evangélico, e mais do que isso, os evangélicos fazem diferença no Brasil.

*Vida nova* remete às **mudanças significativas operadas pelo protestantismo no imaginário brasileiro**. A presença na vida pública do país, para além da religião, o crescimento notável da fidelidade religiosa, a visibilidade do fiel religioso *com-bíblia-debaixo-do-braço* ou ocupando lugares-chaves da cidade, o impacto transformador no universo religioso em termos teológicos, a influência ou reação carismática do catolicismo, a penetração nas classes populares e bairros perigosos nunca antes experimentada pelo cristianismo, são alguns dos elementos que mostram que o protestantismo redesenhou o universo religioso brasileiro.<sup>424</sup>

Vida nova pode significar também **a elevação da máxima evangélico a referência positiva de religião**. Certamente a antiga representação austera da fiel evangélica ganhou novos contornos e ingredientes, mas segue sendo referência positiva, sobretudo de ética e moral, de disciplina, mas também de candura, simplicidade, e, surpreendentemente, de espírito leve, de coragem para o testemunho público, de gente *separada* do mundo. Embora o nome evangélico esteja associado também a conservadorismo, ignorância, e, sobretudo, tenha sido recentemente associado a manipulação e falcatruas, dado as denúncias de charlatanismo que envolvem a Universal, os

---

<sup>424</sup> Para mais detalhes cf. Rubem César FERNANDES, *Novo nascimento*, p. 3.

evangélicos sempre poderão dizer *aqui é diferente*, dada sua independência institucional. “Donas de casa católicas buscam agências especializadas em empregadas domésticas evangélicas. Desempregados em geral se valem de sua filiação religiosa como um atributo positivo a mais na disputa por postos de trabalho”.<sup>425</sup> Nas favelas do RJ, as mães muitas vezes colocam os filhos diante de dois destinos: ser crente ou ser bandido.<sup>426</sup>

A nova vida está presente também na **prática desinteressada de louvor a Deus**, esse serviço gratuito a Deus. A busca de prosperidade ou bem-estar não deveria ofuscar aquilo que acontece *de graça* nos cultos e ritos evangélicos. Em tese, os evangélicos se opõem à negociação com Deus. Todo mérito pessoal é atacado e visto como desvirtuante. O louvor pentecostal clássico talvez seja a marca registrada dessa piedade desinteressada, o enunciado protestante que talvez seja o mais explícito da distinção da cosmovisão protestante e a do imaginário religioso, profundamente marcado pela demanda, pela negociação. Neste enunciado incluem-se também os cultos de canto gospel na Renascer em Cristo, os trabalhos com música *desinteressada* dos protestantes clássicos, as tardes ou semanas de louvor veiculadas pelas senhoras na assembléia de Deus. “Nós não queremos nem ganhamos nada em troca. Só sabemos que precisamos louvar”.<sup>427</sup>

A vida nova é experimentada na **força de estar junto com irmãos da mesma fé**. Estar juntos continuamente no mesmo espaço é um dos elementos mais significativos do protestantismo brasileiro. Os protestantes participam intensamente da vida religiosa de sua denominação, gostam de estar juntos. Não apenas nas grandes concentrações de fé ou nos cultos, mas também nos pequenos grupos - jovens, senhoras, mulheres, crianças, homens etc. Essa participação solidifica a fidelidade dos crentes à denominação e revela seu potencial terapêutico. Mesmo nos grandes cultos, o aparente individualismo – *não conheço e não vou conversar com quem está sentado na cadeira ao lado* – está revestido do coletivo: o rito só *funciona* com a participação do coletivo, numa espécie de *individualismo coletivo*.

A nova vida é experimentada na **valorização da emoção que marca profundamente os ritos protestantes**. Embora os elementos intelectualizantes ocupem grande espaço – pregações, bênçãos, estudos bíblicos etc – é a mobilização da emoção que

<sup>425</sup> Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

<sup>426</sup> Cf. Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 71. Até no futebol *evangélico* é associado a pacifismo e disciplina. Treinadores reconhecem que evangélicos são mais dedicados aos treinos, são menos violentos em campo e mais disciplinados no cumprimento das exigências do treinador. “Muitos já não participam de brincadeiras machistas e degradantes envolvendo colegas, não se acabam em noitadas na véspera dos jogos e até evitam xingar os juizes. A Associação dos Atletas de Cristo já tem 10.000 inscritos e o time revelação dos últimos anos, o São Caetano, exibe-se com metade da equipe vestindo a camisa de Jesus por baixo do uniforme azul”. *Revista Vêja*, p. 261.

<sup>427</sup> Frase recolhida por André CORTÉN, *Palestra na UFRGS*.

*dá liga* ao rito protestante, seja no canto emotivo, no falar em línguas, no choro, no êxtase etc... O recurso da emoção permite que o protestantismo abrace pessoas que estariam fora de uma piedade intelectualizada – analfabetos, pessoas com pouca instrução, crianças, idosos.

A vida nova fica evidente também na **integração direta de vida e fé**, conferindo um apelo popular ao protestantismo contemporâneo, que lança mão de estruturas simples para resolver teologicamente os problemas do cotidiano – *uma religião de resultados*. A vida nova evangélica fica explícita na tomada do rumo da vida pelas suas próprias mãos. Os evangélicos se tornam atores e atrizes do destino. Mesmo que as pessoas não estejam agindo de forma direta sobre a origem dos seus males, os fiéis evangélicos jamais são um bando de manipulados, uma massa.

O que a massa dos pobres e miseráveis busca nas ‘novas seitas populares’ é o mesmo que os iluministas buscam na ciência e na técnica, e os católicos nas novas formas eclesiais: uma vida boa e com sentido. Milagres e curas não são o objetivo final, mas uma consequência desse desejo fundamental. Os pobres brasileiros, ao contrário do que sempre se disse, estão cansados de ser pobres, estão indignados com a sua situação e reagem nos níveis que sabem e crêem ser eficientes. Se os demônios são a causa da sua situação injusta, então se trata de expulsá-los como os iluministas expulsaram a religião, e os partidos de esquerda querem expulsar o sistema social injusto. É tudo uma questão de causalidade. Se há uma lição aprendida desses fenômenos sociais, ela se traduz no fato de que o povo não é passivo e conformado, ainda que possa não estar agindo sobre as causas reais de sua miséria.<sup>428</sup>

A vida nova é observada no **fortalecimento da vida presente** dos fiéis. Os evangélicos não estão fugindo do mundo ao ingressarem nas igrejas. Eles estão tentando reordenar o mundo. A preocupação jamais é, primeiramente, com o futuro, com um outro mundo, mas com o presente e sua fatalidade, a proteção contra o mal ou a esperança de dias melhores. Ir a uma igreja evangélica pode ser uma forma de “garantir as energias para superar o momento de desespero e não um meio de garantir um espaço na vida depois da morte”.<sup>429</sup> Essa afirmação e busca do presente vale tanto para os abastados quanto para os mais pobres e miseráveis. A palavra chave não é a *previsão*, mas a *provisão*<sup>430</sup>. A fé torna-se aí estratégia de sobrevivência ou de melhoramento da vida, seja através de soluções concretas, seja através da infusão de ânimo para a vida. A igreja pode significar uma agência de desejos ou uma busca de comunidade. De qualquer forma, um presente, e não um futuro. Certamente resta um caldo de ascetismo protestante clássico entre os evangélicos, mas também esta realização no futuro parece estar contaminada ou transmutada por sua operacionalização no presente.

<sup>428</sup> Wilson Gomes, apud BITTENCOURT FILHO, *A matriz religiosa brasileira*, p. 207.

<sup>429</sup> Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 132.

<sup>430</sup> Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 132.

A nova vida evangélica observa-se também no fornecimento daquilo que se convencionou denominar *sentido de vida*. O culto evangélico não é apenas *utilitário*, atendendo a *necessidades* do fiel. Embora a fronteira entre *útil* e *significativo* seja muito tênue no que se refere ao campo religioso, as igrejas evangélicas não fazem sucesso apenas porque são *eficazes* no tratamento de problemas pontuais. O que reúne as pessoas no culto, em qualquer culto, não é apenas a esperança pontual de *uma cura* ou *uma bênção*. As pessoas estão lá porque a igreja fornece um sentido amplo de existência. Os fiéis evangélicos

não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes.<sup>431</sup>

Aquilo que move os fiéis aos cultos é a “recuperação das densidades e solidariedades morais, e a regeneração da esperança.”<sup>432</sup> O papel da religião enquanto fornecedora de sentido pode ser observado empiricamente em situações cotidianas que tornam a religião agente direto na melhoria de vida das pessoas. O que as igrejas fazem é dinamizar demandas da própria população, transformando-os em símbolos densos de significado. As denominações evangélicas de sucesso, nesse sentido, podem ser tomadas como uma força cultural *criada* pela população como forma de resolver os problemas da vida.

A vida nova evangélica atinge **o fim do mundo**: “São os evangélicos que mais chegam nas margens da sociedade. Chegam a lugares onde nenhuma outra instituição civil ou religiosa ousa se aproximar”.<sup>433</sup> Os pequenos templos nas periferias das cidades podem gerar agregação da comunidade como nunca antes acontecera. “Estudos demonstraram também que são apenas eles que – ao fazer nascer novas e independentes denominações – provocam dinâmicas agregadoras locais sem contar com nenhum recurso material e simbólico externo”.<sup>434</sup> “Um terço dos adolescentes envolvidos no tráfico de drogas se diz evangélico. É o tipo da descoberta que mostra quanto os pastores mergulham fundo nas comunidades carentes. ‘A maioria desses jovens encontrou uma melhora de vida na igreja. Pelo menos eles tiveram contato com disciplina’”.<sup>435</sup>

No Carandiru, no final de 2000, 20% dos presos era evangélico, a maior parte deles convertida na própria cadeia. A conversão dava o privilégio de viver num pavilhão dos

<sup>431</sup> Pierre BOURDIEU, *Gênese e estrutura do campo religioso*, p. 48.

<sup>432</sup> David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 286.

<sup>433</sup> Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 69.

<sup>434</sup> Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 69.

<sup>435</sup> José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 94.

menos tumultuados, num mundo diferente do resto da cadeia. Entre esses homens, nenhum jamais se envolveu com drogas, agressões ou crimes dentro da prisão. Recebiam também mais visitas, interessavam-se pelo mundo exterior, faziam planos para o futuro e tinham mais chance de obter apoio, pelas comunidades, ao deixar a detenção. ‘Até no asseio pessoal e na arrumação das celas eles se comportavam melhor’, diz o diretor da Casa de Detenção, Jesus Ross Martins, coincidentemente pastor presbiteriano.<sup>436</sup>

A nova vida evangélica transmuta-se em **redes de proteção e empoderamento para as populações marginalizadas de toda ordem**. Através da reconstituição de laços comunitários, oferece espaços de proteção da anomia, da perda de identidade, verdadeiras redes de solidariedade religiosa – ainda que a pobreza de fato não seja erradicada, a participação na igreja colabora para melhorar a vida do fiel. A igreja pode constituir-se quase como uma sociedade substituta ou paralela - criar um mundo paralelo não significa necessariamente alienação: o discurso evangélico pode ser extremamente fértil, veiculando uma mensagem que tem resultado muito significativo para a vida dos fiéis no dia-a-dia.<sup>437</sup> À autodisciplina e à valorização da educação do protestantismo clássico o neoprotetantismo agrega o *atendimento* de demandas mais localizadas, de pessoas e grupos isolados social - segundo a pesquisa do ISER<sup>438</sup>, 80% das igrejas evangélicas pentecostais estavam nas áreas mais pobres das cidades da Grande Rio de Janeiro - e etnicamente<sup>439</sup>, oferecendo participação num grupo, suporte mútuo, apoio emocional, senso de dignidade, identidade. Essa *solução evangélica* é visível, sobretudo, entre grupos que passaram por mudanças sociais bruscas, seja por migração, desemprego ou doença. Nos momentos de crise as pessoas encontram nas igrejas um ambiente de proteção, recriando na comunidade eclesial o ideal de vida anterior ou desejado. Os pobres e excluídos encontram nessas novas redes de

---

<sup>436</sup> José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 92.

<sup>437</sup> Não se pode explicar o sucesso das igrejas evangélicas referindo-se apenas a uma certa precariedade de seus fiéis – econômica, física, intelectual – ou aos recursos performáticos dos seus cultos. O sucesso não é consequência apenas da carência econômica, das falhas na educação, na política e etc. A performance evangélica não *manipula* os fiéis: os cultos são também espaços criativos; os fiéis são criadores de agenciamentos da manifestação do divino.

Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 234-235, sintetiza esta opinião recorrente: “Seu sucesso fundamenta-se extensamente no milagre, na magia, na experiência extática no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção transbordante e desbragada, todas elas práticas desprezadas e reprimidas pelas igrejas Católica e protestantes históricas. Propicia, em suma, magia e catarse para as massas. E um boa pitada do velho moralismo cristão. Secularização comportamental, retrocesso mágico (...) e reatualização de pensamentos e visões de mundo arcaicos”..

Esta formulação sintetiza o viés preconceituoso que trata o pentecostalismo no Brasil – no caso de Mariano, o neopentecostalismo. Em poucas linhas o pesquisador usa cinco termos negativos para referir o pentecostalismo: *Arcaico, retrocesso, velho, manipulação, reprimidas*. Nada de autonomia: apenas as tentadoras, rápidas e falsas explicações causais.

Para uma crítica a esta tendência de explicação causal do neopentecostalismo e das igrejas evangélicas, cf. Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*.

<sup>438</sup> Rubem Cesar FERNANDES, *Novo Nascimento*.

<sup>439</sup> David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 258.

solidariedade uma forma de exercer liderança que lhes é negada em outros espaços.<sup>440</sup> Acontece um exercício de cidadania religiosa, plasmado, por exemplo, na força dos testemunhos, onde o fiel pode narrar sua experiência de vida pregressa e a nova vida encontrada-dinamizada pela igreja. Isso significa que não é apenas de cura, de prosperidade ou poder financeiro que se trata nas igrejas evangélicas, mas de *empoderamento*. Empoderamento que começa, necessariamente, pelo empoderamento espiritual.<sup>441</sup>

A vida nova evangélica tem também um viés **político**. Se o protestantismo clássico brasileiro viu fracassar sua grande tentativa de politização da teologia nas décadas de 1950 e 1960 através do *evangelho social* ligado à Teologia da Libertação e à esquerda, o neoprottestantismo tem se esmerado pelo corporativismo e conservadorismo, com inclinação à direita e até ao clientelismo político. Seu grande poder midiático, seu apelo popular e seu poder financeiro conseguiram eleger vereadores, deputados e senadores declaradamente evangélicos, culminando em fenômenos como a constituição da influente bancada evangélica no congresso nacional, ou então na candidatura à presidência do país de Antony Garotinho, que se apresentou com esquerdista e evangélico - seus 20 milhões de votos na eleição de 2002 mostra que a pecha “crente” ou evangélico tem credibilidade de boa parte da população. Mostra também a força das igrejas, pois suas maiores votações foram justamente nas regiões onde há forte concentração de evangélicos. "Um, dois, três, quatro, cinco, mil; queremos um evangélico presidente do Brasil", gritavam as multidões nos comícios.<sup>442</sup>

A nova vida protestante segue firmemente ancorada na **valorização da educação**. Evangélicos investem mais em educação que a média da população brasileira. A média de leitura gira em torno de seis livros por ano – o dobro da média nacional. As denominações evangélicas administram quase 1000 escolas no Brasil, com uma clientela de 740.000 estudantes<sup>443</sup>. Essa ênfase na educação certamente diz respeito a um forte espírito de responsabilidade social e ética dos evangélicos, mas também a uma necessidade operacional do rito e da teologia evangélicos, fortemente calcados na leitura.

---

<sup>440</sup> Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina*, p. 209. Numa instigante formulação, Bastian contrapõe as CEBs da TdL às comunidades pentecostais: “Al contrario de la Teología de la Liberación, que hizo del pobre un objeto por el cual se debía optar y que se debía liberar de la dominación de sus opresores, los nuevos movimientos religiosos crean al pobre como sujeto corporativo, a modo de negociar en el sistema político su ‘liberación’ de la miseria.”

<sup>441</sup> Cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 204.

<sup>442</sup> Cf. José EDWARD, *A força do Senbor*, p. 90.

<sup>443</sup> Cf. José EDWARD, *A força do Senbor*, p. 93.

A nova vida evangélica tem como um dos campos de maior visibilidade **a saúde e a cura**. É nesse campo onde acontece a maior aproximação do protestantismo – como de resto de todas as outras religiões – com a população em geral. É amplamente reconhecido o trabalho do protestantismo clássico junto à saúde, seja a visitação, o acompanhamento poimênico individualizado e trabalhos diaconais populares ou mesmo a construção e manutenção de hospitais. Agora esses *hospitais* parecem popularizar-se nos ritos neoprotestantes. Há uma relação dos dois tipos de protestantismo na linha da saúde que parece dirimir suas diferenças. A cura difundida em grande escala ritual ou em pequenas iniciativas diaconais vai de encontro tanto a uma demanda social premente quanto a uma espécie de reserva mítica da religião, que remonta ao tempo em que ela tinha também o papel de agência de saúde.<sup>444</sup> A cura oferecida nas igrejas evangélicas certamente vai ao encontro das mazelas psico-sociais da população, problemas que a medicina clássica não está preparada para resolver - pesquisas mostram que seis em cada dez pessoas que procuram postos de saúde nos bairros populares apresentam um quadro associado ao que se convencionou chamar “sofrimento difuso”<sup>445</sup>, um conjunto de doenças que inclui estresse, distúrbios nervosos, ansiedade, medo, dores de cabeça ou em outra parte do corpo. As mesmas pesquisas mostram que mais da metade dos medicamentos receitados e consumidos no Brasil são os chamados *psicofármacos*, associados ao tratamento de problemas psico-emocionais.<sup>446</sup> O que alguns evangélicos estariam fazendo, portanto, é substituindo, por necessidade ou mais eficácia, os médicos e psiquiatras por pastores, aconselhamentos e exorcismos.<sup>447</sup> Ocorre aí, via de regra, a substituição do diagnóstico de ansiedade e estresse por problemas espirituais ou possessão demoníaca. Significa dizer que o sucesso evangélico não é apenas reflexo da crise de saúde e cura do país, falta de médicos e psicólogos, mas uma mudança e uma opção por um tratamento que leva em conta mazelas integrais do indivíduo (?); uma *explicação* diferente para o problema; uma versão popular e religiosa para a tendência holística de tratamento do ser humano. Decisivo nesse tratamento é também a rede de apoio na qual a pessoa está integrada, geralmente uma realidade muito distante de consultórios clínicos e psiquiátricos.

De qualquer forma, é visível que as igrejas protestantes colaboram especialmente para a recuperação da saúde das mulheres – não é à toa que apenas 37% do público de uma igreja como a Universal seja de homens. Os males do espírito diagnosticado nas igrejas

---

<sup>444</sup> Para isso cf. TERRIN, *O sagrado off limits*, o cap. 5, *saúde e salvação*, p. 149-194.

<sup>445</sup> Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 117ss.

<sup>446</sup> Cf. Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 118.

<sup>447</sup> Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.



neopentecostais são quase todos males geralmente atribuídos às mulheres.<sup>448</sup> Em certa medida a rede de Igrejas evangélicas pode ser vista como um grande sistema de saúde para as mulheres. Comunicação com o espírito, cura espiritual, conversas em línguas, músicas e sons espirituais na língua ordinária, com bíblia e testemunhas, acontecem e são ofertados quase sempre numa linguagem feminina. O pentecostalismo clássico, com sua forte moral de abandono dos vícios do mundo, “prega uma ideologia que pode ser usada pelas mulheres para domesticar os homens”.<sup>449</sup> O protestantismo clássico oferece uma rede ampla de trabalho com grupos de mulheres e/ou entidades de caridade ou auxiliaadoras. A cura atinge as mulheres não só na igreja, mas também em casa, através do rádio e da TV. Os testemunhos televisivos de superação de problemas animam as telespectadoras para buscarem o mesmo nas igrejas. “Os testemunhos também têm um caráter terapêutico. Nas palavras empregadas e nas experiências relatadas sob forte emoção, essas mulheres parecem procurar e encontrar pedaços de suas próprias vidas”.<sup>450</sup> Até mesmo a música *gospel*/evangélica tem efeito benéfico sobre a saúde das mulheres. A música evangélica, seja aquela cantada nos cultos ou ouvida nos rádios, em casa, tem efeito terapêutico, *acalma*, como dizem as mulheres evangélicas.<sup>451</sup>

A vida nova fica evidente na **racionalização teológica do imaginário religioso brasileiro e da fé** operada no protestantismo. Isso fica evidente na ênfase da escolha individual da religião e no conseqüente destaque de princípios morais e éticos diferentes das demais pessoas *do mundo*. Fica evidente também na *simplificação* racionalizante da cosmovisão protestante em oposição à cosmovisão *mágica* do espiritismo e do catolicismo tradicional de onde provêm os fiéis<sup>452</sup>. O Espírito Santo distribui dons livremente, mas há um só mediador, Jesus Cristo. Fica evidente também na *democratização* do acesso ao divino – os protestantes são todos sacerdotes de si mesmo, sem hierarquia; uma igreja leiga em oposição a um imaginário religioso sacerdotal. O protestantismo afirma-se na defesa do indivíduo sobre a massa, e assim opera a multiplicação de atores religiosos dentro da comunidade. Ele vive da diversidade de organizações, preconizando o fim do monopólio católico – diversidade que não significa necessariamente *pluralismo*; os evangélicos podem ser extremamente sectários. O protestantismo não é suficientemente forte para operar uma reforma religiosa da cultura, que segue fortemente agenciada pela mediação, mas é inegável

<sup>448</sup> Cf. Edir MACEDO, *Vida em abundância*.

<sup>449</sup> David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 181.

<sup>450</sup> Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 90.

<sup>451</sup> Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 89.

<sup>452</sup> Cf. Cecília Loreto MARIZ, *Sincretismo e trânsito religioso*, p. 33ss. Cf também Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 219-220.

que a partir da *conversão* o fiel tem a opção de experimentar, pelo menos no novo ambiente religioso, uma outra ordem espiritual.<sup>453</sup>

A vida nova racionalizada no protestantismo acarreta **melhoria da qualidade de vida**, o que pode significar menos violência na família e nas relações sociais, uma melhoria nas relações conjugais, uma racionalização da vida financeira, a cura da saúde do corpo, parar de beber e fumar. As pessoas passam a controlar melhor sua vida. A queda no uso da bebida provoca transformações radicais na vida dos fiéis<sup>454</sup>. Nas favelas, aceitar Jesus significa salvar-se do mundo do tráfico de drogas. Ser evangélico adquire contornos não apenas de identidade religiosa, mas identidade social, marca distintiva – que pode até significar não ser confundido com bandidos. “Sabe-se de jovens convertidos que deixaram de beber, de se drogar ou de comercializar drogas e atribuem esta ‘mudança de vida’ à conversão, ao ‘aceitar Jesus’”.<sup>455</sup> Ainda que numa acepção diferente do antigo ascetismo protestante, as igrejas evangélicas seguem criando espaços seguros, livres do *mundo*.

A vida nova que nasce da racionalização pode significar também uma **aptidão para a direção de organizações comunitárias**. Assim como o pentecostalismo marcou as ligas camponesas no Pernambuco e na Paraíba de 1950 e 1960, que tinha entre seus líderes principais protestantes, justamente em razão da valorização de sua conduta ilibada<sup>456</sup> – não beber, ter apenas uma família, manter a vida em ordem, não roubar –, agora há evidências dessa racionalização no empenho de mulheres evangélicas nas organizações de bairro: “chegam notícias de mulheres evangélicas atuando nas favelas e em conjuntos habitacionais, produzindo espaços comunitários, modificando com sua prática cotidiana a cultura brasileira machista. (...) Em igrejas evangélicas funcionam escolas, cursos supletivos, postos de atendimento de saúde”.<sup>457</sup>

A vida nova que nasce da racionalização pode significar também **ter mais dinheiro**. A insistência na *teologia da prosperidade* no neopentecostalismo – que não diz respeito apenas à busca de bens materiais e dinheiro – estimula os fiéis a crer na busca da superação das dificuldades, e desta forma, opera um deslocando da esperança por um futuro promissor comum do imaginário protestante clássico para o presente pleno – nesse sentido, a nova teologia da prosperidade evangélica é uma continuação e, ao mesmo tempo, uma mudança na clássica ascese *intramundana* weberiana. Se as *seitas* batistas e outras

<sup>453</sup> Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina*, p. 213.

<sup>454</sup> Cf. Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*.

<sup>455</sup> Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

<sup>456</sup> Cf. Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 46-50.

<sup>457</sup> Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

oriundas do calvinismo eram veículo de uma teologia capitalista – *acumulai, economizai, buscai o lucro e a racionalização das contas* – o neoprotestantismo parece ser pós-capitalista, traduzindo o êxito para o presente - aquela vinculada ao liberalismo, esta ao neoliberalismo? De qualquer forma, quando os pastores desafiam os fiéis a abrirem seus próprios negócios, a serem patrões de si mesmos, a parar de gastar dinheiro com álcool e economizar para comprar uma geladeira nova, a *teologia da prosperidade* atualiza a associação capitalismo-protestantismo detectada por Weber.<sup>458</sup>

A vida nova evangélica pode significar também **recomposição familiar**. Apesar da insistência no indivíduo, as igrejas evangélicas produzem significações fortes que valorizam a família. Depois da Igreja, é a família a instituição mais valorizada pelas mulheres evangélicas, inclusive mais que o emprego ou a moradia<sup>459</sup>. A estrutura familiar evangélica apresenta sinais diferenciadores em relação ao resto da população: evangélicas preferem casar-se com homens evangélicos, têm menos filhos que as católicas e 75% das casadas usam contraceptivos.<sup>460</sup> A recomposição familiar pode vir também do abandono ou diminuição do consumo do álcool e da eliminação dos problemas familiares a ele associados, como a violência doméstica e outras formas de machismo.<sup>461</sup>

Se a vida nova evangélica **protege as famílias, dentro dessas a proteção mais evidente é às mulheres**, seja na acepção pentecostal clássica, que parece criar um escudo de austeridade pública ao seu redor, seja na acepção neopentecostal que torna as mulheres mais *modernas*. Há um modo de ser mais relaxado e à vontade nas mulheres neopentecostais em relação às pentecostais da Assembléia, aproximando-as das católicas.<sup>462</sup> A pregação e a moral neopentecostal é menos sectária, mais moderna. O sucesso dessa forma de ser evangélico implicará num declínio das formas puritanas de ascetismo e controle das emoções e do corpo comuns ao protestantismo clássico evangelical.

É já bem conhecida e freqüentemente comentada a transformação cultural assim induzida na relação com a família, a vida profissional e o trabalho, o corpo, o sexo, o uso do tempo e o preenchimento das horas de lazer, o álcool, a aparência física etc. Desde já, o ‘estilo pentecostal’ marca diacriticamente com sua presença o clima cultural popular, tanto da casa quanto da rua. (...). Mas é preciso também assinalar (...) as recentes posições de certas

<sup>458</sup> O testemunho de uma evangélica dá ao apelo da racionalização e da prosperidade uma realidade plástica surpreendente: “Não é possível que você não pode ir para o fogão fazer alguma coisa para vender. Se não sabe pede alguém para ensinar”, disse o pastor a uma mulher que buscava ajuda reclamando de sua sorte financeira. Imediatamente a mulher procurou uma vizinha, aprendeu a fazer empadinhas, e hoje tem uma fonte de renda alternativa. Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 83-84.

<sup>459</sup> Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 85.

<sup>460</sup> Rubem César FERNANDES, *Novo nascimento*.

<sup>461</sup> Como mostrou Cecília Loreto MARIZ, *Alcoolismo, gênero e pentecostalismo*.

<sup>462</sup> Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 82.

igrejas, como, por exemplo, a Universal, bastante próximas (...) – especialmente quanto ao cultivo do corpo, à limitação da natalidade, em parte ao divórcio – das normas implícitas das sociedades contemporâneas.<sup>463</sup>

### 4.1.3. A negação e a afirmação das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro no protestantismo

#### 4.1.3.1. O drama do protestantismo clássico

A *presença protestante* e a *vida nova* engendrada a partir dela não dizem tudo sobre a situação do protestantismo na sociedade brasileira. Muito raramente essa presença se transmuta em mudanças sociais estruturais. Justamente aí reside a debilidade do protestantismo: apesar de congregar os fiéis, não consegue fazer valer seus princípios para o todo da cultura. Esse fracasso fica mais evidente no protestantismo clássico, dado seu pequeno número de fiéis. Mas pode ser observado também no neoprotestantismo de massa e a sua limitação teológica ao rito.

A razão primeira do insucesso do protestantismo clássico reside no seu excesso de institucionalização, racionalização e intelectualização<sup>464</sup>, que de certa forma enclausura o protestantismo dentro de si mesmo. Mesmo nos contextos pobres onde ingressa ele raramente recusa seu intelectualismo. A marca da educação certamente é uma das grandes contribuições protestantes para o país, mas é também um entrave missionário, porque exige de seus fiéis um grau elevado de instrução. Some-se ao intelectualismo a mentalidade conservadora e moralista individualizante de certos protestantismos, sobretudo o evangelical, que patrocinou uma condenação veemente da cultura brasileira, responsável não só pelo seu afastamento do mundo e das massas, mas também dos movimentos sociais coletivos. Elementos como o conteúdo exótico da pregação, a relativa ascese, a organização hierárquica, o intelectualismo e o isolamento social<sup>465</sup> evangélico resultaram na ausência quase que total de protestantes em momentos decisivos da história política do país.<sup>466</sup>

Paralelamente à questão interna, a razão do insucesso protestante clássico diz respeito à incompatibilidade da cosmovisão que engendra e aquela agenciada no conjunto do imaginário religioso brasileiro. As estruturas teológicas do protestantismo estão muito distantes da estrutura teológica do imaginário. Como pode o protestantismo conviver, por exemplo, com a existência de orixás e espíritos que auxiliam na salvação diante da

<sup>463</sup> Pierre SANCHIS, *O repto pentecostal à cultura católica brasileira*, p. 57.

<sup>464</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 155-156.

<sup>465</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 222.

<sup>466</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 243.

radicalidade do exclusivismo cristológico protestante? Como conviver com a adoração aos santos e imagens diante da assepsia artística protestante? Como conviver com um Deus tão *imane*nte diante da radical dicotomia mundo *versus* Reino de Deus protestante? Como conciliar possibilidade de comunicação do mundo visível com o mundo invisível e negação da existência de alma ou planos extraterrestres pós-morte? As estruturas teológicas do protestantismo clássico e a do imaginário religioso brasileiro não são apenas incompatíveis, mas se excluem mutuamente.

Esse choque de cosmovisões pode ser observado em sua profundidade no percurso histórico de inserção do protestantismo no Brasil. O Brasil colonial que recebe o protestantismo é católico, e “a forma da cultura é resistente à penetração evangélica”.<sup>467</sup> A cosmovisão católica opera a partir da idéia de história natural. O protestantismo reivindica um rompimento com essa forma de interpretar o mundo e insere a idéia de história *feita*. O protestante quer sempre construir uma terra, uma cultura. Acontece que o Brasil nunca foi uma nova terra a ser construída - como foram os EUA protestante, por exemplo. Na visão protestante é o indivíduo que constrói a cultura. O Brasil colonial católico jaz sobre a instituição, na aliança igreja-estado. “Se o reino de Deus na utopia luso-católica se realiza e se garante pelo enlace entre o rei e a igreja, na utopia anglo-saxã protestante ela se torna possível na ação do indivíduo para a glória de Deus. (...) Nesse confronto entre a latinidade católica e o anglo-protestantismo, culturalmente antagônico, é que residia aquela impossibilidade radical do protestantismo no Brasil”.<sup>468</sup> O catolicismo prima pela hierarquia e pelas estruturas eternas e naturais. O protestantismo apresenta-se como contra-cultura, instaurando sempre o desejo de uma sociedade democrática<sup>469</sup>. Nesse sentido, a entrada do protestantismo no Brasil reviveu o confronto europeu católico-protestante do período reformatório: o catolicismo romanizado querendo reconstruir nas novas terras a totalidade rachada pela reforma, e o protestantismo contestando a hegemonia católica, tentando substituir, sem sucesso, a empreitada católica - *conquistar* o mundo para a cultura protestante inglesa e estadunidense. O protestantismo tratou a cosmovisão católica como atrasada e ultrapassada, e por isso a missão esteve sempre motivada pelo desejo de trazer o progresso europeu e estadunidense para o mundo pobre. Não apenas suas riquezas materiais, mas as realidades espirituais que estavam por trás delas.

---

<sup>467</sup> David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 279-280.

<sup>468</sup> Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo*, p. 45.

<sup>469</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 126.

É necessário ganhar almas, mas também – e talvez justamente para isso -construir escolas, igrejas, hospitais.

E se, nas polêmicas com o Catolicismo brasileiro, os protestantes insistiam na cumplicidade do Catolicismo com o atraso econômico, o descaso pela educação popular e o desenvolvimento de instituições políticas de caráter totalitário, era porque, por detrás, ferviam as esperanças de uma regeneração da ordem social, impulsionada pelo Protestantismo ético, em oposição ao Catolicismo mágico. Não é necessário dizer que, faltando ao Protestantismo incipiente a massa humana que tomasse sobre seus ombros a causa da regeneração social, foi através das escolas e dos hospitais que se pretendeu atingir tal fim.<sup>470</sup>

Nem mesmo a aliança protestante com os ideais políticos liberais brasileiros que contestavam o império e a igreja Católica bastou ao protestantismo. A cultura brasileira nunca foi pagã no sentido estrito, precisando ser *evangelizada* pelo protestantismo. Os liberais também eram *católicos*. Na verdade, o protestantismo não representava uma cosmovisão alternativa suficientemente forte, sendo sempre necessária, mesmo para os liberais, a coesão social imprimida pelo imaginário católico.<sup>471</sup> Fracassou o ideal protestante e o ideal liberal modernista. O liberalismo não tinha estrutura mítica sobre a qual se assentar – uma reforma religiosa e social como teve na Europa -; o protestantismo não tinha uma reforma social liberal que lhe servisse de estrutura na qual pudesse fazer valer seus princípios. O que se vê a partir daí, então, é uma cultura que manifesta a ambigüidade de conviver entre o catolicismo arraigado, pré-moderno, inclusive nas estruturas e na força simbólica, e os valores liberais/modernistas de sua elite intelectual e política.

Formalmente, o insucesso do protestantismo clássico repousa na ausência de poder eclesiástico. A força da empresa eclesiástica católica instalada inibiu ou reprimiu os pequenos esforços religiosos protestantes<sup>472</sup>. A evangelização católica foi patrocinada por uma *empresa* eclesiástica catequista. O protestantismo não tem eficácia catequista de massa, é individualista, reduzindo ao mínimo o caráter eclesiástico da religião – o protestante, em tese, não precisa de igreja, nem de pregador, nem de comunidade para que exista; basta uma bíblia – e talvez um hinário<sup>473</sup>. Até hoje, em certa medida, está ausente do imaginário religioso o espírito denominacional tipicamente protestante; o povo reconhece religião enquanto movimento de massas – talvez por isso o neopentecostalismo ameace tanto o catolicismo.

<sup>470</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 160.

<sup>471</sup> Cf. Antônio Gouvêa MENDONÇA, *Introdução ao protestantismo brasileiro*, p. 27.

<sup>472</sup> “Todos os lugares onde o protestantismo se propagou fortemente o fez na esteira de assentamentos políticos e ideológicos liberais, aliando forte poder eclesiástico, catequização e serviço social”. José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 182.

<sup>473</sup> José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación*, p. 182-183.

Fato é que o protestantismo não assimilou ou conseguiu traduzir – não podia! - a estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro, e em certo sentido nunca conseguiu de fato *adaptar-se* a cosmovisão brasileira. Restou-lhe negar essa estrutura – ou demonizar, como entre os protestantes evangélicos, que passam a coibir até o lazer e as festas. O protestantismo confessional esteve enclausurado nas referências teológicas europeias e na eclesialidade profundamente condicionada pelo elemento étnico; o protestantismo clássico evangélico arranjou seu discurso de forma maniqueísta opondo-se ferrenhamente ao *mundo*<sup>474</sup>. Embora existam pontuais referências e influências culturais geradas pelo protestantismo, “essa rejeição da Matriz Religiosa Brasileira (...), foi o princípio do fim do protestantismo tradicional, posto que se tornou incapaz de atingir as camadas mais profundas da subjetividade dos brasileiros e permaneceu como uma proposta importada e algo postiça que serviu para propósitos políticos momentâneos e/ou conjunturais”<sup>475</sup> – esta rejeição da matriz segue sendo uma marca importante do protestantismo evangélico. “Por mais de um século, o protestantismo tradicional tem tentado sepultar a Religiosidade Matricial por meio de uma espécie de pietismo racionalista, ou seja, uma religiosidade subjetiva e individualista, porém, muito bem delineada, nos seus contornos, pela rigidez doutrinária e pelo fundamentalismo bíblico”<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> Na verdade o protestantismo não *podia* agir diferente. No luteranismo e no anglicanismo a teologia estava condicionada ao papel que as igrejas exerciam no atendimento à população imigrante. Repetia-se aqui o que se vivia na Europa. Não havia o menor interesse de *aculturar* o protestantismo. O protestantismo oriundo das missões, por outro lado, sabia e inspirava-se nas suas experiências exitosas na Inglaterra, onde haviam se constituído enquanto contra-cultura frente ao anglicanismo estatal, e nos EUA, onde tomaram ares de religião estatal, construindo a matriz teológica do país que nascia. Se na Inglaterra o metodismo e o puritanismo ocuparam o lugar que o luteranismo teve na Alemanha, e se nos EUA os protestantes exerceram o papel que o catolicismo teve no Brasil, significa que sua chegada ao país deixou-o sem atuação, sem papel, ainda que os protestantes tenham tentado avidamente encontrar um rumo.

<sup>475</sup> José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 88.

<sup>476</sup> José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 89. Por causa da rejeição da matriz, segue o autor, o protestantismo ficou de fora da matriz religiosa brasileira - logicamente o autor está se referindo ao protestantismo evangélico, excluindo, como é praxe na *escola presbiteriana* de estudos sobre o protestantismo, aqueles protestantes sacramentais ou confessionais.

A mesma concepção aparece indiretamente em Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo*, p. 45: “O protestantismo histórico no Brasil nunca se desembaraçou de sua herança anglo-saxã norte-americana, embora à margem da questão central desta reflexão se possa levantar a pergunta a respeito da possibilidade e uma religião vencer no interior de uma cultura que não é originalmente a sua. (...) Como nem as propostas utópicas nem suas transformações ideológicas tiveram origem aqui, restou ao protestantismo no Brasil participar do ‘no sense’ de debates fora do lugar porque nada tinham a ver com as coisas que ocorriam aqui”. Mendonça acrescenta imediatamente: “a não ser num momento muito específico que foi a passagem dos anos 50 para os 60”.

Já Waldo CÉSAR, *Pentecostalismo e futuro das Igrejas históricas*, p. 125, parece reconhecer a ausência protestante na *formação* da matriz religiosa brasileira não tanto como fruto deliberado do protestantismo, mas da complexidade oferecida pela matriz instalada: “Historicamente as igrejas protestantes sempre tiveram dificuldades para conviver com o *popular*, o que se deve não somente à herança teológica e ideológica das missões, mas também à complexidade social e cultural gerada pela cultura popular. (...) A evangelização propagada pelos missionários estrangeiros transmitia um tipo de fé e de cultura que evitava – e até mesmo

Um fenômeno que jaz no fundo explicativo do insucesso protestante clássico – e também das outras formas protestantes – é que na cosmovisão do imaginário religioso brasileiro não está *prevista* a assimetria entre princípio e forma comum ao protestantismo. A cosmovisão catolicizante que informa o imaginário é regida pela coadunação entre princípio e forma, um legitimando-se no outro.<sup>477</sup> Se o protestantismo afirma-se justamente na assimetria entre princípio e forma, significa que falta no Brasil um lastro ideológico-cultural que permita cumprir o ideal protestante, ser voz de protesto. Para que a voz de protesto do protestantismo se faça ouvir é necessário que faça eco no contexto em que está, que assuma uma forma. Esse espaço para o protesto, em tese, não existe diante da hegemonia católica.<sup>478</sup> As poucas vezes em que se ouve o protesto protestante ele acontece à margem das instituições, ou de forma improvisada, ou dissimulada, subterrânea.

Isso não significa que a voz de protesto esteja ou estivesse ausente no imaginário, mas que ela nunca se faz ou não se quer fazer ouvir na instituição, mas na dissimulação dentro dela. A voz de quem precisaria protestar se faz ouvir por negociação, e assim, prescinde da voz da forma protestante.<sup>479</sup> Quando o protestantismo chegou ao Brasil, o princípio de protesto já estava aqui, dissimulado e invisível, e o protestantismo não conseguiu lhe dar forma<sup>480</sup> – em certa medida, esse processo vive se repetindo ainda hoje: *quando o protestantismo chega* em determinado lugar ou a uma determinada pessoa, não consegue dar visibilidade à voz de protesto instalada ocultamente.

A consequência dessa ausência de assimetria entre princípio e forma é que o protestantismo não conseguiu ser voz de protesto e também não ganhou uma forma, caindo numa crise de sentido, emergindo ora sua tendência à adaptação à ordem estabelecida, tornando-se uma instituição suplementária sem carisma, como é o caso do protestantismo clássico, ora constituindo-se sem poder carismático nem poder formativo, como é o caso do neoprotetantismo.<sup>481</sup> Apenas em raros momentos o protestantismo alcançou sucesso na formação institucional e cultural, geralmente quando a ordem institucional apresenta fissuras na sua forma, como são as iniciativas em torno da educação,

---

repelia – valores autóctones. Retirava os convertidos do seu mundo e os transformava em seres desvinculados de suas origens”.

<sup>477</sup> Cf. Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 92.

<sup>478</sup> Não obstante, uma análise detalhada do imaginário mostra que essa hegemonia não é intacta: o sincretismo e a dissimulação de cultos afros conectados aos rituais católicos são o maior exemplo disso. Baixo ao *ethos* católico hegemônico jaz um *ethos* de dissimulação e diversidade.

<sup>479</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 96.

<sup>480</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 98.

<sup>481</sup> Cf. Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 99.



da diaconia e da saúde<sup>482</sup>; ou então a liberdade de culto e a separação Igreja-Estado, ou os testemunhos públicos de fé, o envolvimento político e a mobilização da massa, elementos característicos do neoprotestantismo. O protestantismo teve êxitos em “contribuir com sua racionalidade e disciplina para a melhoria econômica e tecnológica de certos aspectos da vida, mas não pode transformar as culturas como pretendeu no seu período de expansão mundial”.<sup>483</sup> O máximo que consegue hoje – a não ser onde abriu mão dos seus ideais democráticos e de liberdade cristã – é instalar-se como alternativa religiosa de políticas públicas, como as ações diaconais de toda ordem e eventuais manifestos públicos – ou então se conformar em atender uma população marginal do país, abandonando completamente suas potencialidades utópicas de *informar* a cultura.

#### 4.1.3.2. A tentativa neoprotestante

Se um dos principais elementos do insucesso do protestantismo clássico é a negação ou oposição das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro, o que dizer do sucesso pentecostal, justamente onde essa negação parece chegar ao limite? O primeiro elemento da resposta está na própria pergunta: o pentecostalismo chega ao limite, chegando a propor uma espécie de ascese extra-mundana, compondo igrejas quase como se compõem conventos, totalmente avessas ao mundo, enquanto o protestantismo clássico não se contenta com esse recurso e vive flertando com o imaginário circundante. O pentecostalismo nunca tentou mascarar o dualismo. Além disso, o discurso de oposição ao mundo no pentecostalismo encontrou eco em certo estrato da população socialmente *fora do mundo* no país. Os evangélicos clássicos são gente *do mundo*, fazendo parte de um extrato da população que não se sente marginalizada. Um terceiro elemento certamente é que o pentecostalismo desde cedo esteve livre do intelectualismo que parecia fazer do protestantismo clássico uma religião para poucos.<sup>484</sup>

Muito diferente aconteceu com o neoprotestantismo: as igrejas neopentecostais lêem as estruturas teológicas do imaginário religioso ressignificando seus símbolos, numa

<sup>482</sup> Cf. Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 101.

<sup>483</sup> Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo*, p. 35.

<sup>484</sup> Podem ser destacados também certos motivos *teológicos* que *prepararam* a recepção ao pentecostalismo no Brasil – cf. Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 70ss: 1) o movimento místico dentro do próprio protestantismo, representado em fenômenos como José Manoel da Conceição e Miguel Viera Ferreira, que queriam respectivamente um cristianismo brasileiro e um protestantismo sem mediação sequer da bíblia, mas exclusivamente através do Espírito Santo; 2) Os *movimentos messiânicos* - em certa medida o neoprotestantismo os substituiu, significando um “redirecionamento histórico da articulação da desconformidade através do religioso, já em forma pacífica, institucionalizada, integrada ao processo produtivo e aparentemente apolítica” (p. 77) - Daniel Berg, fundador da Assembléia, seria uma espécie de *Antônio Conselheiro das palavras*. 3) a imensa massa de população marginal do país, que aceitou melhor um discurso teológico marginal, de fronteira.

espécie de afirmação via negativa. Esse é justamente um dos principais motivos de seu êxito.

O sucesso de uma proposta no campo religioso brasileiro seria diretamente proporcional ao seu comprometimento, explícito ou implícito, com a Matriz Religiosa Brasileira. (...) Em contrapartida, o distanciamento da Matriz, até onde isso é possível, pode ter como resultado o esvaziamento de uma proposta religiosa até seu esgotamento. Com efeito, podemos afirmar que nesse distanciamento reside uma das principais causas das crises recorrentes de identidade tanto nas igrejas protestantes históricas quanto no catolicismo tradicionalista.<sup>485</sup>

Dizer *aceitação das estruturas teológicas do imaginário* não é dizer tudo. O refinamento dessa *aceitação* revela nuances que permitem escapar de reduções simplistas que associam sucesso neopentecostal direta ou quase que exclusivamente à acomodação ao imaginário religioso. O primeiro refinamento – e o principal, talvez – é a comparação da compreensão de transcendência: o neoprotetantismo é a reação simétrica à teologia transcendente do protestantismo clássico, operando numa cosmovisão extremamente imanente, uma transcendentalização no imanente, distinta da negação do transcendente imanente operada pelo protestantismo. Diferente também da cosmovisão do catolicismo racionalizado, aproximando-se mais do catolicismo popular, que vive a transcendência de Deus no imanente. O neopentecostalismo como que desvela e torna pública essa imanência da transcendência que aparece apenas subterraneamente no catolicismo popular. A salvação para hoje, agora, o combate *épico* entre Deus e o demônio atualizado diariamente ante os olhos dos fiéis, *ali no altar*, e não no céu, são marcas indeléveis desta imanência radical do transcendente.

A leitura mais significativa das estruturas teológicas do imaginário religioso pelo neopentecostalismo fica evidente quando se observa que o êxito neopentecostal é maior justamente ali onde a matriz clássica está firmemente assentada e/ou passando por processo de avivamentos<sup>486</sup> O neopentecostalismo faz sucesso onde a sociedade não é *secularizada*<sup>487</sup>. Se o protestantismo clássico fracassa justamente porque não aceita crescer sobre o lastro católico, o neoprotetantismo agradece o lastro católico e protestante clássico.

---

<sup>485</sup> José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 44-45.

Certamente a negação ou a afirmação da matriz religiosa brasileira não é o único elemento explicativo do êxito ou fracasso do protestantismo. Mas é inegável que ele se soma como elemento importante ao lado do conjunto de elementos acima referidos no ponto *vida nova*.

<sup>486</sup> Cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 59. Esse parece ser o caso não apenas do Brasil, mas também de países como Guatemala e Chile. Países como Venezuela e Uruguai, historicamente ceticistas, não apresentam crescimento neopentecostal.

<sup>487</sup> Cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 25.

Essa *afirmação* do imaginário religioso costuma elevar o neopentecostalismo ao lugar de síntese religiosa brasileira. Embora esse ideário de síntese não seja formulado sistematicamente, ele aparece de forma latente na configuração das referências religiosas que o rito neopentecostal lança mão e na formulação das expectativas que os fiéis depositam nos cultos, instaurando um processo singular na conjugação das diferentes referências religiosas do país. “É o resultado de um encontro cultural entre os elementos do cristianismo universal – na Europa reformada e no novo mundo reavivado – em um território nacional historicamente construído como católico, com suas heranças indígenas e, religiosamente, marcado pela presença de povos africanos”.<sup>488</sup>

A ‘invenção ritual’ da Igreja Universal do Reino de Deus combina o peso da ‘palavra’, que caracteriza a tradição protestante, com a profusão ritual, que caracteriza o catolicismo. E, ainda, através do exorcismo de entidades e orixás da umbanda e do candomblé, os pastores evangélicos, de certa forma, reafirmam a existência dessas formas sobrenaturais e atualizam a tradição afro-brasileira. Ou seja, o pentecostalismo à brasileira ‘elevou’ entidades e orixás afro-brasileiros à condição de poderosos demônios contra os quais vale a pena lutar.<sup>489</sup>

É no rito que se observa esse agenciamento do imaginário religioso. A inventividade performática do neopentecostalismo expressa a continuidade simbólica e ritual entre os convertidos da umbanda, do catolicismo e do protestantismo clássico. Dramatizações de fé como o *chute na Santa* na véspera do Dia de Nossa Senhora, em 1995, o exorcismo constante de entidades dos cultos da Umbanda e do Candomblé, os símbolos religiosos referidos no culto como *sal grosso*, *galho de arruda*, *água benta*, *mesa de luz*, etc., instalam no coração do discurso neopentecostal o imaginário religioso brasileiro.

A despeito de conversões e discursos de abandono de antigas práticas religiosas, o neopentecostalismo vive das significações do universo do qual a pessoa veio<sup>490</sup>. As rupturas que levam pessoas ao neopentecostalismo podem ser apenas aparentes, instaurando-se uma continuidade cultural e teológica.<sup>491</sup> Os pastores demonstram conhecer profundamente a cosmovisão católica e, sobretudo, a cosmovisão umbandista.

Tendo em conta as acomodações promovidas pelo neopentecostalismo e o processo de descaracterização das vertentes pentecostais precedentes, o que cresce e se firma entre nós é uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada

<sup>488</sup> Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 73. Embora a umbanda compartilhe desse poder de síntese, a ela falta o dado evangélico. A vantagem do neopentecostalismo é que, além do catolicismo e da matriz afro, integra também o protestantismo clássico.

Não deixa de ser curioso, aliás, que umbanda e o neopentecostalismo tenham surgido no mesmo Rio de Janeiro que agora demonstra um dos maiores índices de evangélicos e, sobretudo, de sem-religião, reservando ao catolicismo pouco mais da metade da população. As duas religiões, juntas, operam uma certa *descatolização* da população.

<sup>489</sup> Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67.

<sup>490</sup> Essa é a tese constantemente referida por Oneide BOBSIN, [como por exemplo em] *A morte morena do protestantismo branco e Tendências religiosas e transversalidade*.

<sup>491</sup> Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 66-67.

num processo de assimilação mútua (...) A assimilação da cultura ambiente (...) constitui o processo pelo qual está passando o pentecostalismo brasileiro. A vertente neopentecostal é a ponta-de-lança nesse sentido.<sup>492</sup>

#### 4.1.4. Três *desafios* teológicos que o imaginário religioso impõe para o protestantismo

##### 4.1.4.1. A questão do morto<sup>493</sup> e do *outro mundo*

À primeira vista, a afirmação e supervalorização da morte, do morto e do mundo do Além no imaginário religioso brasileiro não coaduna com a cosmovisão protestante. O protestantismo nega a morte e desvaloriza a morta. O catolicismo e o espiritismo certamente negam a morte, mas o fazem através da preservação da vida depois dela, seja nos símbolos da alma católica, nos espíritos de luz ou de trevas do espiritismo e a possibilidade da reencarnação. Ou seja: nega a morte, mas não o morto! O protestantismo tem pouco interesse pelo morto. Não faz missa de sétimo dia, não reza por nenhuma alma. O protestantismo nega a existência de um mundo do além que se comunique com o aquém. Frente a morte, o protestantismo radicaliza o discurso de vida eterna. E dizer vida eterna é, em última instância, negar a contingência da morte. A morte não é nada, assim como essa vida não é nada. Em certa medida, o protestante clássico vive para morrer, porque a vida em si está mesmo é depois da morte - as límpidas imagens de paraíso ou a veemente negação do *mundo* em oposição à exaltação da eternidade são representações vivas desse imaginário.

Embora seja razoável admitir que a negação do mundo e a esperança de vida eterna não sejam mais o moto principal da maior parte do discurso oficioso do protestantismo, e que o cuidado da morta seja uma prática mais constante entre os fiéis protestantes do que as igrejas possam admitir, é inegável que o desejo de um futuro com Deus permanece vivo no imaginário do fiel, que segue movendo sua vida a partir da esperança ou da graça de vida eterna. Além disso, esse desejo de realização futura, de vida eterna, está perfeitamente transmutado nos desejos econômicos e de justiça reservados para o futuro nos discursos políticos e religiosos de toda ordem. A negação da morte e do morrer, jogando o real para

---

<sup>492</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 273.

<sup>493</sup> Neste tópico, *morto* e *morta* são referidos como sinônimos.

o além da morte, esta atenção voltada para o futuro, é uma das representações imaginárias cristãs mais presentes no todo da cultura.

A laicização desse desejo de vida eterna, no século XIX, em nada altera o problema, estruturalmente. Quando Marx declara em *A questão judaica*, que ‘a política é a forma profana da religião’, pretende fundamentar teoricamente a busca de uma eternidade terrestre no contexto da sociedade perfeita ‘por vir’. Em ambos os casos, a morte, em suas diversas formas – mal, pecado, desordem, anarquia – é desprovida de realidade lógica. Deve, portanto, ser *superada*. É a partir dessa perspectiva que podemos entender a temática moderna da emancipação de essência evangélica: ‘Morte, onde está tua vitória?’<sup>494</sup>

Paradoxalmente, a cosmovisão dominada pelo mundo dos espíritos e pela força do morto pode ser uma das grandes chances de interlocução protestante com o imaginário religioso brasileiro, seja as denominações clássicas ou neoprotestantes. Embebidas desse imaginário católico e espírita-africano que tanto valoriza a morta e a morte, as pessoas buscam as igrejas protestantes clássicas para arrefecer o tratamento à morte e à morta. Associando esse desejo de estar em paz com o morto à potência e o zelo ritual do protestantismo, podem ser produzidas significações ímpares, sobretudo no protestantismo clássico. Parece evidente que boa parte da teimosa fidelidade ao protestantismo clássico e sua permanência no contexto brasileiro deve-se ao tratamento privilegiado que dá à morte - visita doentes terminais, oferece Santa Ceia para moribundos, realiza sepultamentos cerimoniais com presença da pastora, acompanha individualmente as pessoas enlutadas, compõe grupos de aconselhamento de luto, faz orações memoriais pós-morte, homenageia a morta com leitura pública de seus dados pessoais etc. A potencialização desses momentos em torno da morte, criando novos ritos, reservariam ao protestantismo clássico um papel quase que exclusivo no contexto religioso brasileiro<sup>495</sup>. As igrejas evangélicas poderiam fazer muito mais cultos de memória, insistindo que, embora a alma não exista e não se ore ou faça cultos para a morta, ela está *na memória de Deus*, aguardando a ressurreição e o derradeiro juízo.<sup>496</sup> De uma forma ou outra, o protestantismo não pode omitir de sua

<sup>494</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 129.

<sup>495</sup> Uma brilhante tentativa nesse sentido consta em Oneide BOBSIN, *Histórias de vida e fé*. O livro analisa o caso de Inês, luterana membro da IECLB que *flertou* com o espiritismo durante o processo de luto em função da morte do marido. Além de uma entrevista a Inês e análises do caso do ponto de vista do aconselhamento pastoral, das relações de gênero e das ciências da religião, o livro traz seis propostas de celebração comunitária do luto.

<sup>496</sup> Um momento especialmente *teologicamente correto* de incorporação das pessoas mortas no culto e na teologia protestante é a inserção dos *mementos* na celebração da Santa Ceia, a referência às pessoas que já faleceram. O Livro de Culto oficial da IECLB – Romeu MARTINI, *Livro de culto*, p. II.41 - afirma: “a Ceia é celebrada em união com todas as pessoas que já partiram desta vida como seguidoras e testemuhas da cuasa de Cristo. Ao mesmo tempo, testifica a esperança cristã na ressurreição para a vida eterna, quando ocorrerá o banquete que o próprio Senhor vai preparar e servir à mesa.” E na nota 19, à mesma página: “A *Oração Eucarística* expressa a convicção cristã de que ‘nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, [nada] poderá separar-nos do maior de Deus’ (Rm 8.38-39). Portanto, os *Mementos* permitem que a comunidade seja envolvida poimicamente, especialmente as pessoas enlutadas, pois manifestam a idéia da comunhão dos santos no corpo de Cristo.” Em suma: a Santa Ceia é lugar de comunhão, também, com as pessoas mortas.

teologia uma reflexão acentuada sobre o mundo dos espíritos e o mundo dos mortos – não enquanto objetos de crença, mas objetos reais.

#### 4.1.4.2. A questão da mediação

No protestantismo não há, em tese, mediadores: Jesus é a única apelação – mas não deixa de ser um mediador entre o fiel e Deus, o único mediador; às vezes Jesus parece superabundante, chegando a incorporar Deus, e certamente o Espírito Santo. Certamente é aí que o sacerdote enquanto mediador tem seu papel menos destacado: qualquer fiel protestante pode recorrer a Deus; todos são sacerdotes. A comunicação acontece em qualquer lugar. Restaria aos *sacerdotes*-pastores protestantes o papel de vigilantes da mediação, instrutores da mediação feita pelo fiel, eventualmente punindo mediações equivocadas.<sup>497</sup>

De qualquer forma, a mediação *na mão dos fiéis* cria um exercício de poder diferenciado, completamente descentralizado. O protestantismo não tem Maria, não tem santos<sup>498</sup>, não tem pais nem mães-de-santo, nem sacerdotes. O protestantismo centra seu culto e sua adoração a Deus na relação fiel-Deus ou Jesus. A comunicação com Deus, com o mundo invisível, é restrita aos cultos – ora aos sacramentos e à pregação, como entre os clássicos, ora à manifestação do Espírito Santo, como entre os pentecostais – aliás, não estaria aí, no papel do Espírito Santo, a grande figura *mediadora* da cosmovisão evangélica brasileira? Não seria exatamente Deus que vem ao fiel, mas o seu mensageiro, o Espírito Santo. O protestantismo – e radicalmente o neopentecostalismo – parece transferir a mediação da pessoa para a performance: se o protestantismo não produz grandes líderes, grandes beatos ou pessoas de fé, ou seja, potenciais mediadores, por um lado certamente a razão está na internalização da relação fiel-Deus e o fim do sacerdócio, mas por outro lado é resultado da transferência da pessoa e seu conteúdo para a performance e seu conteúdo: o que importa é a performance, o rito, rigidamente formatado de modo a, necessariamente, independente da inteligência, preparo ou vocação do pastor, realizar a comunicação com Deus que o fiel espera. É o fim do sacerdócio – ou o sacerdócio levado ao extremo: sua própria diluição no *sacerdócio-rito*.

<sup>497</sup> Não seriam os mediadores católicos um recurso velado ao *sacerdócio geral* protestante? Os sacerdotes oficiais são os responsáveis pela comunicação com Deus, mas, em si, qualquer pessoa pode recorrer aos santos e às rezadeiras. Sobre as inúmeras possibilidades de comunicação *mediada* com o transcendente cf. Carlos Rodrigues BRANDÃO, *Sacerdotes de viola*, p. 150-152.

<sup>498</sup> Não há santos no protestantismo, embora o protestantismo possa reconhecer *pessoas santificadas*, representações do impacto da *Presença Espiritual* no ser humano e no mundo. Essas pessoas *santificadas* não são mais santas que outras, vivem a condição de alienação como todas as outras, não são intercessoras ou realizam milagres, mas podem servir como símbolos de intervenção divina especial, representantes da antecipação do reino de Deus no mundo, estejam elas na Igreja protestante, católica, ou mesmo fora da igreja e, ainda, em outra religião. Para aprofundar, cf. Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 558-570, especialmente 565ss.

É isso o que indica, por exemplo, a *CONFISSÃO de Augsburgo*, artigo 21 – do culto aos santos, p. 30: “Devemos lembrar-nos deles, para fortalecer a nossa fé ao vermos como receberam graça e foram ajudados pela fé; e, além disso, a fim de que tomemos exemplo de suas boas obras, cada qual de acordo com sua vocação. (...) A escritura, porém, não ensina que invoquemos os santos ou peçamos auxílio deles, porque nos propõe um só, Cristo, como mediador, propiciador, sumo sacerdote e intercessor”.

#### 4.1.4.3. A ambigüidade e a negociação

A pluralidade de piedades ou de sistemas de crença no mesmo fiel ou na mesma comunidade de fiéis que acossam a comunidade evangélica causa constrangimentos à teologia, sobretudo à teologia pentecostal e à protestante oficiosa. A mediação e a valorização do morto e possibilidade de comunicação com os espíritos são, em certo sentido, apenas consubstanciações desse problema maior, essa ambigüidade que dinamiza o imaginário religioso brasileiro<sup>499</sup>.

No protestantismo não existe ambigüidade, mas sim dualismo, e associado a ele, o imperativo da conversão. O fiel que ingressa numa comunidade evangélica passa por um processo de abandono da sua vida e ingressa numa nova fase da vida. Essa conversão pode significar abandono de costumes – fumo, vestimenta, bebida, álcool – e significa, sobretudo, mudança ética – não roubar, não agredir, não praticar violência. A novidade de vida, andar *em Cristo*, passa a ser o critério de identificação do crente fiel evangélico. E aí o dualismo ganha seu veículo teológico principal: se o fiel aceitou Jesus significa que ele está negando o mundo. Não se pode ser religioso por adesão, por simbiose ou por tradição, mas por uma postura de decisão ou de chamado de Deus que leva a pessoa à mudança de vida.

O dualismo e a conversão distanciam o protestantismo do imaginário religioso brasileiro e suas religiões. No candomblé e na umbanda a idéia de conversão é aparentemente inconcebível - pelo menos a conversão para a exclusividade. O fiel precisa cumprir certos rituais para ingressar na religião, mas isso não significa necessariamente aceitação exclusiva e excludente de sua cosmovisão. “As religiões afro-brasileiras entendem que ninguém precisa necessariamente se converter, mudar sua concepção de mundo para, através do serviço mágico do oficiante religioso, ter acesso às forças do sagrado”.<sup>500</sup> No Espiritismo a idéia da fidelidade está mais ligada ao cumprimento de deveres do que a abandono do mundo. A prática do serviço religioso baseia-se na virtude da caridade, e essa, em si, pode ser levada a cabo em qualquer religião. Na umbanda e no candomblé, a virtude

---

<sup>499</sup> Para um estudo aprofundado sobre ambigüidade e simultaneidade enquanto categorias que formatam o imaginário religioso brasileiro, e as possibilidades da teologia protestante clássica agenciar essas categorias, cf. Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos*, sobretudo cap. 4.2. “Teologia da ambigüidade” – p. 103-124, e cap. 1. “Simultaneidade e ambigüidade no contexto religioso atual” – p. 13-20 e 31-33.

<sup>500</sup> Reginaldo PRANDI, *Perto da magia, longe da política*, p. 100ss.



não tem nenhum sentido. A virtude é cumprir seu ritual corretamente com a entidade. A relação do indivíduo se dá com a divindade, e não com o outro indivíduo.

O pentecostalismo clássico radicaliza a conversão, tornando a opção por Jesus em oposição ao mundo um fenômeno de massa. Os protestantes clássicos nunca provocaram uma ruptura simbólico-visual massiva que se fizesse sentir no conjunto do imaginário religioso. Diante da hegemonia católica os protestantes clássicos nunca se fizeram sentir. O sucesso dos pentecostais clássicos instaurou a concorrência religiosa, e com ela, a clara exigência de conversão e exclusividade.<sup>501</sup>

Essa ruptura com o imaginário religioso brasileiro é atenuada quando se trata dos protestantes clássicos confessionais e do catolicismo. Para o luteranismo, por exemplo, parece que o *mundo* não está ou não é tão ruim ou mal de forma a exigir-se do fiel abandono de costumes mundanos. Parece não se reivindicar uma ruptura, mas certas proteções. A conversão ou adesão a Cristo aí é entendida mais como um processo do que como um cataclisma espiritual. A pessoa pode cair e ser levada pela tentação para longe da igreja e de Jesus, mas pode voltar se conduzida pela comunidade. A conversão não é definitiva, mas um processo, remetendo ao batismo enquanto experiência fundante da relação com Deus. É comum entre luteranos e outros protestantes clássicos *já ter nascido convertido* – ou seja, nascer em família evangélica e ser batizado ainda bebê. Em algum momento da vida adulta, ou na adolescência, a pessoa reassume a fé que havia recebido no batismo ou na catequese infantil, e essa retomada vale tanto quando uma conversão.<sup>502</sup>

Essa modalidade *light* de conversão protestante clássica parece encontrar-se, paradoxalmente, com a conversão difundida no meio neopentecostal – como de resto também do catolicismo. Também aí a ruptura com os costumes não é veementemente exigida. Se no pentecostalismo clássico a conversão é ou pretende-se definitiva, no neopentecostalismo observa-se um apelo para um contínuo processo de conversão - ou libertação, conferindo-lhe um apelo apenas residual. Nada mais de quietismo, vestimenta árida e gestual contido tipicamente pentecostais. Há quem diga, inclusive, que esse relaxamento da conversão tira do neopentecostalismo qualquer possibilidade de, um dia, vir a informar definitivamente a cultura brasileira; mesmo que todo o Brasil se tornasse neopentecostal, a diferença não se faria sentir ao nível cultural: “A conversão pentecostal não representa hoje e, a meu ver, nem implicaria, se supuséssemos no futuro ampla

---

<sup>501</sup> Para origem e movimentação da conversão entre as religiões no Brasil, Cf. Reginaldo PRANDI, *Religião paga, conversão e serviço*, p. 262-266.

<sup>502</sup> Cf. Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 115.

conversão da população, necessariamente uma mudança cultural profunda nesse país de colonização e tradição católicas”.<sup>503</sup> A crítica do meio evangelical ao neopentecostalismo, por sinal, baseia-se justamente nesse relaxamento da conversão e no relaxamento moral dos seus fiéis, o que não tornaria a conversão plena. Por isso também há denominações que resistem em aceitar a salvação oferecida aos fiéis pelas igrejas neopentecostais. Além de seus cultos serem muito desordenados, enfatizando demais o êxtase e quase nada a leitura da bíblia, o rompimento com o passado parece não tão expressivo – a crítica protestante clássica parece não enxergar que a ruptura segue existindo, embora em outro nível, apelando não mais para uma decisão cataclísmica, mas continuada, sempre renovada, sempre que o fiel quiser e o Espírito Santo se manifestar. A crítica evangélica clássica exagera no uso do critério da conversão: como seguir dizendo-se protestante se que não há nenhuma marca de rompimento visível com a cultura?

O neopentecostalismo *não pode* exigir do fiel uma ruptura total com a cosmovisão anterior. Em si, o neopentecostalismo vige *a partir* ou sobre a estrutura teológica do imaginário religioso. O rito, a forma cúlta, as expectativas dos fiéis seguem *informadas* pelo seu culto anterior. Se no protestantismo conversionista admite-se que essa ruptura nunca é, de fato, total, no neopentecostalismo ela é sequer desejada.<sup>504</sup> O neopentecostalismo não converte: ressignifica. Ele não destrói o velho fiel para depois reconstruir o novo fiel: a mudança de mundos pode ser apenas superficial – para o bem do fiel!

O exorcismo ou ‘libertação’, seguido de uma adesão ou conversão, não alcança as dimensões mais profundas da experiência religiosa, cujas raízes continuam sorvendo do imaginário que é negado pelos neófitos das igrejas neopentecostais. Em outras palavras, o exorcismo/conversão trabalha na superfície da existência, deixando intacto o imaginário ‘tradicional’ que flui pelas relações pessoais e deita raízes no sistema simbólico forjado coletivamente pelas religiões anteriores. A apropriação individual, provocada pelo exorcismo/adesão, não rompe as teias simbólicas nas quais o neófito constitui o seu passado religioso. Suspeito, por isso, que nem sempre o exorcismo de uma entidade umbandista deixa um vazio que será ocupado pelo Espírito Santo. Há mais ressignificação das entidades, guias ou orixás que supressão delas. Em outras palavras, o neopentecostalismo fomenta a individuação, a qual é perpassada pela experiência coletiva das religiões anteriores que fornecem um caminho ritual a seguir.<sup>505</sup>

Há um fundo ideológico que molda essas diferentes experiências de conversão no protestantismo. Parece que no protestantismo confessional e no neopentecostal o princípio de indivíduo não é tão importante quanto no protestantismo evangelical. Daí também a menor expressão da conversão individual. Pode ser que no neopentecostalismo vale mais o

<sup>503</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 233.

<sup>504</sup> Patrícia BIRMAN, *Culto de possessão e pentecostalismo no Brasil*, p. 100.

<sup>505</sup> Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 24-25.

princípio do coletivo sobre o indivíduo, como acontece no conjunto do imaginário brasileiro, que opera a partir do coletivo.

E aí o neopentecostalismo estaria na mesma dinâmica do conjunto do imaginário brasileiro, onde parece valer mais a relação do que o indivíduo em si. A concepção moderna de indivíduo parece ser apenas residual na sociedade brasileira.<sup>506</sup> Ao contrário de sociedades em que os indivíduos são fundamentais, como os EUA, o Brasil é uma sociedade relacional, onde as relações são o centro – DaMatta chega a dizer que nos EUA se criam leis para proteger a coletividade, e no Brasil se criam leis para proteger os cidadãos.<sup>507</sup> No Brasil a pessoa jamais está isolada – não é *um* indivíduo. “No Brasil a idéia básica e clássica de indivíduo como cidadão está contraposta à idéia de pessoa ou ser relacional”.<sup>508</sup> “É a relação que me transforma de indivíduo em pessoa”.<sup>509</sup> Ao lado da concepção de indivíduo enquanto sujeito pleno de liberdade e ambicioso da igualdade, tendo o direito da escolha como um de seus direitos básicos, desenvolve-se uma concepção que todos se complementam para formar uma totalidade com todas as partes<sup>510</sup>. “Em vez de termos a sociedade contida no indivíduo, temos o oposto: o indivíduo contido e imerso na sociedade. É essa vertente que corresponde à noção de *pessoa* como entidade capaz de remeter ao todo, e não mais à unidade”.<sup>511</sup>

Daí que renunciar ao mundo e afirmar-se individualmente é muito difícil, pois o indivíduo está sempre muito referenciado e envolvido na massa, no coletivo. Os protestantes neopentecostais são, na verdade, uma grande massa de fiéis indivíduos.

Nos cultos pentecostais e no candomblé, depois de conhecer suas diversas facetas e *perder-se* no meio delas - chorar, gritar, cantar, dançar, louvar -, a pessoa os reúne, dá coerência. Neste perder-se as pessoas são possuídas por outras entidades. (...) A pessoa possuída é levada a uma *identificação* com diferentes entidades que o habitam. A diferença é que no Candomblé essa possessão é positiva; nos cultos pentecostais a possessão é demoníaca. No

<sup>506</sup> Cf. Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis*, p. 23.

<sup>507</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 66.

<sup>508</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 74.

<sup>509</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 76.

<sup>510</sup> Essa passagem de indivíduo a pessoa é o que parece experimentar o fiel que se converte ao pentecostalismo ou ao protestantismo clássico – Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, trata da questão aparentemente estendendo essa *passagem* também à libertação do mal que acontece no neopentecostalismo.

<sup>511</sup> Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis*, 222.

Segundo Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis*, 230, a origem dessa formação identitária está no imaginário católico que formata o país: em sociedades *católicas* a oposição *indivíduo/pessoa* é sempre mantida, ao contrário das sociedades que fizeram sua ‘reforma protestante’, quando foram destruídos, como demonstra Max Weber (1967), os mediadores entre o universo social e o individual. No mundo protestante, desenvolveu-se uma ética do trabalho e do corpo, propondo-se uma união igualitária entre corpo e alma. Já nos sistemas católicos, como o brasileiro, a alma continua superior ao corpo, e a pessoa é mais importante que o indivíduo.

pentecostalismo as expulsões são feitas para recolocar a pessoa no caminho da integridade, da clareza, da unicidade identitária.<sup>512</sup>

Daí que conceitos protestantes clássicos como *um só batismo*, um só Senhor, uma só fé, sejam tão relativizados no neopentecostalismo. São frutos de outra sociedade, onde impera o indivíduo. O rebatismo, querela das mais difíceis do campo ecumênico, estaria em sintonia com o imaginário religioso brasileiro: rebatismo é para quem é *vários*<sup>513</sup>. A querela doutrinal opõe indivíduo e pessoa - Europa e Brasil, em última análise.

Isso não significa que a conversão não seja significativa para o fiel ou mesmo uma ruptura no campo religioso brasileiro. Apesar de atenuada no neopentecostalismo, conversão segue sendo um dos fenômenos mais marcantes do universo religioso brasileiro contemporâneo. A autonomia e o governo próprio das denominações garantem esse sentido coletivo de conversão em substituição ao indivíduo. A conversão pode não mudar substancialmente o mundo do fiel, mas garante sua independência em relação ao imaginário religioso hegemônico.<sup>514</sup>

De qualquer forma, falta na teologia protestante uma tradição de aceitação ou convivência com a diversidade – muito mais elaborada, por exemplo, na umbanda. Os estatutos de exclusividade de salvação em Jesus Cristo fortemente anunciados pelos protestantes e o estatuto de salvação exclusiva através da Igreja anunciado no catolicismo criaram e seguem criando um movimento que segue na direção contrária da simultaneidade observada no imaginário religioso brasileiro. Séculos de exclusividade sedimentaram um caminho de intolerância religiosa que, esporadicamente, explode em manifestações de hostilidade e agressividade. Sobretudo, a simultaneidade de piedades parece muito distante da teologia. Ela pode até tolerar e conviver com a mistura religiosa, mas chega ao limite quando a simultaneidade de piedades aparece num mesmo indivíduo. Como explicar

<sup>512</sup> Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos*, p. 46.

<sup>513</sup> O termo é de Michel MAFFESOLI, *No fundo das aparências*, p. 305, mostrando o lado libertador dessa ambígua identidade: “somos sempre outra coisa além do que nos crêem ser. Somos vários”.

<sup>514</sup> Essa ambigüidade não é exclusiva do neopentecostalismo ou da umbanda, mas também está nos movimentos carismáticos protestantes clássicos, como na IELCB – cf. Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos*, p. 46, nota 30, que mostra o seguinte caso:

“O pastor conversava com uma mulher recém convertida da umbanda sobre os estatutos bíblicos da fé. Estavam sentados nos bancos da igreja. Participava da conversa uma senhora convertida há alguns anos, obreira da Igreja. De repente esta senhora se levanta assustada e sai correndo da igreja. O pastor continua conversando com a mulher recém convertida. Encerrada a conversa, ele procura a obreira e lhe pergunta o que houve; porque ela saíra correndo da igreja daquele jeito. Ela lhe responde que teria visto um preto-velho nas costas da mulher recém-convertida, com as mãos em seus ouvidos: *— O preto velho estava fechando os ouvidos da mulher para o anúncio do Evangelho, pastor! Eu me assustei e saí correndo, porque com essas coisas de umbanda não se brinca.* (O caso foi apresentado em sala de aula no IEPG).”

Ou seja: a conversão se deu na idéia moderna de *indivíduo*, e não na *pessoa* da obreira – ou, pelo menos, não converteu os pretos-velhos que a habitam.

alguém que frequenta cultos luteranos e, ao mesmo tempo, embrenha-se em cultos neopentecostais ou é um assíduo espiritista?

O pluralismo religioso brasileiro tem sido perfeitamente inteligível para os pesquisadores. O que se torna de difícil compreensão é a pluralidade de concepções religiosas num mesmo indivíduo. (...) A coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis (...), a acomodação desses elementos simbólicos variegados e até contraditórias seria uma das atribuições fundamentais da Matriz Religiosa Brasileira, o que ultrapassa o processo sincrético e plasma uma autêntica religiosidade.<sup>515</sup>

Não seria o neopentecostalismo o lugar dessa reflexão? Não é ali que se dá a leitura mais *ambígua* do imaginário religioso brasileiro? Paradoxalmente, o sucesso numérico advindo do neoprottestantismo pode não significar necessariamente êxito. Apesar dos elementos referidos enquanto *vida nova* estarem largamente associados ao neopentecostalismo, em um quesito – talvez o mais importante – ele se assemelha muito ao protestantismo clássico: muito raramente o neopentecostalismo consegue produzir significações relevantes para o conjunto da sociedade, reduzindo sua influência à vida do fiel ou à vida religiosa. Se a leitura do imaginário significa assimilação do imaginário, então a religião pode não ter mais nada de novo a dizer ao imaginário.

Assimilação à cultura ambiente que nunca será total, sempre parcial, mas que, com o passar do tempo, com o crescimento e a progressiva institucionalização e acomodação social do pentecostalismo tende a tornar a sua agressiva contracultura e sua contribuição cultural cada vez menores... e isso tende a ocorrer apesar de seu tamanho, presença, visibilidade, soberba e poder político tornarem-se cada vez maiores.<sup>516</sup>

Pode ser, inclusive, que o neopentecostalismo não almeje esta produção. Pode ser também que, a despeito de se tornar cada vez mais presente na sociedade brasileira, o neoprottestantismo fracasse como tem fracassado o protestantismo clássico. E que a teologia neopentecostal fracasse na ponta assimétrica do lugar onde padece o protestantismo clássico: se este não tem uma tradição de abertura para *ler* o imaginário, aquele não tem uma tradição consistente que possa ser *lida* pelo imaginário. De qualquer forma, para averiguar isso em mais detalhes há que colocar em pauta a outra ponta da análise do protestantismo, o seu princípio teológico.

<sup>515</sup> José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 68.

<sup>516</sup> Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 278.

## 4.2. O êxito e o fracasso do protestantismo no agenciamento dos princípios teológicos protestantes

### 4.2.1. O princípio protestante

Conforme anunciado acima, não apenas o imaginário religioso brasileiro é juiz do protestantismo. Também seus princípios teológicos precisam ser referidos quando analisados os encontros e desencontros do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro.

O protestantismo pode ser teologicamente definido no que se convencionou denominar *princípio protestante*, um *ideal* teológico aglutinador universal e a-histórico que eleva o protestantismo para além das configurações em termos de forma. Trata-se de uma fonte comum que orienta o protestantismo, ora afirmando ora questionando e negando suas manifestações históricas – de qualquer uma delas, seja o clássico ou o neoprotestantismo.

A essência do *princípio protestante* é o NÃO que diz a toda forma de poder que se quer absoluto, que se quer colocar no lugar do Absoluto Deus, seja essa forma estatal, eclesial, psicológica, teológica ou social<sup>517</sup>; “a vigilante oposição a todas as formas de absolutismo”,<sup>518</sup> seja em relação ao conhecimento, à instituição ou ao exercício de poder.

Esse nome ‘princípio protestante’, vem do protesto dos ‘protestantes’ contra as decisões da maioria católica. Contém o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamam protestantes. (...) É fonte e juiz do protestantismo. (...) Guarda-nos contra as tentativas daquilo que é finito e condicionado de usurpar o lugar do incondicional no pensamento e na ação. É o julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesiástica, e a auto-suficiência secularizada e suas conseqüências destruidoras.<sup>519</sup>

É a expressão teológica da verdadeira relação entre o incondicional e o condicional; ou, religiosamente falando, entre Deus e ser humano.

O fundo ideológico do princípio protestante é o desejo de liberdade veiculado no período reformatório do século XVI – não só no âmbito religioso, mas também filosófico

<sup>517</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 181ss. Escrevendo no contexto dramático do pós 2ª guerra Mundial, Tillich pensa sobretudo no absolutismo do Estado, mas também eclesiástico – a melhor tradução histórica do princípio protestante à sua época era a *Igreja Confessante Alemã*, uma resistência dissidente evangélico-luterana liderada por Bonhoeffer erguida contra o apoio da Igreja Evangélica Alemã ao regime absolutista nazista.

<sup>518</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 50.

<sup>519</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 182-183.

e artístico, manifesto no Humanismo e no Renascimento. A Reforma contrapôs a voz da consciência individual à voz das autoridades instituídas. O desejo de liberdade é a ponta de lança, a bússola ou a raiz de toda a construção teológica reformatória. Teologicamente “o individualismo da Reforma cresce do profundo respeito pela pessoa, porque cada pessoa é uma ‘máscara’ de Cristo, Cristo se fazendo presente disfarçado”.<sup>520</sup> Liberdade do crente e liberdade de Deus: esse é o moto teológico do protestantismo.

O fundo teológico desse desejo de liberdade, do princípio protestante, conjuga as doutrinas reformatórias da liberdade cristã, do sacerdócio geral de todas as pessoas que crêm em Cristo, do pecado original e a conseqüente doutrina da simultaneidade justa e pecadora inerente ao ser humano e, sobretudo, da justificação por graça mediante a fé em Jesus Cristo.

Afirmar o **pecado original** extingue qualquer possibilidade de absolutização de qualquer poder terreno ou secular sobre outrem, social ou individual. Sobretudo, julga a autoridade humana a partir de sua distância criatural e pecaminosa diante de Deus. “O princípio protestante envolve o julgamento da situação humana. Afirma que ela está basicamente deformada [nos termos do pecado original que afeta toda a humanidade, manifestando] a autocontradição original na existência humana, coincidente com a própria história humana”.<sup>521</sup> Nesse sentido, o espírito protestante é uma vigilância contra o ajuste ao *status quo*, contra os ídolos sagrados e seculares. Sendo o espírito humano distorcido, fruto do pecado original, ante nada e ninguém ele pode dizer conscientemente *sim* – nem ao papa, nem ao rei, nem ao pai, nem à bíblia. A perversão da existência humana está em querer se auto-determinar, sem recorrer ao Absoluto. O caráter trágico da situação humana e a culpa procedem da auto-afirmação do ser finito a partir de seu orgulho de auto-afirmação, de estar separado de seu fundamento que lhe afirma, Deus. Autodeterminação humana leva a autodeterminação destrutiva. Esta ruptura básica é que está na origem de todas as mazelas da sociedade: o ser humano não reconhece mais a distância do condicionado e do incondicionado, entre a criatura e Deus. Todos os seres humanos e todas as estruturas sociais participam da distorção básica do ser humano. Essa situação de pecado original pede um fim último absoluto em Deus. Dizer pecado original é dizer ultimidade divina – por isso talvez seja melhor falar em pecado *universal*, enfatizando mais a espacialidade do que a temporalidade. Colocar o pecado na origem humana, a causa, seria um recurso apenas didático do mito da queda; seu sentido profundo é a universalidade, atingindo todos as pessoas e o mundo inteiro.

Em conseqüência do pecado, afirmar a **liberdade cristã** significa dizer que apenas em Deus a pessoa pode afirmar-se. Afirmar a liberdade cristã é opor-se a tudo o que possa ser humanamente condicionado. Liberdade cristã e ultimidade divina não são contraditórios; uma se afirma na outra; liberdade cristã e liberdade divina se complementam. Daí Lutero poder formular o paradoxo fundante da teologia reformatória: “Um cristão é senhor livre sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém. Um cristão é servidor de todas as coisas e sujeito a todos”.<sup>522</sup> Um Deus livre e a consciência da pessoa

<sup>520</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 15.

<sup>521</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 185.

<sup>522</sup> Martim LUTERO, *Da liberdade cristã*, p. 9.

livre. Esses eram os pilares da reforma.<sup>523</sup> Lutero e os reformadores não afirmavam uma liberdade qualquer: afirmavam a liberdade cristã. Por isso se opuseram não apenas ao catolicismo, mas também ao Humanismo.

O catolicismo pretende oferecer uma forma segura de superar a separação entre o ser humano e seu fundamento divino por meio de graças sacramentais e de exercícios ascéticos, cuja eficácia é garantida pela hierarquia e pelos poderes sacramentais. O humanismo nega o caráter pervertido da situação humana e tenta realizar a humanidade essencial na base da autodeterminação humana. Contra essas duas ideologias – uma religiosa e outra secular – o protestantismo deve insistir no reconhecimento realista e claro da situação perene do ser humano.<sup>524</sup>

As doutrinas do pecado original e da liberdade cristã vêm acompanhadas da afirmação da doutrina da **justificação por graça mediante a fé**: somente Deus, a realidade última, justifica a vida. O máximo da liberdade de Deus é a salvação pela graça. A busca e a defesa dessa verdade última constitui o princípio protestante.

O princípio protestante foi moldado na luta de Lutero pela justificação pela graça apenas por meio da fé. 'Justificação', neste sentido, é o paradoxo da justificação do ser humano pecador; o homem injusto torna-se justo; o pecador transforma-se em santo a partir do juízo de Deus que não se baseia nas conquistas humanas, mas apenas na graça divina e dadivosa. Nenhuma ideologia se mantém quando se entende e se aceita este paradoxo da relação divino-humana.<sup>525</sup>

Lutero inverte o caminho da salvação: não daqui para o céu, mas do céu para cá, e com isso acaba com a preocupação com o além. A salvação não está mais baseada na *produção* de cada pessoa ou grupo social, mas em Deus.

O que a ele [Lutero] importava mais que tudo era (...) a garantia total de salvar-se da condenação do pecado original por meio da graça revelada em Cristo e operada por ele. (...) Sua inovação consistia em um novo meio para a conquista deste fim, um meio libertado de todas as inseguranças dos méritos humanos cooperadores, de autoridades estranhas incompreendidas e de influxos sacramentais 'materiais'; meio que fez presa-segura no homem interior e pretendia levá-lo ao contato mais íntimo com a ação espiritual divina.<sup>526</sup>

A partir da justificação, do pecado original e da liberdade cristã fica fácil entender a doutrina **do sacerdócio geral de crentes em Jesus Cristo**, a radical negação da mediação privilegiada do sacerdócio católico e da infalibilidade do papa. O cristão é sacerdote de si mesmo. O sacerdócio geral não diz respeito apenas ao papa, nem mesmo a sacerdotes ou indivíduos, mas às estruturas, inclusive às formas protestantes históricas – a verdade última não está e não pode estar em nenhuma igreja, em nenhum poder político, em nenhum livro de doutrinas, em nenhuma pessoa, e mesmo não na bíblia, pois todas são expressões

<sup>523</sup> Rubem Alves tem uma metáfora elucidativa ao falar da liberdade cristã: "Qual o rei do xadrez protestante que, se for tirado, encerra o jogo? A liberdade". Cf. Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 29.

<sup>524</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 188.

<sup>525</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 188-189.

<sup>526</sup> Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, p. 100.



limitadas de verdade. Não há infalibilidade de poderes, seja eclesiástico, político ou mesmo religioso.

O princípio protestante anula a distancia entre as esferas sagrada e secular e entre o sacerdócio e o laicato. Exige um laicismo radical. No protestantismo todos são leigos; o ministro não passa de um leigo com funções especiais na congregação; além de possuir certos requisitos pessoais, qualifica-se para a função por meio de treinamento profissional cuidadosamente regulamentado. Só não é 'leigo' em virtude desse treinamento. Assim como não há sacerdote com função religiosa especial, pois todas as pessoas são leigas e todos os leigos são potencialmente sacerdotes, assim também não existe religião com dimensões espirituais especiais. Todas as coisas são seculares e igualmente potencialmente religiosas. A relação com o incondicional permeia todos os momentos da vida diária e a santifica. O 'sagrado' não é um valor entre outros, mas uma certa qualificação que aparece em todos os valores e na totalidade do ser.<sup>527</sup>

Uma das conseqüências mais visíveis do sacerdócio geral é a compreensão eclesiológica distinta: o centro da igreja não é mais o ministério ou o sacramento, mas a comunidade – a essência da eclesiologia protestante<sup>528</sup>. Os protestantes reúnem-se ao redor da pregação<sup>529</sup>; os católicos, do sacramento. A pregação é o *fim, a finalidade, a meta* do protestantismo. Sua importância está não no conteúdo consciente que comunica, mas na estrutura interpretativa inconsciente produzida nos que ouvem. A comunicação se constitui ao redor de uma situação interpretativa que marca sua maneira de experimentar o mundo.

Acrescente-se a essas quatro doutrinas a concepção aberta de história iniciada no protestantismo. O catolicismo vive como que num tempo natural. Já a comunidade protestante pressupõe sempre opção existencial e a criação.<sup>530</sup> Lutero viu que a perpetuação e santificação das estruturas católicas conduziriam a uma ética de repetição obscura do passado (pecado) e resultaria na perpetuação da culpa (presente) e medo do futuro (confuso), como conteúdos permanentes da experiência humana<sup>531</sup>. O tempo católico era fechado, ordenado, bem administrado. Lutero abre o tempo e cria a história. A estrutura católica perpetua a *estrutura do cativo*, segundo Lutero.

O princípio protestante não é propriedade do luteranismo. Não foi Lutero que o inventou; ele simplesmente descobre, organiza, dinamiza um espírito protestante já em gestação. O princípio protestante não é propriedade das denominações protestantes clássicas, nem sequer do protestantismo – embora deveria estar aí presente como

<sup>527</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 193.

<sup>528</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 83.

<sup>529</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 136-137.

<sup>530</sup> Cf. Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 124, os quatro pilares da Reforma são a 1) Liberdade: o início, o motor da reforma; 2) Graça: salvação é um problema de Deus, não nosso; ocupemo-nos com a terra; 3) Fé: salvos pela confiança em Deus, não pela teologia ou por nada condicionado humanamente. 4) Teimosia profética: a denúncia é a tarefa protestante.

<sup>531</sup> No tratado do Santíssimo Sacramento. Cf. Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 143.

compromisso histórico, e embora questione mais o protestantismo clássico do que qualquer outro protestantismo ou religião. Não é propriedade da teologia, nem da Reforma. Não é propriedade sequer da religião.

O princípio protestante da distância infinita entre o divino e o humano destrói a reivindicação absoluta de qualquer expressão doutrinal do Novo Ser. Certamente, uma decisão da igreja de basear sua pregação e ensino numa tradição ou formulação doutrinal particular é necessária; mas se essa decisão é acompanhada pela reivindicação de ser a única possível, é violado então o princípio protestante.<sup>532</sup>

Em tese, o princípio protestante não é uma entidade que existe empiricamente ou teoricamente. É mais um *tipo ideal*<sup>533</sup> do que uma construção histórica. A liberdade e o desejo de libertação moveram todos os reformadores e muitos outros grandes líderes protestantes, mas também líderes fora do protestantismo e, inclusive, fora da igreja. “O Princípio Protestante (...) não está restrito às igrejas da Reforma ou a qualquer outra igreja; ele transcende toda igreja particular, sendo uma expressão da Comunidade Espiritual”.<sup>534</sup>

**O que torna o protestantismo protestante** é o fato dele poder transcender o próprio caráter religioso e confessional e a impossibilidade de se identificar completamente com qualquer de suas formas históricas particulares (...) O protestantismo tem um princípio situado além de suas realizações. É a força crítica e dinâmica presente em todos os feitos protestantes, sem se identificar com nenhum deles. Não se encerra numa definição. Não esgota em nenhuma relação histórica; não se identifica com a estrutura da Reforma, nem do cristianismo primitivo, nem mesmo com formas religiosas. Transcende-as como transcende qualquer forma cultural. Por outro lado pode aparecer em qualquer uma delas. Trata-se de um poder vivo, dinâmico e atuante. É o que, de maneira especial, espera-se ver no protestantismo histórico.<sup>535</sup>

---

<sup>532</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 520.

<sup>533</sup> A referência a um *tipo ideal* remonta a Weber: o tipo ideal é uma construção abstrata que não representa nenhum fenômeno empírico. Seu valor é sempre e apenas instrumental; um recurso didático e cognitivo. A coerência do tipo ideal, como no caso do princípio protestante, não pode ser encontrada na realidade. Weber tem consciência de que não existe um espírito protestante ideal seja no luteranismo, no calvinismo, no pietismo.

<sup>534</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 571.

<sup>535</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 182-183 – grifo meu. Tillich vê o espírito protestante plasmado nas lutas proletárias européias e estadunidenses. A pesquisa de Tillich tem uma segunda parte brilhante, qual seja, sua preocupação em identificar na cultura contemporânea não eclesiástica, secularizada, ressonâncias do princípio protestante. Identifica a luta proletária como esse lugar, muitas vezes afirmado contra o protestantismo em suas formas históricas.

## 4.2.2. O endurecimento e o relaxamento do *princípio protestante* no protestantismo brasileiro

### 4.2.2.1. O dilema do protestantismo clássico

Tanto o protestantismo clássico quanto o neoprotetantismo<sup>536</sup> tem dificuldades para conciliar o princípio protestante com as exigências do imaginário religioso brasileiro. O protestantismo clássico enclausura-se ora no conservadorismo e na moral, no caso do evangelicalismo, ora na confessionalidade e na tradição teológica, no caso do sacramental. O neoprotetantismo enclausura-se ora na adaptação ou ressignificação de símbolos e valores do imaginário religioso, no caso do neopentecostalismo, ora na moral e no fundamentalismo bíblico. Daí que das tentativas de arranjo de princípios e imaginário podem emergir protestantismos esquizofrênicos, ora agarrados ao princípio teológico, opondo-se mais ou menos ferrenhamente à cultura, ora agarrados ao imaginário, opondo-se ferrenhamente aos estatutos teológicos.

Agora: se o neopentecostalismo não se constitui enquanto voz de protesto, ele ainda merece a denominação *protestante*? Se o protestantismo se acomoda à cultura brasileira ele segue sendo protestante? Se o protestantismo clássico se acomoda à roupagem teológica estadunidense ou européia, sem tentar inserção mais efetiva no contexto brasileiro, ele segue sendo *protestante*?

A negação do princípio protestante tem raízes histórico-teológicas profundas. Começou imediatamente após a Reforma, já no período da Ortodoxia Luterana, que não resistiu à tentação do poder temporal e corrompeu seu princípio de liberdade, passando logo a depender do absolutismo do estado para constituir-se enquanto Igreja Nacional. Se os protestantismos luterano e calvinista ampararam-se no poder do Estado, os protestantismos batista, metodista e presbiteriano amparam-se na reta doutrina e na autoridade fundamentalista da bíblia, esquecendo muito rapidamente o princípio de questionamento da autoridade absoluta – seja ela representada no poder temporal do papa ou a sua transferência para algum livro escrito, livro de doutrina ou mesmo a bíblia. De uma forma ou outra, a sacramentalidade atribuída à autoridade católica foi revivida na *sacramentalidade* do texto bíblico e na pura doutrina dos credos e no ensino da igreja.<sup>537</sup> O protestantismo clássico terminou por realizar uma operação esquizofrênica, transmutando princípios em formas, meios em fins. Se o fim do movimento reformatório era a salvação,

<sup>536</sup> Cf. supra-referido, *neoprotetantismo* refere-se às denominações evangélicas surgidas a partir do início do século XX, especialmente após a irrupção do pentecostalismo de 2ª onda. *Clássico* é o protestantismo comumente referido como *igrejas históricas*.

<sup>537</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 195.

o protestantismo parece ter tornado fim o meio da graça alcançada no sacramento e na pregação da palavra ou na bíblia. A Reforma dizia que os meios antigos não serviam, e criou um caminho novo - não mais as obras, mas a graça, mas o fim seguia o mesmo, a salvação. O caminho novo era o livre exame das escrituras, aprendida na pregação, agora sob a guarda da graça imerecida de Deus, na cruz de Cristo, e não mais sobre o ministério. Nada mais de monacato, de méritos sacramentais e de autoridade sacerdotal. O protestantismo formal que se seguiu transformou o caminho em meta, consubstanciado na ultimidade da autoridade doutrinal, do livre exame e da escritura. A centralidade do dogma da salvação e justificação por graça deu lugar a uma convicção subjetiva e pessoal da fé, transmutadas no medo do pecado e da perdição<sup>538</sup>, produzindo um crente dependente do corpo doutrinário de determinada confissão e profundamente individualista, interessado na sua salvação ou no seu bem estar e pouco afeito ao mundo e seus dilemas<sup>539</sup>.

A evidência contemporânea desse endurecimento é o tradicionalismo e o conservadorismo teológico e ético/moral: via de regra, o protestantismo é conservador na família, na idéia de matrimônio, na concepção jurídica de sociedade, no direito civil e direito eclesiástico.<sup>540</sup> Esses “sucessivos endurecimentos históricos do protestantismo se constituem na antítese do princípio protestante”.<sup>541</sup> O conservadorismo ou o ascetismo é a saída encontrada por muitas igrejas diante da ameaça do *mundo* que ameaça a frágil estrutura eclesiástica protestante, privada de um corpo moral, doutrinal ou dogmático *infallível* ou intocável. O protestantismo sacramental talvez seja mais aberto ao mundo justamente porque preserva traços da concepção de providência divina da história tipicamente católica que não demoniza o mundo, interpretando o mundo a partir de um ordenamento sobrenatural positivo.

---

<sup>538</sup> Cf. Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, p. 101 e 102.

<sup>539</sup> Esse individualismo espiritual protestante emerge com força teológica renovada a partir do século XVIII, com o advento do pietismo, que radicalizou a doutrina da salvação individual. Para Wesley e o metodismo, a transformação da sociedade se daria pelo indivíduo. Este indivíduo, e não mais a Igreja, é que vai transformar o mundo. *Convertam os indivíduos e a sociedade aos poucos se transformará*, é o *slogam* da nova cosmovisão protestante. O resultado desse espiritualismo pietista foi, entre outros, o distanciamento das massas do protestantismo. A salvação do indivíduo passa a dizer respeito apenas à salvação eterna de uns poucos escolhidos, e o protestantismo perde seu papel de articulador dos anseios cotidianos e presenteístas dos fiéis. Por isso a ojeriza protestante à política, por exemplo: as decisões de nível comunitário nada têm a ver com a religião. Essa cosmovisão espiritualista fomenta uma relação puramente vertical do fiel com Deus, extremamente pietista, distanciando o protestantismo do mundo e dos seus princípios protestantes. Certo protestantismo perdeu-se no culto ao consciente e à alma racional do fiel.

<sup>540</sup> Cf. Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, p. 54.

<sup>541</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 49-50.

## A safra protestante

Descrição *antropológica* da arquitetura de um templo paulista da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo.\*

Foi erguido um estranho edifício verde-escuro, enorme e sem janelas laterais, como os celeiros (...). Esta espécie de silo está enxertada sobre duas listas paralelas de cimento, tipo *bunker* que deixam um pequeno espaço aberto, com uma improvável finalidade defensiva. O resto do edifício é todo fechado, quase cerrado, como se quisesse comunicar um sentido de defesa contra os males urbanos. Um edifício que pode ser enchido com algo que se semeia e se esmigalha. E se protege. A grande *safra protestante* recomeçou, com novo vigor, e está se expandindo de modo irresistível (...) E suas espigas maduras estão fechadas em *silos evangélicos*, na Igreja Evangélica Pentecostal. O Brasil para Cristo.

Ao contrário de tudo o que foi visto anteriormente, nada aqui – exceto as inscrições frontais – pode fazer-nos perceber que se trata de um edifício onde deveria se alojar o sacro. Trata-se somente de um velho armazém. Não há exterioridade. Tudo é interior e ‘ascético’, segundo a tradição protestante mais ‘clássica’, a qual, porém aparece neste edifício como se tivesse sido *implodida*, fechada em si própria, transformada num casulo. Ou então um salão de baile, ou um velho teatro.

A escolha visual é isomórfica a uma estratégia de entretenimento que divide os-que-estão-com-Deus de todos os outros. Não podendo construir igrejas eletrônicas no Brasil, como acontece nos Estados Unidos, o espírito protestante pós-moderno te circunscreve, te escolhe, te isola, te fragmenta, te corta (te ‘colhe’), te reúne e te custodia no seu hangar. Naquele interior de *bunker* podem ser concentradas (mais que resolvidas) todas as angústias mundanas de quem foi ‘escolhido’. Aqui se discutem todos os problemas ligados à vida cotidiana, as traições e desilusões, as misérias em que todos estamos mais ou menos envolvidos, as nossas loucuras absolutamente normais. No mesmo espaço podem coexistir a magia e o passatempo, os demônios e os cantos corais, os delírios e os exorcismos individuais ou de massa.

A igreja-celeiro é *comunidade* que acredita contrapor-se (...) à sociedade fragmentada. Ambígua proteção de indivíduos feridos por uma sociedade má. Mas talvez seja possível ver pelo seu próprio exterior, pelo sentido profundamente profano comunicado pelo seu edifício, que as questões mais ‘sagradas’ realmente emigraram para outros contextos.

---

\* Massimo CANEVACCI, *A cidade polifônica*, p. 150-151.

#### 4.2.2.2. O dilema do neoprotestantismo

A fidelidade ao princípio protestante torna-se uma questão mais urgente quando se trata do neoprotestantismo. É comum excluir o neoprotestantismo do protestantismo sob o pretexto dele não ser fiel à Reforma do século XIV ou à reforma radical do século XVII<sup>542</sup>. Se o conservadorismo, o autoritarismo e o moralismo distanciam o protestantismo clássico do princípio protestante, a fácil adaptação e a negação veemente da cultura distanciam o neoprotestantismo do princípio protestante. Os ideais democráticos e o espírito de protesto podem estar mais distantes do neoprotestantismo do que do protestantismo clássico. E ainda, a exemplo do protestantismo clássico, o neoprotestantismo é conservador e tradicionalista, defensor e fomentador de estruturas de poder e pensamentos hierárquicas.

As análises *impacientes* costumam interpretar com certa radicalidade o grau de fidelidade do neoprotestantismo ao princípio protestante, instaurando-o como seu único juiz<sup>543</sup>. O pentecostalismo seria, em certo sentido, a própria superação do princípio protestante, um novo tipo de Protestantismo, não mais propondo uma alternativa à cultura, mas uma composição com a cultura hegemônica.<sup>544</sup> Nessa leitura, a Universal – e geralmente a quadrangular e a O Brasil para Cristo e outras pentecostais renovadas - nada

---

<sup>542</sup> Como tem ficado explicitado ao longo desse texto, esta não é a tese compartilhada aqui. O neoprotestantismo não apenas é tão protestante quanto o protestantismo clássico quanto é tão pouco protestante quanto este.

<sup>543</sup> Jean Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 120ss, chega ao extremo de suas análises quando opta por excluir todas as denominações neopentecostais do protestantismo, enquadrando-as baixo a pecha comum *Novos Movimentos Religiosos*, designação normalmente reservada aos movimentos *New Age*, esotéricos e tentativas trans-religiosas. Segundo ele, enquanto os protestantes clássicos “surgiram da cultura política de minorias liberais radicais e questionavam a ordem e a mentalidade corporativista, os dissidentes religiosos ‘protestantes’ contemporâneos provêm, em sua grande maioria, de uma cultura popular católica e xamânica e não oferecem nenhum contra-modelo ao corporativismo; ao contrário, o fortalecimento que explica seu êxito e sua propagação geográfica” - p. 125.

Zwinglio DIAS, *Notas sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo*, p. 60, sintetiza a opinião teológica protestante clássica: segundo ele, o neoprotestantismo evidencia que “pouco a pouco se foi sedimentando como que uma nova mentalidade religiosa, apenas formalmente protestante. Porque ancorada na matriz religiosa tradicional que fundamentou a cosmovisão e o imaginário brasileiro fundindo as tradições indígenas, africana e do catolicismo popular ibérico, mas agora vestida com o linguajar teológico do pietismo protestante e com as ênfases características do movimento pentecostal”.

<sup>544</sup> “Se a prática religiosa desenvolvida a partir do universo pentecostal é resultado de sua aproximação ao mundo dos valores simbólicos da tradicional religiosidade latino-americana, isto significa, simplesmente, a superação da proposta de ruptura com esse universo oferecida pelo protestantismo histórico. (...) Se não há ruptura só podemos falar de continuidade, o que significa afirmar o caráter conservador e acomodaticio do pentecostalismo na manutenção de formas de religiosidade e modos de comportamento desde sempre presentes em nossas culturas.” Zwinglio DIAS, *Notas sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo*, p.59.

Uma forma comum de preservar o neoprotestantismo enquanto protestante é enquadrá-lo num campo religioso autônomo, para além do protestantismo. Outra forma é dizer que ele abre uma nova cultura religiosa. Outras tentativas são enquadrar o pentecostalismo como “catolicismos de substituição”, ou “catolicismo sem sacerdotes”, ou uma redefinição dos messianismos do XIX - reação à cultura católica dominante -, reconhecendo nele mais milenarismo e messianismo que protestantismo.

tem a ver com a reforma religiosa, social e política que originou o Protestantismo, mas, sobretudo, com estratégia de sobrevivência e adaptação, baseado na autonomia religiosa popular, construída sobre uma estrutura autoritária e corporativista.<sup>545</sup>

Mas esta é apenas uma análise do neoprotestantismo. No outro extremo há uma condescendência e até uma certa simpatia com o neopentecostalismo, considerando-o inclusive o revitalizador do protestantismo clássico: “O pentecostalismo não seria o espírito, o vento, que invadiu o protestantismo? Não seria um jardim de infância que visitou o museu protestante? Crianças quando visitam o museu, ou são expulsas por causa do barulho, ou são aceitas. O protestantismo geralmente expulsa”.<sup>546</sup>

A análise precisa situar-se entre esses dois extremos *impacientes*. Não obstante, dada a força da negação do caráter protestante do neoprotestantismo no contexto teológico e sociológico, o que parece ser mais necessário é, de novo, uma espécie de *teologia-ação afirmativa* do neopentecostalismo enquanto protestante.

O neoprotestantismo pode estar cumprindo um papel de catalisador dos espaços rebeldes do imaginário religioso brasileiro, a voz de protesto da cultura religiosa. Em certa medida, o crescimento evangélico – liderado justamente pelos neopentecostais - pode significar uma ruptura, um silencioso, não sistemático e latente protesto do povo brasileiro contra a hegemonia católica ou a força das estruturas teológicas do imaginário. As igrejas evangélicas brasileiras constituem-se enquanto alternativa – talvez não capazes de quebrar a hegemonia católica, mas conviver ao lado dela -, condensando o espírito de protesto contra o absolutismo, ora operando resistência ativa e pública, ora como resistência passiva em grupos pequenos. “Através de um processo de legitimação ou rechaço dos núcleos simbólicos e das imagens tradicionais, os convertidos se comprometem num processo de distanciamento dos valores tradicionais”.<sup>547</sup>

Se a hipótese tem plausibilidade, significa que o neoprotestantismo engendra outra forma de constituir-se enquanto contra-cultura, realizando a quebra de monopólio lançando mão de uma outra estratégia, não a ruptura, mas a composição, a negociação. Ao contrário do protestantismo evangelical, o neopentecostalismo não parece ter pretensão

<sup>545</sup> Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 131.

<sup>546</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 111.

<sup>547</sup> Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 127. O problema desta hipótese, segundo Bastian, é que ao reagir ao monopólio, o pentecostalismo cria outro, aderindo ao autoritarismo e corporativismo culturais. A figura do *pastor-patrão* e a crescente mudança estrutural das Igrejas do congressionalismo radical para o episcopado são exemplos disso.

nenhuma de ver extinta a estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro – sob pena, inclusive, de ver esvaziado seu discurso.

Se a hipótese tem plausibilidade, significa que o neoprotestantismo pode estar realizando o que o protestantismo clássico não conseguiu. O que deveria ter acontecido com a chegada dos protestantes norte-americanos e ingleses, no sentido de oferecer uma alternativa ideológica liberal para o país conservador e sob domínio católico, está acontecendo apenas agora<sup>548</sup>, em outra via, a via da negociação; e também com outro apoio social: não a via político-social comum ao movimento liberalizante de então, mas a via religiosa. O neopentecostalismo pode significar até a tão esperada nacionalização do protestantismo. “A religiosidade pentecostal hoje, deitada no ‘berço esplêndido’ da religiosidade tradicional brasileira, acabou por nacionalizar (culturalmente falando), definitivamente, o que restou do protestantismo em seu choque com a cultura brasileira”.<sup>549</sup> Se é parte constitutiva da gênese protestante sobreviver enquanto reserva religiosa<sup>550</sup>, que permite às pessoas resistirem às *ameaças* à fé em Deus, seja em relação à hegemonia do discurso religioso único – no caso brasileiro representadas pelo catolicismo, ou, mais recentemente, pela umbanda e o candomblé –, seja à decepção com a ciência, com a economia, com o governo, etc, então o neoprotestantismo é eminentemente protestante, pois dá ao povo a esperança de que nem tudo é ruim ou demoníaco – ao protestantismo resta que não basta ser guardião de algo *teologicamente correto* se o povo não ouve esse correto. Nas situações-limite da vida o neoprotestantismo significa uma saída. O neoprotestantismo e suas igrejas seriam assim verdadeiros “centros de resistência”<sup>551</sup> – isso sem mencionar os impulsos protestantes do que acima se denominou *vida nova*, mostrando a relação direta do neoprotestantismo no combate de mazelas sociais e individuais como alcoolismo e violência. O neopentecostalismo pode se encontrar com o princípio protestante na reivindicação de liberdade do monopólio das estruturas teológicas do imaginário e na libertação do fiel do demônio e tudo o que ele representa.

Talvez o protestantismo clássico move-se a partir de uma idéia equivocada de contra-cultura, confundida com o desejo de cultura religiosa alternativa substituta, como no protestantismo evangelical, ou na constituição de grupos pequenos e confessionalmente resguardados, como no protestantismo sacramental. Se o neoprotestantismo é o primeiro movimento protestante a conseguir cruzar a fronteira do mundo anglo-saxão em larga

---

<sup>548</sup> Cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 31-32.

<sup>549</sup> Cf. Zwinglio DIAS, *Notas sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo*, p. 55.

<sup>550</sup> Cf. Zwinglio DIAS, *Notas sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo*, p. 53-54.

<sup>551</sup> Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación del protestantismo*, p. 131.



escala<sup>552</sup>, despindo-se da roupagem européia e estadunidense, essa capacidade advém, em boa medida, do abandono do ideal de compor uma contra-cultura. Ainda que o discurso eventualmente fale em *evangelizar o Brasil*, o neopentecostalismo sabe que é um componente *a mais* do universo religioso brasileiro. Na aceitação desse limite o neoprotestantismo pode estar cumprindo um novo tipo de protestantismo, que jamais se quer substituto, mas que compete pelo fiel e com ele dentro da esfera da cultura.<sup>553</sup> Aí o neopentecostalismo pode significar a maturidade protestante, e deveria iluminar todo o protestantismo.

Agora: isso não desculpa o relaxamento teológico neoprotestante no que diz respeito ao princípio protestante – assim como a maior fidelidade protestante clássica ao princípio não desculpa seu enclausuramento social. O princípio protestante *vigia* o neoprotestantismo quanto à sua capacidade de atualização teológica diante da configuração do imaginário religioso brasileiro. É visível que a teologia pentecostal e neopentecostal não acompanha o seu rápido desenvolvimento em termos de forma.<sup>554</sup> O neoprotestantismo está ainda em fase inicial de teorização teológica, o que necessariamente gera certa esquizofrenia entre as práticas discursivas e os estamentos teológicos que o neoprotestantismo herdou. Como é possível, por exemplo, seguir afirmando o discurso do *abandono do mundo* se há muito seus fiéis deixaram de se considerar perseguidos e sectários? O sucesso numérico e político do neopentecostalismo, que projetou as igrejas para o mais fundo do mundo classicamente negado, tende a minar as bases teológicas do pentecostalismo, profundamente condicionados pela visão dicotômica do mundo e o pessimismo antropológico. Como conciliar os discursos de prosperidade e auto-estima neopentecostal com a demonização do mundo? Esquizofrênicos também são os restos de discurso milenarista que, embora praticamente em desuso na prática, é amplamente veiculado na literatura pentecostal e referido pelos fiéis. Há também uma esquizofrenia explícita entre uma hermenêutica fundamentalista que marcou e marca o neopentecostalismo e a liberdade advinda do espírito vivenciada nos ritos. Enfim: o neopentecostalismo certamente pede uma reconceitualização dos símbolos teológicos

---

<sup>552</sup> Cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 26

<sup>553</sup> David MARTIN, *Tongues of fire*, 294.

<sup>554</sup> A questão é amplamente abordada em José Miguez BONINO, *Rostrros del protestantismo*, p. 66-79.

O teólogo da Assembléia de Deus Ricardo GONDIN, *Compreendendo o universo pentecostal*, sustenta que a carência de dogmática e de um corpo teológico mais consistente ao pentecostalismo em geral o torna muito vulnerável, suscetível ao sincretismo e influências de toda ordem.

Entre os inúmeros textos que analisam a transversalidade neopentecostal, cf. André CORTÉN, *Os pobres e o Espírito Santo*, p. 43-63. O pesquisador usa o termo *topografia* para mostrar como a cosmovisão católica popular, africana e umbandista estão presentes nas religiões. Sua hipótese é que o sucesso neopentecostal deve-se ao fato dessas cosmovisões não estarem num conflito extremo. São conflitos *populares*, em sua visão.

pentecostais clássicos. Sua herança teológica é muito estreita para abrigar sua experiência e expressar seu vigor em termos de forma.

Importante ressaltar que essas análises tratam de um fenômeno relativamente recente. A Reforma comemorará em breve 500 anos, e o pentecostalismo compartilha apenas de 1/5 dessa história. O neopentecostalismo, então, a causa última da exclusão pentecostal da família protestante, é um fenômeno de apenas três décadas. Sua tarefa de juntar o novo e o velho da cultura brasileira, dinamizando o princípio protestante e o imaginário religioso, está apenas no início. A questão que se coloca é se, nessa dinamização, contemplará também o clássico protestantismo.

### 4.2.3 – Excurso: O que torna o protestantismo *protestante*?

O que torna uma denominação religiosa *protestante*? As formas protestantes contemporâneas afastam-se ou endurecem o princípio protestante quando absolutizam a bíblia, os dogmas e as doutrinas; quando negligenciam o sacerdócio de todos os crentes e, em substituição, verticalizam o poder. Distancia-se também a denominação que aposta todas as fichas no domínio consciente do fiel das doutrinas e da bíblia, reservando quase lugar nenhum ao mistério divino e seu Espírito Santo *desinstalador* e *desocultador* de outras potencialidades divinas. O protestantismo afasta-se de seus princípios quando a liberdade cristã, a graça de Deus, a justificação pela fé e a salvação dão lugar ao culto à convicção subjetiva como fim do protestantismo, à autoridade pessoal, ao emocionalismo. Afasta-se também quando demoniza tudo o que esteja fora da igreja. As denominações afastam-se do protestantismo quando se tornam elas mesmas e seu corpo doutrinário o fim, e não o meio – para a salvação em Jesus Cristo. Uso mágico da bíblia, doutrinas como fonte do Absoluto ou mais importante que o absoluto de Deus, a falta de democracia e a repressão interna, a interdição da liberdade cristã, o aprisionamento em costumes e tradições que desvirtuam esse espírito de liberdade, o uso de objetos e quinquilharias para mediação com o sagrado, a condenação ou simples exclusão de pessoas da igreja por causa de legalismos e modismos, coação da liberdade de Deus em conceder bênçãos, doutrinas colocadas a serviço da repressão interna, o culto utilitário, o envelhecimento de normas e dogmas, a espiritualidade individualista e a preocupação única com a salvação individual: tudo isso desvia o protestantismo para longe de seus princípios.

As formas protestantes contemporâneas aproximam-se ou afirmam o princípio protestante quando está manifesto, de uma forma ou outra, o princípio de protesto, a radical distância entre o ser humano e Deus, a centralidade da bíblia, o anúncio da liberdade humana e da liberdade de Deus, a espiritualidade baseada na comunidade, o culto como serviço a Deus - e não ao indivíduo-, o exercício do louvor desinteressado, o zelo pela relação direta fiel-Deus, a democracia interna nas igrejas, o sacerdócio geral pleno, o anúncio do pecado que afeta todos os seres humanos indistintamente, o anúncio da salvação e da justificação por graça mediante a fé, o engajamento na luta por justiça e o zelo pelos frutos da justificação - o amor a Deus e ao próximo.

O desafio da teologia é conduzir o protestantismo a produzir encontros mais significativos com o imaginário, agenciando significações que digam respeito tanto ao

princípio protestante quanto ao imaginário religioso brasileiro. Faz parte do desafio protestante tanto uma perigosa e tateante volta ao princípio protestante quanto um corajoso e profundo mergulho no imaginário religioso brasileiro, procurando dinamizar “os pensamentos e os gestos que as comunidades protestantes geraram, não a partir de sua memória, mas em decorrência do fato de habitarem e viverem num espaço cultural brasileiro.”<sup>555</sup> Voltar ao princípio protestante não significa voltar ao protestantismo clássico. A volta precisa ser mais para trás, para a teologia reformatória e seu espírito de Liberdade e de protesto. Nas palavras duras cunhadas num momento de profunda tensão com o conservadorismo protestante clássico, trata-se de “decidir pelo princípio protestante, em oposição ao protestantismo histórico”.<sup>556</sup> “Eu creio que os protestantes poderão andar mais eretos e ter um olhar a um tempo mais selvagem e mais manso se freqüentarem um pouco mais o mundo de seus predecessores”.<sup>557</sup>

Na teologia protestante isso significa relativizar o conservador que em alguns momentos encobre o mais belo no presbiterianismo, o identitário étnico e a rigidez confessional que em alguns momentos encobre o mais brilhante do luteranismo, o fundamentalismo que algumas vezes encobre o mais sonoro dos Batistas, o emocional que ameaça encobrir o mais aquecido do metodismo, o dualismo arrefecido que tantas vezes encobre o mais potente do pentecostalismo, e o espírito de guerra que ameaça encobrir a potência do neopentecostalismo. Dito em termos de *teologia prática*, o protestantismo clássico precisaria revisitar as formas de *cristianizar* a sociedade “por cima”,<sup>558</sup> lançando mão de apelos performáticos e políticos, não conformando-se em ser apenas contra-cultura isolada em pequenas *comunidades de contraste*. O neoprottestantismo precisa revisitar a *cristianização* da sociedade “por baixo”, lançando mão de apelos de conversão individual e formação de comunidades. O neopentecostalismo, relativizar a rendição muito apressada ao mundo; o pentecostalismo, relativizar o medo do mundo; o protestantismo clássico, abrir-se para o imprevisível em detrimento do rigidamente controlado.

Cristianizar a sociedade não pode significar a construção de uma espécie de *cristandade protestante*, um substituto evangélico à cristandade católica - não é o princípio protestante que vai *salvar* a sociedade brasileira. Ela diz respeito ao agenciamento amplo das significações do imaginário religioso brasileiro. O que a teologia protestante tem chance de

<sup>555</sup> Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 151.

<sup>556</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 49.

<sup>557</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 7-8.

<sup>558</sup> Os termos *cristianização por cima* e *cristianização por baixo* são formulados originalmente em Gilles KEPPEL, *A revanche de Deus*, ao explicar a volta da religião na vertente fundamentalista como categoria importante na formulação do estado moderno no âmbito católico-europeu, estadunidense-protestante e iraniano-islamita.

fazer, justamente por causa da assimetria entre forma e princípio, é servir como *agência* desses processos. O jogo entre o *lugar natal* de Deus conforme anunciado pela teologia protestante e o lugar natal de Deus conforme anunciado no conjunto do imaginário religioso brasileiro fariam emergir inclusive novos lugares teológicos.

Nos dois capítulos que fecham essa tese serão referidos dois caminhos para que essa tarefa se cumpra minimamente; um teológico-prático, estabelecendo a aproximação da teologia protestante ao campo da mística; outro teológico-sistemático, estabelecendo a aproximação da teologia protestante às estruturas teológicas do imaginário através de sua significação central, a questão do mal misturado à presença de Deus; os dois profundamente atentos à assimetria entre princípio e forma protestantes e ao imaginário religioso brasileiro.

**CAP V –**  
**UMA TEOLOGIA MÍSTICO-PROTESTANTE**  
**NO AGENCIAMENTO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO**

## Introdução

“SERVI AO SENHOR COM TEMOR, EXULTAI EM TREMOR”.

SALMO 22.1

Os encontros e desencontros do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro, a análise de suas estruturas teológicas, a descrição das religiões do Brasil e o reconhecimento da importância do lugar da teologia no estudo da religião abrem valiosas e desafiadoras possibilidades para a teologia protestante.

Este terceiro bloco da tese, nos seus capítulos cinco e seis, reflete duas dessas possibilidades, agenciando uma espécie de *caminho do meio* para a teologia: para articular o imaginário religioso brasileiro visitando o princípio protestante, parece necessário *vestir* a teologia de palavras e princípios como ambigüidade, simultaneidade ou negociação. O que segue é uma tentativa teológica de estabelecer dois *pontos cardeais* do mapa desse *caminho para o meio*, um esforço teológico protestante de ouvir melhor o imaginário religioso brasileiro – e no limite da *missão*, um esforço para que o imaginário religioso brasileiro ouça a voz protestante: a mística protestante e uma teológica imanente do mal. No fundo teórico das duas tentativas estão as análises do ponto 3.1. *O pertinência da teologia no estudo das religiões*, este que talvez tenha sido O ponto cardinal que se revelou para a teologia a partir do encontro do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro. É essa *teoria teológica das religiões* que possibilita a construção desse *caminho do meio*, baseada que está na mais nítida sensação da presença de Deus no imaginário religioso.

Este capítulo cinco é genericamente denominado *mística protestante*, e diz respeito à possibilidade da teologia protestante agenciar a ambigüidade e a simultaneidade que

marcam o imaginário religioso brasileiro. O encontro com o imaginário religioso pede do protestantismo e sua teologia um certo espírito de abertura e diálogo, tanto em relação ao conjunto do imaginário quanto em relação à própria manifestação de Deus no protestantismo. Assim, neste primeiro ponto serão tratados temas como o desafio da unidade protestante, o diálogo com as outras religiões, a possibilidade de tornar o culto e a teologia protestantes menos racionais e mais celebrativas ou contemplativas, uma imagem de Deus mística e, como ferramenta didática, a possibilidade do protestantismo lançar mão da arte sacra enquanto veículo de manifestação de Deus.

Talvez o termo *mística* não dê conta de expressar ou reunir o que vem a seguir. A opção pelo termo deve-se ao peso teológico da tradição mística e à fácil assimilação de seu conteúdo. Talvez melhor é falar em *teologia da ambigüidade*, ou simultaneidade, qualificando metodologicamente aquilo que se quer dizer com mística, essa tentativa de reunir e dar corpo teórico a uma série de experiências religiosas pautadas pela *abertura* ao divino, essa nebulosa piedosa que movimenta o fiel e compõe o dia-a-dia das igrejas e da piedade protestantes.

No contexto dos encontros e desencontros do protestantismo com o imaginário religioso, uma mística protestante reflete um anseio por uma didática teológica e uma performance religiosa não tão *pentecostal* nem tanto *clássica*, mas a instauração de um *caminho do meio* que aproxima o protestantismo, por um lado, da nebulosa do imaginário religioso brasileiro e que, por outro, o aproxima do *princípio protestante*, relativizando tanto o viés puritano-evangelical-moral-confessional que o afasta do imaginário religioso quanto o viés neopentecostal-carismático que o lança rapidamente demais ao encontro do imaginário religioso. Esse duplo movimento é construído a partir da assimetria entre princípio e forma que marca o protestantismo e sua teologia, instaurando processos singulares de agenciamento do imaginário. É *no meio* que se criam as condições para que a teologia pronuncie simultaneamente sua voz profética e sua voz consoladora, transformadora e julgadora, orquestrando a denúncia profética e o apelo à transcendência – é nesse sentido que esse capítulo cinco compõe uma unidade com o capítulo seis, a *teologia imanente do mal*; a possibilidade dessa teologia protestante *do meio* agenciar sistematicamente *o-mal-que-está-no-meio-da-presença-de-Deus* no imaginário religioso brasileiro.

## 5.1. Os fundamentos de uma teologia mística

### 5.1.1. Igreja – Comunidade/Seita - Mística

O cristianismo conjuga três modelos distintos de organização eclesiástica: igreja, mística e comunidade – ou seita<sup>559</sup>. Cada uma das formas corresponde a uma dimensão diferente de manifestação da fé, de piedade, de racionalidade e de organização social. O *modelo igreja* é a instituição eclesiástica socialmente reconhecida; funda-se historicamente diante da necessidade de relação e diálogo da religião com a sociedade, sobretudo o Estado.<sup>560</sup> Goza, geralmente, de amplo reconhecimento social. O *modelo comunidade ou seita* está calcado na preservação da idéia original da religião e na separação dos fiéis do mundo, pretensamente corrupto. Consideram-se *escolhidos por Deus*, em oposição à maioria das pessoas não-convertidas. São grupos coesos, geralmente militantes radicais da causa ou doutrina que defende. O *modelo místico* está calcado na emoção e no anseio de comunhão com Deus, possível a todas as pessoas. Não está ligado à instituição, mas também não está separado do mundo; não é nem igreja, nem seita.<sup>561</sup> Enquanto o modelo igreja consubstancia-se na massa de fiéis e o modelo comunidade/seita no grupo, a mística tem formações muito variáveis, podendo se reunir ao redor de um líder carismático ou compor pequenos grupos de oração, ou até mesmo consubstanciar-se em piedades individuais.

Os três modelos de religião não se manifestam necessariamente em oposição. Em si, as três formas são *tipos ideais*, abstrações do real, não necessariamente observáveis como realidades empíricas. Muitas denominações convivem mais ou menos harmoniosamente com as três linhas. O protestantismo brasileiro conjuga o tipo igreja e comunidade, com

---

<sup>559</sup> Para a formulação clássica desta distinção cf. Ernst TROELTSCH, *The social teaching of the Christian Churches*, p. 370ss.

Max WEBER, *Ensaços de sociologia*, especialmente p. 373-410, formula essas mesmas três instâncias nos *tipos ideais* Magia, religião e profecia. Os três tipos se distinguem por operarem de forma distinta o *carisma*, o extraordinário, ao que correspondem os três tipos de sujeitos-profissionais controladores: mago, sacerdote e profeta. Esta formulação é que deu origem ao estigma de *seita* comum na referência a toda religião fora da *Igreja*. O mago é aquele que manipula e exige as coisas da divindade, o sacerdote administra e o profeta denuncia. Os magos trabalham de forma autônoma, isolada; os sacerdotes operam ligados a uma instituição; os profetas são dotados de um carisma especial que, em determinado momento, realiza rupturas na religião, reivindicando, sobretudo, o discurso da salvação em oposição à ritualística religiosa. No que interessa aqui, o profeta pode ser do tipo emissário (reivindicador) ou do tipo exemplar (religião-contemplação). Buda seria um profeta exemplar; Jesus, um emissário. Um conduz à ascese; o outro, à mística. No primeiro tipo de religião o fiel é um instrumento de Deus no mundo. No segundo tipo, o fiel é um receptáculo de Deus.

Especificamente sobre *ascese*, cf. Max WEBER, *A ética protestante*, p. 87ss.

Para um resumo da obra de Weber, cf. Cecília Loreto MARIZ, *A sociologia da religião de Max Weber*.

Finalmente, para uma discussão ampla do uso e dos problemas do conceito *seita*, cf. Cristián PARKER, *Seita*.

Para um debate crítico sobre os limites do termo seita na tipologização do protestantismo brasileiro, cf. Wilson GOMES, *Nem anjos, nem demônios*, o tópico “3. Crítica da crítica das novas seitas populares”, p. 250-268.

<sup>560</sup> Para esta formulação cf. Eduardo HOORNAERT, *Os anjos de canudos*, p. 130-131.

<sup>561</sup> Carlos Alberto STEIL, *Catolicismo e cultura*, p. 26.



alguns matizes místicos reservados a movimentos pontuais. A comunidade é perspectiva comum ao pentecostalismo e parte do neopentecostalismo. O protestantismo clássico, embora fortemente condicionado pela perspectiva eclesial ou racional que o configura como igreja, mantém os ideais sectários de volta às origens e um certo afastamento do mundo. O protestantismo clássico apresenta-se geralmente como contraponto racional a seitas e religiosidades populares emotivas.<sup>562</sup>

Os três modelos de religião são teologicamente legítimos e genuinamente cristãos. O cristianismo *ideal* seria

um ecumenismo entre as diversas formas de vivência cristã: a mística, a seita, a Igreja. A mística dá vida à Igreja, que por sua vez sustenta os avanços por parte da seita. Os três modelos concorrem, são igualmente necessários e ‘orgânicos’. Os problemas teológicos surgem mais da supremacia de um dos modelos do que da convivência deles. Um cristianismo bem vivido comporta um ‘mínimo de Igreja’ e um máximo de mística e um sectarismo que se fundamenta em exigências éticas.<sup>563</sup>

O equilíbrio ideal pode ser rompido quando se faz necessária uma espécie de *ação afirmativa teológica*: alguns momentos místicos da história do cristianismo pediram uma benéfica ação afirmativa eclesial; outros momentos *igreja* da história do cristianismo pediram uma ação sectária. Esse momento de encontro do protestantismo com imaginário religioso brasileiro parece pedir uma *ação afirmativa teológica* que acentue a mística, sobretudo no que se refere ao protestantismo clássico.

### 5.1.2. O lugar da mística na teologia

A mística emerge sempre como uma reação ao racionalismo extremo da fé, que pode se expressar no controle do clero, na hierarquia da igreja, no forte apelo dogmático ou na liturgia demasiadamente racional. É essa configuração eclesial que sempre impulsionou movimentos místicos. Um dos momentos místicos mais fortes do cristianismo – justamente por que vivia um racionalismo extremo na teologia e na eclesiologia oficiosa – se deu ao redor do século XVI – a partir do século XIII – e seu ambiente reformatório:

<sup>562</sup> O catolicismo convive com as formas igreja e mística. O forte apelo à racionalização na teologia católica e na eclesialização convive com a religiosidade popular que faz migrar a teologia racional para a devoção aos santos e no sincretismo e manifestações religiosas aparentemente esporádicas e desconexas (capelinhas ao longo do caminho, quadros em casa, peregrinações, devoções, mosteiros, exercícios espirituais, retiros, leituras devocionais). A mística irromperia como “caminho de restaurar a comunicação direta e gratuita com o sagrado, diante de um clero sempre mais distante do povo”. Eduardo HOORNAERT, *Os anjos de canudos*, p. 129.

<sup>563</sup> Eduardo HOORNAERT, *Os anjos de canudos*, p. 132.

Marcelo BARROS, *Deixando-se guiar pelo Espírito*, p. 12, tem uma metáfora elucidativa e instigante para diferenciar a experiência mística da espiritualidade: “A espiritualidade é mais a vida toda conduzida pelo Espírito, e a mística seria o conjunto de experiências amorosas e relacionais vividas neste caminho. Empregando a parábola nupcial que profetas da Bíblia usaram, por exemplo: a espiritualidade seria o casamento em sua realidade cotidiana e a mística, a relação corporal entre os esposos”.

Mestre Eckhart, John Hus, Wycliff e Inácio de Loyola são algumas das personalidades que formularam sua teologia como tentativa de reagir às racionalizações excessivas.<sup>564</sup>

O fundamento teológico legitimador da mística encontra-se na própria escritura sagrada: o entusiasmo pela *parusia* e o encontro com Deus nas primeiras comunidades cristãs e suas experiências extáticas e de glossolalia, sua experiência de pentecostes, suas visões, estão mais próximas da mística do que do ideal *igreja*. Paulo, o grande tradutor da mensagem cristã para o mundo não judaico foi, apesar de suas claras formulações sistemáticas racionais de teologia, um místico. Além do fato de ter se aproximado de Jesus através de uma experiência mística, seu misticismo fica evidente na lista dos dons que menciona em 1Coríntios e, sobretudo, sua insistência na fórmula estar *em Cristo* como modo de organização da igreja e da piedade cristã.<sup>565</sup>

Na tradição cristã há dois *tipos ideais* de mística: aquele que busca o desnudamento do mundo e aquele que busca vestir-se do mundo; um que busca a separação do mundo e outro que busca a inserção nele. No primeiro modelo o mundo é lugar de pecado e perdição, e por isso precisa ser negado. No segundo, o mundo é o lugar da presença de Deus. “Um é essencialmente cristocêntrico. Não pretende chegar a Deus através da contemplação direta, ou através de uma iluminação divina, mas através de Jesus Cristo. Sua contemplação tem por alvo os sofrimentos de Jesus, ou sua ressurreição ou triunfo final. Exemplos deste tipo de misticismo são o Apocalipse, São Bernardo de Claraval e São Francisco de Assis”.<sup>566</sup> O apelo místico de Lutero certamente enquadra-se nesse tipo. O outro tipo é dado à contemplação: “o propósito dos que seguem esse caminho é ascender através da contemplação interna, até chegar à união com o Um inefável. (...) Tudo que podemos dizer de Deus é inexato, e por isto, em certo sentido, falso”.<sup>567</sup> Mestre Eckhart – fim do século XIII - é o grande representante dessa corrente mística.

Toda mística, independente da ênfase, tem como conteúdo central o desejo de unidade de Deus e de unidade de tudo em Deus. A pessoa mística é aquela que “consegue ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva”.<sup>568</sup> Deus é a perfeita unidade; a unidade última.

<sup>564</sup> Eduardo HOORNAERT, *Os anjos de canudos*, p. 130.

<sup>565</sup> Eduardo HOORNAERT, *Os anjos de canudos*, p. 130-131.

<sup>566</sup> Justo L. GONZALES, *A era dos sonhos frustrados*, p. 126.

<sup>567</sup> Justo L. GONZALES, *A era dos sonhos frustrados*, p. 126-127

<sup>568</sup> Leonardo BOFF, *Mestre Eckhart*, p. 15.

O objetivo da mística na vida do fiel é a *libertação* em Deus; libertação de tudo o que condiciona humanamente a vida. Eckhart<sup>569</sup> formulou essa libertação como um processo, um caminho espiritual que provoca o *nascimento* de Deus na alma do fiel, cunhando a palavra *Abgeschiedenheit*<sup>570</sup>: perfeita liberdade, total desprendimento, disponibilidade plena, esvaziamento, despreocupação, perfeito equilíbrio interior. Este processo visa abrir o ser humano à presença de Deus e, em última análise, a comunhão com Deus – veja que se trata não de unidade com Deus, mas unidade em Deus, preservando a infinita distância entre Deus e o ser humano. Este processo passa, necessariamente, pelo esvaziamento do querer, ter e saber, com o crente confiando-se totalmente a Deus. O apego à própria vontade é o principal obstáculo para a *Abgeschiedenheit*. Em Unidade, o crente sente Deus tão presente que não é mais preciso formular em pensamento ou em meditação essa presença de Deus. Por isso a oração é relativizada na mística, primando-se mais pela meditação. Numa mística ideal o fiel não pede mais para tirar ou colocar nada em sua vida, dispondo-se a tudo receber de Deus – Eckhart orava<sup>571</sup>:

*Ó guia e pai e senhor soberano do alto céu,  
estou disposto a tudo quanto queiras;  
dá-me a vontade de querer consoante a tua vontade!*

A mística reivindica uma experiência com Deus em plena gratuidade, sem nada esperar. A fé leva a oração a Deus mesmo a partir da plenitude de vida. A mística coloca sempre Deus no começo, nunca a necessidade.

Mística não diz respeito apenas a êxtases e *sair de si*. A comunhão com Deus e o reconhecer-se em sua presença não acontece apenas através de audições divinas ou revelações celestes. Estas experiências certamente podem ocorrer esporadicamente, mas são dons, graça especial, e não critério de espiritualidade e mística.

Há místicos que se tornam verdadeiramente ‘possessos de Deus’. Mas, em geral, a alma não perde a consciência plena desse processo, por meio das provações e trevas interiores, das tentações, do sentimento de sua insignificância e indignidade e, por outro lado, também de doçura, de consolação e às vezes de extrema jubilação. As visões, os arroubos, os êxtases, as revelações e outros fenômenos extraordinários que podem acompanhar essa peregrinação interior não representam algo de essencial. Alguns místicos os conhecem, outros não. *O que define realmente o místico é a experiência intensa do divino na alma, na jubilação da presença ou na aridez da ausência*, sendo esta última uma forma paradoxal e dolorosa do mostrar-se divino. Entretanto, este movimento de entrega ao

<sup>569</sup> “Quem primeiro elaborou teologicamente a prática da *unio mystica* foi o místico dominicano alemão conhecido como Mestre Eckhart (1260-1327). De formação aristotélico-tomista, com influências platônicas e tendências panteístas, concebeu-a como resultante de um empenho especial da graça divina e de um esforço ascético de indivíduo que o leva ao esvaziamento radical de si mesmo e à entrega total à posse por Deus”. Antônio Flávio PIERUCCI, *Glossário*, p. 291.

<sup>570</sup> Para as informações desse parágrafo cf. Leonardo BOFF, *Mestre Eckhart*, p. 33-42.

<sup>571</sup> Mestre EKHART, *O livro da divina consolação*, p. 60.

cerne numinoso da interioridade determina uma atividade que não se vangloria de si mesma, porque seu centro é a própria impulsão do espírito.<sup>572</sup>

Mística não é sinônimo de *alienação*. Basta ver que existe uma mística vinculada à Teologia da Libertação mais radical, justamente por causa da reivindicação de que tudo está unido a Deus – é paradoxal que muitos religiosos *engajados* politicamente mais à esquerda cultivem uma relação mais mística com Deus. A afirmação de que a revelação de Deus está, preferencialmente, no rosto e no desgosto da pessoa miserável, confere à mística um caráter político-religioso profundo.

Ser cristão é lutar e ter a esperança de manter a fé no que conhecemos sobre a presença de Deus em meio às nossas vidas comuns neste mundo. (...) Conhecer a Deus é conhecer a permanente presença da qual nem mesmo um violento sistema econômico pode nos separar. (...) O legado da violência é que ele pode romper este conhecimento. A violência pode destruir nossa capacidade de experimentar a qualidade numênica de nós mesmos e da vida, tanto quanto pode colocar em termos claros a realidade desta presença. (...) É possível violar a presença de Deus.<sup>573</sup>

A mística afirma que Deus nos sustenta mesmo em meio ao pior de nossas vidas e da nossa sociedade. Justamente por isso luta, até o limite, para que esse pior não destrua as pessoas e a própria percepção de Deus.<sup>574</sup>

A mística instalada na mais profunda teologia da cruz é sempre aquela dos *olhos abertos*, e não a do êxtase e do fechar os olhos. A mística está instalada ao lado da racionalidade teológica que descobre a justiça e o injustiçado.

Ao lado da racionalidade instrumental analítica se coloca o resgate da profundidade humana com seu lado numinoso do encantamento, do universo e da vida. Mas pode ser uma fonte de equívocos, se nós não soubermos articular a mística com o cotidiano, com a construção do cotidiano e do bom senso.

Para mim, o símbolo do verdadeiro místico é esse; que ele convive com a lógica do pequeno, tendo que levantar, trabalhar, ordenar a casa, cuidar da família e dos filhos. (...) Ryusbroeck, um grande místico holandês, [diz]: ‘se você está em êxtase e um pobre bate à sua porta pedindo remédio, deixe o Deus que você tem no êxtase para encontrar o Deus que está no pobre, porque o Deus que você encontra no pobre é mais seguro que o Deus que você deixa no êxtase’. Aqui está a prova da mística autêntica. (...) É a mística dos olhos abertos e das mãos operosas.<sup>575</sup>

Mística também não é sinônimo de *auto-salvação*. A mística que almeja a auto-elevação a Deus, que quer chegar a Deus, é fracasso. A união almejada com Deus em toda

<sup>572</sup> Dora Ferreira da SILVA, *A poesia mística de San Juan de la Cruz*, p. 26.

<sup>573</sup> Dora Ferreira da SILVA, *A poesia mística de San Juan de la Cruz*, p. 122-124.

<sup>574</sup> Para uma análise da crise das comunidades religiosas ligadas à TdL diante da irrupção e do apelo popular pelo modelo *místico* de igreja, cf. Carlos Alberto STEIL, *Igreja, comunidade e mística*. A hipótese do autor é elucidativa: “Minha hipótese é que a *igreja da libertação* perde o seu papel de protagonista no campo religioso e social na medida em que cresce a demanda por uma religiosidade que se expresse na forma *mística* neste final de milênio” - p. 43. “Se a demanda religiosa dos anos 70 e 80 era principalmente por formas religiosas que fossem capazes de traduzir a mensagem codificada no ritual para o cânone das ciências do social (...), hoje (...) a demanda principal é por religiões ou caminhos que possibilitem o contato direto com o sagrado, dentro de modelos místicos” - p. 50.

<sup>575</sup> Leonardo Boff, em Jean-Yves LELOUP, *O Espírito na saúde*, p. 54-55.

mística jamais é, em tese, alcançada. Mesmo que o místico tenha momentos de êxtase ou quase êxtase com Deus, a situação humana não muda, suas estruturas existenciais voltam a ser iguais depois do êxtase. A experiência mística sempre depende da aparição de Deus ou da nova realidade de vida; nunca tenta produzi-la. O misticismo cristão baseia-se na experiência de *estar em Cristo*, seguindo Paulo. Sua base é “o aparecimento do Novo Ser sob as condições da existência”.<sup>576</sup> Esse é o centro do Cristianismo, também da mística, aquilo que permite todo o resto.

Místico é, antes de tudo, uma categoria que caracteriza o divino como estando presente na experiência. Neste sentido, o místico é o coração de toda religião como religião. Uma religião que não possa dizer ‘o próprio Deus está presente’, se converte num sistema de regras morais ou doutrinárias que não são religiosas, mesmo que sejam derivadas de fontes originariamente revelatórias. O misticismo, ou a ‘presença sentida de Deus’ é uma categoria essencial à natureza da religião e não tem nada a ver com auto-salvação.<sup>577</sup>

### 5.1.3. Uma imagem místico-protestante de Deus

Uma das contribuições contemporâneas mais bem articuladas sobre a possibilidade de uma teologia mística aparece no teólogo luterano Rudolf Otto. Embora não seja seu objetivo a formulação de uma mística protestante, suas teorias sobre o sagrado enquanto *numinoso* reivindicando o equilíbrio do aspecto racional e não-racional no divino constituem-se na mais bela e bem fundamentada formulação teológica contemporânea para um protestantismo místico.

Otto parte da afirmação de que o divino, o sagrado<sup>578</sup>, o Santo, Deus, é uma categoria composta, racional e não-racional. Racional é a idéia do divino na medida em que se refere “àquela parte dEle que penetra na clara compreensão de nossa faculdade conceitual, na esfera dos conceitos correntes e definíveis. (...) Embaixo desta esfera de desnuda claridade jaz uma escura profundidade, à qual não encontram passagem nossos conceitos e que é o que denominamos não-racional”<sup>579</sup>, aquilo que nunca pode ser

<sup>576</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 315.

<sup>577</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 308.

<sup>578</sup> É controversa e difícil a tradução do termo Alemão *Heilige* para o Português. A melhor tradução do título do livro de Otto provavelmente é *O Sagrado* – se quisesse dizer *O santo*, Otto certamente teria usado *Die Heilige* (agradeço a Walter Schlupp por esta elucidação). Todavia, quando no corpo do livro Otto discute o amplo uso do termo *Heilige* no campo da ética, do direito e da jurisprudência, certamente é mais convincente a tradução por *Santo* - ninguém diz *fulano é um 'sagrado'*, mas sim, *fulano é um 'santo'*. Antônio Gouvêa MENDONÇA, *Fenomenologia da experiência religiosa*, p. 79, nota 13, prefere ‘*santo*’, pois “santo, melhor do que sagrado, veicula melhor a idéia de absolutamente separado, outro”.

<sup>579</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 84. Aqui, de novo, uma ressalva lingüística: a tradução para o Espanhol fala em ‘racional’ e ‘irracional’. Não obstante, dado a conotação negativa do termo *irracional* em Português, e buscando um sentido mais próximo do original Alemão, opta-se nesta pesquisa por dizer sempre *não-racional* quando a tradução para o espanhol usa *irracional*. A edição em Português da *Imprensa Metodista*, também usa *irracional*. Já a edição em Inglês da Oxford, usa não-racional – *non-rational*.

completamente exprimido. De um lado a divindade é expressa em conceitos e valores predicados racionais, ou seja, possíveis de serem pensados – bondade, unidade, sabedoria, onipotência. Mas a expressão da divindade ainda não disse tudo sobre ela. Há uma outra parte que diz respeito àquilo que não pode ser expresso ou entendido conceitualmente, o não-racional. Os predicados racionais são legítimos, pois são formados justamente porque de alguma forma a divindade precisa ser expressa, captada e manifestada à mente humana – as religiões tem e precisam de conceitos claros. Mas a essência da divindade é justamente aquilo que não pode ser expresso em conceitos.<sup>580</sup> Esse não-racional só aparece e se torna presente através do sentimento religioso. Não pode ser ensinado, somente suscitar-se, sugerir-se, despertar-se. “O sentimento numinoso não se ensina nem se aprende, mas unicamente pode despertar retirando-o do ‘espírito’”.<sup>581</sup> Daí Otto dizer que o sentimento do divino é totalmente *a priori*, ou seja, independente do humano, do cultural, do sentimento.<sup>582</sup> O sentimento numinoso assenta-se no sentimento de criatura que brota da consciência de Santidade de Deus.

Para preservar essa natureza composta do divino é que Otto insere a categoria do Numem. Poder-se-ia dizer *santo*, mas o termo está por demais carregado do aspecto moral e racional. Numem é “uma palavra destinada a designar o santo *menos* seu componente moral, e – acrescentamos imediatamente - *menos* qualquer outro componente racional”.<sup>583</sup>

Otto desenvolve o conceito Numem numa abordagem tripartida: o Numem é *mysterium tremendum et fascinans*: a) *mysterium*: o numinoso é o absolutamente heterogêneo, comparado a nada<sup>584</sup>, e de sua forma podemos apreender justamente e apenas o mistério. Mas podemos apreender o conteúdo qualitativo desse mistério, seu aspecto tremendo e fascinante, através do qual ele se torna manifesto: b) por um lado, o Numem é *tremendo*, aquele que engendra temor. Tersteegen o exprime bem poeticamente: “Deus está presente,

---

<sup>580</sup> Otto está polemizando com dois campos do saber fortemente instalados no ambiente acadêmico da virada do século XIX para o XX: por um lado, a linha psicologizante representada por Schleiermacher, Feuerbach e Freud. Otto vai dizer que a experiência religiosa não é fenômeno psicológico; Deus pode usar o psíquico para manifestar-se, mas é anterior a ele. Por outro lado, ele polemizava contra a teologia demasiado racionalista do contexto europeu. Otto vai dizer que não conseguimos conceitualizar Deus, e por isso cria a categoria numênica do não-racional. Portanto, trata-se de combater os psicologismos e combater o intelectualismo. Otto queria livrar o sagrado das reduções ético-moral e racional. O ideal seria um balanço saudável entre o racional e o não-racional na teologia e nas religiões. Para mais detalhes sobre o contexto de Otto, Cf. Bruno BIRCK, *O sagrado em Rudolf Otto*, p. 30ss.

<sup>581</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 86.

<sup>582</sup> Para uma análise do aspecto apriorístico da manifestação do Numem, cf. acima o ponto .3.1.2 – Uma abordagem teológica *radical* no estudo da religião, à p. 128ss.

<sup>583</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 14.

<sup>584</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 41.

tudo em nós se cale, e humilhe-se intimamente ante Ele”<sup>585</sup>. Esse *espanto* diante da divindade distingue a experiência religiosa do simples sentimento psicológico, da emoção religiosa e também do medo ou pavor. Não se trata apenas do sentimento natural de pavor, mas de santidade. C) Por outro lado, o Numem comporta o elemento *fascinante*, aquele que engendra fascínio, atrativo. Trata-se de “um bem que somente a religião conhece; um bem absolutamente não-racional, do qual o sentimento *sabe* por uma suspeita veemente e reconhece tais símbolos de expressão escuros e insuficientes”.<sup>586</sup> Se o tremendo detém e distancia o fiel do Numem com sua majestade, o fascinante atrai, capta o fiel. Um é atraente e outro repulsivo. Juntos formam uma harmonia de contrastes no numinoso, seu duplo caráter.

Para que os aspectos totalmente não-rationais *tremendo e fascinante* do Numem se tornem compreensíveis, eles são *racionalizados*, esquematizados em categorias ou sentimentos racionais. Assim, paralelamente ao sentimento numinoso irracional de fascínio ocorrem sentimentos racionais como amor, misericórdia, compaixão, piedade, bondade divina. O aspecto tremendo e repulsivo do numinoso se esquematiza pela idéia racional da retitude, da moral, da cólera divina. Esses sentimentos são vivenciados, por exemplo, no culto: a solenidade cültica e o desejo místico de união com Deus são qualitativos racionais do Numem fascinante. Os elementos racionais servem como esquema para que os não-rationais se tornem manifestos.<sup>587</sup> A racionalização é para que compreendamos o inacessível. Todas as formas de religião, em última análise, são racionalizações desse sentimento numinoso.<sup>588</sup>

A reivindicação de Otto é que, ao falar Deus, a religião necessita ancorar seu anúncio sempre na interconexão do racional e do não-racional inerente à idéia de Deus. “Quando numa religião se mantêm vivos e despertos os elementos não-rationais, estes preservam de converter-se em racionalismo. A saturação e o enriquecimento com elementos racionais preservam a religião de descender ao fanatismo e ao misticismo, ou de

---

<sup>585</sup> *Hinos do povo de Deus*, 124.

<sup>586</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 57.

<sup>587</sup> Mestre Eckhart tem uma metáfora elucidativa desse revestimento ético da essência divina – como místico, ele buscava o Deus da Unidade sem o aspecto racional: “Bondade e justiça são um vestido que envolve Deus. Tirem de Deus tudo o que o reveste, e tomem-no puro em suas roupas íntimas (*Kleiderkammer*), quando Ele, descoberto e desnudo, está em si mesmo”. Apud Leonardo BOFF, *Mestre Eckhart*, p. 31. Lutero está muito próximo ao afirmar “crer em Cristo significa vertir-se dele, viver em união com ele”. Apud *Pérolas para o seu cotidiano*, p. 8.

<sup>588</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 39. Aqui reside uma das maiores contribuições de Otto para o estudo da religião e para a fé: o sentimento numinoso não brota dessas racionalizações; estas já são externalizações do Numem totalmente não-racional. A base da religião não é a racionalização, mas o não-racional.

perseverar nestes estados, e a habilitam como religião culta, humana e de qualidade”.<sup>589</sup> No cristianismo *ideal*, segundo Otto, impera o equilíbrio dos elementos racional e não-racional do Numem<sup>590</sup>, conceitualizações e sentimento numinoso; o numinoso tremendo está mitigado e esquematizado pelo elemento ira, justiça e culpa; o numinoso fascinante está esquematizado pela bondade, beatitude, esperança.<sup>591</sup>

A categoria de Numem aplica-se perfeitamente a Jesus Cristo, embora se costuma restringir o *mistério fascinante e tremendo* apenas e equivocadamente a Deus revelado no 1º T, o *qadosch* hebraico.<sup>592</sup> Mas o Deus do 2º Testamento não é menos Santo; se há alguma diferenciação poder-se-ia dizer que Jesus manifesta ainda mais nitidamente o Numem, pois nele a distância da criatura em relação a Deus fica ainda mais nítida. O fato de Jesus ter estado mais *acessível* não deve enganar, como parece querer fazer crer alguma emoção acolhedora frente ao bom Jesus e apenas tremor frente ao *mal* Deus do 1º Testamento. A revelação de Deus em Jesus oculta-o ao mesmo tempo em que o revela. Jesus segue inacessível, embora compreensível - 1º Tm 6.16: [Deus] *que habita uma luz inacessível - φως οικων απροσιτων*. Jesus expressa o Numem justamente porque se revela enquanto equilíbrio perfeito do racional e do não-racional do numinoso. Por isso os cristãos dizem que se há um Deus que quer se revelar, só pode ser precisamente aí. Em Jesus o santo se revela a si mesmo, transborda. Essa mescla em profundidade do racional e do não-racional do santo talvez seja a característica distintiva do cristianismo em relação a outras religiões.

Uma compreensão profunda do Numem em Jesus Cristo consta na obra do reformador Martim Lutero, graças à sua teoria do paradoxo do Deus *revelatus* e *absconditus*, revelado e oculto ao mesmo tempo<sup>593</sup>. Esse paradoxo cria outro, a convivência na mesma teologia e no mesmo fiel do aspecto não-racional e da fé confiada e segura. Lutero afirmará que Deus se revela e se torna o mais acessível possível em Jesus Cristo, mas jamais deixa de ser mistério. O santo, a *majestas* de Deus, se torna *familiar* a partir da revelação em Jesus Cristo, o absolutamente outro; mas ao mesmo tempo Deus se retrai, se preserva em seu mistério. Fascinante e tremendo estão perfeitamente *entretecidos*, entrelaçados. A cruz de Cristo é o símbolo último desse ocultamento da revelação. Jesus Cristo revela também o fascinante e tremendo em Deus: ele não é apenas o Bom Samaritano ou o bom Pai do filho pródigo, mas também o dono da vinha, o *Ceifeiro*. Lutero depreenderá de seu paradoxo

<sup>589</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 180-181.

<sup>590</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 104.

<sup>591</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 122.

<sup>592</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 83.

<sup>593</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 137ss. Otto formula suas teorias sobre Lutero a partir do escrito *Do servo arbitrio*.



consequências indeléveis para o coração da teologia reformatória, a justificação por graça mediante a fé: sem o aspecto do majestático e tremendo em Deus, sem a ira ou a cólera divina, a graça de Deus jamais seria tão *doce*.

Para Otto, Lutero também significa a conjugação perfeita da mística à racionalidade. A forte racionalidade teológica de Lutero é a prova de que dizer não-racional não quer dizer apenas místico. Lutero não foi um místico clássico, no sentido de almejar a união de Deus com o ser humano. Mas de maneira nenhuma o sentimento místico está ausente nele. O que Lutero faz é transferir o típico *vazio e fundo espiritual da alma* da mística clássica para a fé consciente. Mas mesmo essa fé jamais se esgota em conceitos racionais. Em Lutero a fé é o centro do espírito – o *fundo da alma* dos místicos. É aí que se consuma a união com Deus e o fiel. A fé é uma potência de conhecimento, uma mística faculdade *a priori* que existe no espírito, apta para a percepção e reconhecimento da verdade supra-sensível. É algo ativo, criador, eficiente. A fé é aquilo que “nos muda interiormente e volta a nos parir”.<sup>594</sup> Lutero parece um místico quando diz que a fé faz o ser humano um só com Deus - a fé faz do ser humano uma *torta* com Deus – um bolo recheado; o ser humano e Deus estão conectados *como a gema e o anel*.

---

<sup>594</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 139.

## 5.2. A mística na leitura teológica do imaginário religioso

### 5.2.1. Uma reserva teológica da religião

*Como poderiam bastar os dons de Deus às criaturas a quem não basta o próprio Deus.*

Santo Agostinho<sup>595</sup>

O protestantismo, via de regra, rejeitou os apelos místicos da teologia e da piedade<sup>596</sup>. Fé e mística foram vistos como grandezas excludentes - não parece possível uma *União* com Deus dado o acento da teologia protestante na alienação e distância do ser humano em relação a Deus. Não obstante, o protestantismo não deixa de reconhecer no apelo místico uma obra de Deus.

É possível uma teologia mística ao lado da teologia cognoscitiva protestante. Uma teologia mística preservaria um balanço saudável entre o temporal e o eterno da vida e da teologia protestante. O contexto teológico e religioso brasileiro convive com a radicalização de ambas.

Há duas linhas capazes de simbolizar o significado da existência humana: a vertical e a horizontal. A primeira indica o significado eterno; a segunda, a realização temporal desse significado. Todas as religiões carregam as duas linhas necessariamente, embora algumas dêem mais ênfase numa do que na outra. O elemento místico presente em todas as religiões é simbolizado pela linha vertical; o elemento ativista, que também pertence a todas as religiões, é simbolizado pela linha horizontal. Para pronunciar a palavra transcendente, julgadora e transformadora ao nosso povo, ela deve considerar as duas direções, a vertical e a horizontal, em interdependência mútua.

A primeira linha, a vertical, simboliza a atitude de ‘apesar de’ e indica o que poderíamos chamar de ‘reserva religiosa’. A horizontal, simboliza a atitude de ‘porque’ e indica o que se poderia chamar de ‘obrigação religiosa’. A religião tem coisas importantes para dizer em qualquer das direções.<sup>597</sup>

Há uma teologia protestante profundamente comprometida com a linha horizontal e negligente com a vertical; há outra comprometida com a vertical e negligente com a horizontal.

No contexto da teologia do protestantismo, a mística reivindica insistir no “apesar de”.<sup>598</sup> “A religião só poderá falar ao povo de nossa época se conseguir dizer uma palavra transcendente e, portanto, julgadora e transformadora. De outra forma, não será mais do que mera colaboradora do que se aceita comumente, serva da opinião pública”.<sup>599</sup> Quando

<sup>595</sup> Apud Mestre EKHART, *O livro da divina consolação*, p. 58.

<sup>596</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 569ss. A falta de uma tradição mística no protestantismo provoca uma certa esquizofrenia teológica, observada, por exemplo, nos elementos orientais dos quais os fiéis protestantes lançam mão na composição de sua piedade.

<sup>597</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 204.

<sup>598</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 205.

<sup>599</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 204.

o povo protestante está demasiadamente voltado para as exigências morais ou diaconais, pode estar em operação uma perigosa relativização do *apesar de*, um comprometimento muito voltado à linha horizontal. A força do apelo vertical precisa ser tão forte quanto a do horizontal. “A religião é, em primeiro lugar, a mão aberta para receber dons e, depois, a mesma mão também aberta para distribuir esses dons. Sem essa procedência da reserva religiosa, levando conosco algo eterno, de nada valerá o que fizermos para transformar o temporal, na perspectiva da obrigação religiosa”.<sup>600</sup> A igreja não pode concentrar sua atenção nos dons de Deus, mas justamente em Deus. O protestantismo não pode concentrar sua atenção apenas nas curas, nos milagres, na assistência social, mas também na presença de Deus. Muitas vezes o protestantismo camufla-se fugindo para o ativismo político e social desenfreado; outras vezes camufla-se fugindo para a piedade quase ascética. Tanto o ativismo sem a palavra de transcendência quanto o ascetismo sem a palavra profética constituem-se um anúncio deformado da Palavra de Deus. Uma teologia mística que resgata o *apesar de* aproxima o protestantismo do seu princípio protestante.

### 5.2.2. Uma terceira via teológica

Uma teologia mística impõe-se diante da polarização do campo protestante brasileiro entre tradicionais e pentecostais, entre a razão e a emoção – de resto não apenas ao protestantismo, mas ao conjunto do cristianismo brasileiro. A mística surge como possibilidade de 3ª via eclesial entre os reducionismos igreja e seita. Formula-se, como em outros momentos, como reação à exclusão da emotividade dos cultos racionalizantes protestantes clássicos – desde exercícios espirituais até a arte e a estética – e como reação à exclusão da racionalidade dos cultos neoprotestantes.

Uma teologia mística no protestantismo clássico estaria mais de acordo com o momento religioso que se abre no Brasil, que busca pontos de referência religiosos a partir dos quais os fiéis constroem individualmente sua relação com Deus e com o mundo, em substituição a uma religião baseada na ética e em valores morais ou sociais, ou em substituição a uma religião baseada na razão e em valores doutrinários, morais autoritários.<sup>601</sup> Uma teologia mística conduziria a teologia com mais cuidado nos processos de reprodução

<sup>600</sup> Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 206.

<sup>601</sup> Para mais detalhes dos desafios do cristianismo diante do momento religioso contemporâneo, cf. Adolphe GESCHÉ, *O ser humano*, p. 7: “A época que nos antecedeu foi sobretudo (trata-se de ênfases) doutrinária, tanto no plano profano como religioso, que corresponderia mais à racionalidade: verdades a saber e a crer, conhecimentos. O período que estamos acabando de viver, que corresponderia mais à palavra sentido, foi sobretudo sensível aos valores (sinceridade, justiça), à ética (o outro, o próximo), à ação e ao engajamento. A época em que estamos entrando, e que talvez se encontraria na palavra destinação, é antes uma época que fala de felicidade, de ternura, de finalidades, de sentido do sentido, de pontos de referência”.

das relevâncias do imaginário religioso brasileiro: a mística é, sobretudo, criadora de novas relações do fiel com Deus, nunca satisfeita com as soluções sentimentais artificiais. A mística sempre exige mais do fiel e mais de Deus. Sobretudo, a mística vive e deixa vivenciar vazios teológicos.

### 5.2.3. Os caminhos da unidade protestante

Em 1986 o papa João Paulo II convidou líderes de várias religiões e confissões cristãs do mundo para uma oração conjunta pela paz<sup>602</sup>. Lá compareceram além do papa líderes do islã, do hinduísmo, do budismo, do judaísmo, do protestantismo e outras religiões. Já mesmo a cena dos líderes religiosos dirigindo-se num mesmo trem para Assis-Itália, o local do encontro, marcou profundamente o meio ecumênico, abrindo um importante caminho de fraternidade entre as religiões e igrejas. O curioso é que, estando em Assis, nenhuma oração comum se ouviu: não se quis ou não se conseguiu chegar à formulação de sequer uma só oração *comum*. Justamente por isso, talvez, tenham sido tão impactantes as cenas dos líderes religiosos ajoelhados, orando no mais absoluto silêncio.

A mística permite agenciamentos dessa ordem também no protestantismo. O caminho da unidade e o dilema do fracionamento protestante podem ser agenciados com mais profundidade a partir do desejo de unidade com Deus e suas categorias teológicas místicas. Muito antes de tratar de diálogo entre as religiões, o protestantismo convive com o dilema de raramente conseguir agenciar diálogo ecumênico entre as denominações cristãs. O Brasil tem centenas de denominações protestantes independentes, além de várias denominações da mesma tradição confessional - batistas, metodistas, luteranas, Assembléias... A tentativa de agenciamento teológico do imaginário religioso brasileiro precisa necessariamente lidar com as diferenças entre os campos protestantes, estudando suas razões, na tentativa de estabelecer uma agenda mínima para a unidade.

Esse fracionamento protestante certamente não precisa ser visto como algo negativo; em certa medida, essa fragmentação é inevitável – e em certo sentido até bemvinda –, dada a assimetria entre princípio e forma protestantes. Justamente por isso é importante diferenciar entre a *impossível* união das igrejas protestantes e a sua necessária unidade.<sup>603</sup>

---

<sup>602</sup> Um belo relato da experiência consta em Faustino TEIXEIRA, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, no capítulo “IX - Jornada mundial de oração pela paz”, p. 139-145.

<sup>603</sup> Não existe uma organização nacional que reúna a maioria das igrejas protestantes. O CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs –, associado ao ecumenismo, congrega também a Igreja Católica, e justamente por isso sofre resistências do meio protestante evangélico e pentecostal - imaginar a participação de igrejas como a

O fracionamento protestante assenta-se sobre sua concepção eclesiológica: faltam critérios unificadores ao protestantismo; não há um governo comum, não há um *papa* ou um livro ou corpo doutrinário último. O catolicismo tem um estamento eclesiológico claro, o governo e a autoridade papal. O protestantismo tem um estamento doutrinal-cristológico claro, a pregação correta da Palavra do Cristo. A consubstanciação litúrgica desse centro se dá através da pregação no protestantismo e através do sacramento no catolicismo. O *problema* católico é a unidade; o protestante, a verdade. O sacramento unifica, a pregação divide. Se a correta pregação da palavra é o sinal de verdade, sobra pouco espaço para a elasticidade comum ao catolicismo, gerando as centenas de denominações protestantes. No catolicismo a igreja está lá onde há fidelidade ao papa e o conseqüente sacramento: uma só cabeça, um só corpo – um critério *místico* de unidade. No protestantismo a igreja está lá onde há a correta pregação da palavra. Decorre daí que “o protestantismo não tem nenhum centro de autoridade porque mesmo a autoridade da Bíblia é atingida pelo princípio do livre exame. (...) O protestantismo traz em si mesmo o princípio da desordenação em que a ‘individualidade do indivíduo’ objetiva-se na ‘individualidade do coletivo’”.<sup>604</sup> O individualismo, o livre arbítrio e o auto-exame geram movimentos de separação que, em tese, são impossíveis no catolicismo. A aparente liberdade protestante transmuta-se em rigidez estrutural e aprisionamento. Como os catecismos *cobrem* toda a doutrina, não há espaço para a discordância, gerando a ruptura – talvez o critério católico de unidade esteja, paradoxalmente, mais próximo do neopentecostalismo do que do protestantismo: também aí o critério último não é a afirmação dogmática, mas a experiência extática.

A fragmentação do protestantismo não acontece apenas devido à ruptura doutrinal; as causas da divisão não estão apenas nas questões teológicas: há que considerar também os aspectos étnico e classista.<sup>605</sup> Toda divisão denominacional geralmente corresponde às tensões e divisões sociais, étnicas, nacionais e econômicas da sociedade.<sup>606</sup> Este é o argumento principal que justifica as divisões denominacionais dentro da mesma tradição protestante. Os luteranos, por exemplo, apesar de manifestarem certa unidade confessional

---

Assembléia num mesmo organismo onde estão católicos é tão fantasioso quanto imaginar que estes queiram ouvir o que aqueles têm a dizer. Entidades associativas como a AEVB – Associação das Igrejas Evangélicas do Brasil – sofrem resistências do protestantismo clássico justamente devido ao seu discurso de exclusão do catolicismo.

<sup>604</sup> Antonio G. MENDONÇA, *Panorama atual e perspectivas do protestantismo*, p. 38.

<sup>605</sup> Cf. H. Richard NIEBUHR, *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 17.

<sup>606</sup> H. Richard NIEBUHR, *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 17ss apresenta um belo estudo do divisionismo no judaísmo bíblico em função das questões de classe: os saduceus e os fariseus eram dois grupos rivais não apenas devido as suas convicções filosóficas ou teológicas, mas também porque saduceus eram membros da aristocracia helenista, enquanto fariseus eram radicais étnicos judeus, resistentes à helenização da cultura.

no mundo inteiro, convivem com uma rígida divisão institucional baseada em nacionalismos e etnias: Igreja luterana dos EUA, Igreja luterana da Baviera, Igreja luterana de Moçambique etc. O Brasil e outros países alvos da migração europeia do século XIX manifestam uma nítida identificação do luteranismo com as etnias saxônicas, sobretudo germânica - nesse *nacionalismo* talvez resida a razão da dificuldade de expansão do luteranismo.<sup>607</sup>

Existe um protestantismo mais propenso à unidade, o confessional ou sacramental, dado inclusive ao diálogo com o catolicismo. O protestantismo confessional está mais próximo do catolicismo e da unidade devido à compreensão de igreja e de teologia sacramental.

Luteranismo, anglicanismo, presbiterianismo e denominações reformadas, todos estão nesta categoria em companhia das igrejas católicas do Oriente e do Ocidente. Em suas concepções de sacramento, conversão, educação e ofício ministerial, representam o institucionalismo e o autoritarismo em oposição à concepção individualista e democrática do cristianismo. (...) [as diferenças] não obscurecem a unidade subjacente da concepção comum de Igreja como mais instituição do que sociedade voluntária, mais dos sacramentos como meios de graça do que como símbolos de confissão, mais dos credos como padrões doutrinários do que como confissões de fé.<sup>608</sup>

O luteranismo, por exemplo, embora configurado em duas denominações no Brasil, não tem um histórico de divisão, apesar de suas gritantes diferenças internas, que vão do mais alto grau de afirmação da tradição luterana, como na *Comunhão Martin Lutero*, na IECLB, aos cultos de exorcismo e aos rebatismos do *Movimento de Renovação Espiritual*, o movimento carismático da IECLB - apenas recentemente, justamente dividido ao carismatismo, a Igreja tem se ocupado com o tema da unidade. O luteranismo talvez seja o ramo protestante mais próximo do catolicismo.<sup>609</sup> No contexto brasileiro isso se deve, em grande medida, à

<sup>607</sup> Cf. H. Richard NIEBUHR, *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 80-81.

<sup>608</sup> H. Richard NIEBUHR, *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 81-82.

<sup>609</sup> A proximidade católico-luterana precisa ser avaliada também a partir de condicionamentos históricos: o luteranismo não se constitui como igreja alternativa, mas como movimento reformatório. A formação da Igreja Luterana deveu-se muito mais a razões político-ideológicas do que teológicas propriamente ditas - Lutero morreu dizendo-se Católico! À época da reforma o luteranismo fez um esforço doutrinário enorme para afastar-se dos movimentos entusiastas e reaproximar-se do catolicismo, como evidencia a redação da Confissão de Augsburg - livro doutrinário básico do luteranismo, redigida por Melancton e aprovada pelos protestantes no século XVI. Seu teor teológico-político é a distinção do movimento luterano em relação a outros movimentos reformatórios, sobretudo zwinglianos, *entusiastas* e anabatistas, protestantes que desprezavam a mediação da palavra e dos sacramentos, acentuando a manifestação do espírito. A Confissão tinha como fundo expor a proximidade da nova fé reformatória com a antiga fé católica, tanto que os artigos maiores tratam de questões cerimoniais, muito importantes para o catolicismo.

Se o catolicismo perdeu uma oportunidade ímpar em preservar a unidade cristã ao não aceitar as reformas propostas na *catolicizante* Confissão de Augsburg, o incipiente protestantismo perdeu outra chance ao não aceitar a proposta de eclesiologia de Felipe Melancton: ele propunha um *caminho do meio* para a questão do estamento da Igreja: negava o estamento divino do papado, mas defendia a aceitação do estamento temporal - *iure divino e iure humano*. O papa seria o grande centralizador-administrador espiritual e político da Igreja, excluindo-se apenas a prerrogativa divina da infalibilidade. Questões políticas e econômicas, mais do que

ausência do apelo conversionista, protegendo o luteranismo da marca identitária da anticatolicidade. O luteranismo também se aproxima do catolicismo ao explorar mais símbolos e objetos rituais, ao valorizar o sacerdócio e, talvez, ao conviver *veladamente* com uma certa veneração dos mártires cristãos<sup>610</sup>.

Justamente por esse apelo de unidade, o protestantismo clássico é hostilizado por outros protestantismos, que o acusam de ser demasiadamente católico. Para a maior parte do protestantismo, aproximar-se do catolicismo significa fazer claudicar uma das marcas identitárias mais fortes do protestantismo: “o protestantismo brasileiro é o retrato negativo do Catolicismo, com todos os inconvenientes do negativo”.<sup>611</sup> O *ecumenismo radical*, que se encontra para discutir inclusive doutrinas e hermenêuticas, parece um sonho longínquo no neoprottestantismo brasileiro. Os neoprottestantes, via de regra, evitam até mesmo pronunciar a palavra *ecumenismo*, associando-a a libertinagem, sincretismo, mistura, *vale tudo* e catolicismo.<sup>612</sup>

Existe uma experiência *ecumênica* protestante baseada numa espécie de *unidade do Espírito*. A unidade não é sistematicamente debatida ou anunciada, mas agenciada em outras frentes, como no discurso comum de que os evangélicos estão conquistando o Brasil. Nada de discussões cristológicas ou éticas, mas um certo apelo missionário inconsciente ligado pelo Espírito Santo. O que os neopentecostais e as renovações espirituais de toda ordem parecem reivindicar é a possibilidade de que o Espírito Santo equaliza as diferenças, instaurando uma necessária unidade.<sup>613</sup> Talvez apenas pontuais projetos assumidos em comum por algumas igrejas institucionalizem esse apelo por unidade, como as grandes

---

teológicas, terminaram por levar o protestantismo a rejeitar tanto o estamento divino quando temporal do papado. Cf. Martin DREHER, *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*, p. especialmente p. 37-38.

<sup>610</sup> Cf. acima, *cap. 4- encontros e desencontros*, nota 81.

<sup>611</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, 161. Segue o autor: “Esta informação é necessária para o historiador que deseja interpretar a assepsia do protestantismo brasileiro, em relação aos símbolos, em muito sobrepujando os europeus e norte-americanos. Isto nos ajuda também a entender a relação do Protestantismo com a cultura brasileira. Na medida em que ela está entrelaçada com o calendário litúrgico católico, os protestantes consideraram necessário dela se afastar”. E ainda, à p. 155: “Catolicismo e Protestantismo, nos níveis mais profundos, são habitantes de um mesmo mundo. E é somente isto que torna possível a polêmica entre eles, bem como o trânsito fácil de conversos. A passagem do Catolicismo para o Protestantismo não é a passagem entre dois mundos incomensuráveis”.

<sup>612</sup> Segundo Gedeon Freire ALENCAR, *Pentecostalismo e ecumenismo*, as origens do anti-ecumenismo no pentecostalismo devem-se tanto à origem marginal das denominações, constituídas enquanto anti-institucionais, quanto ao tratamento hostil recebido do catolicismo e das outras denominações evangélicas.

Leonildo Silveira Campos utiliza uma nomenclatura criativa na diferenciação das possibilidades ecumênicas do pentecostalismo: há os ‘parentes próximos’ – as demais denominações protestantes, os ‘parentes distantes’ – o catolicismo, e também os ‘não-parentes de jeito nenhum’ – umbanda, candomblé e espiritismo. Cf. apud José BITTENCOURT FILHO, *A matriz religiosa brasileira*, p. 120.

<sup>613</sup> Para um estudo nesse sentido, inclusive para depoimentos de lideranças pentecostais do Brasil e do mundo, cf. Waldo CESAR, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, o cap. 8: pentecostalismo e renovação ecumênica, p. 128-143.

concentrações de fé neopentecostais, amplamente freqüentadas por pessoas de várias denominações, ou então nos programas de TV evangélicos, ou ainda a música gospel/evangélica, consumida indistintamente. Certamente também ocorre uma certa ecumenicidade no uso e no intercâmbio de práticas celebrativas, estatutos doutrinários e hermenêutica bíblica que *contaminam* todo o campo neoprotestante.<sup>614</sup>

Outro elemento que parece conferir uma certa unidade ao protestantismo é o fato de as diferentes denominações serem reconhecidas no senso comum como sendo um só bloco religioso. A máxima *evangélicos* ou *igreja evangélica* está de tal forma inscrita como um conjunto do imaginário religioso brasileiro que parece relativizar a divisão denominacional. Essa máxima *evangélicos* como que se contrapõe à máxima *católicos*, como se o povo reconhecesse a característica elasticidade católica também no protestantismo. Essa elasticidade evangélica é que permite ao fiel, evangélico ou não, reconhecer os dons específicos de cada denominação, sendo todas elas boas obras de Deus, e no seu conjunto formando uma grande Igreja evangélica - na Universal, a guerra espiritual e a prosperidade; na Luterana, Graça, comunhão e liberdade cristã; na Assembléia, a moral e os bons costumes; na *Pronto Socorro de Jesus*, a cura e o exorcismo; na Presbiteriana, a reta doutrina; na Batista, a exclusividade da bíblia e o avivamento; na Renascer, o louvor e a prosperidade; na Metodista, o puritanismo e a justiça social

Essa intuição do senso comum talvez abra um grande caminho para a articulação da unidade protestante, formando um só protestantismo com várias tendências, todas elas com o grande objetivo de anunciar a Boa Nova de Deus, seja em termos de *diakonia*, seja em termos de evangelização, seja em termos de cura e exorcismo; todas elas almejando a *conversão da sociedade em comunidade*<sup>615</sup>, o grande sonho das igrejas evangélicas.

#### 5.2.4. O encontro com as significações imaginárias ambíguas e *subterrâneas*

A possibilidade de uma teologia mística cria um ambiente favorável também para o diálogo inter-religioso, ou seja, a unidade religiosa para além do próprio cristianismo. Dizer *Deus é a perfeita unidade* agencia um exercício teológico que inibe a intolerância e fomenta a abertura religiosa. Em certo sentido, a mística é um movimento trans-religioso, a exemplo

<sup>614</sup> Gedeon Freire ALENCAR, *Pentecostalismo e ecumenismo*, p. 6, denomina esse fenômeno de *ortopraxia da conveniência*: “Participamos dos mesmos congressos, ouvimos os mesmos pregadores (nem eles, nem nós percebemos as diferenças), cantamos as mesmas músicas, compramos os mesmo livros, consumimos os mesmos produtos (quem consegue diferenciar uma música reformada/renovada/gospel/católica? Nessa categoria também podem estar livros, mensagens, etc). Perdão pela heresia, o que a doutrina separou o comércio uniu”.

<sup>615</sup> A expressão em itálico é de Octavio PAZ, *Signos em rotação*, p. 97.



do que acontece com o fundamentalismo e com o carismatismo, presente em várias religiões do mundo e do Brasil. Essa peculiaridade trans-religiosa permite levar a teologia sempre aos limites sistemáticos. Não obstante sua sólida filiação cristã e a afirmação de unidade em Jesus Cristo, a mística pode ajudar na articulação da conjugação cristã de Deus com outras conjugações. Além do seu espírito de abertura, a mística serviria como conteúdo espiritual e religioso do diálogo inter-religioso, ainda demasiadamente teórico.<sup>616</sup>

Mestre Eckhart tem uma inspiração fascinante nesse sentido: ele distinguia entre *Divindade (Gottheit)*, referindo a absoluta unidade de Deus, e *Deus (Gott)*, a conjugação cristã trinitária dessa divindade. Os cristãos dizem Deus em referência ao processo trinitário de manifestação dessa absoluta unidade que é a divindade.<sup>617</sup>

Antes de formular uma teologia do diálogo inter-religioso, a mística permitiria ao protestantismo um simples deslumbramento diante do universo religioso brasileiro; diante da ambigüidade e simultaneidade das experiências religiosas dos seus fiéis e dos seus infiéis. Os crentes nunca são tão crentes e fiéis como alguns consideram ou gostariam. A longa tradição do caminho único, da exclusividade e da condenação, certamente inibe iniciativas populares e oficiosas de agenciar essa simultaneidade de piedades e crenças, mas fica evidente que um encontro franco com o imaginário religioso brasileiro leva a teologia protestante a pensar categorias teológicas que articulem e dinamizem a experiência da ambigüidade e da simultaneidade, *contaminando* categorias classicamente exclusivistas como *salvação, redenção, eleição e testemunho* com um espírito inclusivo.

A mística ajudaria o protestantismo agenciar e dinamizar religiosamente as práticas de dissimulação, ambigüidade e invisibilidade experimentadas pelos seus fiéis e pelo

<sup>616</sup> Seria frutífero seguir as análises que enquadram as religiões de espíritos e de orixás enquanto *enoteístas*, e não *politeístas*. Enoteísta é a religião que conjuga várias faces do divino sempre convergindo para um Uno; uma variedade de visões da divindade e seus aspectos que se condensam na direção de uma unidade; unificada no princípio, ainda que variegada nas formas. Não vários deuses, mas vários aspectos da divindade correspondendo a experiências ou conjuntos de experiências vividas com essa divindade. Esses rostos de Deus imprimem-se como aparições hierofânicas da divindade Una. Para além do enoteísmo, o *monoteísmo* cristão não deixa de ser um monoteísmo *enriquecido*, como parece evidenciar o dogma da Trindade. Cf. Aldo Natale TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, especialmente p. 268-269.

<sup>617</sup> Cf. Leonardo BOFF, *Mestre Eckhart*, p. 33. Comenta Boff numa bela metáfora da Trindade: “No fervilhar da unidade eclode a Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, que, entretanto, não rompe a unidade porque a natureza divina permanece sempre una e única. Por isso deve-se falar em Unitrindade. O pai se desdobra no Filho e o Filho retorna para o Pai. Mas para que os dois sejam um, é aspirado o Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho como o nexo e o vínculo entre ambos”. E mais adiante, à p. 35: “Se o pai gera o Filho é porque de certa forma quer ser gerado (correspondido) pelo Filho (e por nós que estamos, eternamente, dentro do Filho). (...) É como o grito dado na montanha que gera o seu eco. Quando grito: *quem está lá?* ouço em eco a mesma pergunta: *quem está lá?* (...) Assim é o Deus com o Filho. ‘No mesmo movimento em que o Pai gera o Filho Unigênito em mim, gero-o eu de volta para dentro do pai.’ (...) Cada criatura carrega dentro de si a idéia de Deus”.

Mestre ECKHART, *O livro da divina consolação*, p. 56, tem uma frase lapidar que revela o quanto a mística pode estar próxima, por exemplo, do budismo: “Todo sofrimento provém do amor àquilo de que a perda me privou”.

conjunto da população, religiosa ou socialmente. Dinamizar significa transformá-las em práticas de libertação e visibilização, criar estruturas, fazendo o protestantismo funcionar como agenciador dos anseios e dos *cacos* de anseio da população. Um agenciamento que passa necessariamente pela diaconia, sobretudo pela educação e pela saúde, mas que não tem nela o ponto inicial. Os processos de agenciamento da ambigüidade precisam de uma teologia *integralista*, aliando a imagem de Deus de quem vive no protestantismo e de quem não vive; sobretudo, uma agência que deixa *lugares vazios* para Deus se manifestar. Um Deus assim reencontra-se com a clássica imagem de Deus paulina, agostiniana, luterana, baseada numa imagem de Deus que se revela justamente nos fragmentos de esperança e nos anseios de visibilização, combatendo a um só tempo o dogmatismo imanente-transcendente na imagem de Deus e o distanciamento de Deus do mundo e dos lugares onde, em tese, esse Deus não estaria em hipótese nenhuma. Uma teologia mística teria mais condições de confessar um Deus que

não é a realidade invisível à qual adere a fé, mas, como deus abscondito, Deus compartilha a condição dos que foram tornados invisíveis pela inscrição oficial. É desde esta invisibilidade que Deus se converte naquele que torna visível ao que estava exilado do campo da visão. O que se torna visível é, no entanto, uma realidade fragmentada. A totalidade se obtém por meio de uma fé que vê, nos fragmentos dispersos o mundo, a força maravilhosa e reintegrativa da graça divina.<sup>618</sup>

Formalmente tratar-se-ia de criar estruturas teológicas que privilegiassem a negociação, o caminho do meio, fazendo o protestantismo *popular* ou subterrâneo integrar-se mais com o oficioso. O imaginário religioso parece *sussurrar à* teologia que é o caminho do meio que salvará o protestantismo. A negociação é o caminho, e não o enfrentamento. Nos processos de crescimento ou declínio do protestantismo ouvem-se muitos termos exclusivistas – missão, evangelização, identidade, inculturação –, mas muito pouco se fala em *negociação* religiosa. O que caracteriza o imaginário religioso brasileiro é justamente a negociação<sup>619</sup> entre campos religiosos – também *dentro* do fiel! Será possível uma teologia protestante que dinamize a sempre necessária clericalização centralizadora com a reivindicação popular de simultaneidade? A teologia estaria diante de um protestantismo que seria Igreja – com suas estruturas e instituições teológicas clássicas -, que seria seita – com seu espírito de protesto sempre ativo -, e que seria mística, com a busca constante do encontro com o Transcendente e totalmente outro.

Finalmente, a mística permitiria o combate de um duplo deslumbramento, o ufanismo neoprotestante e a baixa auto-estima do protestantismo clássico. Há certo

<sup>618</sup> Vitor WESTHELLE, *Voces de protesta en América Latina*, p. 56.

<sup>619</sup> Eduardo HOORNAERT, *Os anjos de canudos*, p. 130.

protestantismo e certos protestantes clássicos que não estão desesperados e desesperançados com o pequeno êxito numérico e financeiro, e não depositam aí suas expectativas de missão cristã e ideal de igreja. Há um protestantismo da diaconia, da formação, da família, que vai muito bem, resistindo teimosamente à avalanche neoprotestante e reconhecendo a presença de Deus justamente na sua desgraça. Da mesma forma, há um certo neoprotestantismo que não usufrui ou não está contente com o sucesso numérico e as multidões que se juntam para os cultos de libertação. Há um neoprotestantismo do louvor gratuito, das salas pequenas, do vestido e do cabelo comprido, da pobreza extrema, quase rural, reconhecendo a presença de Deus tão intimamente que Ele jamais poderia estar mais presente.

### 5.2.5. A afirmação do *lugar natal* de Deus em Jesus Cristo

Uma teologia mística permite, paradoxalmente, um testemunho mais veemente de Jesus Cristo. Criar categorias teológicas mais inclusivas e abrir-se às estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro não significa abrir mão da fé no Deus vivo conforme manifestado em Jesus Cristo. A teologia protestante pode considerar o conjunto do imaginário religioso como lugares onde Deus *rumoreja*<sup>620</sup> e viceja, mas não pode fugir da tarefa de agenciar o *lugar natal* de Deus que lhe foi confiado, qual seja, a revelação em Jesus Cristo. A teologia cristã pensa a fé em Deus a partir do evento da encarnação de Jesus Cristo, o Filho de Deus, na interconexão e intersignificação do ser humano com Deus. Jesus Cristo é aquele que cumpre e abarca Deus. Certamente muitas pessoas e lugares foram e são visitados por Deus fora do cristianismo e fora das igrejas evangélicas, mas a teologia sempre busca agenciar, humilde e sinceramente, o lugar natal de Deus em Jesus Cristo. “Cristo não diz o verbo de Deus, mas se diz o Verbo de Deus”.<sup>621</sup>

Afirmar o *lugar natal* de Deus é afirmar a radicalidade da Cruz de Jesus. Lutero insistiu na afirmação paulina que reconhece Deus justamente naquilo que é escândalo – 1Co 9. Para Lutero isso significa que o *lugar natal* por excelência de Deus é a cruz de Jesus Cristo, o maior de todos os escândalos. Lutero viu que não é possível ditar coisas a Deus, opor interditos, tornando Deus algo aceitável à sabedoria humana, correndo-se o risco de apagar “a manifestação de Deus em Jesus Cristo toda vez que a revelação nos mostra uma

<sup>620</sup> A expressão *Deus rumoreja* é de Martim LUTERO, em texto inédito em Português, amplamente citado por Albérico BAESKE, como em *Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias*, p. 88.

<sup>621</sup> Wolfgang SCHÜRGER, *Teologia e pós-modernidade*, p. 48.

face de Deus que desafia nossa sabedoria”.<sup>622</sup> Essa afirmação evita o refúgio em discursos universalistas – *Deus está em todos os lugares, Deus é o mesmo em todas as religiões, Deus é amor, Deus é um só* – e deixa Deus ser exatamente o que é, em seu direito, tal como se apresentou em Jesus Cristo<sup>623</sup>, sem concessões tranqüilizantes e fáceis. Afirmar a radicalidade da revelação de Deus na cruz de Jesus Cristo significa conceder o direito a Deus de escolher o concreto e o singular.<sup>624</sup> O cristianismo reconhecerá que *tudo* o que é necessário conhecer de Deus está *manifesto* em Jesus Cristo - “fora do (que manifestou) Cristo, não há outro Deus”.<sup>625</sup> Não há razão para o cristão procurar Deus fora daquilo que Ele decidiu mostrar em Jesus Cristo. “Ele quis ser conhecido pelos seus sofrimentos [...], na humildade e na ignomínia da Cruz [...]. *Portanto*, é em Cristo crucificado que estão a verdadeira teologia e o conhecimento de Deus”.<sup>626</sup>

A desestabiladora radicalidade da cruz opera um questionamento e um apelo a todas as religiões - inclusive ao cristianismo - que se refugiam na ética ou na prática do amor de qualquer espécie. Questiona toda emocionalização ou eticização rápida da religião. Questiona também o fácil recurso ao *Cristo cósmico* ou qualquer Deus desencarnado. Questiona também a salvação por demais *doce* dos movimentos espirituais de toda ordem: a salvação e a redenção não passam pela mediação do Espírito Santo e sua (suave) pomba, mas por Jesus Cristo e sua (cruel) cruz. Não passa pela realização pessoal, mas realização em Deus. Finalmente, a cruz lembra que no combate ao mal, a fé nunca esquece que o céu não é aqui; o céu é onde está Deus.

Paradoxalmente, é justamente por causa da radicalidade com que reconhece e insiste na singularidade desse lugar natal centrado na cruz de Jesus é que a teologia protestante pode abrir-se para o Deus que rumoreja no imaginário religioso. O protestantismo insiste que Deus não se revela *totalmente* - em certo sentido, a revelação de Deus em Jesus Cristo é o Deus *suportado* -; o mundo não *suportaria* outro tipo de revelação, fora do humano, menos oculta. Nem a fé, nem a teologia, nem a igreja, nem a bíblia, conhecem o Cristo manifestado em sua grandeza. O verdadeiro Cristo, essa “*impenetrável riqueza de Cristo*” – Ef 3.18c - nos será revelado apenas *no fim*. A fé testemunha que entende ainda pouca coisa, quase nada do que é Sua “*largura, o comprimento, a altura, a profundidade...*” – Ef 3.18b. O protestantismo reconhece, humildemente, que Deus não depende da fé. “Deus

<sup>622</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 57.

<sup>623</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 46 – o comentário pode parecer tendencioso no contexto desta pesquisa, mas ganha relevância quando feito por renomado teólogo católico.

<sup>624</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 48.

<sup>625</sup> Martim LUTERO, apud Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 64.

<sup>626</sup> Martim LUTERO, *Controvérsia de Heidelberg*, apud Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 65.

está no mundo antes e apesar dela e, tantas vezes, contra ela”.<sup>627</sup> Ter como base o escândalo da cruz permite à teologia aceitar que Deus se manifesta em liberdade soberana (*Deus exlex*), como Deus quiser, radicalmente singular. Essa radicalização da liberdade divina deixa a teologia protestante – especialmente a reformatória, e talvez mais especialmente ainda a luterana - mais à vontade para aceitar comportamentos *singulares* de Deus em outras singularidades.<sup>628</sup> O paradoxo *Deus oculto e revelado* faz a teologia da cruz girar seu foco da revelação para o imaginário. A questão não está mais nas formas como Deus se revela, mas nas formas como os crentes percebem essa revelação. Teríamos aí não uma teologia da revelação, mas da errância, errabunda, desorientada, na busca de vestígios – ou rumores – do Santo; busca não em qualquer lugar, mas justamente nas rupturas e fissuras em que o Oculto se mostra, que está sobretudo nas religiões; uma teologia *oriental*, que vem de lá com os magos seguindo a estrela que supõe-se como sendo a luz do caminho, fascinada pelo brilho daquele que “jamais o mundo conteve, e está deitado no colo de Maria”. (Lutero)

---

<sup>627</sup> Albérico BAESKE, *Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias*, p. 88.

<sup>628</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 54.

### 5.3. Uma abertura mística no agenciamento da piedade protestante

#### 5.3.1. A mística e o culto protestante.

*Na espera sossegada encontrareis ventura;  
na confiança serena radica vossa força.*

*Isaías 30.15*

A vida interior dos cristãos brilha forte  
Ainda que o sol o exterior lhes queimou  
O que o rei celeste lhes deu, sua sorte,  
Só eles conhecem, ninguém mais provou.  
Ninguém mais sentiu, mais ninguém imagina  
O que aos seus sentidos tocou e ilumina,  
Levando-os a ter dignidade divina.<sup>629</sup>  
*Christian Friedrich Riechter, 1676-1711.*

A reestruturação da liturgia protestante: essa é uma das possibilidades mais produtivas que se abre a partir de uma compreensão mística de Deus.<sup>630</sup> Por um lado, a mística agregaria um conteúdo mais espiritual à aridez, formalidade e previsibilidade litúrgica do protestantismo clássico, estruturada na pregação da palavra que opõe uma “Igreja docente” a uma “Igreja discente”. Por outro, agregaria um conteúdo mais sistemático à fugacidade, informalidade e disformidade litúrgica do neoprotestantismo, estruturada na manifestação do espírito que opõe uma “igreja da consigna” a uma “igreja do barulho”. O culto protestante precisa conjugar as três coisas: a Palavra de Deus no centro, a experiência numênica com Deus e a profusão do Espírito de Deus que não conhece barreiras. A orientação mística pode ser o élan que dinamiza as três ênfases.

Certamente é ao protestantismo clássico que a mística provocaria com mais intensidade, justamente por que baseia suas práticas litúrgicas no fiel que pensa, que lê, que é pleno e senhor de si o tempo todo. “O culto protestante não inclui o gesto e a imagem, não oferece o apoio do sensível: ele é discursivo e racional, mais uma aula do que um encontro com o sagrado. O pequeno espaço reservado à emoção corre por conta do

<sup>629</sup> Adaptação poético-musical do hino 176 de *Evangelisches Gesangbuch* [Hinário em Alemão em uso na IELCB]. São Leopoldo : Sinodal/Sínodo Riograndense, 1975.

*Texto original:* Es glänzet der Christen inwendiges Leben,/ obgleich sie von aussen die Sonne verbrannt./ Was ihnen der König des Himmels gegeben,/ ist keinem als ihnen nur selber bekannt./ Was niemand verspüret, was niemand berühret,/ hat ihre erleuchteten Sinne gezieret/ und sie zu der göttlichen Würde geführt.

*Tradução literal* (por Esterles Roesse): Brilha a vida interior dos cristãos, mesmo que por fora o sol os queime. O que o rei dos céus lhes deu, a ninguém, só a eles próprios, é conhecido. O que ninguém sentiu, o que a ninguém comoveu, afetou os seus sentidos iluminados e os conduziu à dignidade divina.

<sup>630</sup> É curioso observar que um grande movimento de renovação litúrgica começou justamente a partir da publicação do livro de Rudolf Otto, visando aumentar a incidência da experiência do não-racional no culto. Otto é considerado o prelúdio das novas eras teológicas do século XX. O sucesso de seu livro foi impulsionado pela crise do pós 1ª guerra, sobretudo pela crise do progresso. Publicado em 1917, em 1930 já tinha 22 edições só na Alemanha. Cf. Martin N. DREHER, *A Igreja Latino-Americana no contexto mundial*, p. 178.

cântico congregacional, mas os hinos também são discursos. De modo que a participação no culto protestante exige um significativo domínio da linguagem”.<sup>631</sup>

O protestantismo, coerente com seu princípio, retirou do culto todos os apoios religiosos e preservou e cultivou só a música que, pela sua natureza não material, pode conduzir o crente a uma experiência pura e imediata com Deus. Cultivou também a arte da retórica. Palavra e música vieram a ser os únicos instrumentos de renovação da experiência com Deus. A música pelo duplo sentimento que produz ao colocar o fiel em comunhão imediata com Deus: alegria e temor ao mesmo tempo, como dizia Otto. A palavra, exposta com toda a arte da retórica ao mostrar ao fiel como transformar sua liberdade em existência digna.<sup>632</sup>

A racionalidade protestante foi privando o culto cada vez mais de seus aspectos não-rationais, místico-numinosos.

Foi privando ao culto, em medida cada vez maior, de seus elementos propriamente contemplativos, especialmente devotos. O conceitual e o doutrinário, o ideal teórico, preponderou sobre o estado inefável da emoção devota, que somente vive no sentimento. A igreja se converteu em escola, e as suas mensagens, em verdade, encontraram um acesso cada vez mais restrito às mentes, como disse Tyrell algumas vezes, através da estreita fenda da razão.<sup>633</sup>

Muitas vezes Deus é reprimido nas estruturas litúrgicas dos cultos protestantes clássicos. Reprimido e interdito! Otto formula essa interdição quase que poeticamente: segundo ele, nas liturgias protestantes clássicas

não há nada de fortuito,  
nada tampouco fértil em alusões;  
não há nada im-premeditado e,  
portanto, que suscite o pressentimento;  
nada que proceda das funduras inconscientes e,  
portanto, necessariamente fragmentário;  
nada que rompa a unidade de composição e,  
portanto, que deixe ver uma conexão mais elevada;  
nada *pneumático* e,  
portanto, em geral, tampouco muito espírito.<sup>634</sup>

A mística contrapõe a essa idéia de fiel racional aquele fiel que se perde em Deus, que quer perder-se, que quer experimentar o vazio litúrgico. A mística insiste no vazio mental opondo a ele a experiência corporal racional, justamente para fugir do sujeito senhor de si, da idolatria e da enganação da comunicação verbal. Um elemento litúrgico recorrente desse vazio místico é a substituição da oração pela meditação, essa “*filha adotiva do protestantismo*”.<sup>635</sup> A mística busca uma comunicação mais silenciosa e mais horizontal,

<sup>631</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 147. A ortodoxia protestante foi o extremo da afirmação da adesão intelectual aos princípios de fé. O Pietismo foi reação a isso, reivindicando a experiência emocional como critério. Durante a história, esse conflito protestante tem se repetido; o pêndulo varia entre filiação por idéias e filiação por emoção.

<sup>632</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Fenomenologia da experiência religiosa*, p. 81.

<sup>633</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 143-144.

<sup>634</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 92 – a divisão em versos não consta no texto de Otto.

<sup>635</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 531.

mais ligada aos corpos que celebram em conjunto. Por isso, aliás, a mística sempre preocupa tanto quem controla o rito: ela desinstala-se da norma, exercita a transcendência imanente<sup>636</sup>, busca Deus justamente naquilo que parece a anulação de Deus, a *Kenosis*, Deus esvaziando-se. Com um ingrediente místico, o culto protestante ganharia um pouco daquilo que é impossível prever, impossível antever, aberto para o vazio, para Deus que pode chegar a qualquer momento. Para recepcionar Deus o culto precisa de sublimidade. O silêncio, o vazio e a escuridão são alguns dos elementos que a preservam no rito protestante. “Na língua dos sons, o silêncio corresponde à escuridão”.<sup>637</sup> As velhas expressões da bíblia, as palavras incompreensíveis do culto, cânticos em outras línguas como *aleluias* e *kyries* geram fascínio porque simbolizam o resto de incompreensível dentro da liturgia. Também os restos *mal cozidos*<sup>638</sup> dos cultos dispostos sem uma regra muito clara suscitam devoção mais do que as disposições sistemáticas da liturgia, construídas segundo esquemas perfeitos. O culto precisa da arte do vazio e do inesperado para que o numinoso se manifeste; a oração com mais contemplação; a liturgia com mais silêncio sagrado, o culto catequético/homilético com mais liturgia.

“O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais”.  
Riobaldo<sup>639</sup>

A mística não priva os fiéis da pregação da Palavra, fenômeno que funda o protestantismo, e que, de resto, é uma das marcas do protestantismo clássico brasileiro.<sup>640</sup> A Reforma condenou o movimento *anabatista*, que defendia ser possível alcançar o Espírito Santo “mediante preparação, pensamentos e obras próprias, sem a palavra física do evangelho”.<sup>641</sup> A teologia reformatória associa a concessão do Espírito Santo à pregação, que dá o Evangelho e os Sacramentos como *meios* através dos quais vem o Espírito Santo, que opera a fé. Por isso que a comunidade protestante se reúne ao redor da pregação da palavra, criando uma situação-interpretativa do presente à luz das promessas de Deus – já a visão católica é *sacramental*, baseada na memória. Cada culto protestante cria uma situação de articulação do presente; a memória some diante da potência do presente que se abre para o futuro. A Palavra de Deus está carregada de promessa – de libertação, de perdão, de ressurreição -, todas concentradas em Jesus Cristo. Palavra e Promessa são quase-

<sup>636</sup> Cf. Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 154ss.

<sup>637</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 96.

<sup>638</sup> Cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 92

<sup>639</sup> Riobaldo, no momento exato da tentativa de pacto com o demônio, esperando por sua manifestação ou a manifestação de Deus. João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 371.

<sup>640</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O celeste porvir*, p. 205, chega a dizer que “a explanação da bíblia talvez tenha sido responsável pela única via pela qual o protestantismo pode mostrar sua presença na cultura brasileira”.

<sup>641</sup> CONFISSÃO de Augsburgo, artigo 5 – do ofício da pregação, p. 5.



sinônimos: em Jesus Cristo, o Verbo de Deus, sua Palavra que cria tudo, todas as promessas de Deus se tornam reais e atuais. “O conceito de ‘promessa’ (...) está no centro da teologia de Lutero. A promessa de Deus não significa primariamente que algo futuro é anunciado e, assim, prometido. A promessa não se refere a uma promessa histórico-salvífica a ser cumprida apenas no futuro. Ela é, antes, um anúncio com força de lei e com efeito imediato”.<sup>642</sup> Deus está ligado à promessa que faz. A pregação anuncia justamente isso: cumpriu-se o que Deus prometeu. Daí que cada culto protestante ou cada pregação é um gesto de criação de Deus, uma *interpretação*-ação da palavra de Deus.

A questão da mística, portanto, não interpela a centralidade da pregação da Palavra de Deus no protestantismo, mas a racionalização da palavra de Deus. O termo *Palavra* está tão carregado de racionalismo que talvez seja difícil entendê-lo como experiência revelatória de Deus. Lutero entendia a Palavra de Deus quase como um ser vivo, um agente transformador, motivador, sempre desinstalador:

Quando alguém pondera bem as palavras divinas no fundo do coração, e as considera com maravilhamento e gratidão, de forma que de grande ardor arrebeta em suspiros e gemidos, e não em falas; quando as palavras são agradavelmente escolhidas ou prescritas, fluem em frente de tal forma que o Espírito vem fervilhante com ela, e as palavras estão vivas e têm mãos e pés, de forma que a vida e o corpo inteiro com todos os seus membros empenha-se e esforça-se totalmente: isto é de fato uma adoração a Deus em espírito e verdade, e tais palavras são todas fogo, luz e vida.<sup>643</sup>

Portanto, *Palavra* e *Mística* não estão em oposição. A mística quer justamente colaborar para que esta situação-interpretação da palavra seja mais bem *ouvida*. Isso passa por proporcionar um ambiente cútico que favoreça a escuta, o silêncio do acolhimento a Deus que se revela na Palavra; um ambiente para a leitura das Sagradas Escrituras. Da mesma forma, a mística não quer privar os fiéis da razão esquematizada e da catequese homilética. O culto precisa sempre encetar o evangelho para o significado que tem para a vida. Mística não se confunde com poimênica, auto-ajuda ou emocionalismo. Um culto com mística é a própria afirmação do vazio da vida, a aceitação de suas misérias, e não a sua negação ou ocultação – como parece acontecer quando as pessoas experimentam o culto apenas como *reforço* para a vida. Experimentar vazios litúrgicos é compatível com o vazio da vida, tornando o culto um exercício para a vida. Não uma parada, mas um parêntesis. O culto precisa expressar a mesma presença e ausência de Deus experimentada no cotidiano, agora colocada dentro do ambiente sagrado.<sup>644</sup> A energia suscitada no culto sempre emana da vida e irriga a vida toda.

<sup>642</sup> Oswald BAYER, *Viver pela fé*, p. 47.

<sup>643</sup> Apud Margaret R. MILES, *Image as insight*, p. 101

<sup>644</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 162.

“Olhei as gravuras japonesas. [...] É assim que desejo escrever: com aquela quantidade de espaço entre umas poucas palavras. Estas têm apenas de dar ênfase ao silêncio [...] Gostaria de esboçar algumas poucas palavras contra um fundo sem palavras; descrever o silêncio e a quietude e inspirá-los [...] Tudo o que as palavras têm de fazer é emprestar ao silêncio forma e contorno”.

Etty Hillesun, *Diários*.\*

---

\* Mística judia holandesa, assassinada em 30 de novembro de 1943, no campo de concentração nazista de Auschwitz, Alemanha.

Apud Maria Clara Lucchetti Bingemer. Gênero, mística e violência: três mulheres judias diante de Deus e da violência do Holocausto, p. 133. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) *Mística e religião: no limiar do mistério*. São Paulo : Paulinas, 2004. p. 75-136.

### 5.3.2. A teologia místico-protestante e a arte

*Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (vejam que digo poetas!),  
para que o falar sobre Ele preserve a sacra irredutibilidade  
que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos.*

Kurt Marti<sup>645</sup>

O encontro do protestantismo como o imaginário agenciado por uma teologia mística provoca gestos de contemplação: exceto o protestantismo e o espiritismo, todas as religiões brasileiras estão profundamente marcadas pela arte sacra: esculturas, pinturas, templos, roupas, paramentos etc. O protestantismo geralmente manifesta uma admiração velada frente à profusão artística religiosa, dizendo silenciosamente não pode; é idolatria! – e imediatamente acrescenta: -, mas É divino!

Raramente o protestantismo brasileiro consegue produzir artistas, seja no ofício das letras, da poesia, da pintura ou da escultura. Esse fato parece normal no que tange à arte pictórica ou à escultura, visto o protestantismo renunciá-la sob o risco de idolatria, mas é estranho no que tange à literatura. Não parece contraditório que uma tradição religiosa que tanto valoriza a educação e a leitura não se faça ouvir também no mundo da arte literária?<sup>646</sup>

Há razões teológicas e históricas profundas, interditos quase intransponíveis para esse descaso protestante com a arte. A razão histórica vem do movimento iconoclasta reformatório, passa pelo arrefecimento confessional do período da ortodoxia, que obrigou as incipientes igrejas evangélicas a demarcarem sua identidade confessional a partir da diferenciação em relação ao catolicismo, e culmina no puritanismo da reforma radical que não apenas primou pela razão como meio último de relação com Deus, mas associou qualquer forma de fruição ou prazer estético a coisa mundana.

O fundo mítico de toda proibição da arte é a proibição de adoração a imagens na bíblia hebraica, argumento último da negação da arte no protestantismo. “O pano-de-fundo dessa rejeição das artes visuais é o temor – e até mesmo o horror – de uma recaída em idolatria”<sup>647</sup> - uma leitura refinada das proibições bíblicas mostra que a questão aí é a idolatria, e não a imagem em si<sup>648</sup>. A associação da arte à idolatria e ao prazer mundano teve

<sup>645</sup> Apud Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 209.

<sup>646</sup> Momentos raros de arte produzida por protestantes são a poesia *maldita* de Ana Cristina César, uma cosmopolitana, e a teopoética de Rubem Alves, um renunciador do protestantismo.

<sup>647</sup> Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 538.

<sup>648</sup> **O que a bíblia diz sobre a arte e a idolatria da imagem?** As rígidas proibições da lei mosaica referem-se à época em que o povo de Israel estava em constante contato com a religião de outros povos, *tentado* por outros deuses. Os profetas são implacáveis na denúncia da idolatria, pecado terrível contra o Deus único. Jeremias foi um dos que enfrentou maior oposição, sobretudo das mulheres que adoravam à Grande Deusa (Jr 44), sendo perseguido e maltratado por causa da fidelidade ao Deus único. Tanto na lei mosaica quanto na crítica

conseqüências que marcam profundamente o protestantismo, como a quase total ausência de expressões artísticas de qualquer tipo nas Igrejas e na Teologia, a aversão a imagens da igreja católica e de outros cultos, a hegemonia da palavra sobre qualquer forma de expressão estética, o desenvolvimento da música no protestantismo e o desenvolvimento da estética auditiva e da oratória.

Se o movimento iconoclasta perpetrado durante a Reforma protestante do Século XVI pode ser considerado uma das maiores tragédias da história da Igreja, dado a quantidade de obras de arte destruída, a austeridade protestante contemporânea no que tange à supressão da arte certamente é um dos maiores engodos teológicos a que são submetidos os fiéis. “A falta de artes visuais no contexto da vida protestante é, sistematicamente falando, insustentável e praticamente lamentável, embora seja compreensível historicamente”.<sup>649</sup> Os fiéis estão submetidos a uma espécie de “celibato do intelecto, divorciado da contemplação”.<sup>650</sup> A experiência de Deus, a manifestação do Espírito de Deus, invade todas as dimensões do corpo, também a visão.

---

profética, no entanto, fica evidente que a questão central não era a imagem em si, mas a imagem de *outro* Deus. O motivo apresentado por Deus para a proibição da imagem não é, em princípio, o objeto, mas aquilo a que ele remete, a idolatria. Deus tem ciúme dos outros deuses.

Não obstante a proibição de imagens, a bíblia está repleta de imagens de Deus, sempre constituídas pelo próprio Deus. O que as identifica é o fato de serem elementos não concebidos por mãos humanas. As imagens e os símbolos da divindade estão sempre relacionados a epifanias específicas, e jamais se repetem: assim, há, entre outros, o arco-íris pós-dilúvio, a sarça ardente de Moisés, a arca da aliança, os relâmpagos e a tempestade no Sinai, a coluna de fogo e nuvem que guiava o povo no deserto, e, por fim, Jesus Cristo, o filho de Deus. Cf. Alain BESANÇON, *A imagem proibida*, p. 27ss.

Imagens ou objetos cülticos não são considerados legítimas imagens de Deus, mas adornos tolerados: a serpente no poste que curou o povo (Nm 21) e os querubins da arca da aliança (Ex 25.18) são um bom exemplo.

A questão da proibição de imagens arrefeceu-se no judaísmo tardio, “com o surgimento dos Macabeus, quando o perigo helenista de contaminação idolátrica ameaçava Israel”. Armindo TREVISAN, *O rosto de Cristo*, p. 15. Este perigo externo levou o povo à estrita observância da interdição conforme ditado na lei mosaica.

Já no contexto do 2º Testamento não há nenhum texto que trate especificamente das imagens. Nesta época a questão das imagens e dos falsos deuses estava aparentemente resolvida entre o povo judeu. De modo geral, não há nada que avalize o uso de imagens. Um dos únicos textos onde a questão da imagem é debatida é Atos 19.23ss, no episódio da revolta dos ourives que fabricavam imagens de Ártemis contra o apóstolo Paulo e seus seguidores. Também aí não se trata da imagem de Deus, mas da imagem de *outros* deuses.

No 2º Testamento as imagens de Deus estão relacionadas à encarnação de seu filho, Jesus Cristo. A imagem recorrente de Jesus é ele na cruz. Cl 1.15-20 – o filho é a *imagem* do Deus invisível – e Fp 2.6-11 – Deus esvaziou-se e assumiu *forma* de servo – mostram que, para a comunidade cristã incipiente, a imagem de Deus estava associada a Jesus Cristo, e a manifestação plástica dessa imagem estava completamente ausente. A quase total ausência de inscrições artísticas nos três primeiros séculos do cristianismo é evidência da influência da comunidade e do espírito judaico antiimagem no imaginário cristão.

Portanto, pode-se concluir que a bíblia não fecha a questão quanto à expressão artística e à arte em si. O que é terminantemente proibido é a adoração de imagens de *outros* deuses. Na verdade o povo não concebia criar uma imagem de seu próprio Deus Javé. Desta forma, nada se pode aferir na bíblia a respeito da proibição do uso de imagens, pinturas e objetos religiosos para fins litúrgicos ou devocionais familiares ou pessoais.

<sup>649</sup> Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 538.

<sup>650</sup> Whitehead, Apud Armindo TREVISAN, *Como apreciar a arte*, p. 20.

A razão teológica central da eliminação da arte passa pela concepção de revelação de Deus. Os protestantes aguçaram os ouvidos – pregação e canto -, enquanto o ambiente católico convive com a expressão ocular da fé, com sua piedade abrindo mais o flanco da contemplação. É a palavra pura que deve ser ouvida nas Igrejas e na teologia protestantes, e não a literatura ou a arte, essas formas que sugerem, e não dizem diretamente. Toda a Idade Média, em certo sentido, é uma passagem do ver para o ouvir<sup>651</sup>. No centro do culto protestante está a palavra, o púlpito. Não a contemplação, mas a palavra. “Os católicos enfatizam a dimensão contemplativa e visual da experiência religiosa, os protestantes viram no segundo mandamento um interdito que lhes impôs um rigoroso ascetismo artístico”.<sup>652</sup> O divino não pode ser representado, é idolatria. Não pode a cor, não pode a forma ou o movimento; resta a linguagem, musical e falada: protestantes pregam muito bem, falam muito bem, cantam muito bem. No protestantismo vale a ética, que jamais pode ser ambígua como a estética. Em grande medida, a exigência ética e doutrinal protestante transformou igrejas em salas de aula, os fiéis num enorme corpo discente que ouve o corpo docente ensinando a palavra, a fé. Não há nada ou quase nada para se contemplar numa igreja protestante. Tudo é orientado pela didática, jamais pela estética. Nem silêncios são mais ouvidos nas igrejas: nada que dê margem para compreensões equivocadas do que Deus pretensamente quer transmitir. Nada que dê margens à magia do olhar e à livre associação!<sup>653</sup>

A proibição da arte teve, certamente, efeitos benéficos. Sem imagens a ênfase do protestantismo passou a ser a educação. Tolerou imagens impressas em livros por causa de seu apelo didático – ainda que alguns considerassem que mesmo estas imagens eram perigosas, podiam tirar o foco de atenção das palavras. Propôs a instrução do povo e o acesso à alfabetização e à informação. Até hoje o protestantismo propõe esse ideal – embora o apelo tenha, muitas vezes, um caráter anacrônico, na medida em que o povo mais pobre não tem acesso a textos. De qualquer forma, a proibição da arte proporcionou o impulso de uma cultura lingüística sem precedentes. A ênfase na educação produziu uma nova cultura lingüística. O protestantismo produziu grandes pregadores, escritores e leitores, mas não podia produzir artistas das letras.

<sup>651</sup> Cf. Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 538.

<sup>652</sup> Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 131.

<sup>653</sup> Um exemplo aparentemente banal, mas extremamente elucidativo desse esforço didaticista do protestantismo é a supressão da elevação dos elementos da Ceia e o sinal da cruz sobre eles nos cultos *liturgicamente corretos* da IECLB. Embora o luteranismo esteja, dentro do protestantismo, na ponta mais tolerante com a arte, o que justifica a extinção do gesto milenar parece ser o medo da figuração estética, *do que aquilo possa significar*. No lugar da imagem que pode desandar em magia, a palavra límpida e clara (?).

A literatura não pode sobreviver em meio a esta obsessão didática, porque a sua vocação é estética, contemplativa, e o seu valor é tanto maior quanto maior for a sua capacidade para produzir estruturas paradigmáticas através das quais as fraturas e ligações ocultas do cotidiano são radiografadas. Os literatos protestantes não podem fugir ao feitiço dos seus hábitos de pensamento. Suas novelas são sermões travestidos e lições de escola dominical mascaradas. No fim, a graça de Deus triunfa sempre, os crentes são recompensados e a impiedade é castigada. O último capítulo não precisa ser lido. A didática protestante já tem a moral da estória pronta, antes que ela aconteça.<sup>654</sup>

Não obstante esse benefício, a supressão da arte certamente colaborou para uma certa esquizofrenia teológica, com um amplo domínio dos elementos racionais na expressão religiosa. O problema é que o espaço antes dedicado à sensibilidade estética ficou vago, e o protestantismo ficou *manco*. A palavra e a razão reinam absolutas. De modo geral, os protestantes são cegos, para usar uma metáfora. Têm apenas ouvido e boca. O grande desenvolvimento da música pode ser entendido nesse contexto, pois, ao lado da oratória, concentrou todas as possibilidades de manifestação estética da fé. Uma conseqüência desastrosa dessa esquizofrenia teológica que suprimiu a linguagem não racional é o apelo simplista à emoção presente em parte do protestantismo contemporâneo.

A supressão da arte eliminou do protestantismo também a meditação e a contemplação. O protestante não medita, ora. Não há nada no protestantismo para observar, para levar à quietude. Muitas palavras, muita exaltação, e nenhuma meditação. É a arte que propicia a meditação – seja a arquitetura, a pintura, a música ou a poesia. A arte deixa Deus falar. No protestantismo fala-se demais, pecando ao não deixar Deus falar ou colocando palavras na boca de Deus que se quer calar. Negligência das imagens significa automaticamente negligência da contemplação. “A arte sacra deve ser meditada, e meditação não é pensamento lógico. Meditar é silenciar para que Deus possa falar. Nos últimos 500 anos, em razão do iconoclasmo, o pecado humano não tem deixado Deus falar; só fala o homem”.<sup>655</sup>

Românticos e clássicos condenaram por igual a iconoclastia do calvinismo, e também sentiram que no luteranismo se utiliza a arte apenas para recreio e entretenimento, para o ensino e para o culto, mas apenas lhe concede um valor próprio. Sem dúvida que a situação parece favorecer o catolicismo, já que seu ascetismo deixa lugar ao sensível junto ao supra-sensível e seu culto se dirige menos ao pensamento que ao sentimento e aos olhos, enquanto que o ascetismo protestante põe o sensível diretamente ao serviço da salvação eterna e o culto protestante é, sobretudo, um culto da pregação e da doutrina. O catolicismo lida muito melhor com a sensualidade, no sentido mais amplo da palavra, que o protestantismo. Por isso o catolicismo fundiu-se com muito mais profundidade e energia com a arte renascentista que o protestantismo.<sup>656</sup>

<sup>654</sup> Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 152.

<sup>655</sup> Martim N. DREHER, *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*, p. 57.

<sup>656</sup> Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, 87-88.

A supressão da arte provocou a relativização do pensamento simbólico, o centro da piedade cristã. A ausência de imagens no protestantismo enfraquece seu anúncio do evangelho, pois está ausente seu veículo central, o simbólico. A linguagem escrita e falada nunca consegue ser tão simbólica quanto a imagem.

É na linguagem simbólica que se expressa a experiência do espiritual. Quando essa forma de pensamento não-conceitual deixa de ser usada ou é ridicularizada, produz-se a destruição de uma das disposições religiosas do ser humano. O iconoclasmo provocou no ser humano o enfraquecimento do sentido para o religioso. Quando se destruíram as imagens, destruiu-se o elemento que deixa o que é cristão transformar-se em sentimento. (...) No século XVI, iniciou uma esclerose espiritual com a iconoclastia.<sup>657</sup>

A supressão da arte provoca experiências fugazes de fé. A fugacidade das igrejas protestantes contemporâneas talvez tenha aí a sua origem, no afã de oferecer experiências emocionais rápidas. A arte devolveria um apelo de perenidade ao protestantismo. Observar uma obra de arte que está fixa numa igreja há muitos anos permite que a mensagem se cristalize na mente dos fiéis, sempre renovada de acordo com o olhar de cada qual.

A supressão da arte vem acompanhada da intolerância religiosa. O fato de não considerar importantes os símbolos religiosos tem motivado atitudes intolerantes contra religiões que as têm no centro de seu culto. Este é o caso nos episódios da queima da bula papal e do direito canônico por Lutero, da queima de livros de Tomás de Aquino por Melanchton e seus seguidores e, mais recentemente, o quebra-quebra de imagens de santos e orixás dos cultos afros por neopentecostais e, talvez aquele que seja o evento mais vergonhoso da história do protestantismo brasileiro, o *chute na santa*, em que um bispo da Igreja Universal agride verbalmente e simula chutes numa imagem de Nossa Senhora Aparecida à véspera do 12 de outubro de 1995.

Nesse contexto de intolerância vale lembrar dos abusos promovidos pelo excesso de palavra ou dos abusos da Palavra de Deus. Não apenas a adoração equivocada de imagens é pecado, mas também a interpretação abusiva e unilateral da palavra de Deus. Já o desenvolvimento e o uso unilateral da palavra em detrimento da imagem parece ser uma distorção teológica - certamente o cristianismo reconhece melhor os casos de abuso de uso de imagens, e raramente os abusos da palavra, justamente devido ao *aparelho inquisitor* altamente desenvolvido de quem está imbuído da unilateralidade da palavra.<sup>658</sup>

As pesquisas mostram que “o ser humano retém na memória cerca de 11% do que ouve, 3% do que cheira, 2% do que toca e 1% do que degusta, mas pode memorizar cerca

<sup>657</sup> Martim N. DREHER, *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*, p. 56.

<sup>658</sup> Cf. Margaret R. MILES, *Image as insight*, p. 144.

de 83% do que vê”.<sup>659</sup> Estes dados mostram que, se o protestantismo prima tanto pela educação cristã, deveria fazer mais uso de imagens. O uso didático de imagens, conforme sugere o próprio Lutero, seria uma forma cautelosa de inserir a arte no protestantismo sem ferir as proibições de imagens nas igrejas e toda a história iconoclasta sedimentada no protestantismo. A justificativa do uso da arte seria, num primeiro momento, didática; uma iniciativa para incrementar a educação cristã e a liturgia protestante. Ao falar da importância da arte na Igreja, Lutero usou as palavras *memória*, *testemunho*, *compreensão* e *expressão*: essas quatro palavras podem plenamente justificar a presença de qualquer forma de arte no Protestantismo.<sup>660</sup>

As imagens podem ser vistas como manifestação de Deus. O que a Reforma pretendia com a ênfase na Palavra era um balanço entre o senso visual e auditivo, reivindicando mais elementos auditivos na liturgia. Os cultos estavam totalmente desverbalizados. A supressão da arte, o movimento iconoclasta e a ênfase na palavra durante a reforma podem ser vistos como *ação afirmativa* que visava corrigir uma distorção – a consequência foi que a ação afirmativa virou norma, e parece pedir uma outra em sentido contrário. Maior uso da imagem tornaria a percepção e a manifestação de Deus mais livre e plena nos cultos. “A imagem não é idolatria, mas uma das mais preciosas dádivas de Deus; ela ‘se origina dos céus’, como afirmou Michelangelo. Os pintores e escultores sacros devem ser colocados na galeria dos maiores pregadores (...) Se a fé cristã pode ver no pregador um instrumento de Deus, por que não ver assim também o pintor e o escultor?”<sup>661</sup> Os textos também são *imagens*. Sobretudo, a arte litúrgica é fundamental para a revelação de Deus. Nosso acesso a Deus, ou melhor, o acesso de Deus a nós, na teologia, no culto, na meditação, se dá através de todos os nossos sentidos; não só o racional, ou o ouvido. Não desenvolver experiências sensoriais integralmente significa não cooperar para que Deus se manifeste. A arte seguramente ajuda a *abrir as antenas* para captar melhor a manifestação de Deus no mundo.<sup>662</sup>

<sup>659</sup> Evaristo Eduardo MIRANDA, *Corpo: território do sagrado*, p. 255.

<sup>660</sup> **Lutero não negou a arte.** Além de reivindicar tolerância com a arte e até mesmo incentivar quem tinha dons artísticos, defendeu veementemente seu uso didático. Ele sonhava em ver as casas pintadas externamente com cenas bíblicas. Some-se a isso a compreensão quase estética que Lutero tinha da Palavra de Deus. Segundo ele, a Palavra nunca é mero evento racional. A compreensão que Lutero tem do poder quase *místico* da palavra se aproxima muito de uma estética física ou da imagem. A palavra proclamada tem poder divino e é autêntica e pura manifestação de Deus. A linguagem, para Lutero, se origina no “fundo do coração”. Dizendo isso ele rejeita a compreensão clássica da Idade Média de associar visão e emoção, e reivindica a associação linguagem e sentimento. Cf. Margaret R. MILES, *Image as insight*, p. 101.

<sup>661</sup> Martim N. DREHER, *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*, p. 57.

<sup>662</sup> O Budismo ensina esse caminho de percepção de Deus – ou o Dharma, o caminho para a iluminação – através dos seis sentidos humanos: 1) Olfato – por isso tantos tão diferentes incensos, dependendo da ocasião e



O grande valor da arte no protestantismo talvez fosse manifesto e percebido apenas num exercício extremo de finura e suavidade teológica: o principal papel da arte sacra é garantir a total indisponibilidade e a indiscernibilidade de Deus. Ao ocupar-se com o estudo, a produção e a observação de arte, pode ser que o protestantismo seja invadido por um novo espírito de autonomia divina ainda maior do que o manifestado no uso unilateral da palavra. Ao dar-se conta de que a arte precisa ser respeitada em seus critérios próprios de forma e de conteúdo, a teologia e a piedade protestante estariam exercitando o respeito à própria divindade. Um dos elementos mais agudos da arte é justamente a consciência de que ela não é o objeto que retrata; não dispõe da imagem a que faz referência.<sup>663</sup> Assim também a teologia e a fé não dispõem do objeto de sua adoração ou reflexão em favor do qual presta testemunho. A arte manifesta que Deus não *está aí* sempre à disposição. Uma relação mais intensa do protestantismo com a arte forneceria à teologia protestante uma lucidez maior quanto ao seu papel de apenas apontar, a partir de si, para o mistério inefável, e, conseqüentemente, dar-se conta do desgaste de suas imagens e palavras.<sup>664</sup>

A literatura e a poesia são tão marginais no protestantismo quanto outras formas de arte. Não obstante, por ter como meio de expressão o texto, talvez fosse aí o lugar de toque inicial da relação do protestantismo com a arte. A literatura tem a vantagem de não revelar formas e imagens, mas apenas sugerir. Ela trabalha com imagens de Deus que mantêm a sua indisponibilidade.

Ao ocupar-se dos textos literários e respeitar-lhes a autonomia, percebendo os critérios formais que os conformam, a teologia pode tomar a sério um aspecto da literatura que lhe deve ser muito caro: é aguda nos textos literários a consciência de que **não se dispõe do objeto de que se fala**. E o mesmo vale para teologia. Tampouco ela dispõe do objeto de sua reflexão, em favor do qual presta testemunho. Ela apenas é capaz de apontar, a partir de si, para o mistério inefável. E o discurso teológico só pode ter êxito no confronto com textos literários caso se conscientize da problemática de sua própria dicção: do desgaste de suas imagens e de sua linguagem, das fórmulas vazias em que pode incorrer sua expressão.<sup>665</sup>

A arte, também a arte cristã, é sempre *obra aberta*<sup>666</sup>, pois trata da relação de pessoas, lida com o surpreendente. Assim como a música tem como característica que o artista criador não determina a execução da obra, ainda menos a recepção do ouvinte musical,

---

objetivos. 2) Visão – e por isso tantas cores bonitas, tudo tão colorido, sendo que cada cor em uma dimensão e um sentido diferenciado. 3) Audição – música, repetição de mantras, instrumentos musicais. 4) Tato – por isso panos lisos ou crespos; coisas boas de tocar. 5) Paladar – comida durante as refeições. 6) Movimento/ritmo – uso ritmado de instrumentos; dança e artes marciais, mantras repetidos incessantemente...

<sup>663</sup> Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 225.

<sup>664</sup> Não obstante seu caráter estético, a arte não é apenas uma alternativa de linguagem. Ela não está aí para dizer aquilo que não conseguimos dizer verbalmente. Ela não é apenas do âmbito do emocional. A arte é uma manifestação original, integral. Não é uma função psico-social, mas produtora de significações, também teológicas.

<sup>665</sup> Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 225 - grifo meu.

<sup>666</sup> Umberto ECO, *Obra aberta*, p. 85.

assim também a arte cristã, criando exercício de libertação espiritual, respeitando a experiência de cada fiel. Os vários tipos de arte veiculariam tipos de teologia e experiências distintas com Deus. A arte permite que o *falar* sobre Deus seja sempre uma *obra aberta*, numa possibilidade de várias organizações confiadas à iniciativa do observador; obras que serão finalizadas pelo intérprete no momento em que as fluir esteticamente<sup>667</sup> - como de resto também ocorre com a oratória. O uso da arte permitiria um culto e uma liturgia mais sugestiva, sem diretividade extrema, não dizendo como as coisas de Deus são, mas sugerindo um sentido para elas.

Que tipo de arte produz(iria) o protestantismo? Talvez *Feias Artes* religiosas, no sentido estético e moral. Talvez carregada de pecado e de mal; talvez uma arte *dura*, como é a sua percepção da vida. Talvez uma arte instrumental, com apelo missionário. Talvez uma arte ligada à oratória, que vise transformar os ouvidos em olhos! Talvez seminários e oficinas de arte técnicas, sobretudo para *ensinar* e criar sensibilidade artística - se a produção de arte está distante do protestantismo, certamente está mais distante a observação da arte. Talvez o protestantismo produzisse uma arte *engajada*, aliando a fruição religiosa com o imperativo evangélico do socorro ao necessitado.<sup>668</sup> A arte poderia colaborar para criar uma *estética do feio* nas igrejas protestantes, mostrando o mundo como ele é, e não como deveria ser na acepção e na assepsia idealísticas. Talvez a arte conduziria o protestantismo para além do mundo religioso - a observação, a produção e o estudo da arte fariam o crente ver que Deus, afinal, não criou ou cria apenas coisas religiosas.

Finalmente, apenas o desenvolvimento da arte protestante legitimaria uma *crítica de arte* protestante, hoje quase que totalmente livre da crítica teológica. Uma crítica de arte protestante mostraria, entre outras coisas, como o pecado atinge também artistas, arte e as pessoas que a observam. Aliada ao protestantismo, a arte tomaria mais consciência de seu limite - o protestantismo diria que também ela está alienada, que o conceito de pecado original também vale para a arte, que, como tudo o que é humano, também participa da *Queda* e está misturada com o Mal.

---

<sup>667</sup> Umberto ECO, *Obra aberta*, p. 39.

<sup>668</sup> Para uma teoria da arte cristã, cf. Calvin SEERVELD, *Christian art*.

### **Detalhe do Cristo do altar de Isenheim (Alemanha) - Obra de Mestre Grünewald**

Reproduzido a partir de Martim N. DREHER, *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*, p. 59. Para uma reprodução completa da obra cf. Armindo TREVISAN, *O rosto de Cristo*. A obra esteve originalmente exposta no altar da capela do monastério, que funcionava como hospital.

## CAP VI

### DEUS ESTÁ PRESENTE – O DIABO ESTÁ NO MEIO:

#### Ensaio teológico sobre o Mal, na presença de Deus.

*Si Deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?* Boécio<sup>669</sup>

*Como reconciliar o rosto do Deus de Jó com o rosto do Pai de Lucas 15?* W. Schürger<sup>670</sup>

*O diabo na rua, no meio do redemunho... Arre, ele está misturado em tudo.* Riobaldo<sup>671</sup>

#### Introdução

A salvação é a questão essencial da religião. *Como encontrar ou formular um Deus que possa nos salvar?*: Essa era a clássica questão teológica dos *fundadores* das grandes religiões ou denominações cristãs. Isso significa que a religião está no centro de uma situação que precisa de salvação, que ela se funda num desejo de transformação, surge como proposta para salvar o ser humano de algo ameaçador: essa situação denomina-se genericamente *O Mal*. Em última análise, é isso também que define Deus: não interessa o que Deus é, de onde Deus vem, como Deus é, mas o que Deus faz para salvar, de que forma *Deus está presente...*, *Deus está no meio*.

Não só a religião quer transformar uma situação de mal, mas só a religião propõe como meio para tal a salvação. Outros *lugares* podem “refletir especulativamente sobre o mal e propor meios de abordá-lo em termos práticos, mas dificilmente pode motivar, inspirar e amparar o ser humano diante do mal, como fazem as tradições religiosas. As religiões oferecem menos especulações e respostas do que formas de engajamento e de

---

<sup>669</sup> *Se Deus existe, de onde provém o mal? De onde provém o bem, se não existe?*

Apud Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 33.

<sup>670</sup> Wolfgang SCHÜRGER, *Teologia e pós-modernidade*, p. 55.

<sup>671</sup> João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 4.

combate ao mal”.<sup>672</sup> O específico da religião, assim, é uma questão genuinamente soteriológica, nada científico ou filosófico, meramente reflexivo ou racional, nada possível de ser reduzido ou condicionado histórica, filosófica, psicológica, sociológica ou culturalmente. Na salvação reside a especificidade da religião, uma categoria eminentemente teológica. “A religião persiste [porque] (...) responde à condição humana e às questões fundamentais que o homem irremediavelmente tem de se formular, embora certas pessoas não as formulem ou só o façam de maneira esporádica e assistemática, e as respostas não sejam senão parciais, fragmentárias e provisórias”.<sup>673</sup>

O mal é percebido de diferentes formas, também fora da religião. Mas a resposta da presença de Deus é exclusiva da religião. A presença de Deus como resposta ao mal é a contribuição da religião nos debates e nos agenciamentos intelectuais e existenciais da experiência do mal. Mais do que especificidade dentro do universo das ciências, essa capacidade de anunciar a salvação do mal é exclusiva da fé. Nenhuma outra capacidade ou faculdade humana pode realizar... A fé, nesse sentido, pode ser definida como a capacidade de descoberta da presença de Deus que salva. É essa descoberta que leva milhões de pessoas às igrejas e templos no Brasil. O que elas pretendem querendo um Deus é a salvação do mal – que pode significar perdão, libertação, justiça, proteção, vida eterna, esperança.

Na universalização do desejo de salvação está implícita a irredutibilidade do mal, da condição que pede salvação. Todas as sociedades e épocas conjugam a presença do mal e o desejo de salvação no centro de sua cosmovisão. As diferentes intensidades na representação do mal na realidade de cada cultura, conferindo uma importância ou plasticidade mais ou menos central ou perceptível, não minimiza esta inexorável presença do Mal e o desejo de salvação. Seja denominado pecado, possessão, mácula, injustiça, sofrimento, corrupção etc..., o mal *está sempre aí*. Talvez apenas as sociedades utópicas, no sentido de um ideal não realizado ou não realizável, estão livres do mal. Mas mesmo aí o mal está presente como situação latente ou superada: *Exílio, idade de ouro, paraíso perdido, terra sem males, Éden* e etc. são construções teológicas que se fundam a partir da percepção irredutível do mal. É o caso da representação da vida eterna judaico-cristã, quando “o lobo pastará com o cordeiro”: mesmo aí há lugar para o mal, confinado ao inferno ou ao passado, ou então pela via negativa, sendo a realização do paraíso a superação de uma situação de mal.

---

<sup>672</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 17.

<sup>673</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 16.

É provável que o caráter de um movimento religioso seja mais decisivamente determinado por sua definição de pecado, do qual se busca a salvação, do que pelo como ele entende o processo de salvação. A primeira questão a ser levantada a fim de entender Fox, Paulo, Lutero, Wesley, assim como os profetas do Antigo Testamento, como também os fundadores de religiões não-cristãs como Buda, Zoroastro, Maomé, é a seguinte: que queriam dizer por pecado ou mal? Do que queriam salvar os homens?<sup>674</sup>

A inexorabilidade do mal e o desejo de salvação são as questões centrais também do cristianismo. É o centro de suas Escrituras Sagradas, de seus textos doutrinários e de toda sua teologia. Na bíblia Deus é o antípoda do mal, seu combatente, seu oponente e vencedor. O tema do mal e a conseqüente soteriologia impregnam e determinam a imagem cristã de Deus, do ser humano e do mundo. Conceitos teológicos como criação, pecado, redenção, Reino, escatologia, providência divina e graça são, no fundo, tentativas de responder ao problema do Mal.

A inexorabilidade do mal e o desejo de salvação são também as questões centrais do imaginário religioso brasileiro, como ficou dito acima na exposição de suas estruturas teológicas. No imaginário o desejo de salvação e a presença do mal são articulados no mesmo campo; um agencia o outro, seja na dinâmica pontual dualista, opondo bem e mal, seja na dinâmica dominante ambígua, que agencia o combate ao mal no convívio ou composição com ele. Apesar da aparente discrepância, as duas dinâmicas estão muito próximas quando se trata de sua essência: em ambas, o que resolve o Mal é a presença de Deus.

Essa inexorabilidade do Mal e a resposta a ele a partir da inexorável presença de Deus que salva são os temas tratados abaixo, talvez aqueles que se impõe de forma mais explícita à teologia a partir do encontro do protestantismo com o imaginário. Nos limites e no específico desta tese, as construções teológicas acontecem no campo cristão, e dentro deste, sobretudo do protestantismo. Embora a percepção do mal na umbanda, candomblé e espiritismo sejam referidas numa parte do texto que segue, o que temos abaixo é um ensaio de teologia cristã do mal, considerando suas formulações teológicas clássicas e, sobretudo, os desafios da teologia protestante a partir da configuração do imaginário religioso brasileiro.

---

<sup>674</sup> H. Richard NIEBUHR, *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 48.

## 6.1. Linguagens cristãs clássicas sobre o mal

### Introdução

A descrição das formulações teológicas cristãs clássicas sobre o mal segue um itinerário histórico que conjuga linguagens que vão da formulação do discurso mitológico no 1º Testamento ao humanismo contemporâneo, passando pela teodicéia e pela crítica a ela<sup>675</sup>. Embora sejam ênfases de acordo com o momento histórico, cada uma delas não pode ser vista como total superação da anterior; muitas delas conviveram e convivem de forma mais ou menos harmoniosa. Assim como ainda hoje se articula a presença do mal nos parâmetros mitológicos do Gênesis, certamente também havia no tempo em que o mito foi fixado quem reconhecesse a presença do mal de outras formas.

A linguagem teológica mais potente na articulação do mal é, sem dúvida, a teodicéia, ou seja, a defesa de Deus diante do mal - tão importante que todo esse primeiro bloco está estruturado ao redor dela: primeiramente, a ante-teodicéia, os discursos anteriores às formulações clássicas da teologia, como a mitologia e a sabedoria; depois, a própria teodicéia, apresentada nas suas diferentes e principais modulações; por fim, a pós-teodicéia, a crítica a ela, destacando o comprometimento de Deus em Jesus Cristo no combate ao mal.

#### 6.1.1. A linguagem ante-teodicéia da bíblia

A linguagem sobre o mal no 1º Testamento pode ser dividida em três estágios: o hebraísmo antigo, o pós-exílico e o *intertestamentário*. No período antigo o Mal pode ser experimentado de diversas formas: mácula pecaminosa, castigo de Deus, pedagogia religiosa, herança genética ou geracional, resultado da violação de preceitos. O que é comum a todas é a concepção jurídico-teológica do mundo: o mal sempre se relaciona a Deus. O radical monoteísmo não deixa outra saída a não ser atribuir a Deus a origem do bem e do mal - Amós 3.6 e Isaías 45.7: *eu formo a luz e crio as trevas – diz Javé*. Ao mesmo tempo concorre em sua formulação uma tentativa constante de eximir Deus da culpa do mal – como no dilúvio, no drama da serpente, nas pestes como castigos - numa clássica formulação de teodicéia. Em certo sentido, associar o mal a algo fora de Deus é impossível;

---

<sup>675</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 26-46, divide a questão *do mal em relação a Deus* em cinco estágios ou níveis: 1) estágio dos mitos, 2) estágio da sabedoria, 3) estágio da racionalização/eticização, 4) estágio da teodicéia e 5) estágio da dialética quebrada – a crítica à teodicéia.

a ruptura do fiel com Deus é inimaginável. O que existe é abandono de parte de Deus, como em Jó, ou idolatria, caso dos povos vizinhos a Israel. Mesmo quem renegue a Deus jamais vai deixar de estar sob seu domínio – sua graça ou sua cólera. Sob o domínio do Mal estão aquelas pessoas que não são do povo de Deus. Mesmo aí, no entanto, estar sob o poder de falsos deuses é tido como um estágio anterior a Deus, de ignorância. Aí está delimitada também a questão da origem ou da natureza do Mal, que em si não é um problema abordado na bíblia. A questão é sempre justificar ou dar sentido ao Mal; sobretudo, mostrar a ação de Deus diante do Mal. A linguagem mais referida sobre o mal nesse estágio é a mitologia<sup>676</sup>, que pode ser considerada um laboratório teológico-filosófico de articular o Mal procurando acertar o compasso entre Deus e o mundo. O mito é capaz de conciliar o lado tenebroso e fascinante de Deus e do ser humano. É capaz de, ao mesmo tempo, lamentar o mal, narrá-lo e explicá-lo. Veicula as questões referentes ao sofrimento e ao mal em linguagem sempre independente dos dilemas reais, e sempre se assenta sobre o mais existencial do mal, a forma como ele toca a vida das pessoas e da sociedade.

E onde está o diabo? No estágio da mitologia, em si, “o diabo não existe. O conceito hebraico do diabo desenvolveu-se gradualmente, surgindo de certas tensões dentro do conceito de Iavé”.<sup>677</sup> Quando aparece a figura do demônio no 1º Testamento como símbolo do Mal, “não é tanto a de um anti-Deus, mas a de um ante-Deus ou pré-Deus que simboliza a situação original, anterior à ação divina”.<sup>678</sup>

O diabo ganha força a partir do trauma do exílio, que relativizou a compreensão teocêntrica do mal. Quanto mais avança a história, mais *inocente* Deus vai ficando e mais culpado é o demônio; o mal vai dissociando-se de Deus e tornando-se entidade independente, sendo personificado por satã<sup>679</sup>. O desespero pós-exílico gera uma rápida

<sup>676</sup> Cf. Paul RICOEUR, *O mal*, p. 26-28.

<sup>677</sup> Jeffrey Burton RUSSEL, *O diabo*, p. 173.

Há pelo menos quatro teorias que explicam o surgimento da idéia do diabo no hebraísmo antigo: “A primeira é que satã era um demônio entre demônios, que ascendeu à posição de chefe deles. (...) A segunda razão é que Satã é uma personificação do impulso do mal dentro do homem. (...) [A terceira] é que Satã era um dos servos do Deus, cuja moral e motivação declinaram constantemente. (...) A quarta explicação percebe o metabolismo histórico do conceito: Satã é a personificação do lado negro do Deus, aquele elemento dentro de Iavé que obstrui o bem”. Jeffrey Burton RUSSEL, *O diabo*, p. 175-176.

<sup>678</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 65 – Referindo-se a Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 107-108.

<sup>679</sup> O termo *diabo* tem sua origem no grego da Septuaginta. *Satanás* vem da raiz hebraica *stn*, que significa literalmente “um que é contra, obstrui ou age como adversário.” *Diabolos* significa literalmente *alguém que atira alguma coisa no caminho de alguém*. *Daimon*, o termo que aparece nos evangelhos, vem da raiz *da*, e remete a atirar, espalhar conhecimento ou distribuí-lo. Cf. Elaine PAGELS, *As Origens de satanás*, p. 60ss.

Termos correlatos como *Belial* – o sem Luz -, *Mastema* – ódio, inimizado ou acusador, *Azazel* – príncipe da impureza, *Lúcifer* – estrela da manhã, *Beelzebu* – Deus da celeste morada, precisam ser entendidos a partir da relação do judaísmo com as religiões do semítico próximo e com o contexto pós-exílico - Cf. p. Jeffrey Burton RUSSEL, *O diabo*, p. 213, nota 17.



transcendentalização de Deus, e nesse processo ganham terreno os intermediários entre Deus e seu povo: anjos, querubins e demônios, que terminam por assegurar a transcendência divina e sua bondade e o protegem da culpa do mal - é daí que emergem as formulações dualistas que vão, mais tarde, impregnar os textos do 2º Testamento. Nesse estágio irrompe a linguagem da sabedoria<sup>680</sup>, justamente no limite existencial da questão do Mal, quando o mito não responde à questão *Por que eu?* A lamentação mitológica sobre o mal - *Até quando, senhor? Por que, senhor?* - é transformada em queixa individual ou coletiva. Nesse estágio surgem as argumentações racionais como a teologia da retribuição, o castigo, a pena. Jó é o apanágio bíblico desse estágio.

O período intertestamentário engendra um forte dualismo, onde Deus está definitivamente perdoado do mal e o diabo é o culpado. Também é aí que se origina a idéia de culpa individual, tão distante da responsabilização e punição coletivas comuns aos hebreus. Finalmente, o avizinhamento da era cristã faz irromper a representação cósmica do mal, logo arrefecida no período helenístico e nas formulações do cristianismo paulino.

O 2º Testamento tem dois tratamentos distintos da questão do mal: De um lado, Jesus e os Evangelhos; de outro, Paulo e as Cartas Pastorais. Em Jesus Cristo o mal é tratado na perspectiva do Reino de Deus: os evangelhos formulam que a resposta de Deus ao mal é Jesus Cristo e seu Reino. Deus mesmo vem ao mundo e chama ao arrependimento e à justiça, anunciando que a essência da questão do mal é que Deus assume a luta contra o mal, em Jesus Cristo. Se em Jó a questão do mal se volta para a não-culpabilidade do sofredor inocente, em Jesus acentua-se esta linha com a solidariedade e a luta de Deus em prol do sofredor inocente.

Depois de Jesus, na interpretação querigmática, o 2º Testamento passa a abordar a questão do mal em perspectiva escatológica, irmanada com o apocalipsismo. O diabo, que já aparecia com força nos evangelhos, tem seu poder aumentado. Se no 1º Testamento os demônios estavam encarnados nos vizinhos idólatras, se nos Evangelhos eles eram a causa de doenças e corrupção, agora o demônio está lutando pela alma do crente. A redenção de Deus no juízo final abolirá o diabo, todo sofrimento e toda injustiça. A questão do mal é jogada para o futuro. O *perdão a Deus* comum no hebraísmo antigo parece instalar-se de novo nessa perspectiva escatológica, transferindo a solução para o fim dos tempos, quando o bem e Deus prevalecerão. Fica evidente a criação de uma terceira linguagem na

---

Para um resumo da figura do diabo na bíblia, cf. Luis SCHIAVO, *Jesus: milagreiro e exorcista*, especialmente p. 53-65. Para uma análise completa cf. Jeffrey Burton RUSSEL, *O diabo*, especialmente os capítulos 4 - "As personificações hebraicas do mal", p. 173-224 - e 5 - "O diabo no Novo testamento", p. 225-254.

<sup>680</sup> Cf. Paul RICOEUR, *O mal*, p. 28-31.

elaboração do mal: para além da linguagem mitológica e da sabedoria irrompe a linguagem da racionalização e a conseqüente moralização ou eticização<sup>681</sup> do mal: para além da fatalidade e do existencial, a pergunta agora parece ser *De onde vem o mal?, Por que fazemos o mal?*, entrando em operação uma espécie de racionalização da linguagem mitológica. Essa mesma linguagem será referida mais tarde por Agostinho e Lutero, influenciando toda a teologia ocidental. A questão do mal passa a ter no seu centro uma questão de consciência, uma luta constante entre o bem e o mal - o tema do *pecado original* surge nesse nível de formulação.

Ponto decisivo no desenvolvimento da linguagem do mal na bíblia é o papel de Deus, que lentamente vai deixando de reagir agressivamente ao pecado e passa a estar mais preocupado com a vítima do pecado ou do mal. *Pois é o amor que me agrada, não o sacrifício; e o conhecimento de Deus, eu o prefiro aos holocaustos* – Oséias 6.6. Deus se alia à vítima na luta contra o mal (Abel, Jó, o bom samaritano etc.). É como se a estratégia na luta contra o mal fosse outra: Deus vai eximindo-se da culpa do mal e assume sua responsabilidade diante dele. Deus não mais enfrenta o agressor, mas socorre a vítima.<sup>682</sup> A imagem plástica dessa mudança de rumo de Deus é o sentido que ganha o sacrifício: o máximo do comprometimento de Deus com o Mal é o seu próprio sacrifício, Jesus, o novo Jó, o *servo sofredor*, Deus se sacrificando em prol do bem dos outros, e não mais querendo sacrifício dos outros em seu bem. O evangelho relativiza o espaço sagrado outrora destinado ao sacrifício (o fim do templo), o tempo sagrado para o sacrifício (o fim do sábado) e o fim do ritual para o sacrifício (nada de purificação e jejum). Permanece o sacrifício enquanto mediação para o equilíbrio do mal e do bem no mundo, mas ele é transmutado: cai o sacrifício de coisas (dinheiro, animais) e entra o sacrifício pessoal: *Ofereçamos sem cessar a Deus um sacrifício de louvor, isto é, o fruto dos lábios que confessam o seu nome. Não olvideis a beneficência e o mútuo auxílio comunitário, pois são estes sacrifícios que agradam a Deus* - Hb 13.15-16. *Para oferecer sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por Jesus Cristo* - 1Pd 2.5c.

<sup>681</sup> Cf. Paul RICOEUR, *O mal*, p. 31-34.

<sup>682</sup> Para um estudo da transformação da atitude de Deus diante do mal, cf. René GIRARD, *A violência e o sagrado*. Para uma análise do tema em outras obras do mesmo autor, cf. Adilson SCHULTZ, *A violência e o sagrado em René Girard*.

### 6.1.2. A linguagem da teodicéia: o mal não diz respeito a Deus

A mais recorrente explicação do mal é denominada *teodicéia*, um sistema teológico-filosófico que pode ser definido como a defesa da existência de Deus onipotente e bom apesar do mal<sup>683</sup>; defesa da sabedoria suprema de Deus contra a acusação promovida a partir das contradições do mundo, do mal nele. A cosmovisão engendrada pela teodicéia é negativa, reservando o bem unicamente para Deus.<sup>684</sup>

O discurso da teodicéia conjuga-se em quatro modulações<sup>685</sup>:

a) *Relativização do mal*: busca de um sistema harmonizador que relativiza o mal. O mal é acidente (Boécio); privação ou ausência do bem (Agostinho); parte essencial do equilíbrio do cosmo (Leibniz e Plotino); parte da evolução natural e desenvolvimento histórico (Hegel); é parte da natureza humana (Lorenz, Gehlen); é inevitável que esteja misturado ao bem; o mundo precisa ser aceito como ele é (Nietzsche). A relativização busca a desontologização do mal, eximindo Deus de sua responsabilidade. Promove a imagem de um Deus apático e desinteressado do mal no mundo. O sofrimento, o mal concreto, é minimizado. O ser humano está fadado ao destino. A relativização também não vê o ser humano como agente do mal, apenas vítima.

b) *Dualismo*: Deus não é o responsável pelo mal, e sim um demiurgo que se alojou na criação e no corpo, geralmente nomeado Diabo ou Satã. Em tese, a perspectiva dualista vai contra o radical monoteísmo bíblico, encontrando poucas ressonâncias também na teologia cristã oficiosa. Não obstante, é uma das correntes mais vivas no protestantismo e na piedade popular de diversas denominações cristãs e outras religiões. Promove uma negativização da matéria e do corpo que, em si, não coadunam com a bíblia.<sup>686</sup>

c) *Deus não é onipotente*: numa variação mais refinada da corrente relativista, Deus respeita a tendência humana ao mal e ao bem. Deus criou e cria *o melhor dos mundos possíveis* (Leibniz)<sup>687</sup>. A tensão entre o bem e o mal está presente mesmo em Deus (Schelling).

<sup>683</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 32.

<sup>684</sup> Cf. Paul RICOEUR, *O mal*, p. 34-43.

<sup>685</sup> Cf. Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 35-42.

<sup>686</sup> Uma abordagem dualista diferenciada está em Jung, que formulou a tese da *sombra*, onde Deus tem uma espécie de *face* maligna, demoníaca ou escura. Esta mesma face escura estaria presente também no mundo e em cada ser humano. Mais detalhes sobre a *sombra* abaixo, no tópico 6.4 – *A transcendência e a imanência do mal*.

<sup>687</sup> Foi Leibniz quem formulou a teoria tripartida do mal: mal metafísico (imperfeição), mal físico (sofrimento) e mal moral (pecado). A teoria do *melhor dos mundos possíveis* fundamenta-se na liberdade do ser humano e de Deus: Deus escolhe o melhor dos mundos entre os mundos possíveis. Deus escolhe sempre o melhor, mas não necessariamente o melhor para o ser humano. O mal faz parte dessa melhor combinação que Deus poderia escolher. O mal é inevitável diante da inevitabilidade da liberdade humana. Deus é perfeito, mas permite o ordenamento natural do mundo, e aí a felicidade não pode ser o objetivo final. Deus

Melhor é um Deus bom e limitado do que um Deus onipotente e mau. Deus é sofredor e impotente, como mostra a cruz. Por isso o mal é inevitável e insolúvel – o que termina no fim de toda utopia.

d) *O mal está no ser humano*: o mal é antropologizado, a *antropodicéia teológica*. Deus não é culpado do mal, e sim o ser humano pecador, que merece punição. O ser humano é negativizado para que Deus seja positivado. É a linguagem totalmente *Pro Deum*<sup>688</sup>, a favor de Deus, da defesa veemente de sua bondade. Deus não tem culpa do mal e não pode ser cobrado no seu combate. Não tem sentido nenhum apelar a Deus, que é *incapaz*. O único recurso é a culpabilização humana e sua necessária conversão ao bem. A teologia e os teólogos são transformados em *amigos de Jó*, advogados de Deus. Aqui o sofrimento é não só ignorado, mas encoberto. Deus perde sua validade. O ser humano é livre para pecar ou não, e por isso também precisa arcar com as conseqüências. Se o mal tem a ver com o demônio, este está ligado ao ser humano, nunca a Deus.

Existe uma quinta linguagem no contexto teológico-filosófico denominada *antropodicéia radical*. É a forma não teológica de luta contra o mal, a linguagem ateuista, promovendo a completa negação do recurso a Deus, afirmando Sua inexistência. É o recurso do *Contra Deum*<sup>689</sup> - Contra Deus: o mal prova a não existência de Deus. As blasfêmias contra Deus, os apelos de Jó e Jesus, os inúmeros apelos de justiça não restabelecida e de direito não atendido provam que o recurso a Deus é fantasioso. O único recurso é “passar da especulação sobre o mal à veemente *luta contra ele*”<sup>690</sup>: o mal deve ser combatido através da transformação das estruturas sociais (Marx), através da passagem à maioria e abandono do apelo religioso ilusório (Freud), através do engajamento humanístico e da solidariedade (Bloch, Camus). É o ser humano, e não Deus, que precisa se justificar perante o mal. Deus está morto, e o ser humano está sozinho. Pessoas cristãs e não cristãs estão juntas e na mesma condição na luta contra o mal.

---

sempre prevê e permite os pecados. Não obstante, mesmo com o mal, a vida é boa - mesmo com a possibilidade de vida eterna, qualquer pessoa optaria por repetir essa vida com o mal. A conseqüência trágica dessa formulação é que a pessoa está condenada à passividade e à resignação diante do mal. Mais sobre Leibniz, cf. Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 206-212.

<sup>688</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 17-20.

Gesché divide as tentativas de resolver a questão do mal *em relação a Deus* em cinco estágios ou modalidades: *Contra Deum* (contra Deus), *Pro Deo* (a favor de Deus) – as formas clássicas de teodicéia -, *In Deo* (em Deus), *Ad Deum* (a Deus) e *Cum Deo* (Com Deus). Cf. Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 13-41.

<sup>689</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 14-17.

<sup>690</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 41.

### 6.1.3. A crítica à teodicéia - ou a linguagem da *dialética quebrada*<sup>691</sup>

#### 6.1.3.1. Os limites da teodicéia

A teologia contemporânea identifica a debilidade do discurso da teodicéia não exatamente no discurso que veicula – em tese, a defesa de Deus é sempre necessária -, mas na estrutura desse discurso, seu ponto de partida e método, mais precisamente a exigência de coerência lógica, da não-contradição e de totalidade sistemática da teologia. Se a teodicéia precisa tornar coerente a existência do mal e a absoluta bondade de Deus e seu caráter todo-poderoso, a crítica contemporânea busca justamente ultrapassar a totalização sistemática e o princípio de não-contradição, asseverando que o Mal e Deus podem conviver de outra forma. No seu limite, a formulação contemporânea diz que é melhor deixar o problema do mal aberto do que se assentar sobre especulações e soluções fáceis. Karl Barth formula a rejeição ao método da coerência lógica propondo uma teologia da *dialética quebrada*, isto é,

uma teologia que teria renunciado à totalização sistemática. (...) *Quebrada* é, com efeito, a teologia que reconhece ao mal uma realidade inconciliável com a bondade de Deus e com a bondade da criação. (...) É preciso pensar num nada hostil a Deus, um nada não somente de deficiência e privação, mas de corrupção e de destruição. Assim faremos justiça, não somente à intuição de Kant do caráter insondável do mal moral, entendido como mal radical, mas também ao protesto do sofrimento humano que recusa se deixar incluir no ciclo do mal moral, a título de retribuição, e mesmo de se deixar enrolar na bandeira da providência, outro nome dado à bondade da criação.<sup>692</sup>

Desculpas justificadoras do mal como *Deus permite, Deus castiga ou o mal faz parte da harmonia da criação*, ofendem Deus. Deus jamais concorda com o mal. O mal deprime a Deus tanto quanto ao ser humano. Antes do ser humano colocar a questão do mal a Deus, é o próprio Deus que se coloca a questão. É ele que toma a iniciativa do seu combate. Dito metafisicamente: é a Deus que o mal visa em primeiro lugar, não ao ser humano. Quando o mal é questão do ser humano, o é sempre em relação a Deus. Por isso Deus sempre faz parte do processo do mal, seja na difusão do bem ou na oposição ao mal. Melhor do que dizer que o mal é objeção a Deus é dizer que Deus é a objeção ao mal. O símbolo da Trindade pode ser entendido nesse sentido, como formulação do despojamento total de Deus, um Deus que se desfaz e refaz em três potências e combate o mal em todas as suas dimensões; inclusive deixa de ser Deus, na encarnação em Jesus Cristo. A encarnação resolve o problema da ausência de Deus no mundo, e o envio do Espírito Santo mostra que Deus está sempre presente.

<sup>691</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 21-22.

<sup>692</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 43-44.

Por isso o discurso da teodicéia precisa ser relativizado. “Deus quer recuperar a sua verdadeira medida: a de protagonista no drama do mal. As apologias [de deus] correm o risco de colocá-lo de lado, até mesmo penhorá-lo, para justificar que as coisas fiquem como estão. Na revelação judaico-cristã, Deus se manifesta como adversário radical do mal”.<sup>693</sup> Em última análise, a defesa de Deus pode não ser um expediente pretendido por Deus. Deus nunca procurou ou pediu para ser poupado ou negado, mas desceu ao inferno, apresentou-se como *cordeiro imolado* - Rm 8.32.

A teodicéia clássica é, quando muito, justificação de um Deus de laboratório. (...) Ignora o Deus de Jó e de Jesus Cristo. Ignora que a acusação se faz sobre um Deus que não é mais simplesmente de laboratório. Ela ignora o clamor que sobe ao céu (cf. Jr 31.15). Ela ignora que o homem está a um passo de morrer também, e que ela, portanto, fracassou em seus deveres de teodicéia e de antropodicéia. Ela ignora do que se trata, e que o Deus de laboratório que continua defendendo está morto.<sup>694</sup>

A mais profunda fé diz que Deus está sempre presente e sempre atento ao mal, seja ele culpado ou inocente. A fé entrega a vida, também o mal, totalmente a Deus, *In Deo*<sup>695</sup>.

Afirmar que Deus também é responsável pelo mal abre a perspectiva de aliar Deus e o ser humano na luta contra o mal. Considerado *Cum Deo*<sup>696</sup> – *com Deus*, o mal deixa de ser especulação de origem e natureza e torna-se questão de ação: a luta contra o mal é travada em conjunto. Mais do que pensar sobre o mal, a teologia instala um profundo agir em conjunto de Deus e do ser humano. “Pela ação, o mal é antes de tudo o que não deveria ser, mas deve ser combatido. Neste sentido, a ação inverte a orientação do olhar. Sob a brisa do mito, o pensamento especulativo volta atrás em direção à sua origem: ‘de onde vem o mal?’, pergunta. A resposta – não a solução – da ação é: ‘que fazer *contra* o mal?’ O olhar é assim voltado ao futuro, através da idéia de uma *tarifa* a se realizar, que é a réplica daquela de uma origem a descobrir”.<sup>697</sup>

É isto que testemunha a bíblia: mais do que a origem do mal ou sua natureza interessa explicar a ação de Deus diante do mal, e esta é sua forma de dar sentido ao mal. Assim devem ser entendidos os mitos do 1º Testamento, inclusive o mito da *queda* e a novela de Jó. Aí não há explicação do mal, mas imputação de sentido ao mal, à luz da ação

<sup>693</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 65.

<sup>694</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 159.

<sup>695</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 21-24.

<sup>696</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 29-35.

<sup>697</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 48.

Ricoeur (cf. p. 47-53) propõe um tríptico procedimento na questão do Mal: *Pensar, agir e sentir*. Para além do trabalho intelectual racional da teodicéia (*pensar*), a teologia precisa considerar – talvez partir daí – a complexidade da questão a partir de uma descrição fenomenológica das experiências do crente e do mundo com o mal (*agir*), e, mais importante, juntar a esses dois procedimentos as respostas ao mal e a soluções espirituais (*sentir*). Além do pensamento teológico, a questão do mal propõe uma ação (política e moral) e uma transformação espiritual.

salvadora de Deus na história. Os mitos estão aí para solidarizar Deus com as vítimas, como mostra Jó, Adão e Eva e Caim: Deus não evita que o ser humano peque ou pratique o mal, mas revela aquilo que concorre para sua destruição ou edificação. Na sua radicalidade e universalidade, mitos como Gn 2 mostram que pecado é querer negar a contingência do mal e a finitude humana.

### 6.1.3.2. Jesus Cristo como resposta ao mal

A mais radical tomada de posição de Deus na luta contra o mal é Jesus Cristo. Jesus Cristo e o Reino de Deus são as respostas de Deus ao mal.<sup>698</sup> O cristianismo entende que essa presença de Jesus Cristo é tão decisiva que diz ser ali a última e definitiva revelação ou intervenção de Deus no mundo. Se em Jó a revelação de Deus na luta contra o mal se dá ainda com o auxílio da grandiloquência criacionista, aqui a revelação é direta, mediada pelo ser humano.<sup>699</sup> Aqui toda teologia torna-se cristologia<sup>700</sup>, reivindicando a necessária volta de Cristo a Deus: Cristo não é uma conseqüência de Deus, mas seu ponto de partida. Conhecemos Deus no combate ao mal justamente em Cristo, pois aí ele vence o mal – metafisicamente e fisicamente, inclusive os males que nos afligem! Jesus Cristo é a confissão mais pura de que nada pode aniquilar o ser humano. Essa intervenção de Deus em Jesus Cristo não pode ser compreendida em termos extraterrestres, mas sim como um movimento divino de estar entre nós. Deus combatendo o mal é *Deus entre nós*, como Jesus Cristo esteve.

Jesus Cristo é o máximo da atuação de Deus contra o mal porque nele se condensam o combate ao mal em todas as suas formas: físico, metafísico e moral; sofrimento, morte/diabo e pecado. Jesus combate o sofrimento humano físico aliando-se aos problemas particulares e sociais que degradam a criação de Deus. A redenção, o Reinado que é de Deus, estabelece-se a partir de Deus *no mundo* cotidiano. Essa presença de salvação não é utilitarista: Jesus jamais utilizou Deus para fazer valer sua vontade – todos os

<sup>698</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 385ss.

<sup>699</sup> G. JUNG, *Resposta a Jó*, tem uma instigante interpretação do processo de revelação de Deus na encarnação em Jesus Cristo: ela significa um estágio elevado no processo de melhoramento ou conscientização de Deus em relação ao mal; antes ele se apresentava na criação; agora, no ser humano. (p. 45ss) “Na época de Jó, Javé está ainda embriagado pelo poder e pela grandeza de sua criação”. (p. 45) “Sobre a doutrina da redenção: Os homens não são libertados de seus pecados, ao serem devidamente batizados e conseqüentemente purificados, mas do *temor das conseqüências do pecado, i. é, da ira de Deus. O que a obra da redenção pretende, portanto, é libertar o homem do temor de Deus*, e isto é possível a partir do momento em que a fé no Pai amoroso que enviou seu Filho Unigênito para salvar o gênero humano reprime aquele Javé que evidentemente persiste com seus afetos perigosos”. (p. 58) “A obra da reconciliação não é o pagamento de uma dívida, mas a reparação de uma injustiça divina cometida contra o homem”. (p. 60)

<sup>700</sup> Cf. Paul RICOEUR, *O mal*, p. 44ss.

quatro evangelhos testemunham isso; assim também de uma maneira formal Hb 2.17-18, 4.15 e Fp 2.6-7: *Ele, que é de condição divina, não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus. Mas despojou-se, tomando a condição de servo* - exatamente por causa desse não recurso a Deus é que se diz que Jesus não pecou. Jesus ensina como fazer para tratar do mal, não como *usar* Deus nesse combate. Os milagres pontuais, os exorcismos, as curas, seus discursos e sua companhia com os discípulos são sinais de salvação que querem promover a fé no Deus que combate o mal - mal físico, mal moral ou pecado e, em última instância, também o mal da morte<sup>701</sup>. Por isso o pobre, o doente e o pecador, as três imagens mais degradantes do mundo no universo de Jesus, são seu alvo preferido - sinais de salvação no limite da humanidade que sofre. Cada cura de Jesus é seguida do anúncio da presença de Deus, e assim se reveste de sentido mais pedagógico do que metafísico: anuncia a presença de Deus entre nós.

Jesus é Deus no combate ao mal *pecado*. Deus não é apenas um parceiro na luta pelos direitos humanos, na luta contra a doença ou nos esforços pela erradicação da pobreza. Deus luta contra o pecado, contra o mal instalado no ser humano. Deus não estabelece *parveria* com o ser humano na luta contra o mal, mas um pacto de salvação, consubstanciado em Jesus Cristo.<sup>702</sup> Não obstante seu apelo pela transformação da realidade de sofrimento na qual vivem as pessoas, Jesus prega a transformação do ser humano, o que significa depositar a confiança na presença de Deus, afastando-o da sua auto-justificação imanente. Jesus tem um discurso de caráter religioso, e não meramente social. Ele queria a transformação religiosa da sociedade. Justamente por isso combate tanto a barata espiritualização quanto a rápida eticização do Reino de Deus. Jesus anuncia que o mal é onipresente, e ao mesmo tempo, que Deus é onipresente, e se alia ao ser humano na luta contra o mal, mas centra sua atenção na transformação do ser humano. Por isso que é possível falar em justificação pela graça a partir da fé: Jesus exime o ser humano da justificação inclusive diante do mal, seja individualmente e intimamente ou perante outras pessoas. Nessa presença de Deus em Jesus que salva do pecado anuncia-se a

---

<sup>701</sup> Mc 5.35-43: ressurreição da filha do chefe da sinagoga; Lc 7.11-16: ressurreição do filho da viúva de Naim; e Jo 11.33-44: ressurreição de Lázaro.

<sup>702</sup> Nesse sentido é que devem ser entendidos os símbolos cristãos da Palavra de Deus e dos sacramentos: é aí que a participação de Deus na luta contra o mal se consubstancia no mundo, no anúncio do evangelho de Jesus Cristo, plasmado nos símbolos da pregação da Palavra e na distribuição dos sacramentos do Batismo e da Santa Ceia (Cf. Paul SPONHEIM, *O pecado e o mal*, p. 450). No batismo Deus traz a pessoa para dentro desse pacto; na pregação da Palavra ele revela o pacto; na santa Ceia o pacto é constantemente reafirmado. “Deus continua a operar pela vida e pela ordem através de pessoas e instituições com e sem conhecimento de Deus. Deus responde decisivamente ao pecado em Jesus e na vida sacramental da Igreja, e atrai seres humanos para a fé, obediência e esperança em um reino que se encontra além do Éden”. Paul SPONHEIM, *O pecado e o mal*, p. 438.



ambigüidade do mundo e do ser humano em relação ao bem e ao mal. Ninguém – nem nada – está totalmente protegido do mal e de pecar: Todo mundo pecou - Mt 7. Paulo, em Rm 7.13-24, formula isso sistematicamente, mostrando como todo ser humano está vivendo na dialética do bem e do mal – versículo 15: *Efetivamente, eu não compreendo nada do que faço: o que eu quero, não o faço, mas o que odeio, faço-o.* Não só o pecado, mas também a graça é universal - Rm 1.18-23. Somos agentes e vítimas do mal. Por isso o juízo divino em Jesus Cristo não é cruelmente imputado ao pecador. Ele não prioriza cruéis punições ao pecador ou barato perdão ao justo, mas o pão para o faminto, a cura para o doente e o perdão ao agressor. A absolvição do pecado está sempre associada a mudanças concretas na vida; o mal *pecado* encontra-se com o mal *sofrimento*.

A intervenção de Deus no mundo na luta contra o mal chega ao máximo no plano metafísico na sua vitória sobre a morte de Jesus Cristo. Se contra o mal *pecado* Deus intervém perdoadando e fazendo justiça, se contra o mal *sofrimento* Deus intervém curando, amparando e fazendo justiça, contra o mal *metafísico*-morte Deus intervém ressuscitando. É essa ressurreição de Jesus e a promessa de ressurreição que sustentam a utopia escatológica cristã de vitória *total* sobre o mal, visto que até o mal derradeiro,

*o único mal irremediável,  
aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a terra,  
aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados,<sup>703</sup>*

o mal sem contorno, o *fim da vida*, também teve uma resposta de Deus.

A vitória sobre a morte é o lugar onde Deus mostra como todos os males estão conectados. A ressurreição como resposta ao mal só faz sentido se entendida em conexão ou mesmo em razão da história de Jesus e sua cruz. Não é a ressurreição em si que legitima a presença de Deus na luta contra o mal, mas a vida e a morte de Jesus que dão testemunho da presença de Deus na ressurreição. A contemplação da presença de Deus na vida de Jesus é que abre o fiel para crer e ver Deus na ressurreição, e não o contrário. *Se Jesus não ressuscitou, certamente a fé é vã*, mas isso não significa que é a ressurreição que torna ele filho de Deus. “A fé de Jesus, sua confiança em Deus e sua postura contrária ao mal: eis o que pode ensejar o seguimento e transformar-se em resposta de sentido para o homem. (...) Vale a pena viver a vida como Jesus. (...) É a credibilidade de sua vida que nos permite crer na ressurreição.”<sup>704</sup> A ressurreição confirmou a vida de Jesus. Diante da ressurreição o fiel diz: *sim! Realmente tudo o que eu cria em Jesus é verdade. O fim não podia ser outro, senão a ressurreição. É o*

<sup>703</sup> Chicó, diante da morte de seu amigo João Grilo, no teatro *Auto da compadecida*. Cf. Ariano SUASSUNA, *Auto da compadecida*, p. 134. E complementa Chicó: *porque tudo o que é vivo, morre.*

<sup>704</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 408.

cristo crucificado que anunciamos - e aqui crucificado diz respeito a tudo o que o levou à crucificação. Não é a ressurreição que faz Jesus, mas Jesus e sua cruz que fazem a ressurreição.

Se nos fosse anunciada a ressurreição de uma pessoa cuja vida e comportamento não nos inspirassem confiança, não poderíamos aceitar essa mensagem como o sentido último de nossa vida, por mais que se desse testemunho do fato. É Jesus que confere credibilidade ao Cristo da fé. Por sua vez, é esse Cristo que dá uma nova perspectiva à mensagem de Jesus. (...) A vida de Jesus é o núcleo da resposta cristã ao problema do mal, e a ressurreição, sua chancela divina.<sup>705</sup>

O símbolo da morte de cruz de Jesus reserva a Deus uma certa imprevisibilidade na luta contra o mal; mostra a ação de Deus no mundo para além da lógica e da racionalidade, para além das expectativas humanas. A salvação de Deus pode ser *loucura* – 1Co 1.22-25<sup>706</sup>. A cruz de Jesus ensina a entabular nova relação com Deus, de gratuidade, não de utilidade. A ressurreição ensina que o mal não é absoluto; absoluto é Deus na luta contra ele.

Nessa perspectiva deve ser entendida também a surpreendente e sempre especulativa não intervenção *milagrosa* de Deus na cruz de Jesus: não intervindo Deus prova que zela pela autonomia humana, e confia nela a sua chance de luta contra o mal. Na cruz de Cristo Deus dá testemunho da liberdade humana - ainda quando essa liberdade atenta contra Deus. O silêncio de Deus na cruz pode ser interpretado como um gesto de confiança de Jesus, que se colocou nas mãos de Deus - Lc 23.46: Pai, *em tuas mãos entrego o meu espírito* -, o que não significa ocultar o sofrimento inerente a essa confiança.<sup>707</sup> “A maturidade do cristianismo começa justamente com o silêncio de Deus. Quem busca uma divindade indulgente com os desejos e as necessidades humanas dificilmente poderá encontrá-la no Deus da cruz (2Co 5.1-8)”.<sup>708</sup> A ressurreição anuncia que Deus luta contra a morte e a vence, mas não nega sua existência. A ressurreição torna-se, assim, paradoxal afirmação e negação da morte - símbolo último do Mal -, de sua fatal existência, não a sua negação ou escamoteação, mas de seu limite perante Deus. O *resto* do Mal, seu início e fim, fica *para além da árvore do conhecimento do bem e do mal*.

<sup>705</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 409.

<sup>706</sup> “Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos, mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.”

<sup>707</sup> Lucas omite Mc 14.34, trocando o agonístico *meu Deus, por que me abandonaste?* do Salmo 22.2 pela confiança em Deus do Salmo 31.6: *Em tuas mãos entrego o meu espírito, meu Deus*. João não faz referência nenhuma ao abandono de Jesus por parte de Deus, omitindo o pedido de Jesus para que *afaste o cálice da morte* que aparece em Mc 14.35 e substituindo-o pela aceitação e glorificação ao Pai - Jo 12.27-28.

<sup>708</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 425.

Uma megera assustadora, bruxa rebarbativa e magra – a velha mais hedionda talvez destes sertões – a única que alevantava a cabeça espalhando sobre os espectadores, como faúlhas, olhares ameaçadores; e nervosa e agitante, ágil apesar da idade, tendo sobre as espáduas de todo despidas, emaranhados, os cabelos brancos e cheios de terra, - rompia, em andar sacudido, pelos grupos miserandos, atraindo a atenção geral. Tinha nos braços finos uma menina, neta, bisneta, tataraneta talvez. E essa criança horrorizava. A sua face esquerda fora arrancada, havia tempos, por um estilhado de granada; de sorte que os ossos dos maxilares se destacavam alvíssimos, entre os bordos vermelhos da ferida já cicatrizada... A face direita sorria. E era apavorante aquele riso incompleto e dolorosíssimo aformoseando uma face e extinguindo-se repentinamente na outra. No vácuo de um gilvaz.\*

---

\* Trecho da descrição da *campanha de Canudos*, por Euclides da CUNHA, *Os sertões*, p. 404, no momento em que observa um grupo com centenas de mulheres e crianças *prisioneiras de guerra*.

## 6.2. A irredutibilidade do mal no imaginário religioso brasileiro

### 6.2.1. As marcas da presença do mal

*O diabo na rua, no meio do redemunbo... (...)*

Melhor, se arrepare: pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come comum, e a mandioca-brava, que mata? Agora, o senhor já viu uma estranhez? A mandioca-doce pode de repente virar azangada – motivos não sei; às vezes se diz que é por replantada no terreno sempre, com mudas seguidas, de manaíbas – vai se amargando, de tanto em tanto, de si mesma toma peçonhas. E, ora veja: a outra, a mandioca-brava, também é que às vezes pode ficar mansa, a esmo, de se comer sem nenhum mal. E que isso é? (...) Tudo. Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água, se estão jazendo em fundo de poço; o diabo dentro delas dorme: são o demo. Se sabe? E o demo – que é só assim o significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele, tem licença de campear?! Arre, ele está misturado em tudo.<sup>709</sup>

A observação empírica das religiões e seus cultos, as formulações teológicas das religiões e, parcialmente, a filosofia e a sociologia brasileira, demonstram que o mal e seus agenciamentos estão em toda parte: no Brasil, o mal está misturado em tudo<sup>710</sup>. O mal não é apenas um elemento metafísico estruturante do discurso do bem, mas tem existência real, como revela a infelicidade, a morte, a finitude, a dor, o desemprego, a doença, a desgraça, a corrupção, a descrença, o pecado etc. Ao lado da presença de Deus, é o mal e o diabo quem sustentam a estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro – ou melhor: se Deus é quem sustenta, talvez o diabo seja aquele que aplaina os caminhos dos fiéis entre as religiões do Brasil, unificando seus discursos. Em certa medida há mais uniformidade sobre o mal e o diabo do que sobre o bem e Deus no discurso das diferentes religiões.

Os *termômetros* teológicos que aferem a incidência do mal no imaginário religioso brasileiro são os vários *ritos de proteção* veiculados pelas diferentes religiões, estratégias de administração do medo que criam um escudo que protege o fiel ou sua comunidade do mal. Ritos comunitários ou individuais, discursos públicos ou orações silenciosas, exorcismos ou a pastoral do cuidado em todas as modalidades, cultos de descarrego e exorcismo, confissões de pecado longas e profundas, bênçãos a enfermos e enlutados, pregações que descrevem o mal e a tentação, passes de luz e energia, missas pelas almas,

---

<sup>709</sup> João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 4.

<sup>710</sup> Essa intuição da presença do mal e do bem misturados tem como momento teórico máximo no Brasil o romance *Grande sertão veredas*, de João Guimarães Rosa. Ali está Riobaldo às voltas com as dúvidas sobre a presença de Deus e do demônio. O enredo do livro pode ser justaposto ao enredo de todas as religiões do Brasil: Deus está presente – o diabo está no meio – o título desta tese é inspirado no subtítulo do livro: *o diabo na rua, no meio do redemunbo...*: As colunas mestras do livro são a presença do Mal e do Bem. Estão lá todos os discursos articuladores dessa presença – os dualistas, os meritórios, os estigmatórios, e, sobretudo, a ambigüidade, o espírito que dinamiza a estrutura, ou melhor, o enredo do livro, evidenciado, sobretudo, na circularidade literária angustiante que acompanha os caminhos em círculo do Jagunço Riobaldo.

Exemplos internacionais sublimes de tentativas literárias de articulação do bem e do mal são *A divina comédia*, de Dante, contando a peregrinação do fiel pelo céu, purgatório e pelo inferno, e *O peregrino*, de Bunyan, contando a peregrinação de *Cristão* desse mundo para o Céu.

oferendas para Exu, fazer o sinal da cruz, batismo, ritos de sepultamento, abraços da paz, bênçãos, benzeções, unções, galhos de arruda, espadas de São Jorge, pimenta, alho, fitinhas do Senhor do Bomfim, unguentos etc: tudo colabora para livrar ou proteger do mal, criando um ambiente de alívio e proteção. O fiel teme o mal - temor de perder dinheiro, temor da doença, temor do diabo, enfim, o temor de ficar vulnerável de qualquer forma. E o antídoto para mal é a religião:

*Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, pra mim é pouca, talvez não me chega. (...) Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. (...) Quero punhadas dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta...*<sup>711</sup>

Os *círculos de poder* distribuídos a cada participante de um culto na igreja Universal talvez constituam a imagem mais plástica dessa *redoma* espiritual construída pelas religiões: num culto visitado, cada fiel ganha um círculo de papel que deve ser mantido ao redor dos pés durante todo o culto, para que o diabo não possa entrar na pessoa e atrapalhar o rito.<sup>712</sup>

O apelo à conversão no meio protestante evangélico e pentecostal talvez se constitua no mais poderoso rito de proteção contra o mal. Ela é o recurso mais eficaz para identificar as artimanhas do inimigo, os lugares que o diabo freqüenta, geralmente denominado mundo entre os evangélicos. A conversão opera uma ressignificação total da vida do fiel, de sua relação com Deus e com o diabo. Isso fica evidente observando-se, sobretudo, o pentecostalismo.

A conversão (...) significa não apenas uma nova forma de conhecer e se relacionar com Deus, mas também uma redefinição do diabo e de sua relação com o mundo. (...) Muitos pentecostais entrevistados declaram que somente em sua nova fé passaram a identificar como *demônio* os espíritos que conheciam antes. No mundo pentecostal, espíritos e orixás continuam a existir, mas são demônios. O pentecostalismo assim atribui ao demônio um papel de maior destaque, identificando-o com uma grande variedade de espíritos e definindo a sua vontade e o seu único objetivo de destruir o homem, afastando-o de Deus. Converter, aqui, consiste em redefinir o demônio ou descobrir um novo demônio ativo em áreas antes não percebidas como demoníacas.<sup>713</sup>

Negar veementemente o *mundo* permite ao fiel criar um escudo de proteção, que pode significar resistir melhor à tentação da bebida, do jogo, inclusive proteger-se da violência<sup>714</sup>.

<sup>711</sup> João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 8-9. A literatura brasileira é certamente o momento teórico maior que *captura* o mal irremediável no imaginário religioso brasileiro.

<sup>712</sup> Há um aspecto revelador nesses ritos de proteção ou administração do medo que relativiza a interpretação utilitarista que se faz dos cultos da umbanda e do neopentecostalismo: no fundo pode ser que o fiel não está interessado, em primeiro lugar, na volta da mulher amada, na cura da doença, na conquista de um carro novo, mas num clima que lhe proteja, que lhe deixe seguro. Os transes, os passes e as bênçãos podem ser tão ou mais desejáveis que carros novos e prosperidade neste ambiente de medo.

<sup>713</sup> Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*, p. 49.

<sup>714</sup> Cf. Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*, p. 49ss, e Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*.

Se o escudo não foi suficientemente forte, a igreja ou religião transforma-se numa rede que ampara o fiel em caso de queda no mundo. O fiel está protegido; protegido está também o ambiente cúlrico potencialmente libertador.

Se há tanta proteção contra o demônio ou o mal, então é lógico admitir-se que o mal está ou pode estar *por aí*. Há um clima de medo que move o culto brasileiro. O mal – ou o diabo – é muito forte, e precisa de atenção o tempo todo, tanto quanto o bem – ou Deus. “Há um certo consenso sobre a necessária atenção que se deve dar às divindades que operam o mal. Apesar de não serem mais fortes, na hierarquia religiosa, que aquelas que representam o bem, elas têm muito poder. Estão presentes na vida cotidiana da mesma maneira que as potências que representam o bem”.<sup>715</sup>

Como se vê, há diferentes formas de lidar com a ameaça do mal. Às vezes os fiéis e os discursos teológicos oficiosos de determinada religião não reconhecem a força do mal de forma tão explícita. Outras vezes toda a fé gira em torno dessa ameaça. Em determinado culto a tática é de veemente oposição ao diabo e ao mal; em outros se busca uma certa composição com o mal, como que reconhecendo sua força. Retratos dessas diferentes modalidades serão abordadas abaixo de acordo com o específico de cada religião.

### 6.2.2. Retratos da presença do mal nas religiões do Brasil

Os ritos da **umbanda e do candomblé** articulam o mal explicitando-o. Tudo o que acontece em torno dos *elebaras*, as entidades do escuro, da noite, de debaixo da terra, e, sobretudo, tudo o que acontece em torno de Exu, conferem ao Mal um espectro familiar, estando ele oculto mas sempre presente. Na matriz africana da umbanda e do candomblé o mal pode ter várias origens; em si, não existe a crença na figura do demônio ou do Mal personificado. A representação do mal, por outro lado, não está associada apenas ao mal radical, mas também à brincadeira, galhofa e trapaça. Não há uma dicotomia nítida do bem e do mal.

A figuração central do mal no **candomblé** é Exu - ou *Legba*<sup>716</sup>. “Exu participa ao mesmo tempo da umbanda e do panteão africano, tem caráter fálico, é mensageiro, abridor de caminhos, senhor das encruzilhadas, intermediário entre orixás e fiéis, entre a vida e a morte. Na umbanda, cristianizada, incorpora o demônio e suas legiões hierarquizadas da

<sup>715</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p 99. Falando das divindades da umbanda, Gebara acrescentará: “É por isso que devem ser honradas, a fim de não ‘provocar’ o mal.”

<sup>716</sup> *Exu* é a designação da nação Iorubá. *Legbá* é a designação da nação Ewé. Para estas informações, cf., sobretudo, Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 125-149.

Bíblia e da Cabala.”<sup>717</sup> Exu é um princípio de ligação entre a divindade e o fiel e entre as próprias divindades. Em certo sentido está associado a todos os ritos e a todas as outras divindades. “Os exus não habitam o inferno nem são espíritos das trevas, são espíritos da rua que, por morarem na terra, servem de intermediários ou mensageiros dos orixás, que ficam no astral”.<sup>718</sup> Exu é um *carteiro* celestial, intermediário entre orixás, seres humanos e o mundo. Ele é o *tradutor* dos desejos, das oferendas e *trabalhos*. Ele é o mediador, o regulador do cosmo, aquele que abre barreiras, traça os caminhos. Ele precisa ser *reverenciado* porque pode zangar-se e instaurar a desordem. Exu recompensa e pune ao mesmo tempo. Exu tem o poder de alterar o destino da pessoa se não for atendido em suas exigências.

A **umbanda** herdou a figura de Exu do candomblé, mas deu a ela um aspecto diferenciado. Na umbanda todo fiel tem um espírito de luz e um espírito das trevas – o equivalente ao *orixá de cabeça* e *orixá de baixo* no candomblé. O procedimento didático umbandista quer sempre *domesticar* a parte debaixo do ser humano, os exus – ou os *elebara*. Nessa flexibilização do Exu pela umbanda há que ater-se também à influência da cosmovisão cristã e espírita: o bem e o mal estão mais separados que no candomblé, provocando a subordinação dos exus aos espíritos de luz. Esses espíritos das trevas podem ser potencialmente perturbadores – daí que as entidades referidas nos cultos neopentecostais são justamente os exus da umbanda<sup>719</sup>, as entidades mais *pesadas* ligadas às práticas do mal, espíritos de pouca luz como Maria Padilha, Exu Caveira, Tranca-Rua, Zé Pelintra, Pomba-Gira<sup>720</sup> - “a pomba-gira é o correspondente feminino do Exu, de quem possui os ambíguos traços. (...) A *exu mulher* encarna o estereótipo da mulher da vida, prostituta, leviana, protege amores, tem dons de feiticeira. Possui vários nomes, que

<sup>717</sup> Marlyse MEYER, *Reminiscências gitanas na religião popular brasileira*, p. 27.

*Segue a autora:* “A única a ter nome próprio, a mais bonita, a mais brava – seus médiuns precisam estar bem desenvolvidos -, ligada aos mortos – seu aniversário é dia 2 de novembro -, de origem nobre e que ocupa o lugar mais elevado da hierarquia demonial, mas também das almas, que gosta de anis e cigarros de luxo, das rosas vermelhas, rainha das pombas-giras, é a Pomba-Gira Maria Padilha”.

A tese da autora é que Maria Padilha e as pombas-giras da umbanda reinventam a grande feiticeira e a grande bruxa da Europa Medieval, revelando influências religiosas ibéricas, sobretudo portuguesas, numa das imagens religiosas centrais dos cultos da umbanda. Pode-se explorar a tese como um elemento a mais para contestar a recorrente adjetivação da umbanda enquanto religião *afro-brasileira*.

<sup>718</sup> Alba, ZALUAR, *O crime e a não-cidadania*, p. 115.

É Jorge Amado quem constrói uma representação humana de Exu, o personagem Vadinho do romance *Dona Flor e seus dois maridos*: Vadinho é afilhado e protegido de Exu - nunca ninguém é *filho* de exu; diz-se apenas que a pessoa é *apadrinhada* por ele ou *tem um carregão* de Exu, uma obrigação para com ele por toda a vida.

<sup>719</sup> ... Ou da *umbanda cruzada* ou *quimbanda*, como prefere Adriane Luisa RODOLPHO, *Aproximações ao universo das religiões afro-brasileiras*, p. 37. Para mais detalhes sobre esta discussão cf. acima o Cap I, a nota 104.

<sup>720</sup> Cf. Patrícia BIRMAN, *Males e malefícios no discurso neopentecostal*, p. 72.

correspondem a atributos diversos: além da Pomba-Gira Cigana, a Rosa Caveira, a Pomba-Gira do Mar, a Maria Molambo etc.”<sup>721</sup>

Não obstante a influência cristã, também na umbanda permanece a ambivalência do mal e do bem comum ao candomblé: “A posição umbandista é ambivalente diante dos exus: é necessário aceitá-los, recusando-os.”<sup>722</sup> Em hipótese nenhuma, nem na umbanda nem no Candomblé, Exu é o demônio. Ele é pontualmente sincretizado com o demônio cristão, mas isso não significa que os fiéis o tomem como demônio na acepção cristã clássica, como operam os cultos neopentecostais<sup>723</sup>. Exu está acima das querelas humanas entre o bem e o mal. Ele é uma entidade ambivalente, que realiza tanto o bem quanto o mal<sup>724</sup>.

<sup>721</sup> Marlyse MEYER, *Reminiscências gitanas na religião popular brasileira*, p. 27.

<sup>722</sup> Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 145. Segundo Ortiz, essa ambivalência em torno de Exu é o que de mais africano permanece na umbanda.

<sup>723</sup> O sincretismo de Exu com as entidades católicas no batuque gaúcho revela a complexidade de suas representações do mal. Aí exu não tem nada a ver com o diabo, sendo sincretizado ora com São Pedro, ora com Santo Antônio. No imaginário católico, São Pedro é o porteiro, o intermediário, que guarda a abertura das casas e do céu. Santo Antônio carrega o imaginário de ter sido tentado por muitas mulheres, foi o endereçado do amor de muitas mulheres. Em ambos os casos, o Exu está mais próximo da matriz africana do que da Espírita e católica

<sup>724</sup> Esta ambivalência está teorizada neste instigante trecho de entrevista de Roberto Gambini a Lucy Dias – Cf. Lucy DIAS, *Outros 500*, p. 213-215:

- \_ O que me impressionou muito em meu contato com a umbanda foi o conjunto de representações mentais sobre os *elebaras*, que são entidades do escuro. São os da noite, que moram nas profundezas da terra.
- \_ São espíritos inferiores?
- \_ São espíritos penados, digamos assim, mas eles podem ajudar porque vão dizer qual é o problema invisível que está acontecendo na vida da pessoa, que tem a ver com a sua situação profissional, com a sua problemática emocional. O que acontece aí? A pessoa está se propondo, dentro desse ritual, a entrar em contato com o horripilante, com a entidade de uma tal dimensão que se auto define como habitante das trevas. Veja, é o mesmo inferno católico; mas, no catolicismo, não se entra em contato com o inferno. Você manda para o inferno, tranca a porta e fica rezando para não ir para lá. Na religião africana sincretizada no Brasil, vai-se ouvir a voz do inferno, que não chama inferno, mas é o equivalente porque tem uma caixa-preta e eles vão mexer naquilo. É um contato com um *pool* de imagens apavorantes, patológicas, imorais, diabólicas. Isso vem do índio e ainda mais do negro. Qual é a sabedoria disso? Os médiuns vão dar passagem para o caboclo de Oxossi, num dia, para o preto velho no outro, pra a criança, o marinheiro embriagado, o boiadeiro extrovertido...
- \_ Você está dizendo que esse médium, com sua religião, vive todas as representações da identidade brasileira?
- \_ Claro, estão todas lá, são os oprimidos da cultura e da sociedade. Os oprimidos da alma. O caboclo é um intermediário entre o ego e o orixá, é o mais próximo da Terra. Primeiro tem-se que entrar em contato com o caboclo, com a sabedoria dele e com o discurso do preto velho e da preta velha. Então, vai-se trabalhar com o quê? Com o índio, com o negro e com os elementos mais reprimidos da alma, que são nossos subterrâneos profundos.
- \_ E será com tabaco, com bebida, com os miasmas do outro mundo...
- \_ É com arruda, com banho, com vela, com objetos muito elementares. Não estou dizendo com isso que a umbanda tenha a chave na mão porque, enquanto grupo organizado, também tem a sua sombra, seus mecanismos de manipulação, seus jogos de poder, ela também faz parte da grande sombra brasileira. Porém, na umbanda, no candomblé, na literatura de cordel, em todas essas formas culturais aparecem imagens da alma – que não têm acolhida no plano lógico racional de nossa consciência coletiva.
- \_ E isso ajuda a equilibrar a comunidade, não é?
- \_ Esses rituais têm função reparatória, ajudam a reforçar uma identidade, a identificar um problema. Quer dizer, promovem um pouco mais de amor-próprio, de segurança e de senso de identidade para as pessoas.



O catolicismo brasileiro vive diferentes figurações do mal. Embora a teológica católica contemporânea dedique pouco espaço para os demônios e o mal, os cultos e a piedade católica popular têm bastante espaço para o Mal na vida e na teologia. Crenças como olho grande, malineza, encantamento do boto, feitiço, medo de mortos e crença em espíritos, mitigam a racionalidade teológica católica. O encontro do catolicismo com o espiritismo e, sobretudo, com a umbanda e o candomblé, permite a seus fiéis um espectro amplificado de crenças em torno do Mal. Os fiéis operam no sentido de tornar o mal sempre algo manipulável. O grande diabo cristão, o mal por excelência, é uma figura distante do imaginário católico – talvez tão distante quanto Deus Pai. O mal no universo católico está, aparentemente, ao mesmo nível dos intermediadores: santos, benzeções, rezadores. Os combatentes do mal, por isso, são também intermediadores, como evidenciam a força de Nossa Senhora Desatadora dos Nós, de São Judas Tadeu e de Santa Edwiges. “No catolicismo popular o Bem e o Mal são objetos de arranjos e rearranjos, de compromissos temporários nas questões existenciais e de equilíbrio social na contabilidade das boas e más ações, tendo em vista a eternidade futura”.<sup>725</sup> Apenas em momentos pontuais o catolicismo brasileiro deu plasticidade histórica ao demônio - o diabo nunca foi diretamente associado a nenhum tipo de pessoa, como as bruxas da Europa -, o que o relegou ao além.

O discurso religioso oficial do protestantismo clássico, assim como o católico, não personifica o mal, evitando-se falar de demônio, diabo, Satanás. O diabo geralmente não entra em consideração ao serem referidos os sofrimentos, os pecados e as mazelas da população. Admite-se sua existência, mas dificilmente acredita-se em possessão. Domina no discurso evangélico clássico a visão racional de mundo que enquadra o mal ora como historicamente construído, ora como fruto da autonomia individual. O diabo pode ser tanto a ausência do amor nas relações pessoais quanto a injustiça social.

---

O meu desconforto com a propagação das religiões evangélicas é que elas lidam com um imaginário que não é o nosso. O diabo que aparece no evangelismo é muito diferente desse *elebara*, porque é o diabo do colonizador – exatamente o mesmo dos jesuítas do século XVI e dos Tribunais da Inquisição. Portanto, não ajuda em nada a alma brasileira a achar novos caminhos de redenção.

– *O diabo também está conosco.*

– Claro, e temos que ouvir sua voz, mas não pela boca de pastores especializados em manipular as massas e o eleitorado.

<sup>725</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil*, p. 136.

A idéia de mal mais evidente e potente do protestantismo clássico está viva no movimento evangélico e sua insistência na responsabilização do indivíduo pelo pecado, puxando a compreensão do mal para a esfera intra-humana. O demônio extra nos clássico se confunde com o próprio indivíduo, ou alguma índole má no indivíduo. Não se trata apenas do mal que contamina as estruturas e as relações, algo que me induza a pecar, mas algo que faz parte do indivíduo, ligado à essência. Pecado pode ser um ato, um comportamento, um modo público de agir. Por isso os crentes precisam ter condutas boas; não basta um espírito bom. É o indivíduo que vai ser salvo do mal. O pecado não é apenas o afastamento de Deus, mas a aproximação de tudo aquilo que testemunha contra os mandamentos divinos, como maus hábitos e maus desejos, manifestações do demônio. Certas denominações, por isso, estão mais preocupadas com os vícios que afligem aos fiéis do que com as mazelas que os afligem. Há quem fique mais horrorizado com o uso incorreto do nome de Jesus do que com o abuso e o mau uso de suas criaturas.

O recurso evangélico da conversão – comum também ao pentecostalismo - é uma das formas mais significativas de combate ao mal. O fiel está orientado por uma tomada de consciência individual: ele escolhe – orientado e vigiado pela igreja, logicamente – qual caminho seguir, se o largo e feliz caminho do mundo e do diabo ou o estreito e árido caminho do reino de Deus - da igreja. O primeiro o leva à perdição eterna; o segundo pode até privar-lhe de certos prazeres nesta vida, mas garante-lhe a vida eterna em gozo e na companhia de Deus. Ou seja: não há negociação com o mal, “esse jogo de compensações e equilíbrio, mas um único compromisso ético, fixo com um poder cósmico imutável”.<sup>726</sup>

É no neopentecostalismo que o discurso do mal está mais presente. Em algumas igrejas, como na Universal, a referência ao mal domina todo o discurso e a performance ritual. Mais do que o Mal, o que é referido aí é o demônio, o diabo, a representação mítica do Mal. Ficar doente, perder o emprego, tudo pode ser coisa do demônio. Jesus é, sobretudo, o antípoda do demônio, que tudo cura justamente porque tem poder de vencê-lo. Numa ferrenha *guerra espiritual* travada a cada culto, Jesus e o diabo têm grande poder, e, a cada culto - e o dia inteiro na vida do fiel - enceta-se uma guerra entre os dois. Todos os males só podem ser atribuídos ao demônio: o que causa o alcoolismo jamais é dor, a perda ou um sofrimento, mas o demônio – que certamente aproveitou-se de um momento de fraqueza. O fiel, no meio do fogo cruzado, vai se virando entre *benzeções*, orações, ofertas de dízimo etc. Pode-se descrever o neopentecostalismo todo - e de resto também o pentecostalismo - com um percurso que destaque as conseqüências da centralidade do

<sup>726</sup> Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil*, p. 136.

demônio e da guerra espiritual. A guerra espiritual é a estrutura mestra do culto e da teologia neopentecostal - e não a magia, o exorcismo ou a prosperidade, essas apenas suas conseqüências instrumentais. Tudo na vida do fiel e na configuração teológica do discurso pentecostal decide-se num embate diário e cosmológico entre Deus e o diabo. As pessoas que vão às igrejas neopentecostais assistem não um culto, mas uma epopéia.

Essa cosmovisão aparentemente assemelha-se à protestante evangelical, no seu rigoroso discurso de oposição do bem ao mal. Mas a semelhança pode ser apenas aparente: no neopentecostalismo não há exatamente escolha, não há dois caminhos, pois o mal simplesmente pode tomar conta do fiel a qualquer hora. Justamente por isso, o indivíduo classicamente compreendido não existe: o ser humano tem sua esfera de ação autônoma reduzida, pois tudo pode estar sob o domínio do mal ou do bem. O mal é unívoco em sua origem, é sempre o diabo, mas é difuso em sua natureza, podendo aparecer de diferentes formas. Enquanto no protestantismo clássico certamente impera a concepção da interiorização do mal, no neopentecostalismo o mal é policêntrico, mas todos concentrados no demônio.

Temos, pois, como princípio ontológico, a idéia de uma interferência contínua de Deus na ordem do mundo, através do vínculo que possui com os seus fiéis. 'A fé cura', dizem também. Quer dizer, quanto mais se ativar este vínculo, maior será a intervenção divina no cotidiano dos indivíduos. A intervenção divina, contudo, não é a única; esta se dá em constante confronto com origem de todo o mal – a intervenção do diabo.<sup>727</sup>

O Diabo é justamente aquele que rompe a relação do fiel com Deus. Os males e os malefícios existentes ameaçam as pessoas, mas podem ser domesticados na Igreja. A conversão ou a ritualização do mal na igreja cria um elo entre fiel e Jesus que o protege dos demônios.

Fica evidente nesse procedimento uma outra lógica identitária de Deus, do diabo e do fiel. Mais importante do que a expulsão do mal e a aceitação de Deus parece ser a negociação entre o fiel, o diabo e Deus. A lógica da conversão neopentecostal permite que o fiel manifeste um demônio no culto da manhã e de novo no culto da noite. O culto neopentecostal expulsa o demônio, mas jamais o aniquila; joga com ele – e nessa ambivalência é que o fiel vai se formando. “A duplicidade é a estrutura antropológica mais constante”.<sup>728</sup> Ao ser humano único convertido equivale o múltiplo, sempre passível de novas possessões. E aqui há um ponto importante da distinção do tratamento do mal no pentecostalismo clássico e no neopentecostalismo: no primeiro a libertação do mal é

<sup>727</sup> Patrícia BIRMAN, *Males e malefícios no discurso neopentecostal*, p. 69.

<sup>728</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 138-139.

seguida de uma espécie de vigilância comunitária e moral, o que torna o caminho da volta do demônio mais difícil. No neopentecostalismo essa vigilância é muito débil. Muito mais próxima da católica que da protestante ou pentecostal clássicas, a cosmovisão neopentecostal determina que o fiel está o tempo todo aossado pelas forças do mal, essa presença constante no mundo<sup>729</sup>.

A didática neopentecostal de negociação com o mal pode ser um procedimento teológico muito mais humilde. Talvez os ritos de administração de medo do mal sejam mais sinceros e significativos ao admitir que é impossível eliminar o mal definitivamente, mas apenas domesticá-lo. Contra ele não há o que fazer definitivamente, mas apenas mantê-lo sobre controle. O que o fiel precisa – com a ajuda da igreja – é livrar-se constantemente do poder da presença do demônio, que é inevitável. Apenas o trabalho regular de amarrar, expulsar e proteger-se contra ele é que lhe garante a vida na presença de Deus. “Por um lado, um controle ético, garantido por um comportamento correto e pela ausência de maus pensamentos e maus sentimentos; de outro, por um controle ritual”.<sup>730</sup> Aí as religiões e seus cultos - todas elas! – tornam-se agências reguladoras do mal. “O indivíduo quando isolado do poder de Deus – ou da igreja e sua ‘doutrina’ – não tem autonomia e é presa fácil das forças malignas”.<sup>731</sup>

O mal que está aí não é exclusivo do neopentecostalismo: em certa medida o neopentecostalismo agencia - num discurso certamente particular - o mal referido no conjunto do imaginário religioso brasileiro, inclusive o protestante clássico, compondo uma espécie de síntese entre a negociação com o mal típica da umbanda, do candomblé e do catolicismo popular com o forte dualismo protestante clássico e católico oficioso. Estão aí as entidades da umbanda e do candomblé, está aí o demônio evangelical, estão aí os amuletos e quinquilharias protetoras do catolicismo popular, estão aí o exorcismo pentecostal, estão aí os passes de luz do espiritismo, estão aí as bênçãos e orações do protestantismo clássico, está aí a ambigüidade do mal e do bem e também o dualismo. Estudar o mal no neopentecostalismo é estudar o mal no Brasil. O neopentecostalismo não

---

<sup>729</sup> Considerando essa distinção é possível afirmar que “ao oferecer uma ‘libertação do mal’, o pentecostalismo leva o crente a se conceber como um “indivíduo”, com determinado grau de autonomia e poder de escolha, e a rejeitar a concepção de ‘pessoa’, ou seja, de sujeito que se restringe aos papéis tradicionalmente prescritos e que é incapaz de escolher seu destino. A idéia de ‘libertação’ permitiria, assim, uma transição entre o universo mágico da ‘pessoa’ para o ético-racional do ‘indivíduo’”. Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 205. Mariz diz *pentecostais* referindo-se também ao neopentecostalismo. Mariz acrescenta à p. 207: “Apesar de defender que a ‘libertação’ dá autonomia ao indivíduo, o pentecostalismo não abraça uma visão individualista no sentido que não define o indivíduo como ser totalmente autônomo e indiferenciado”.

<sup>730</sup> Patrícia BIRMAN, *Males e malefícios no discurso neopentecostal*, p. 78.

<sup>731</sup> Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 207.

cria o demônio superpoderoso, mas com habilidade refere um diabo difuso presente no imaginário religioso brasileiro. O crente que participa do culto, convertido ou não, já chega na Universal sabendo que o demônio existe e que ele age sobre sua vida. A figura do demônio é o que liga, como uma grande ponte, um grande Exu, os discursos religiosos brasileiros. O que o neopentecostalismo faz é nomear essas forças do mal em voz alta. Num altar cristão anuncia-se que o mal está por aí, perdido no geral, e que a Igreja é o lugar de amarrá-lo - talvez a superabundância do discurso do mal no neopentecostalismo evidencie a repressão do discurso do mal no protestantismo clássico e no catolicismo; parece haver uma demanda de *terapêutica pela imagem* do demônio que é agenciada nos cultos neopentecostais; os demônios estão reprimidos nas igrejas clássicas; seus ritos de proteção não são suficientemente potentes na identificação do mal.

### 6.3. O protestantismo e o mal *sofrimento*, mal *pecado* e mal *metafísico* – e a força do diabo

#### Introdução

Depois de apresentar as formulações clássicas sobre o mal na teologia cristã e alguns elementos da figuração do mal nas religiões do Brasil, estão dadas as ferramentas para referir temas específicos no discurso protestante sobre o mal de acordo com as três modulações clássicas<sup>732</sup>: mal *moral*, mal *físico* e mal *metafísico*. No contexto do *mal moral* são formulados conceitos teológicos como pecado, culpa, livre arbítrio, liberdade e responsabilidade humana. Ao contexto do *mal metafísico* é associada a onipresença do mal, a figura do diabo, a desordem do mundo, a finitude e imperfeição humana e sua efemeridade manifestada na morte. No contexto do *mal físico* são tratadas questões como a dor e o sofrimento – é aí, aliás, que muitas teologias do mal fracassam, justamente porque nem sempre as exigências de respostas locais, concretas e pontuais ao sofrimento são articuladas. Não obstante, é nesse contexto que se articulam as principais teologias contemporâneas do mal.

#### 6.3.1. O mal *sofrimento*

O mal *sofrimento* é o campo que une a teologia a outros campos do saber no tratamento do mal; une também várias teologias que são antagônicas em outros pontos. O sofrimento do indivíduo, de um povo, das crianças, das mulheres, de um doente terminal e até mesmo da criação parecem equalizar as diferenças em prol do objetivo comum de combate ao mal. Se há algo a fazer diante do mal, esse algo é combater o sofrimento.

É o mal *sofrimento* que instaura na teologia a necessidade de diferenciação das modalidades de manifestação do mal. Mal *sofrido* não é a mesma coisa que mal *cometido*; sofrimento não pode ser tratado como se trata a culpa ou o pecado<sup>733</sup>. O mal sofrido geralmente apenas afeta a pessoa; ela não pode ser responsabilizada por ele. Sofrimento também não é a mesma coisa que mal metafísico, pois não atinge indelevelmente a todas as pessoas, como a morte ou o poder do demônio. O mal *sofrimento* também elimina a diferenciação entre fiel e infiel. O mal *sofrimento* faz de todas as pessoas vítimas. “À repreensão (...) o sofrimento opõe a lamentação, pois se a falta (o erro) faz o homem

<sup>732</sup> Cf. Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 9-14.

<sup>733</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 23.

culpado, o sofrimento o faz vítima: o que reclama a lamentação”.<sup>734</sup> A atenção está voltada não à imputação de responsabilidades, mas a vítima que suporta o sofre e está inferiorizada.

O mal *sofrimento* é tão decisivo na teologia que chega a determinar ou incrementar a construção do mal pecado, sobretudo nas teologias da libertação de toda ordem, também no protestantismo, que passam a dedicar grandes esforços teológicos à denúncia do mal como opressão e depressão das pessoas pobres e sofredoras. O pecado passa a ser abordado como mal estrutural, que macula as relações de toda ordem. O mal é uma estrutura teológica, social, política ou econômica a que todas as pessoas estão submetidas e que todas perpetuam, fazendo de todas vítimas e algozes. Negar esse mal estrutural tem como consequência a proteção de estruturas opressoras, permitindo que aos poucos ela vá se internalizando e, como um demônio, guiando nossas ações. O apelo ao combate das estruturas e à justiça nas relações é guiado por quem mais sofre nessa estrutura, e o apelo à diaconia lança a teologia para o auxílio aos menos favorecidos.<sup>735</sup>

Esse mal sofrido fruto de estruturas é dificilmente discernível. Os consensos sobre o mal sofrido absoluto – o assassinato de uma criança ou o massacre de indígenas, por exemplo – raramente acontecem no plano do mal estrutural silencioso que corrói as relações entre as pessoas, nas diversas opressões e depressões que acometem mulheres e crianças nos lares, todos os males que afetam o corpo, toda a violência que afeta as consciências deprimidas, esses “acontecimentos misturados à nossa cultura, à nossa educação, à nossa religião; acontecimentos ou comportamentos que afirmamos como algo normal, comum ou até como algo bom, nos quais o mal parece quase ausente”.<sup>736</sup> Nessa indiscernibilidade, o mal pode facilmente parecer um bem, como acontece com milhões de mulheres que, sob o imperativo da doçura e da cordialidade, são submetidas à violência e ao sofrimento. Da mesma forma, certos males podem provocar um bem, como os casos de violência que geram denúncia e reação e, conseqüentemente, protegem outras mulheres.

Tratar do mal *sofrimento* provoca a relativização da culpa individual, redirecionando a prioridade da teologia e do próprio Deus no combate ao mal e no socorro à vítima do mal. Aí a teologia dirá que Jesus Cristo esteve muito mais interessado na vítima que sofre do que no algoz culpado. A essência da religião, Deus, é a “expressão de um anseio: a de que o verdugo não tripudie sobre a vítima inocente”.<sup>737</sup> Se há culpa, ela é imputada justamente sobre quem não se preocupa com a vítima: quem é culpado na história do *bom samaritano*?

<sup>734</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 24.

<sup>735</sup> Leonardo BOFF, *Mas livrai-nos do Mal*, p. 143.

<sup>736</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 29.

<sup>737</sup> M. HORKHEIMER, Apud Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 341.

Os salteadores são esquecidos – quase tratados como *mal inevitável* – e a culpa recai sobre o sacerdote e o levita que não socorreram a vítima. Numa compreensão de mal estrutural, os culpados também são vítimas; não existe o culpado absoluto. Quem não cede à tentação do dinheiro, do poder, do saber, do amor? Quem pode *atirar a primeira pedra*? Jesus enceta seu combate ao mal na salvação da vítima, e aí não importa a busca dos culpados – distante do eixo de responsabilidade e culpabilidade que aparecerá em Paulo e depois em Agostinho e Lutero, mas muito próximo da Teologia da Libertação.

Por fim, o mal *sofrimento* relativiza também os discursos sobre o mal *metafísico*, sua origem ou natureza. Não há que se debater sobre o sentido último do sofrimento e temas correlatos. Quem sofre sabe que o mal existe, e isto basta. Se ele tem um sentido, este está justamente no socorro a quem sofre. “O sofrimento tem sentido na medida em que reclama proteção e cura do ser que é atacado pela dor. Ele pode mostrar os limites e as potencialidades de um ser vivo”.<sup>738</sup> O mal sofrimento questiona também a figura do diabo, asseverando que não é a vitória sobre ele que fundamenta o combate ao mal, mas o anúncio da presença de Deus no socorro à vítima do mal.<sup>739</sup> O mal sofrimento questiona também o aspecto metafísico do mal enquanto morte, denunciando que ela sobrevêm de forma diferente para milhões de crianças que sofrem de fome e mulheres que morrem espancadas. O mal *sofrimento* leva a teologia também ao limite do questionamento do discurso sobre a providência divina, a onipresença do mal e sua inevitabilidade, mostrando que nem sempre todas as pessoas são iguais perante Deus e o diabo:

*A chuva cai sobre o justo  
E também sobre o sujeito injusto;  
Mas principalmente sobre o justo,  
Porque o injusto tem o guarda chuva do justo.*<sup>740</sup>

No seu limite, o mal sofrido é a maior contestação de qualquer teodicéia:

A questão da origem do mal (*unde malum et quare?*) torna-se uma interrogação sobre o sentido da existência humana apenas no caso das classes privilegiadas, sempre à procura de uma ‘teodicéia de sua boa sorte’. Em geral, tal questão constitui uma interrogação social a respeito das causas e razões das injustiças e privilégios sociais. Assim, as teodicéias são sempre *sociodicéias*.<sup>741</sup>

<sup>738</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 299.

<sup>739</sup> Leonardo BOFF, *Mas livrai-nos do Mal*, p. 140.

<sup>740</sup> Poema Javanês (?) recolhido por Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 78.

<sup>741</sup> Pierre BOURDIEU, *Gênese e estrutura do campo religioso*, p. 48-49.



### 6.3.2. O mal *metafísico* e o diabo

“A temática do mal é mais ampla do que a temática da ética”<sup>742</sup> ou da moral, ou do pecado, ou do sofrimento. Não obstante os esforços teológicos para denunciar o mal sofrido e engajar a teologia e as religiões no seu combate, os esforços pontuais do protestantismo pentecostal e *evangelical* e sua moralização do pecado, os esforços protestantes clássicos *sociais* e do catolicismo e sua eticização do mal, parece evidente que o imaginário religioso brasileiro assenta-se sobre uma concepção metafísica de mal. Isso fica evidente na forte representação de figuras demoníacas, nas estruturas performáticas de possessão, comunicação e negociação com o mal e na sensação de *presença do mal o tempo todo* conforme anunciado nas religiões. O mal sofrido e o mal moral aparecem apenas residualmente. O mal até pode ser algo que se faz ou que se sofre, mas é, sobretudo, *algo que é*, uma essência, ou uma presença.

Marcado pela matriz africana e pelo catolicismo popular, o mal brasileiro remete mais a uma entidade do que a um procedimento, uma ética. É aguda a percepção de que o mal existe, mas o pecado parece não existir<sup>743</sup> - o Brasil sempre foi considerado o lugar sem pecado, tendo sido associado, desde o descobrimento, ao paraíso cristão. A matriz africana agregou a essa concepção de paraíso a idéia de que o mal não se origina das forças intrapsíquicas, como no protestantismo clássico, mas é exterior a ela. O mal que realmente mobiliza as pessoas é entendido como disrupção da ordem cósmica, independente de vontades do ser humano ou de condicionamentos morais e éticos. O ser humano é uma vítima de maquinações exteriores a ele, às quais eventualmente sucumbe. Apesar dos males acometerem pessoas por causa do pecado e da injustiça, há uma nebulosa de mal sem explicação. Apenas residualmente algum catolicismo e algum protestantismo conseguem misturar as figurações do mal, acrescentando à explicação cósmica aquela estrutural, terrena e pessoal.<sup>744</sup>

Mais uma vez será o neopentecostalismo quem melhor se aproveita da concepção de mal difuso do imaginário religioso, associando a ela o ideal protestante de negatividade do ser humano e do mundo. Há pouco pecado e pouca culpa no neopentecostalismo. Há quase nenhum sofrimento estrutural. A estrutura de guerra espiritual de seu discurso e de sua prática solapa a ênfase na culpa e no pecado, também nas concepções de *pecado original* e

<sup>742</sup> Otávio G. VELHO, *Utopias contemporâneas: ausência do mal?*, p. 214.

<sup>743</sup> Cf. Otávio G. VELHO, *Utopias contemporâneas: ausência do mal?*, p. 216.

<sup>744</sup> Alba, ZALUAR, *O crime e a não-cidadania*, p. 109-110.

*liberdade cristã*, tão caras ao protestantismo.<sup>745</sup> Se a alma do protestantismo clássico é o discurso da liberdade, liberdade também para pecar, a alma do neopentecostalismo é a libertação, a necessidade e a possibilidade de libertação.

Esta relativização do ‘pecado’, sem prejuízo da ‘novidade’ da conduta de quem entrou no ‘caminho da salvação’ pela fé, integra em boa posição o rol dos elementos que fazem a sedução dos grupos neopentecostais, conseguindo uma ponte entre o rigor ético do pentecostalismo (e protestantismo original) e as tradições afro e/ou católico-popular-brasileiras.<sup>746</sup>

Atribuindo todo mal ao diabo, o discurso neopentecostal nega tanto a responsabilidade do ser humano quanto a ação de outros seres espirituais, bem como as origens históricas e contextuais do mal e do bem. Esse discurso de relativização da culpa e ênfase no diabo tira o poder e a responsabilidade da mão do ser humano e da história - se não há responsáveis pelo mal, então também não o há pelo bem. O demônio é um ser a-histórico. A fé, o castigo, a doença, não dependem do ser humano; o pecado não é individual nem estrutural, mas é sempre culpa do demônio. O mal foge do controle do indivíduo. O mal é uma força coletiva que circula por aí e precisa ser exorcizado, combatido em nome de Jesus.

Categorias como *pecado*, *redenção* e *humildade* estão quase ausentes no discurso neopentecostal - não coadunam com o espírito de dignidade e grandeza individual pregado insistentemente. Essa relativização do pecado enquanto origem comum que equaliza todas as pessoas se assenta sobre o aspecto dramático e mediúnico do imaginário religioso brasileiro: em si, não interessa tanto o caráter, ou a interioridade, ou a essência: interessa o que o fiel faz diante do jogo de forças no Além, entre o Deus e o diabo:

o pecado é uma questão de liberdade e não de mancha original inscrita na natureza do homem. Nos pentecostalismos brasileiros acrescenta-se o ingrediente de uma cultura mediúnica. O indivíduo está imerso num mundo de forças. A fé consiste em crer que a força de Deus é a mais poderosa. O indivíduo só é indivíduo no momento da escolha. Não cultiva durante toda a sua vida, como na ética calvinista, uma consciência torturada em que tudo é combate interior.<sup>747</sup>

---

<sup>745</sup> Seria frutífero explorar a *guerra espiritual* a partir das especulações de René GIRARD, *A violência e o sagrado*, p. 188-189, a respeito das especificidades da *Tragédia* grega no tratamento do Mal, em oposição ao maniqueísmo tipicamente cristão: “Na tragédia tudo é alternância (...) Não é possível definir os heróis trágicos uns em relação aos outros, pois todos são chamados, sucessivamente, a desempenhar os mesmos papéis (...) ninguém encarna a essência do opressor ou a essência do oprimido; as interpretações [também as religiosas!] ideológicas de nosso tempo representam uma suprema traição ao espírito trágico, sua metamorfose pura e simples em drama romântico ou em *western* americano. O maniqueísmo imóvel dos bons e dos maus, a rigidez de um ressentimento que não quer largar sua vítima quando a agarra, substitui completamente as oposições intercambiáveis da tragédia, suas perpétuas *reviravoltas*. (...) [na Tragédia] é evidente que a alternância é *relação*”.

<sup>746</sup> Pierre SANCHIS, *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*, p. 55.

<sup>747</sup> André CORTÉN, *Prefácio*, p. 15.

Por isso não há exatamente conversão no pentecostalismo, mas sempre libertação. No lugar do esquema culpa e perdão, o esquema possessão e libertação. Por isso os libertos contam com tanto júbilo as experiências mais indecorosas que tiveram com o mal, pois, afinal, eles não tiveram responsabilidade alguma nele. As pessoas não escolhem o mal, mas são dominadas por ela. O pastor anuncia todos os dias na TV: *você nem tem consciência das razões dos seus males; você pode nem estar sabendo que foi feito um despacho para você. Venha aqui na catedral da fé e nós descobriremos que Exu está atrapalhando sua vida.*

### **Excurso: a força do diabo no imaginário brasileiro e sua importância para a teologia**

Embora seja no neopentecostalismo que o diabo é publicamente nomeado, ele é uma representação recorrente de todo o imaginário religioso brasileiro na articulação do mal, com grande presença na religiosidade popular<sup>748</sup>, inclusive nos grandes centros urbanos, remetendo para o plano metafísico a percepção geral do mal no Brasil.<sup>749</sup>

É no mínimo curioso que o diabo esteja tão vivo...

Como entender o retorno dos demônios meio milênio depois de inaugurada a Modernidade – cientificista, racionalista e otimista – quando a sociedade industrial e a sua essencial desconfiança com a transcendência tornaram-se senso comum, quando mesmo a pergunta pelo sentido do real parece ter perdido o sentido frente ao esquadramento racionalista que promete uma realidade sem mistério, um mundo desencantado? Seria o retorno da ‘obscura’ Idade Média, agora, quando as Luzes parecem um pouco ofuscar-se neste ‘tempos pós-modernos’, no desamparo das suas promessas não realizadas? Ou será que a Idade Média que sempre habitou o coração da Modernidade assume, enfim, o espaço que lhe é devido?<sup>750</sup>

Não obstante a racionalização teológica, milhões de pessoas no Brasil crêem que o diabo, de uma forma ou outra, existe, manifesta-se ou pode manifestar-se, nesta ou noutra vida.

<sup>748</sup> Uma pesquisa realizada no Nordeste brasileiro registrou 105 nomes para o diabo, além de 99 locuções proverbiais ou adjetivas em que o nome diabo aparece. Cf. Regina Reyes NOVAES, *As metamorfoses da Besta Fera*, p. 81.

João GUIMARÃES ROSA, *grande sertão: veredas*, p. 29-30, apresenta uma lista com alguns nomes: “O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos...”

<sup>749</sup> Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 223, sugere, por exemplo, que o discurso de ‘libertação do Mal’ unifica e equaliza as diferenças do campo pentecostal brasileiro: “parece que o fiel que se sentiu ‘libertado’ tem experiência similar, independente de sua igreja específica, quanto à sua nova relação com o sagrado e com sua nova forma de ver o mundo. Parece existir uma identidade evangélica única com base neste tipo de experiência que transcende as denominações”.

<sup>750</sup> Wilson GOMES, *Nem anjos, nem demônios*, p. 226.

Ele não é, certamente, a única forma de articular o mal, mas é, seguramente, uma das mais facilmente assimiladas pelo povo das igrejas e religiões.<sup>751</sup>

O momento teológico atual assemelha-se ao outro grande momento da figuração do diabo, o início da idade Moderna. Apesar das referências ao mal na idade Média, apesar das referências mitológicas bíblicas sempre presentes na teologia cristã, a representação terrificante do mal e do diabo é uma construção da teologia cristã do início da idade moderna. Foi ali que o demônio arrefeceu-se, “que o Inferno e seus agentes dominaram, de modo global, a imaginação dos homens do Ocidente”;<sup>752</sup> o diabo ganhou rostos, como na perseguição e morte aos hereges, sobretudo mulheres consideradas bruxas. No plano secular a arte renascentista encarregou-se de ampliar essa força do diabo, seja em esculturas, pinturas ou obras literárias.

Uma semelhança evidente da figuração do demônio no início da idade moderna e a que se observa agora são as diferenças de percepções em nível popular e oficioso. Assim como lá, agora também o diabo é percebido pelo povo não exatamente como algo terrível e temível, tão oposto a Deus, apesar dos esforços da teologia em separar nitidamente o campo do bem e do mal. Ao nível popular o diabo está mais aberto a negociações e contratos pontuais. A imagem terrificante do demônio criada pela teologia parece não se impor entre o povo. O diabo do povo está circunscrito a um certo campo de ação, mais ou menos dominado. Na teologia ele está solto, e por isso é mais ameaçador.

Duas imagens de Satã coexistem: uma popular e outra erudita, esta, de longe, a representação mais trágica, pois o Demônio, nas consciências populares, é uma entre outras tantas sobrevivências míticas que uma conversão imposta não conseguiu exterminar. O diabo popular é uma personagem familiar, às vezes benfazeja, muito menos terrível do que o afirma a Igreja, e pode ser, inclusive, facilmente enganado.<sup>753</sup>

A figura do diabo e a conseqüente retórica do medo e do terror, a necessidade de proteção diante do mal e todo o aparato didático-performático que envolve o Mal pode ser decisivo para o sucesso das religiões no Brasil. Como acontece no neopentecostalismo, a performance ritual convence os incrédulos da força do diabo e do mal e em seguida afirma a força de Deus contra o Mal. Aumenta-se o medo e a ameaça do

<sup>751</sup> Certamente o Diabo não resiste à especulação teológica e científica enquanto ser mítico. Embora em alguns momentos o diabo tenha sido pensado como uma figura espiritual, no geral ele é um recurso literário que personifica metaforicamente o mal e traduz a experiência de nos sentirmos presos à maldade difusa gerada historicamente pelas apostasias humanas, individuais e estruturais.

A figuração metafísica do diabo também não resiste à exegese bíblica: aí ele é ora perturbador da ordem (Jó e Zc), ora inimigo de Israel (1Cr 21.1), ora a dinâmica negativa dentro da história (Lc 10.9: *dinamis*). Como visto acima, apenas no cristianismo tardio é que emerge o dualismo diabo *versus* deus (Jd 6 e 2Pd 2.4). Cf. Leonardo BOFF, *Mas livrai-nos do Mal*, p. 136ss.

<sup>752</sup> Regina Reyes NOVAES, *As metamorfoses da Besta Fera*, p. 84.

<sup>753</sup> Carlos Roberto F. NOGUEIRA, *O Diabo no imaginário cristão*, p. 98-99.

mal para em seguida anunciar a graça oferecida por Deus – parece que, realmente, não obstante saber que o diabo existe, ele não está exatamente convencido de sua enorme força! O fiel se convence da irredutibilidade do mal e anseia – e pode realmente fazer de tudo! – para alcançar a graça divina. A libertação do Mal acontece já nessa vivência do clima de medo. Pode-se inclusive dizer que os fiéis vão aos cultos neopentecostais para vivenciar o medo do Mal, conscientes que essa vivência provocará, indelevelmente, uma imediata experiência com Deus. Apenas com muito medo e com o terror anunciado acontece a libertação.

Figurar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia é já, através do assenhoreamento pelo *cogito*, domina-los. Qualquer epifania de um perigo à representação minimiza-o (...). Imaginar o tempo sob uma face tenebrosa é já submete-lo a uma possibilidade de exorcismo pelas imagens da luz. A imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com toda a facilidade. E, enquanto projeta a hipóbole assustadora dos monstros da morte, afia em segredo as armas que abaterão o Dragão. *A hipóbole negativa não passa de pretexto para a antítese.*<sup>754</sup>

“A teatralização do *daimon* é uma boa maneira de domesticá-lo, de proteger-se dele”.<sup>755</sup> Anuncia-se a força do demônio para anunciar a força do bem. Contra a angústia e o perigo do demônio, o medo de perder o emprego, o medo de ser possuído, irrompe a resposta através da imagem terapêutica da libertação.

Os cultos e ritos podem ser tomados como um ambiente seguro para apresentar-se diante do mal, para que o mal se manifeste. Esse confronto acontece no templo, espaço seguro, sob a regência dos pastores. A pessoa e seu corpo são o palco onde até o mal não percebido pode irromper, como evidencia a insistência dos pastores para que os diabos *ocultos* se manifestem, venham à luz. Quando o diabo se manifesta, ele fala e *explica-justifica* cosmologicamente o sofrimento da pessoa. “O ato ritual de *manifestar* é, portanto, altamente dramático, mas também benéfico. A igreja se transforma, na fala destas pessoas, no espaço de *manifestação benigna* dos *espíritos malignos*”.<sup>756</sup> Uma vez expulso, o diabo é amarrado. A única atribuição da pessoa é zelar para que os diabos permaneçam amarrados, mesmo estando muito próximos de si. “Quando se vence o diabo, mantendo-o *amarrado*, é possível, então, dar lugar no corpo à presença de Deus. Deus ocupa, sobretudo, o coração, espalha bem-estar”.<sup>757</sup>

Essa terapêutica do mal pode significar que pouco valem os arroubos da teologia e da sociologia *impacientes* que de imediato acusam a Universal e o neopentecostalismo de

<sup>754</sup> Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 121.

<sup>755</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 53-54.

<sup>756</sup> Patrícia BIRMAN, *Males e malefícios no discurso neopentecostal*, p. 76.

<sup>757</sup> Patrícia BIRMAN, *Males e malefícios no discurso neopentecostal*, p. 77.

anunciar e pregar mais o demônio do que Deus. Se a hipótese acima for acertada, não é o demônio que é muito pregado, mas a força de Deus diante de um demônio *tão grande* – procedimento análogo ocorre no protestantismo clássico e sua pontual demonização do mundo ou do capitalismo; ou na TdL e sua opção pelos pobres e sua velada demonização dos ricos; assim também a terrível figuração do mundo nos discursos dualistas: crítica ao inimigo é pura retórica!

Esta pode ser a razão – inconsciente? – também dos rigorosos ataques do neopentecostalismo à umbanda e aos orixás, verdadeiros demônios na linguagem evangélica: o diabo cristão é muito fraco; o discurso do Deus glorioso que tudo pode e tudo concede precisa de um oponente mais forte, e esse é Exu ou a pomba-Gira. O diabo cristão está demasiadamente enfraquecido, seja pelo processo de secularização pelo qual passa a população e o clero, seja devido à negação da existência figurativa do demônio. Se a questão que está em jogo nos ritos neopentecostais é o empoderamento do fiel, então ele precisa de uma figuração poderosa do risco que corre. Contra Exu a vitória na guerra espiritual fica *mais bonita*, e em consequência o povo compreende mais o poder de Deus. O neopentecostalismo “*elevou* entidades e orixás afro-brasileiros à condição de poderosos demônios contra os quais vale à pena lutar”.<sup>758</sup> Indiretamente, essa demonização das entidades da umbanda resolve um grande problema para a teologia neopentecostal – a exemplo daquela do hebraísmo antigo e dos discursos da teodicéia: evita falar de um demônio cristianizado, ficando livre para apresentar um Deus essencialmente bom. O mal é sempre o Deus do outro.

A ênfase no diabo pode significar, paradoxalmente, uma racionalização e eticização do imaginário religioso brasileiro<sup>759</sup>, inclusive seu desencantamento. Ao dizer que todo mal vem do diabo, o fiel passa a ler a realidade a partir de uma cosmovisão simples. Enquanto o imaginário religioso brasileiro apresenta um mal disperso, difuso, na Universal e seus pares ele está concentrado em apenas uma figura, o demônio e suas representações.

Esta ênfase pentecostal no demônio constitui uma ruptura fundamental do pentecostalismo com a religiosidade tradicional brasileira. (...) Esta ênfase representa um desencantamento parcial em relação às demais religiões populares no Brasil. (...) A concepção de demônio do pentecostalismo rompe com a concepção do mal e da ética nas tradições religiosas dominantes no Brasil.<sup>760</sup>

<sup>758</sup> Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67.

<sup>759</sup> É a tese de Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*. Cf. também outros textos seus, como *Libertação e ética*.

<sup>760</sup> Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*, p. 251.

Agora o poder do mal está nitidamente delimitado e identificado. Sua origem e atuação são bem definidas e caracterizadas. Todo o panteão cosmológico popular ameaçador *idolátrico* – exus, espíritos das trevas, espírito de mortos, anjos, encantamentos, malinezas, mau olhado – é reduzido ao demônio. Toda *negociação* com esse panteão é reduzida a uma guerra espiritual entre duas entidades, Jesus e o diabo. Outras entidades como Nossa Senhora, orixás e Santos, nada podem fazer; não entram em questão. Até mesmo as três pessoas da Trindade parecem concentradas na figura de Jesus. Deus é um só, e o diabo também. Ao demonizar as entidades *difusas* do mal, o discurso racionalizador pentecostal acaba por erguer uma nítida fronteira com religiões como o catolicismo e a umbanda.

A racionalização engendra uma religiosidade mais ética do que mágica. “No contexto brasileiro, a ênfase pentecostal no demônio é um passo em direção a uma religiosidade mais ética e menos mágica. Através do demônio o pentecostalismo reforça princípios éticos e atribui a estes uma legitimidade sobrenatural”.<sup>761</sup> Sai a magia e entra a ética, estabelecendo uma nítida dicotomia entre o mal e o bem, entre as coisas do demônio e as coisas de Deus. Tudo está em apenas dois lados:

Embora muitos que lá ingressem, e lá se convertam, estivessem buscando apenas uma magia mais forte para se proteger dos males de magias anteriores, ao interiorizar o conceito de demônio estarão redefinindo sua visão de mundo e reduzindo seu universo de seres sobrenaturais. De agora em diante, conhecerão apenas Deus e os diabos. Desta forma, a libertação tem um papel relativamente ‘desencantador’, combatendo as magias plurais e com pouca ênfase na ética e na distinção entre o bem e o mal.<sup>762</sup>

Não há sequer trânsito entre eles; o fiel está do lado do bem e todo o resto é o mal. Há um só espírito Santo, um só Deus, um só Jesus. O exorcismo liberta a pessoa possuída da legião de demônios e a traz de volta ao uno, à unidade – pelo menos até no culto da noite, quando tudo pode começar de novo.

A conversão ao pentecostalismo (...) não reflete a descoberta de um mundo mágico e encantado (...) O apelo do pentecostalismo, assim, parece se relacionar mais com uma busca de uma ordem ou moralidade. Embora a ‘mágica’, a emoção, enfim, a experiência mística pentecostal seja fundamental, a novidade do pentecostalismo, aquilo que o torna atraente, estaria antes na ‘eticização’ da religião, ou, em termos weberianos, sua racionalização.<sup>763</sup>

Além dessa racionalização e eticização, o discurso do mal personificado no diabo talvez reserve à teologia protestante alguns elementos promissores na articulação do imaginário religioso brasileiro – aí a insistência neopentecostal na referência exclusiva ao demônio pode ser vista como uma *ação teológica afirmativa!* O diabo não é propriedade do

<sup>761</sup> Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*, p. 62.

<sup>762</sup> Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*, p. 57.

<sup>763</sup> Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 219-220.

neopentecostalismo. Não é pecado falar do diabo: além de ser muito popular e de estar amplamente referido na bíblia e no ministério de Jesus<sup>764</sup>, a figura do demônio no discurso teológico justifica-se porque ele personifica aquilo que de mais irracional e sem sentido existe no mal, aquela parcela metafísica da cosmovisão relativizada no discurso protestante, sobretudo nas igrejas *de libertação*. A teologia não pode deixar “desaparecer levemente essas figuras temíveis, cuja irracionalidade nos permite preservar na memória aquilo que nos ameaça”.<sup>765</sup> Mesmo a teologia mais desmitologizada pode manter a figura do demônio como aquilo que é irracional<sup>766</sup>, *Sem-desculpa* e *Sem-explicação* que subjaz todo mal.

Outro aspecto paradoxal da ênfase no demônio é o reforço da idéia de Deus. “A crença no diabo pode servir também como um antídoto à secularização. (...) [Nas religiões e igrejas secularizadas] se substitui a figura do demônio pela escolha individual. O mal é fruto da ação do indivíduo que negou o bem. O enfraquecimento do diabo revelaria aqui uma secularização e levaria assim a um enfraquecimento da idéia de Deus”.<sup>767</sup>

Um outro aspecto *positivo* do discurso do demônio é a preservação na teologia daquilo que não é nem humano nem divino no Mal, aquilo que vem de fora da relação de Deus com o ser humano. O diabo permite pensar a fronteira do mal para além daquilo que não é de Deus e nem é do humano. Graças ao demônio a teologia pode veicular a linguagem da expulsão dos demônios, do exorcismo. Há algo no mal que pode ser expulso, expurgado. Dizer que o mal vem do diabo é dizer que ele também está fora de nós e fora de Deus, *além das muralhas*, talvez uma representação radical do mal estrutural, de algo que não é culpa de ninguém, mas do demônio.

O discurso do diabo também colabora no sentido de relativizar o acentuado discurso de imputação da culpa feita ao ser humano no protestantismo clássico. A figura do diabo revela que, embora exista culpa no ser humano, essa não é sua essência. O mito de Gn 2 mostra que a culpa essencial do mal é da serpente, algo que veio de fora, ou que já estava aí apesar de Deus e do ser humano<sup>768</sup>: *eu não, mas a serpente me deu do fruto e eu comi* –

<sup>764</sup> Para referências ao mal no 2Testamento cf. Leonardo BOFF, *Mas livrai-nos do Mal*, p. 136:

“O ‘sedutor’ (Mt 4.3), o ‘inimigo’ (Mt 13.39; Lc 10.19), o grande dragão (Ap 13.13, 20.2), a antiga serpente (Ap 12.9, 20.2, 12.14, 2Co 11.3), o homicida e mentiroso desde o princípio (Jo 8.44, 1Jo 3.8), o diabo (Mt 13.39, Lc 8.12, At 10.38), Satã (Mc 3.23-36, 4.15, Lc 9.16), Belzebu (Mt 12.24,27, Mc 3.22, Lc 11.15, 18,19) e príncipe deste mundo (Jo 12.31, Cf. 2Co 4.4, Ef 2.2) Ele é simplesmente o Maligno, causador da mentira, do ódio, das enfermidades e da morte (Mc 2.23-30, Lc 13.16, At 10.38, Hb 2.14). Quem não cumpre com a justiça nem ama a seu irmão (1Jo 3.12), o Judas Iscariotes (Jo 6.70, 13.2,27) ou o joio no meio do trigo são os filhos do Maligno que se opõem aos filhos do Reino (Mt 13.38), que é o Reino de Deus”.

<sup>765</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 66.

<sup>766</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 48.

<sup>767</sup> Cecília Loreto MARIZ, *O demônio e os pentecostais no Brasil*, p. 55.

<sup>768</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 50.



Gn 3.13. Nesse sentido, os ritos de possessão constituem-se enquanto recursos profundamente libertadores, provocando um extravasamento do eu por uma outra coisa que não o eu. Em última análise, ninguém manifesta o demônio: é o demônio que se manifesta diante do fiel. Por isso o fiel nunca se envergonha de manifestar um demônio. Manifestar o mal lançando mão de uma figura que vem de fora pode ter um conteúdo psicológico e teológico profundamente libertador, protegendo o fiel da exposição direta<sup>769</sup>.

A figura do demônio mostra também que o mundo não é, em si, o lugar do mal. O mal é algo que existe, que *está aí* – de novo o símbolo da serpente. O mal pode não vir de Deus, nem do ser humano. A serpente, esse terceiro enigmático na relação entre o fiel e Deus, leva a teologia a afirmar que ninguém precisa suportar toda a culpa. Há um mal que nos precede. O diabo evita que coloquemos demais o peso sobre nós mesmos. Sobre ele se pode descarregar todo mal.

Associada ao demônio a teologia preserva o tema da tentação na questão do mal. Há algo *fora* da pessoa que a tenta – pode ser o demônio, mas também outras *solicitações* que levam a pessoa a compor com o mal.<sup>770</sup> A tentação revela o constante risco de alienação humana, o risco de constantemente querer constituir-se a partir de outra pessoa, sobre outra pessoa – a tentadora. “A tentação é exatamente o ato pelo qual se impede alguém de tornar-se ele mesmo. O sedutor é, literalmente, aquele que seduz (*se-ducere*), aquele que arrasta, que me afasta de mim mesmo”.<sup>771</sup> O combate ao diabo que nos tenta pode ser, nesse sentido, um recurso para o auto-centramento. A oração do *Pai Nosso* associa o mal direta e exclusivamente à tentação: *E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal* – Mt 6.13. Livrar –  $\rho\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota$  = *rysai*, em grego<sup>772</sup> - diz respeito a cuidar, como o cuidado para que não se caia num abismo. A oração não diz respeito à libertação de um cativo, como se o fiel estivesse subjugado pelo mal ou pelo demônio, acorrentado. É como se dissesse *não*

<sup>769</sup> É no mínimo curioso que a expulsão de demônios e o exorcismo no neopentecostalismo ocorram, sobretudo, com mulheres – certamente na proporção de 75% de mulheres contra 25% de homens, como é possível detectar nas observações de cultos da Universal, da Internacional da Graça e também nos cultos do *Movimento carismático luterano* na IELCB. Da mesma forma é curioso que a grande maioria dos exorcistas sejam homens. Essa simples constatação revela o profundo comprometimento da possessão com a questão de gênero. Pode-se levantar a hipótese de que, na discursividade neopentecostal, as mulheres têm menos ou nenhum poder sobre os demônios. Ou então, que os demônios têm muito mais poder sobre as mulheres. Corroborando a hipótese está o fato de que os *sintomas* de possessão do demônio são relacionados àqueles classicamente tidos como femininos: nervosismo, depressão, descontrole, ansia, dores de cabeça, etc... Outro campo correlato a explorar é a quase total ausência de vocações femininas no contexto de movimentos carismáticos das igrejas evangélicas que permitem a ordenação ao ministério, como é o caso da IECLB. A temática do *poder* certamente seria referida como central num estudo desta espécie.

<sup>770</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 55.

<sup>771</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 56.

<sup>772</sup> Leonardo BOFF, *Mas livrai-nos do Mal*, p. 140.

*permita que nos abandonemos ao mal, que andemos e desviemos pelo caminho do mal.* Ou ainda, como propõe a sugestiva opção da TEB - Tradução Ecumênica da Bíblia: “*e não nos introduzas na tentação, mas livra-nos do Tentador.*”

Nessa perspectiva *libertadora* da figura do diabo na teologia é que pode ser entendido e valorizado também o símbolo do inferno, a morada do diabo. Em sentido teológico profundo, a possibilidade do inferno – e a correlata possibilidade do *céu* – revela que Deus se compromete na luta contra o mal até mesmo para depois desta vida. O inferno é o último recurso na luta de Deus contra o mal: Ele não vai deixar passar; ele não é indiferente. Viver à margem do evangelho, do amor de Deus, com relações com os semelhantes que não são de Deus, acarreta um fim de inferno.<sup>773</sup> Viver na perspectiva da existência do inferno e do céu faz com que a fé não caia no descaso. Além disso, o inferno preserva a idéia de um terceiro plano para além do céu e da terra, permitindo que a negatividade não se restrinja ao mundo, mas para além dele.

A preservação do discurso sobre o diabo colabora para preservar na teologia a dimensão metafísica do Mal, evitando que ela perca-se no dilema vítima *versus* culpado, ou seja, mal como sofrimento e mal como pecado/moral. Considerado metafisicamente, o mal pede salvação, e não apenas engajamento e confissão.

A salvação está endereçada ao culpado ou à vítima? Aos dois, evidentemente. Contudo se dirá que cada época tem suas preferências. Tempos atrás pensava-se mais no pecador, no culpado que necessita ser salvo. E se recorria à palavra de Jesus que dizia ser enviado aos pecadores. Hoje, pensa-se mais na salvação que deve ser levada à vítima, dizendo que a boa notícia está endereçada aos pobres e aos desafortunados. A primeira atitude era mais moral (pecados, confissão, conversão etc.), a segunda antes de tudo ética (comportamento, engajamento, responsabilidade). Além de serem facilmente exclusivas, falta às duas atitudes uma visão mais ‘metafísica’, mais escatológica do homem. Tanto o culpado como a vítima, a vítima como o culpado, necessitam de salvação. Nesse plano não há nenhuma diferença, embora haja prioridades práticas e de ação.<sup>774</sup>

Logicamente, preservar a figura do diabo de maneira nenhuma *desculpa* Deus e o ser humano diante do mal. Essa responsabilização e o que dela surge – o combate ao sofrimento, por exemplo - é uma das conquistas mais sensíveis da teologia cristã. Quanto mais culpa, mais responsabilidade é engendrada. Justamente aí, no entanto, é que o mal metafísico e o mal pecado se encontram. Justamente aí o diabo se encontra com a culpa. No seu limite, a figura do diabo torna-se um juiz de todo conhecimento e de toda positivação do ser humano.

Há pelo menos uma vantagem em acreditar no Diabo. A velha crença liberal de que o homem é, por alguma razão, intrinsecamente bom, e que os males podem ser corrigidos por uma educação ajustadora, pelos códigos penais, disposições sobre o bem-estar social, planejamento urbano, e assim por diante, não provou sua validade. O reconhecimento da

<sup>773</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 401.

<sup>774</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 55 – nota 28.

existência básica do mal e, em consequência, da necessidade de vigorosos esforços para integrá-lo e superá-lo, pode ser socialmente mais útil, bem como intelectual e psicologicamente mais verdadeiro. (...) Se é possível argüir uma teologia natural a partir da experiência humana universal e putativa do bem, então uma diabolologia pode se argüida a partir da experiência humana universal putativa do mal.<sup>775</sup>

### 6.3.3. O mal *pecado* e a culpa

Há um campo teológico profundamente arraigado na tradição teológica protestante que associa o mal a pecado e culpa. Embora a vítima seja o enfoque principal das teologias contemporâneas – o mal sofrido –, e embora o mal esteja circunscrito mais em termos metafísicos na teologia de certos protestantismos, é inegável que o discurso do pecado e tudo o que lhe envolve segue condicionando a vida dos fiéis fora e dentro da igreja. Verdadeiras *entidades sociais* como a culpabilização da mulher associada à tentação e a Eva e a obsessão pela busca do culpado em todos os níveis – sociais, jurídicos, literários, relacionais – mostram que a retórica do pecado e da culpa está também no centro da percepção popular do mal. O imaginário religioso brasileiro, embora condicionado mais pela compreensão metafísica de mal, não deixa de ser agenciado por essa poderosa associação de mal a pecado e culpa.

O mal como pecado e culpa pode aparecer de diferentes formas: o protestantismo de *libertação* culpabiliza a estrutura social; o *evangelical* e o pentecostalismo clássico culpabilizam o fiel e o *mundo*, radicalizando a exigência de rigor ético; o neopentecostalismo culpabiliza o demônio, relativizando a culpa individual ou estrutural; a umbanda, em última análise, não culpabiliza ninguém e nada, mas acusa irregularidades no rito; o candomblé articula uma lógica da práxis mítica<sup>776</sup>, que projeta sobre o comportamento humano as particularidades biográficas e dos orixás, com frequência muito pouco de acordo com os preceitos de uma ética convencional em terreno cristão; o espiritismo responsabiliza o destino, numa leve culpabilização do indivíduo que acumulou o *carma* sobre o espírito que lhe habita; o catolicismo convive com uma suave culpabilização do indivíduo e das estruturas. Mesmo as religiões que relativizam o pecado e a culpa mantêm um resíduo de culpabilidade do mal sobre o indivíduo. No espiritismo esse resíduo está na prática de ações que, no futuro, vão acumular-se enquanto *carma* negativo sobre o indivíduo em quem o espírito reencarna. Na umbanda e no candomblé a culpa aparece transmutada no não cumprimento de oferendas e ritos com as divindades. No neopentecostalismo a culpa tem

<sup>775</sup> Jeffrey Burton RUSSELL, *O diabo*, p. 265-266.

<sup>776</sup> Pierre SANCHIS, *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*, p. 57.

seu lugar quando o indivíduo *permitiu* que o diabo tomasse conta de suas ações, não sendo fiel à igreja ou freqüentando lugares suspeitos, como terreiros de umbanda.

O protestantismo clássico - em certa medida guardião da doutrina do pecado original enquanto parte de seus princípios teológicos - não pode deixar de questionar o imaginário religioso brasileiro quanto à relativização da culpa e o fim do pecado, essa “desculpabilização da mensagem religiosa”<sup>777</sup>, inclusive o próprio protestantismo. O protestantismo busca o equilíbrio entre o *todos pecaram* proferido por Paulo em Romanos e o *demônio é o culpado* anunciado no neopentecostalismo, mas vê na desculpabilização o perigo da culpabilização da outra pessoa, outra religião, outra igreja. O pecado original está marginalizado não apenas no imaginário religioso brasileiro, mas na teologia como um todo. A balança soteriológica cristã está irremediavelmente pendida para o lado do bem, reconhecendo muito mais a potência positiva do ser humano e da cultura do que a culpa e a negatividade estrutural.

O protestantismo clássico fala em *pecado original* – ou *universal*: pergunta pela responsabilidade individual e anuncia que todas as pessoas e todas as estruturas e criações sociais estão *maculadas* pelo Mal. A doutrina do pecado original insiste em dizer que anterior a todo ato mal, a todo sofrimento, a toda representação metafísica do mal, existe uma condição humana de pecado. A doutrina do pecado original não diz respeito apenas ao ser humano, mas ao mundo inteiro – as suas estruturas, as suas religiões, as suas inteligências - que se encontra em pecado; tudo está *alienado*<sup>778</sup>, afastado do que deveria ser em Deus. Existe uma potência do mal, um “ar de precariedade”<sup>779</sup> que prende nossas ações, que reduz nossas intenções, que solapa nossas idealizações. Para o protestantismo o mal é a “estrutura de auto-destruição que está implícita na natureza da alienação existencial”.<sup>780</sup> O pecado divide a pessoa; a deixa em pedaços – por isso o símbolo da reconciliação, do Cristo como o mediador, que reúne o ser humano a Deus. O pecado *mata* a pessoa, sua unidade com Deus. Não cria a morte, mas fornece ao fiel a consciência de sua mortalidade, do “ter-que-morrer”<sup>781</sup> enquanto ser finito que é. O ser humano sente culpa também daí, da consciência de ter perdido seu potencial de eternidade. O perdão, a reconciliação, a redenção e todos os símbolos de reestruturação surgem na teologia para reunir de novo o

---

<sup>777</sup> André CORTÉN, *Prefácio*, p. 13.

<sup>778</sup> É sob esse termo que Paul Tillich constrói sua *teologia da situação do mundo*, a alienação existencial. O pecado, essa alienação, aparece historicamente como descrença, *hybris* e concupsciência. Cf. Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, sobretudo p. 159-173.

<sup>779</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 97.

<sup>780</sup> Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 291.

<sup>781</sup> Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 291.

ser humano à sua essência, com Deus; colar o que está *rachado*, convivendo ele com sua transitoriedade na expectativa da vida eterna.

Tomado em sua radicalidade, quando um protestante é perguntado *como pode um Deus bondoso e todo-poderoso permitir o mal*, ele não se perde em devaneios sobre tipos de mal, mas responde à pergunta com outra pergunta: *como pode Deus permitir o pecado?* – e responde imediatamente: se não *permitisse* o pecado, significaria que Deus não permitiria a liberdade, o que equivale negar o próprio ser humano, essencialmente um ser finito. Por isso, via de regra, a teologia protestante trata a questão do mal sempre depois - ou pelo menos ao mesmo tempo - da questão do pecado. Aquele deriva deste.

A doutrina do pecado original repousa sobre a intuição originalmente grega que formula a divisão entre estrutura e fato, entre o factual e o inelutável, entre o pecado universal e aquele pontual. O pecado factual é seguramente superável, mas o pecado estrutural, não. Há uma espécie de *poluição* independente da vontade humana, anterior a ele.<sup>782</sup> “De um lado o *pecado*, sobre o qual podemos agir, que podemos evitar de diversas maneiras. Do outro, a ‘poluição’, que é automática, tão impiedosa quanto o micróbio desta ou daquela doença, e, como tal, tragicamente incontornável. Eu diria que ‘temos que agüentar’. Um é pontual, a outra é ‘estrutural’.”<sup>783</sup> O pontual pode ser evitado, identificado, controlado; mas há o estrutural que não nos toca, que age sobre nós, que não temos como evitar. Há um pecado que nem sempre é fruto da ação humana; é histórico, ocorre na história, está nas estruturas de qualquer sociedade e incide na própria personalidade. “Esta dolorosa experiência da ‘transcendência/imanência do mal’ pervade minha existência em tudo que faço”<sup>784</sup> – justamente aí o pecado original pode ser o ponto de articulação do mal difuso e metafísico que marca o imaginário religioso brasileiro com o mal da culpa que marca o protestantismo clássico: ambos consideram que o mal é irrefutável, onipresente, inseparável e indiscernível do bem - a doutrina reformatória do *simul justus et peccator* formula essa intuição teológica que reconhece a ambigüidade do mal e do bem.

A doutrina do pecado original garante também uma reserva última da compreensão religiosa do ser humano e do mundo que o condiciona integralmente à sua condição de pecado. Na sua radicalidade a teologia protestante afirma que nenhuma mudança drástica ou decisiva na estrutura social mudaria a condição humana última. Onde há justiça social não deixa de existir pecado: o ser humano segue experimentando o mal como sofrimento,

<sup>782</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 41.

<sup>783</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 39.

<sup>784</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 100. Esta é a forma como Gebara define *pecado original*.

o mal como falta de sentido, o mal como culpa. A teologia não consegue imaginar um tempo, espaço ou era histórica sem pecado. A condição humana seguirá alienada mesmo quando libertada do mal, mesmo quando livre, por exemplo, da fome ou do sofrimento.

Justamente aí nesta situação aparentemente negativista é que reside o caráter profundamente libertador da doutrina do pecado original, saber que há “um mal que nos precede e que nos envolve, e que às vezes retoma, recomeça. Esse é o sentido da *tentação* no tema do pecado original. Significa que nós nunca somos os *iniciadores absolutos* do mal”<sup>785</sup> – aqui, de novo, o encontro com o mal metafísico e a figura do diabo. Ninguém nasce e vive sem *bagagem*, sem história, sem passado. Por isso o símbolo teológico da reação de Deus ao pecado fala em castigo, e não em condenação. O ser humano não é tão culpado a ponto de merecer a condenação eterna. Por isso que o pecado original jamais rompe a relação com Deus. Ela fica maculada, mas não extinta.

A doutrina do pecado original pode ter um impacto extremamente positivo na vida dos fiéis.

O reconhecimento desse aspecto ‘estrutural’ pode induzir uma sabedoria cotidiana da necessidade. Está conduzindo a uma postura existencial que integra o desamparo para alcançar um equilíbrio mais completo, mais complexo, o do ‘contraditório’, de uma lógica que não funciona em relação à superação do mal: a síntese, a perfeição, mas repousando na tensão, jamais terminada, que faz da imperfeição, da parte sombria, um elemento essencial de toda vida individual ou coletiva.<sup>786</sup>

A ênfase no discurso do pecado original evita também que se bagatelize o papel de Deus na concessão do perdão a quem peca. Deus certamente não perdoa todo mal: Deus perdoa toda pessoa pecadora, e insiste em associar o perdão à remissão, à conversão. Além disso, o Deus do *perdão original* nunca renunciou à justiça, ou mesmo à ira. Não bagatelize o pecado pode significar não bagatelize o sofrimento e a injustiça. Não bagatelize, sobretudo, o perdão de Deus.

A banalização do mal é a contrapartida da facilidade com que se perdoa o pecado, o mais das vezes por meio de meras orações e prática devocionais, sem o cumprimento da exigência de justiça em relação ao próximo prejudicado. A perda da consciência de pecado, de que tanto se queixam os meios eclesiais, tem a ver com sua universalização e amplitude, por um lado, e com sua vulgarização e esvaziamento de conteúdo, por outro.

<sup>785</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 100.

<sup>786</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 40.

Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 292ss, parece aproximar-se dessa compreensão de pecado entre pecado *fatual* e poluição estrutural ao formular as categorias de *destino* e *liberdade* enquanto grandezas que, simultaneamente, regem a vida humana. A alienação humana, segundo ele, advém justamente da negação dessa simultaneidade entre liberdade e destino, sobretudo da negação do destino – transmutado em *necessidade mecânica* - e negação da liberdade - transmutada em *arbitrariedade* - não parece ser justamente essa a negação em curso na Universal e nos cultos New Age? Segundo Tillich essa correlação entre liberdade e destino ilustra também a discussão entre determinismo e indeterminismo que marcam as discussões sobre a origem da religião enquanto criação humana ou o ser humano enquanto criação religiosa.

Quando ‘quase tudo’ se torna pecado, com base em uma concepção moralista do mundo, o pecado deixa de ser ‘grave’, exatamente porque abrange tudo, e aí também facilmente se perdoo. As orações de rotina e o arrependimento ‘interior’ são suficientes, porque não se leva a sério o caráter relacional do mal e o imperativo da efetiva reparação da injustiça.<sup>787</sup>

Certamente a doutrina do pecado original tem seus limites. Um deles reside na forma como esse mal atinge diferentemente as pessoas em suas classes sociais, em seu gênero, em sua força e exercício de poder. A culpabilidade universal não pode ser igual diante das aberrações históricas, por exemplo. Há uma culpa sem responsabilidade pessoal precisa, sem consciência do mal cometido. Parece ser inerente à cultura a culpabilização *natural* de umas pessoas em relação a outras.<sup>788</sup> Existe uma culpabilidade culturalizada para além do pecado de consciência. Isso está claramente denunciado nas teologias da libertação de todo tipo, sobretudo na teologia feminista.<sup>789</sup>

Um segundo limite da doutrina do pecado original é a “hiperculpabilidade e a super-responsabilidade”<sup>790</sup> experimentadas na igreja e na cultura contemporâneas - não apenas nos níveis teológicos clássicos, mas a busca do culpado nos romances e filmes policiais, nas novelas, nas guerras, nas crises econômicas etc.

Outro limite da doutrina do pecado original ou universal é aquele mal que não pode ser associado ao ser humano, como a fatalidade ou o *mal-desgraça*. As formulações da teologia nem sempre são satisfatórias ao associar uma catástrofe ambiental que mata crianças à alienação ou ao pecado presente em toda a criação. Aqui o pecado original chega ao limite e encontra-se com a responsabilização de Deus pelo mal.

Apesar de seus limites, talvez a doutrina do pecado original tenha um papel de reserva teológica importantíssimo no mundo religioso. Entre tantos aborrecimentos e relaxamentos religiosos, talvez a presença da doutrina do pecado original – ou qualquer outro correlato, como mal *difuso*, *mal irremediável*, *ambigüidade* - possa constituir-se enquanto

<sup>787</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 404.

<sup>788</sup> Cf. Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 138ss.

<sup>789</sup> Para uma descrição dos limites da doutrina do pecado original em relação ao sofrimento e à culpa das mulheres, cf. Evi KROBATH, *pecado/culpa* – por exemplo, p. 386: “A crítica feminista à teologia cristã em vigor sobre o pecado parte antes de tudo do fato de o discusso generalizando do pecado *do homem* (=do ser humano) não considerar a experiência específica da mulher. Sobretudo quando o pecado é definido como auto-afirmação, como busca do poder ou como querer ser igual a Deus, isto reflete muito mais a realidade masculina do que a feminina, que se caracteriza muito mais pela experiência de ser impotente que pela do poder. Assim, a ‘tentação’ específica da mulher para o pecado, ao contrário da do homem, consiste precisamente no renunciar a auto-afirmação, no excesso de auto-imolação até à perda de si mesma, no ‘negar o eu’ (...) e no conformar-se com a atitude de sacrifício que a sociedade impõe à mulher.”

Cf. Também Judith PLASKOW, *O pecado da autonegação e a graça do autodevir* - por exemplo, p. 41: “o ‘pecado’ das mulheres consiste no fato de concordarem com o papel da auto-renúncia, da passividade e da carência de criatividade.”

<sup>790</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 36.

*signal* dos mais seguros para medir a maturidade espiritual das religiões – é a surpreendente intuição de Clifford Geertz! -, uma espécie de compromisso comum a todas as religiões, a preservação na religião desse “lembrete simbólico da fraqueza das pretensões humanas à infalibilidade religiosa ou moral (...); [a] nota necessária de irracionalidade em qualquer visão de mundo e, portanto, para a insolubilidade essencial do problema do mal”.<sup>791</sup>

---

<sup>791</sup> Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 102.



## TREM DE DEUS\*

Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz. Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz/ Moisés não negociou com Deus? Então: faça uma proposta para Ele você também. Mas seja rápido, meu irmão e minha irmã/ Pelo amor de Deus: pára de chorar, Vaninha. Oh desgraçeira de lerdeza! Fica quieta, menina!/ Olha o amendoim. É deiz-é deiz-é deiz o amendoim. Olha o amendoim./ Skolbrahmakaisercocafantasuquiagua. Skol, brahma, kaiser, coca, fanta, suco e água. / Senhores. Peço um minuto da sua atenção, senhores. Senhores: eu não tenho emprego. Eu não tenho pai. Eu não tenho dinheiro para comprar remédios, senhores./ 4 pilhas um real; 24 canetinhas 1 real; cortador de unha com tesourinha um real./ Eu podia estar roubando. Eu podia estar agora roubando a sua casa, senhores. Mas pedir não é vergonha. Até Deus mandou pedir. Eu podia estar *estrupando*, matando, senhores./ Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz. Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ Chora não, Vaninha. Olha: se você não chorar eu compro um amendoim para você. Quer?/ Skol, brahma, kaiser, coca, fanta, suqui-água./ Ai! Não agüento mais essa menina. Você tem menino, senhora?/ Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ Eu podia agora estar *estrupando* a sua filha, senhores. Mas eu estou pedindo. Muito obrigado e que Deus lhes dê em dobro o que vocês me dão./ Eeeestação ... Itapera./ Porque o diabo é rápido. Ele é feroz, meus irmãos. Amém? Mas Deus também é rápido./ Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ Tenho seis. E duas netas. Coisa lindas! Uns *demonhos*! Mas não queria nenhum. Chora não, lindinha. Sabia que uma vez eu carregava marmita igual a sua mãe?/ Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz. Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ Deus é Dé-Flech. Deus não espera. Ele disse para Moisés:/ 150 cotonetes um real, caneta social 50./ Moisés! Sai depressa de noite com o meu povo do Egito. Eu lhe darei uma nova terra. E o povo saiu correndo daquela terra de pecado maldita. Deus também disse para Ló: / Skolbrahmakaisercocafantasuquiagua. / Sai rapidinho de Sodoma e Gomorra./ Faz muito tempo! As *marmita* eram bem feitas, mas o trem sacolejava tanto, que desmontava toda a comida. Era ovo por cima do feijão; feijão por cima

---

\* Adilson SCHULTZ, Trem de Deus.

In: RASIA, Rozelia Scheifler. *Vínculos: poesias, contos, crônicas*. Santa Maria : Pallotti, 2000. p. 78-79.

do arroz; um terror! Imagina... Não ri não, coisinha: é verdade!/  
Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ Skolbrahmakaiser-cocafantasuquiagua./ Sai que eu vou destruir tudo isso aqui. Você, meu irmão, tem quer ser rápido. Deus não vai te esperar para sempre. É agora a sua hora. Venha agora mesmo para Deus. Amém?/  
Um dia, as marmitas tinha ovo cozido. Dois ovos para cada um./ Qualquer cd é 4 reais. Só tem sucesso. Só tem lançamento. Leandro e Leonardo. Padre Marcelo. Racionais... Só tem sucesso./ O trem sacolejou tanto, mas tanto, que você imagina:/ Meus irmãos, eu não estou aqui pregando o nome de nenhuma Igreja./ Marmitéx com ovo é 1, marmitéx sem ovo é 50. Marmitéx com ovo é um. Marmitéx sem ovo é 50; coxinha é 50./ Não estou pregando placa de Igreja nesse trem. Estou pregando apenas a palavra de Deus. Vá em qualquer Igreja, qualquer mesmo; qualquer Igreja evangélica./ Marmitéx com ovo é 1, marmitéx sem ovo é 50./ 'Senhor meu Deus, quando eu maravilhado, *contempro* a tua imensa criação, então minh'alma canta a ti senhor...'/ Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz. Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ Quando eu cheguei lá e os homem abriro as marmita, e iam comer, sabe o que aconteceu?/  
Um real o número. Quem vai querer, senhores? É a rifa do bode. Ganha um bode por 1 real. Vai correr dia 6, às 7 horas, aqui mesmo no trem. Um real o bilhete do bode./ Boa tarde, senhores. Desculpa a incomodação, senhores. Eu saí ontem do hospital do Marupé, às 7 e meia da noite senhores, senhores./ Skolbrahmakaisercocafantasuqui-agua./ Eu tenho esse meu cérebro aqui aberto e para fora, senhores. Eu moro aqui na favela no centro de Itapera, senhores. Eu não tenho dinheiro para comprar uma caixa de suflan que custa 6 e 50, senhores./ 'Então minh'alma canta a ti, Senhor.'/  
Pois não é que pulou um pintinho para fora da marmita!/  
Olha a piada. Eu só vendo piada. Um real o livro de piada. Descubra o português que existe dentro de você. Piada de português, piada de loira, piada de papagaio. É o piadeiro. Eu só vendo piada.../  
Os ovos tinham chocado e nasceu pintinho, de tanto o trem sacolejar./ Eu estou pedindo a sua colaboração, senhores. Qualquer ajuda me ajuda, senhores. Que Deus lhe abençoe sempre, senhores./ Então minh'alma canta a ti senhor, quão grande és tu, quão grande és tu./ Pasteuzin é deiz, bolinhé-deiz./ É verdade! Não ri não, coisinha! É verdade!

#### 6.4. A transcendência e a imanência do mal e do bem.

*“Parece que a nossa genética cósmica foi formada desde o começo como mistura, uma complexa e extraordinária mistura”.*<sup>792</sup>

As descrições do imaginário religioso brasileiro, das formulações teológicas cristãs clássicas e das modulações *sofrimento, metafísica e pecado* mostraram que o mal, ao lado do bem, é um dado irrefutável da vida. No imaginário e nas suas formulações teológicas o diabo e o mal estão sempre presentes, ora em oposição a Deus, ora misturados a Ele. Mais do que grandezas transcendentais, o bem e o mal são forças verdadeiramente estruturantes da vida cotidiana e histórica. São transcendentais, mas imediatamente imanentes.

A transcendência/imanência do mal é percebida

como a presença de um ingrediente que se infiltra em toda parte (...). Esse algo que chamamos ‘mal’ tem um rosto destruidor das relações humanas, de nossa relação com a Terra, da vida em todos os seres. Não se trata apenas de um discurso sobre a fraqueza humana, mas da constatação, no ar que respiramos em toda parte, de uma espécie de ‘rede’ que nos captura, de um ‘mar’ dentro do qual nos debatemos. É esta experiência de perceber que quase todas as nossas soluções são, na realidade, o resultado de um mal menor ou de um outro tipo de mal, que me assusta. Às vezes, me surpreendo pensando no mal como se fosse um fermento da massa: daí a dificuldade de separá-lo do conjunto da massa. Ele a leveda com uma força impressionante.<sup>793</sup>

Olhando para a experiência cotidiana observa-se que “o mal nos supera às vezes com mais força do que o bem, ou que o mal sempre está aí, intrometido, misturado no nosso cotidiano”.<sup>794</sup> Ainda que os sofrimentos não estejam comigo agora, talvez eles habitem o apartamento vizinho, a rua em frente...

Quando me sinto impotente e não sei como tornar úteis as minhas capacidades no meu bairro, a angústia se mistura com o meu pão cotidiano e vivo, na minha carne, ao mesmo tempo a transcendência e a imanência do mal. É mais do que um discurso, é uma experiência, um sentimento profundo que invade todo o meu ser.

Vivo no meu corpo, no meu pensamento, na minha oração esta ‘realidade que designo como ‘transcendência e imanência’ do mal. Esta ‘coisa’ que destrói está aqui, onipresente, tomando diferentes formas concretas nas situações mais diversas.<sup>795</sup>

Essa imanência do mal pede um redirecionamento teológico. Considerar o mal como parte inerente da vida certamente é um procedimento teológico comum à teologia protestante. Concomitante ao bem luminoso e radiante, figura em nós e no mundo aquilo

<sup>792</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 194.

<sup>793</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 97.

<sup>794</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 97.

<sup>795</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 98.

que não é tão radiante, uma espécie de *sombra* que imediatamente se projeta a partir da luz que nos compõe. “Aquilo que dentro de nós agiu contra as leis sagradas de Deus, fez aquelas coisas que não deveríamos ter feito, e fracassou ao fazer aquilo que idealmente deveríamos realizar, é a *sombra*”.<sup>796</sup> O que não é comum, no entanto, é considerar essa *sombra*, o mal, como algo estruturalmente *positivo* da vida. Essa é a intuição que se depreende da descrição do imaginário religioso brasileiro e de suas estruturas teológicas. Parece que as pessoas que vivem e vivenciam a religião nos ritos e na piedade popular estão mais condicionadas a tomar o mal como parte da vida de forma mais incisiva que a teologia oficiosa.

A maneira mais comum com que as pessoas tentam lidar com o problema da *sombra* é simplesmente negar a sua existência. Isso acontece porque o despertar da *sombra* traz culpa e tensão, e nos força a uma difícil tarefa espiritual e psicológica. Por outro lado, a negação da *sombra* não resolve o problema, mas simplesmente deixa-o pior. Por conseguinte, não só perdemos o contato com os aspectos positivos desse lado obscuro de nós mesmos, como também o projetamos em outras pessoas.<sup>797</sup>

Apesar do discurso positivo do bem, a experiência cotidiana mostra que a *descida ao inferno* faz parte da vida. A teologia encontra aí o limite de sua metafísica do mal: trata-se de fundar a teologia do mal a partir da *mistura* do bem e do mal em toda a vida,<sup>798</sup> a partir da ambivalência e da duplicidade.<sup>799</sup> “A partir do que é visível, imanente, há algo que leva ao invisível, ao transcendente (...) uma *transcendência imanente*”.<sup>800</sup>

Uma parte do discurso teológico clássico está em oposição a essa imanência e transcendência do mal. O cristianismo – e todas as religiões, em certa medida – tem como grande objetivo o bem, seja este denominado *salvação*, vida eterna, felicidade, gozo, bem estar social, etc. O mal não é considerado uma força estruturante da realidade. No máximo é um *neutro*, e sua definição dependendo do que se faça com ele, a intenção do indivíduo. “O ‘bem’, com efeito, é a justificação última do messianismo judaico-cristão. As teorias da emancipação e o universalismo moderno, que constituem suas mais recentes manifestações, também se escoram nesse princípio básico”.<sup>801</sup> A teologia cristã clássica anuncia o “discurso sobre a transcendência e a imanência do bem, como se houvesse uma realidade boa e, além

<sup>796</sup> John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 76.

<sup>797</sup> John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 76-77.

<sup>798</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 197.

<sup>799</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 138-139.

<sup>800</sup> Michel MAFFESOLI, *A contemplação do mundo*, p. 145.

<sup>801</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 12.

de todo limite, uma outra que concentra em si toda a Bondade. (...) A esperança de que o bem e a justiça um dia vencerão”.<sup>802</sup>

É interessante observar que de São Paulo a Santo Agostinho, dos filósofos do Iluminismo às diversas teorizações hegeliano-marxistas, o universalismo judaico-cristão próprio da tradição ocidental tem-se empenhado furiosamente em teorizar, em tentar pôr em prática o bem. Da ‘Cidade de Deus’ à sociedade perfeita, vamos encontrar a mesma tensão; mobilizar as energias individuais e sociais para concretizar um remate, uma parúsia que eliminasse a parte obscura do humano.<sup>803</sup>

Em especial a teologia protestante luta ferrenhamente para separar o que é do bem e do mal, luz e trevas. “A separação divina entre trevas e luz marcou profundamente a consciência ocidental. Toda a temática da emancipação moderna repousa nesta separação. O universalismo da filosofia do Iluminismo e sua mais recente manifestação, a ‘lengalenga’ moralista contemporânea, derivam diretamente dela”.<sup>804</sup> É aí que o protestantismo evangelical encontra-se com o liberalismo e seu iluminismo superficial, transmutando o elogio do bem divino na trindade leiga do *progresso, razão, trabalho*<sup>805</sup>.

É aí também que parte da teologia protestante alia-se alegre e superficialmente com a psicologia freudiana no seu esforço de encontrar formas de reprimir e negar o mal, reduzindo-o a manifestações obscuras ou distorcidas da *psique*. Em certa medida Freud seculariza a obra cristã ao operar a liberação do inconsciente, ao ordenar aos seus pacientes *esvaziar a lixeira*<sup>806</sup>, recolher e livrar-se até do mal que está no inconsciente. Essa longa tradição *teo-psicológica* de expurgo do mal fez escola no protestantismo, como evidenciam seus esforços para expurgar, confessar e exorcisar o mal. A estrutura do dualismo hierárquico entre mundo e céu é a estrutura sobre a qual viceja esse expurgo. Talvez inclusive na tradição luterana, quando se anuncia que o ser humano é simultaneamente justo e pecador, diz-se *simul* pensando que, no fundo, desejamos sempre uma vitória do bem sobre o mal, e o *simul* se perde. Em tese, existe um modelo de ser humano ideal inalcançável promovido pela tradição cristã. “A atitude tradicional cristã (...) é de rejeição absoluta [do mal]. Recusou aceitar o lado sombrio da personalidade, rejeitando o lado obscuro do *si-mesmo*. Insistiu num modelo de perfeição e não reconheceu a necessidade ou até o valor da totalidade que é obtida através da imperfeição, e não da perfeição”.<sup>807</sup> A rejeição da morte talvez seja a mola mestra do discurso de negação-camuflação do mal: o

<sup>802</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 95.

<sup>803</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 33.

<sup>804</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 41.

<sup>805</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 52.

<sup>806</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 84.

<sup>807</sup> John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 194.

paraíso ou a sociedade perfeita é, na verdade, uma formulação mítica para superar a morte, estabelecer o domínio do bem.<sup>808</sup>

Mas a teologia não pode refutar o irrefutável. “Não estaria na hora de tentar repensar o ser humano não mais a partir de essências boas, ideais, mas a partir dessa realidade cósmica misturada e complexa de que fazemos parte?”<sup>809</sup> O mal está espalhado em tudo, misturado em tudo. Na linguagem de Gilbert Durand<sup>810</sup>, o antropólogo do imaginário, o que estaríamos observando no imaginário religioso brasileiro é o retorno do *regime noturno da cultura* – ou a permanência, de onde talvez o Brasil nunca saiu, apesar do discurso em contrário dos iluminismos teológicos, sociológicos e filosóficos. Na linguagem de Maffesoli<sup>811</sup>, o sociólogo da pós-modernidade<sup>812</sup>, tratar-se-ia da manifestação livre do *regime do fervilhar*, do *formigamento*, da inquietação, da sobrevida do demoníaco na cultura e nas pessoas, apesar das repressões em nome do *teologicamente correto* Bem transcendente e imanente. Na linguagem de Ivone Gebara,<sup>813</sup> a teóloga da imanência, estaríamos teologicamente maduros/as para a indelével constatação da mistura do bem e do mal, da transcendência/imanência do bem e do mal.

Talvez parte da teologia esteja madura para “superar a problemática do homem realizado em sua totalidade, da sociedade perfeita”,<sup>814</sup> admitindo e articulando o lado obscuro da natureza humana e do mundo, admitindo que o mal é insuperável, que é necessário suportá-lo, quase que adaptar-se a ele. Aí talvez a teologia agenciasse fragmentos de discursos espalhados na psicologia, no feminismo, nas teologias da libertação, no candomblé, na umbanda, nos cultos neopentecostais e em parte da sociologia. Convencidos da irreduzibilidade do mal a teologia e o fiel certamente se tornariam mais *leves*, defendidos

---

<sup>808</sup> A literatura, mais atenta à realidade do que a teologia clássica, tem formulado em diferentes momentos a integração do mal e do bem e a presença do mal no ser humano – bem como a irreduzibilidade do mal. O *Mefistófeles* de *Fausto*, de Goethe, talvez seja a expressão máxima do esforço *romântico* de mostrar o lado sombrio da humanidade. No Brasil ver a ambigüidade entre bem e mal no *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa e o ácido e surpreendente *casamento* do ser humano com o mal em *O diário de um farol*, de João Ubaldo Ribeiro. No âmbito internacional contemporâneo ver a inevitabilidade do mal em *Abril despedaçado*, de Ismail Kadaré.

<sup>809</sup> Ivone GEBARA, *Teologia eco-feminista*, p. 42.

<sup>810</sup> Cf. Gilbert DURAND, *Estruturas Antropológicas do imaginário*.

<sup>811</sup> Cf. Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 171.

<sup>812</sup> Michel Maffesoli diz que o Brasil é um “laboratório de pós-modernidade” – cf. *BRASIL: laboratório de pós-modernidade*, p. 18: “Para mim, a pós-modernidade é a sinergia entre arcaísmo e desenvolvimento tecnológico. E isso vemos claramente no Brasil e não vemos na Europa. (...) O país dita novas formas de pensamento e comportamento do que são os valores pós-modernos Assim como a Europa foi o lugar onde se desenvolveram os grandes valores modernos, o Brasil é onde identificamos esses novos padrões (...) o retorno dos valores do passado, mas que não são ultrapassados.” Ao lado do Brasil, no extremo tecnológico, o Japão seria o outro grande laboratório da pós-modernidade.

<sup>813</sup> Cf. Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*.

<sup>814</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 28.

que estão do imperativo da realização da sociedade plena e sem males. Estariam livres de certas arrogâncias e da intenção de controle total de si e do mundo. O reconhecimento do outro obscuro em si e no mundo revela humildade baseada na aceitação, do senso do real.

Existe espaço na cosmovisão judaico-cristã para articular a positividade deste elemento incontornável na concepção do mal. Essa mistura do bem e do mal, a estruturação da realidade a partir da imanência e transcendência do mal, não deixa de ser essencialmente cristã, apesar do discurso de oposição ao mal. Mesmo estigmatizado, marginalizado e relativizado, mesmo em forma de sombra, o mal está presente na bíblia. Mesmo Deus parece admiti-lo na negociação com a figura de Satã. É como se o próprio Deus dissesse: *Fiquem aqui e vigiem nesta noite, porque o diabo vige - está misturado em tudo!* É como se Deus mesmo percebesse que é preciso compor com o mal, esse irreduzível. Deus visita o mal, luta contra o mal, negocia com o mal, é tentado pelo mal, e vence o mal. A formulação da *Kenose* divina formulada pela comunidade cristã primitiva mostra o descimento de Deus, ele mesmo indo ao inferno, ao mal - Fp 2.8: *ele se rebaixou*. Nessa descida Deus parece querer mostrar o caminho natural de todo ser humano, que convive constantemente com *os infernos*. O bem e o mal não são apenas transcendentais, mas se imanentizam *kenoticamente*. Deus e o diabo não estão nos altos céus, intocáveis, lutando e decidindo o futuro de Jó, mas espalhados, *kenotizados*. Considerar a imanência do mal, desontologizá-lo e transferi-lo para os males da vida<sup>815</sup>, situando o mal culturalmente, historicamente, empiricamente, facilita seu combate. “O mal é legião, e se apresenta sobre múltiplas faces. E cada experiência do mal requer uma salvação particular”.<sup>816</sup> Deus não paira mais implacável sobre o destino, mas está enterrado no mais profundo das coisas e das pessoas. Ali onde Deus parece não estar, ali Deus está. É Deus surgindo do nada, do pior, do domínio do demônio. É deste grande espaço vazio da presença de Deus que ocupa o centro da religião que emergirá o grande bem. É quase como se Deus estivesse na profundidade, no subterrâneo, pronto a emergir. O lugar supremo da morada de Deus é o inferno, lá onde ele trava a luta com o mal. O centro espiritual é o mundo subterrâneo. A vida com Deus passa apenas por um minuto à nossa frente, pontualmente; aquilo que permanece, os fantasmas que sempre nos acoçam ou nos oprimem, *estão aí o tempo todo*. “A atitude cristã convencional deve se voltar para uma retomada e considerar a necessidade da redenção

---

<sup>815</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 193.

<sup>816</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 195.

daquilo que caiu nas mãos do mal”,<sup>817</sup> “porque a sombra é a própria luz vista por outro ângulo.”<sup>818</sup>

As sagradas escrituras conhecem profundamente a experiência da imanência do mal, seja em termos de mal estrutural ou de sombra que nos habita. Todavia, há duas tradições opostas de tratamento do mal, concomitantes às observadas na teologia contemporânea. O apóstolo Paulo representa a repressão à sombra, guardião que é do bem e da negação do mal – cf. Rm 7.15-19. Na sua formulação, o bem, o ideal, é sempre barrado por *algo não conhecido* dentro de si, esse outro que nos leva a fazer o mal quando queremos fazer o bem. Esse outro é o pecado. Entende Paulo que a sombra precisa ser negada para que se manifeste a luz, a bondade. Teologicamente correto, mas operacionalmente equivocado, pois esse procedimento esconde a verdadeira pessoa, e mostra apenas sua máscara. Jesus parece agir de modo distinto em relação à sombra, procurando integrar as duas potencialidades. Lc 15.11-32 parece formular, na história do filho pródigo, a natureza ambígua do ser humano – assim também Lc 7.36-50, a mulher pecadora que unge e seca os pés de Jesus com os cabelos, e muitas outras passagens dos evangelhos. A angústia de Paulo parecia ser o fato de não conseguir ser perfeito como seu Mestre. Jesus parece instar à imitação de sua integridade, não sua perfeição<sup>819</sup>, e isso significa aceitar o mal que faz parte da vida. Aceitar o mal talvez faça o próprio bem emergir com mais facilidade *do* mal. Considerado irrefutável, algum mal pode finalmente provocar algum bem, como algo jogado à frente ou no caminho que desinstala<sup>820</sup>.

Compor teologicamente com o mal não significa suportar ou exaltar o mal. Cristo segue sendo aquele que venceu o mal – *venceu*, e não extirpou! Ele venceu e vence todos os dias de novo. Com a morte de Jesus o inferno não foi extirpado, mas visitado e vencido por ele. A cruz de Jesus vence o mal nesse sentido, pela sua presença. Na morte de Jesus, Deus toma posse também do inferno. Por isso é que se pode dizer, mesmo diante do sofrimento, mesmo diante da imanência do mal no presente, que Deus está presente.

A performance cültica do neopentecostalismo, da umbanda, do candomblé, de certo catolicismo popular e de parte do protestantismo sacramental parece afeito à

<sup>817</sup> John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 194.

<sup>818</sup> Aldo Natale TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, p. 136.

<sup>819</sup> John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 87ss.

<sup>820</sup> O diabo no 1º Testamento é aquele que obstrui, que dificulta o movimento livre entre Deus e o ser humano. Esse é o sentido literal do termo *diabolos* na bíblia: jogar atravessado, como se ele jogasse algo no caminho que impedisse o progresso - *diabolos* é a tradução grega do hebraico Satã, literalmente *o acusador*, o adversário. Nos evangelhos o diabo não apenas traz enfermidade e sofrimento, mas *joga* coisas no caminho entre Deus e o ser humano. John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 49.



composição com o mal, à negociação mais do que à oposição. Embora um culto da Universal possa parecer dicotômico, a participação continuada vê o demônio sendo expulso todos os dias, ou todas as sextas-feiras de novo, para desespero dos protestantes conversionistas. É como se o mal fosse sendo suavemente controlado, administrado, aos poucos, em doses homeopáticas. O culto neopentecostal *expulsa* o demônio, mas jamais o aniquila; joga com ele<sup>821</sup>. Os rituais de exorcismos são uma forma de dominar o destino, controlar a fruição do mal no mundo. São ensaios do grande sonho do domínio. Por isso talvez resista tão bravamente nas liturgias clássicas a longa confissão da culpa do mal no início do culto, limpando os caminhos do mal, abrindo caminho para o louvor, mas afirmando a irredutibilidade semanal do mal na vida individual e coletiva. “Não podemos livrar-nos do mal recorrendo simplesmente à razão e aos conceitos que com esta finalidade se elaborou. É preciso encontrar um meio, um ‘método’ para *compor* com ele, integrá-lo, domesticá-lo. A encantação rítmica é um deles”.<sup>822</sup> Vive-se uma espécie de “integração homeopática do mal”.<sup>823</sup> “Mais vale compor com a sombra do que negá-la. Não fugir dela, mas passar através dela... Posição pouco confortável, é verdade, mas ainda assim sabedoria, que, no dia-a-dia, homeopatiza o mal até fazer com que proporcione o bem de que também é portador.”<sup>824</sup>

Aceitar a imanência do mal gera solidariedade, o mal se coletiviza. Nos momentos em que o fiel – ou infiel - sente-se jogado no limbo à disposição do demônio, como na Igreja Universal, o desespero é apenas aparente, como vimos acima. Estes não são, em si, momentos de desespero. Dali irromperá a solidariedade.<sup>825</sup> Os fiéis cerram fileiras para enfrentar o mal. “É o sentimento *trágico* inerente a este ‘situacionismo’ que gera uma co-responsabilidade, uma compaixão mútua, em suma, uma fraternidade horizontal ligada à importância do momento presente”.<sup>826</sup> A composição com o mal é sempre coletiva, e essa composição sempre fortalece a comunidade, não só o indivíduo. Ainda que a presença do demônio, o sofrimento, o pecado e a conversão aconteçam individualmente, esse indivíduo está sempre amparado no coletivo. “Já não se trata de confessar ou dizer sua própria parte de sombra e, assim extirpá-la, e sim, graças a ela, de compartilhar, de tomar parte nos males do conjunto no qual cada um se situa. (...) Não se trata de chegar à erradicação da violência estrutural ou do pecado original, mas de torna-los comuns, ritualizá-los e assim canalizá-los,

<sup>821</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 138-139.

<sup>822</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 164-165.

<sup>823</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 35.

<sup>824</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 53-54.

<sup>825</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 175.

<sup>826</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 166.

torná-los suportáveis de algum modo”.<sup>827</sup> É como se todos estivessem protegidos pelo mal. Forma-se uma grande rede do demônio que agarra as pessoas.

Compor com o mal pode ter também um inestimável poder poimênico individual – esse poder que a igreja tão freqüentemente negligencia, entregando-o à psicologia. “O que é maligno pode ser redimido quando libertado de uma condição dissociada e destrutiva para se reintegrar no todo”.<sup>828</sup> As pessoas se tranquilizariam convencidas de que o mal, o pecado, o fracasso, a doença, a violência e a guerra são parte essencial do sistema social, da construção simbólica do social. A angústia das pessoas, seu vazio, e a própria intuição social e pessoal do vazio precisa ser vivido, vivenciado, jamais negado. Isso levaria ao combate da angústia que a presença do mal engendra. “O que se exprime é menos perigoso, a parte da sombra aceita é uma terapia homeopática”.<sup>829</sup> O mal não é deglutido todo de vez, mas homeopatizado. O mal pode “ser vivido, tribalmente – e, com isto, ‘homeopatizar-se’, tornar-se mais ou menos inofensivo”.<sup>830</sup>

“[Trata-se de] reconhecer ‘o que cabe ao diabo’, saber dar-lhe bom uso, para que não sufoque o corpo social”.<sup>831</sup> “Por um surpreendente paradoxo, é aceitando o mal, sem suas diferentes modulações, que podemos alcançar uma certa alegria de viver”.<sup>832</sup> Não se trata de resignação. Trata-se de outra estratégia. Amarrar o diabo pode deixá-lo cada vez mais forte. Ao invés de exorcisá-lo, a imanência do mal pede uma composição com ele; soltar o diabo: Parece que foi esse o procedimento diante do possesso Geraseno – Lc 8.26-39.

---

<sup>827</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 84.

<sup>828</sup> John A. SANFORD, *Mal: o lado sombrio da realidade*, p. 184. Cf. também p. 182-183. Sanford, Maffesoli e Durand falam de aceitação da sombra apoiando-se na compreensão da duplicidade – não dualista – estrutural da vida conforme analisada por Carl Jung. Este sugere que a imagem de totalidade deveria ser desdobrada do número três para o quatro, incluindo a sombra, o inconsciente no plano de totalidade do ser humano e de Deus - ele chega a sugerir a inclusão do diabo como uma quarta pessoa da Trindade cristã. Isso não significa que o mal metafísico seja ‘entronizado’, mas propõe apenas a necessidade da aceitação indelével do mal, e sua conseqüente superação. Tratar-se-ia de incluir na atitude consciente aquilo que foi reprimido para o inconsciente. Cf. C. JUNG, *Resposta a Jó*.

<sup>829</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 82.

<sup>830</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 15-16.

<sup>831</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 15-16.

<sup>832</sup> Michel MAFFESOLI, *A parte do diabo*, p. 20.

## História de Jó\*

Porque fazes  
e calcas aos pés tua pobre criatura,  
teu sofrimento é enorme, deus,  
a dor de tua consciência ingovernada.  
Difícil me acreditares,  
pois tenho um céu na boca.  
Tem piedade de nós,  
dá um sinal de que não foi um erro,  
ilusão de medrosos,  
fantasia gerada na penúria,  
a crença de que sois bom.  
O medo regride à sua estação primeva,  
à sua luz branca.  
E quero a vida nos álbuns:  
assim eram as avós e suas criadas negras.  
Não posso ir aos teatros,  
convocada que sou pra esta vigília  
de segurar teu braço pusilânime,  
eu criatura digo-Vos, coragem.  
Perdoa-me, contudo, perdoa-me.

---

\* Adélia EHADO, *Oráculos de maio*, p. 39.

## 6.5. *DEUS ESTÁ PRESENTE: UMA TEOLOGIA MÍSTICO-ORANTE DO MAL.*

### 6.5.1. Deus está presente – para salvar!

A questão do mal pensada teologicamente volta a agenciar um encontro com a mística protestante. Esse mal irreduzível, essa ambigüidade do mal e do bem, a imanência e a transcendência de Deus e do diabo, instaura um procedimento místico-teológico: aí o crente encontra um Deus que salva do mal, e ora a esse Deus, lamenta, reclama sua presença, pede Sua ação animando a ação instaurada a partir da fé e da igreja.

O cristianismo é uma religião redencionista; sua essência é a salvação<sup>833</sup>: a teologia insiste em dizer que Deus não apenas anima para a luta contra o mal, mas Deus salva do mal. Em qualquer situação de mal a teologia diz *Deus está presente*.

Os conceitos que caracterizam o cristianismo atual, os que lhe são comuns, apesar de seu múltiplo fracionamento, em Igrejas, confissões e seitas, são a salvação – salvação superabundante –, a libertação e vitória sobre o mundo, sobre a existência ligada ao mundo, inclusive sobre a condição de criatura, a superação da distância a Deus e do antagonismo com Deus, a redenção da escravidão do pecado e das culpas, a expiação e reconciliação; portanto, também a graça e a doutrina da graça, o espírito e a comunicação com o espírito, a regeneração e a nova criatura. Devido a estes conceitos se define e caracteriza o cristianismo como religião ‘redencionista’.<sup>834</sup>

Esse ímpeto redencionista marcou todo o ministério de Jesus, também a formulação do *querigma* pascal a partir de sua morte e ressurreição. Jesus e seus discípulos lançam sempre a esperança última no combate ao mal para além do plano imanente, para Deus. A expressão *Reinado de Deus* sintetiza esse desejo de salvação.<sup>835</sup>

Na tradição protestante é aguda a consciência de que o centro da teologia é a soteriologia<sup>836</sup>. Isso significa que não se pode tratar da questão do mal apenas em cristologia, como se só aí, pontualmente, Deus tivesse feito intervenção no mal.

---

<sup>833</sup> Cf. também acima a *introdução* deste cap. VI.

<sup>834</sup> Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 204-205.

<sup>835</sup> Certamente essa dinâmica redencionista era o centro da preocupação de Jesus. Não é correto dizer que esse redencionismo foi formulado apenas a partir do *querigma*, asseverando que o Jesus histórico estava mais interessado na justiça social ou na mudança das estruturas sociais. A parábola da semente de mostarda e da árvore que dela nasce (Mc 4.31) ilustra bem a dinâmica evolucionista do cristianismo e, ao mesmo tempo, o caráter perene da especificidade redencionista: certamente ocorre uma transformação com a semente, pois a árvore é outra coisa que a semente, mas não se trata de uma metamorfose, e sim o trânsito de uma potência ao ato, uma evolução, não uma transmutação. Da mesma forma, a religião de Jesus não se transforma gradualmente em redencionista, mas o germe já está lá no Jesus histórico, nos seus milagres e curas pontuais. A mesma dinâmica da potência ao ato, da semente à árvore, existe na relação entre a salvação escatológica e atual: a orientação do evangelho é em direção à salvação em Deus, escatológica, mas já agora ela é sentida e percebida, latente. Para essa discussão cf. Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 205.

<sup>836</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 38-39.

Certamente aí ele revelou a forma histórica de combate ao mal, mas Deus todo é condicionado pela questão do mal. É na sua natureza inteira que Deus se manifesta como opositor do Mal. Não se pode *adiar* a intervenção de Deus do mal até sua revelação em Jesus Cristo. A redenção remonta até o jardim do Éden. “A questão soteriológica deve ser restituída à teologia como seu movimento interno. Deus *é* salvador. Não é apenas a sua história que está afetada pelo mal, mas são sua natureza e sua definição que aí estão em jogo”.<sup>837</sup>

Isso significa que a teologia sempre lança a questão do mal para além do plano meramente ético ou filosófico. No lugar do discurso filosófico de sentido, no lugar do discurso ético de imperativos morais, a teologia fala em salvação.<sup>838</sup> A questão teológica não é exatamente como o mal é possível, mas como ele pode ser redimido. A questão não é o sentido do mal, mas a salvação do mal<sup>839</sup>. A teologia anuncia que a ética e a responsabilização não bastam na luta contra o mal. Denunciando as soluções rápidas da ética, da moral e da ação, a teologia se agarra em algo para além do plano imanente, o recurso a Deus, que vem ao encontro do mal e diz “*Tende confiança, sou eu, não tenhais medo!*” - Mc 6.50, *eu vou à frente de vocês* - Mt 26.32 e 28.7, *Tende confiança, eu já venci* - Jo 16.33. A teologia diz que além da ação é preciso *um perfume* que unge os pés - Mt 26.7 e Jo 12.3.

### 6.5.2. Deus está presente – para ouvir a oração

*“Assim como o sapateiro faz sapato e alfaiate faz vestido,  
assim o cristão faz oração. O ofício dele é orar”.*

Martim Lutero.<sup>840</sup>

Considerar a articulação da imanência e transcendência do mal desde a perspectiva soteriológica permite que a teologia e o fiel lancem mão da perspectiva *Ad Deum*<sup>841</sup> – *A Deus*, a possibilidade da oração e da queixa. O fiel e a teologia nunca se ocupam apenas com o que se pode *saber* ou *fazer* contra o mal, mas o que se pode *esperar* de Deus no

<sup>837</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 40.

<sup>838</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 78.

<sup>839</sup> A confusão entre *sentido* e *salvação* marca os debates em torno do que se opera no neopentecostalismo: as pessoas vão à Igreja Universal porque lá encontram salvação em Deus, e não apenas sentido para suas vidas ordinárias. Em última instância, o fiel não busca o dom, a graça, mas a fonte do dom, a transcendência.

<sup>840</sup> *Pérolas para o seu cotidiano*, p. 15.

<sup>841</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 24-28.

combate ao mal. O crente deseja a presença de Deus no combate ao mal, e o invoca, fala a Deus em meio ao mal, sabendo que nunca está sozinho. É inerente a essa convocação de Deus a certeza de que o sentido último de todo mal, de todo sofrimento, diz respeito a Deus.

Uma certa *estética* de combate ao mal – a oração, a queixa, o louvor, a lamentação, promessas, amuletos, medalhas, procissões - certamente não escamoteia ou relativiza a dor e o sofrimento, mas é um instrumento de diálogo com o Deus que combate o mal, espaço de salvação realizada, não simplesmente esperada ou alienada<sup>842</sup>, fazendo ecoar a presença de Deus apesar do mal e contra o mal. Por isso a estética é tão importante para o fiel, seja a retórica, a liturgia ou a arte. A estética nos abre o mundo para além do mal e da fatalidade, conduz ao paraíso como possibilidade última da esperança para além dessa fatalidade da história.<sup>843</sup> A estética é sempre, paradoxalmente, fenomenológica; engendra uma fenomenologia do mal<sup>844</sup>, pois lança para o Além uma percepção do cotidiano. Por isso ela dificilmente é alienante, mas comprometedora: é a estética que permite ao fiel contrapor aos males sucessivos que observa no cotidiano as salvações sucessivas. É essa estética fenomenológica que permite reconhecer os fios de salvação tecidos na grande trama do mal que nos acomete cotidianamente.

Paul Ricoeur formula este plano estético na articulação do mal como *plano do sentir*<sup>845</sup> - ou plano do orar -, que eleva a questão do mal para além dos planos – também necessários - do *pensar* e do *agir* sobre o mal. A experiência religiosa ensina que o plano do sentir manifesta-se em quatro estágios distintos nas religiões:

- a) *Consolação*: a teologia anuncia que Deus não quis o mal e não quer o mal, em hipótese nenhuma. Deus também não quis o mal que afligiu uma pessoa em especial. Tampouco Deus quis punir a pessoa ou a comunidade.
- b) *Queixa contra Deus*: a teologia anuncia a queixa do fiel - *Até quando, Senhor?* -, reconhecendo a queixa a Deus como um direito do ser humano na luta contra o mal. A queixa não formula a inexistência de Deus, mas reclama sua presença ativa – cf. anunciam as queixas do Salmo 41.4,11, 78.10 e 113.2, o livro de Jó, o profeta

<sup>842</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 143.

<sup>843</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 139-140.

<sup>844</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 177.

<sup>845</sup> Trata-se do 3º nível de convergência do problema do mal Cf. Paul RICOEUR, *O mal*, p. 49-53 – os outros dois são o *pensar* e o *agir*.

Jeremias, os discípulos de Jesus no barco e o próprio Jesus no Getsêmani e na cruz.<sup>846</sup>

- c) *Fé em Deus apesar do mal*: A teologia anuncia que “as razões de acreditar em Deus nada têm em comum com a necessidade de explicar a origem do sofrimento. O sofrimento é somente um escândalo para quem compreende Deus como a fonte de tudo o que é bom na criação, incluindo a indignação contra o mal, a coragem de superá-lo e o *élan* de simpatia em relação às suas vítimas; então acreditamos em Deus *apesar* do mal”.<sup>847</sup>
- d) *Renunciar à queixa*: a renúncia à queixa é comum a poucas pessoas sábias e iluminadas. O mal pode até ser ocasionalmente interpretado como purgativo, embora a teologia não possa *ensinar* sobre o valor educativo e purgativo do mal e do sofrimento - “este sentido não pode ser ensinado: só pode ser encontrado ou não encontrado”.<sup>848</sup> “Tal sabedoria é talvez esquematizada no fim do livro de *Job*, quando diz que Job chegou a amar Deus *por nada*, fazendo assim perder Satã sua aposta inicial. Amar a Deus por nada é sair completamente do ciclo da retribuição, do qual a lamentação permanece ainda cativa, enquanto que a vítima se queixa da injustiça de seu destino”.<sup>849</sup>

### 6.5.3. Deus está presente – mas não está disponível!

Dizer Deus está presente não é dizer Deus está sempre aí. Deus não está à disposição! A teologia sempre reconhece na revelação de Deus uma certa indisponibilidade de Deus, mesmo em Jesus Cristo. Deus é *revelatus*, mas também *absconditus*, indisponível, indiscernível. Sempre há algo de misterioso reservado à participação de Deus no mundo. Deus não é uma resposta pronta para o mal no mundo, para as crises pessoais, para o

---

<sup>846</sup> O radical monoteísmo do 1º Testamento não anuncia exatamente que há *um* Deus, mas que nós devemos ter um *único* Deus. O problema teológico da idolatria não é o ateísmo, mas o politeísmo. O que está em jogo na reivindicação da unicidade é a salvação que só esse Deus pode operar – em relação aos outros que não a operam -, e não essência de Deus.

Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 106-108, faz um interessante debate sobre a relação do Deus único Javista do 1º Testamento e as divindades do Oriente próximo que acozavam os hebreus: “Todas as vezes que os antigos hebreus viviam uma época de paz e prosperidade econômica relativas, afastava-se de Jeová e tornavam a aproximar-se dos Baals e das Astartes dos seus vizinhos. Só as catástrofes históricas forçavam-nos a voltarem-se para Jeová”. (p. 105)

<sup>847</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 57.

<sup>848</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 52.

<sup>849</sup> Paul RICOEUR, *O mal*, p. 52-53 - segundo Ricoeur, essas experiências de sabedoria aproximam o cristianismo do budismo.

sofrimento, para a angústia. Não é só uma consolação. A resposta de Deus através de Sua presença é também e antes de tudo uma pergunta pelo mal no mundo. "Deus é a pergunta pela ordem deste mundo e pelo sentido desta vida. Uma pergunta aberta, às vezes uma ferida latejante." Em (...) contraposição a uma certa teologia muito antropocêntrica, (...) Deus não é um 'chão' (Grund) de sentido, mas um 'abismo' (Abgrund) de sentido".<sup>850</sup>

A revelação cristã por certo contém muitas respostas, mas a característica dessas respostas reside justamente não em fazer calar as perguntas fundamentais da existência humana, mas conduzi-las a uma perspectiva correta. As perguntas últimas do ser humano não são suspensas pela revelação, mas formuladas por ela: se Deus é o criador do mundo, então por que o mundo é como é? (...) Se Deus enviou seu filho Jesus Cristo ao mundo "por amor", então por que milhões de pessoas em condição de total desolação, à espera de salvação?<sup>851</sup>

A teologia preserva essa indisponibilidade e indiscernibilidade de Deus para convencer o ser humano de seu estado de criatura, combatendo o auto-endeusamento que projeta em Deus as fantasias e os desejos de onipotência e onipresença,<sup>852</sup> e vai à bíblia e descobre que Deus habita numa coluna de Nuvem - Ex 13.21. *Um Deus compreendido não é deus*, sentencia Tersteegen<sup>853</sup>. Na bíblia a teologia também se encontra com Eva e Adão que queriam tudo saber sobre o bem e o mal e substituíram o Deus enigmático e verdadeiro pela idolatria do Deus fácil e reflexo de si mesmo.

As *religiões da disponibilidade* de Deus fazem muito sucesso justamente porque muitas pessoas são atraídas por um deus utilitário, que está à disposição dos sentimentos, das frustrações; um narcótico do qual se lança mão; uma companhia de seguros. Para além da necessidade, o Deus utilitário aparece – ainda que em utilidades mais nobres porque coletivizantes – nas formulações que o associam à providência, ao Deus arquiteto do progresso, da segurança, o senhor da história e do destino, do cosmo perfeito, aquele que tudo controla e tudo conduz ao bem. Certamente as necessidades e demandas dos fiéis precisam de respostas urgentes; elas certamente não são desprezíveis! Essa necessidade é também profundamente religiosa. Certamente a mão de Deus que tudo conduz é muito consoladora, mas a religião não tem aí seu fundamento; ela não pode *medir* Deus apenas a partir daquilo que dele se espera. Deus não tem a ver apenas com utilidade, mas com desejo!

<sup>850</sup> Karl-Josef Kuschel, na obra *Im Spiegel der Dichter*, Apud José Carlos BARCELLOS, *Literatura e teologia*, p. 25.

<sup>851</sup> Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 221.

<sup>852</sup> Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 217.

<sup>853</sup> Apud Rudolf OTTO, *Lo santo*, p. 36.



Dizer *Deus está presente* conjuga-se a partir do desejo! A fé fala do desejo por Deus. Desejo remete a algo que nem sempre *está aí!* A presença de Deus é mais bem percebida ao nível do Desejo, pois é mais permanente do que a necessidade rapidamente satisfeita ou insatisfeita. A fé no Deus utilitário talvez não suporte provações, nem tentações, nem privações. O Deus do desejo anuncia que há males que não se pode evitar, lutos pelos quais temos que passar, perdas inadmissíveis a suportar.

A teologia e as igrejas certamente podem atender necessidades da fé, mas sua ocupação é dinamizar o desejo de Deus. Jesus Cristo se nos oferece na linha do desejo<sup>854</sup> O equilíbrio necessário entre o desejo e a necessidade é difícil e delicado, e vive-se um tempo em que o pêndulo move-se em direção à necessidade. Um Deus utilitário talvez seja a forma mais sutil de idolatria, um deus não servido, mas do qual se serve o fiel, utilizado, *utilificado*.<sup>855</sup> A tentação da idolatria aí é tripla: “tripla tentação do imediato, da satisfação e da necessidade”.<sup>856</sup> A necessidade quer satisfação imediata; o desejo é mais sutil, cheio de negociações. A necessidade fala do ter e das coisas; o desejo fala do ser. O modelo da intenção de Deus com o ser humano no cristianismo é o grande desejo de comunhão com o fiel que Jesus expressou na Ceia: *Eu desejei tanto comer esta páscoa convosco...* – Lc 22.15. Dom e gratuidade são as marcas da relação de Deus com os fiéis. “Uma pessoa não pode atribuir-se nada além do que lhe é dado do céu” - Jo 3.27. É Deus que vem ao encontro do fiel: *Não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou* - 1Jo 4.10. A *Kenose* de Fp 2.6-11 mostra a pura saída de Deus de si mesmo, Deus arriscando. Ele se apresenta: “*Sou eu, não tenham medo*” - Mt 14.27. Desejo, sede, anelo por Deus é a parte humana nessa relação – a essência do cristianismo. A base da relação do fiel com Deus é o “impulso de um desejo que se procura, não no imperativo de uma necessidade que se impõe. [...] Um homem de desejo e de expectativa vive uma relação com Deus infinitamente mais gratuita do que aquele que vê em seu deus o tapa-buraco bem-vindo de suas necessidades avariadas”<sup>857</sup>.

É a liberdade, finalmente, que permite ao fiel viver o mal ao lado do bem. A fé utilitária parece exigir de Deus aquilo que não lhe diz respeito. Quando a expectativa em relação a Deus é utilitarista, não se tolera um problema como o mal ao seu lado. A

<sup>854</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 87.

<sup>855</sup> Essa *idolatria da utilidade* não diz respeito apenas a certas igrejas neopentecostais. No contexto protestante clássico e do *teologicamente correto* essa idolatria costuma estar vinculada ao esforço generalizado para tornar Cristo apenas *um irmão*, um *companheiro*, um psicólogo que nos ouve, exegeses tranquilizadoras que tornam Deus doce quando ele é severo, ou que tornam Deus moralista quando ele é conselheiro.

<sup>856</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 140.

<sup>857</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 88.

liberdade cristã como que mitiga o fiel para experimentar o mal ao lado do Bem. Aí a liberdade certamente não anula a necessidade ou mesmo a queixa. Mas essa queixa se faz sempre diante da Liberdade de Deus. Se é a liberdade que permite ao fiel ser exigente em relação a Deus, certamente essa mesma liberdade permite a Deus ser exigente em relação ao fiel.

Essa presença de Deus em liberdade *apesar* do mal está profundamente anunciada no livro do profeta Jeremias, aquele que com mais veemência reclamou a ausência de Deus:

**Bendito é quem confia em Deus:**

Deus torna-se sua segurança.

Como uma árvore plantada à beira da água

que estende suas raízes para a corrente,

não sente o calor,

sua folhagem continua verde;

um ano de seca não a preocupa,

ela não deixa de dar frutos.

*Jeremias 17.7-8*

O profeta não diz “Deus te socorrerá”, mas *Deus está presente*. Num outro momento o profeta dirá que essa presença jamais passará: *Assim fala o Senhor, que estabelece o sol como luz do dia, a lua e as estrelas, em sua ordem, como luz da noite, que agita o mar, donde o bramir das ondas – seu nome é o Senhor de todo poder -: se eu perdesse o controle sobre essa ordem – oráculo do Senhor -, então também a descendência de Israel cessaria de existir como nação diante de mim para sempre - Jr 31.35-37 – cf. também 33.20-22, 25-26. No ritmo constante e infalível da natureza, o anúncio da presença de Deus.*

O testemunho bíblico explícito de que a queixa da ausência e a sensação da presença de Deus conjugam-se no mesmo instante é Jó: Quando Deus é instado por Jó a fazer justiça – “um Jó que espera a ajuda de Deus contra o próprio Deus”<sup>858</sup> -, Deus lhe responde, não o deixando abandonado. “Não há uma justificação teórica do mal, e sim um engajamento existencial e prático de Deus, que não deixa o homem abandonado à experiência do sofrimento”.<sup>859</sup> Deus permite esperar nele, apesar do mal. Jó reclama a Deus dizendo ser merecedor de um encaminhamento justo e divino para a sua questão; diz querer um julgamento mais justo. Deus não *responde* à sua apelação, mas se revela - Jó *vê* Deus, e não apenas ouve. O que satisfaz Jó não é uma resposta de Deus, mas a irradiação de Sua presença. A presença de Deus *suspende* a queixa de Jó, mas não a anula. Ela é

<sup>858</sup> C. G. JUNG, *Resposta a Jó*, p. 116.

<sup>859</sup> Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 93.

mantida e abolida ao mesmo tempo.<sup>860</sup> Dessa forma, o livro de Jó, naquilo que tem de respeito à liberdade de Deus e quem sofre, é um pupilo contra a *teologia impaciente* tanto de quem vê Deus como ator do mal quanto de quem não vê Deus atuando contra o mal. Jó parece querer dizer: “não tenho necessidade alguma de um Deus que eu compreenda”!<sup>861</sup> E de fato parece que, apesar do grande final do livro, o próprio Jó não entendeu tudo. A bíblia ensina que encontrar Deus em meio ao mal nem sempre é uma experiência imediata e sensível. A mediação pode ser lenta e difícil de ser percebida<sup>862</sup>. A bíblia toda pode ser tomada como um protesto contra o Deus da utilidade e da pressa, no testemunho do Deus da liberdade. Esse protesto chega ao limite na redenção, a salvação de Deus em Jesus Cristo, que pode acontecer suavemente e até sorrateiramente na vida do fiel.<sup>863</sup>

A liberdade de Deus na luta contra o mal chega ao extremo na cruz de Jesus Cristo. Deus é tão plenamente livre na luta contra o mal, está tão imune a constrangimentos humanos, que pode *até sofrer* na cruz, tornar-se passível como o ser humano que sofre, absorvendo e englobando em si o mal que acomete todas as pessoas. Na cruz Deus participa das coisas e do mal que acomete o ser humano. Fp 2.6 insiste que sua intenção é aproximar-se ao máximo do mal que acomete o mundo: “Ele não ‘tira proveito’ dessa ‘latitude’ para realizar prodígios, e, sim, para se aproximar misericordiosamente de nós”.<sup>864</sup> No limite da cruz e da liberdade de Deus a teologia arrisca-se inclusive a formular que Deus nem sempre quer ser todo-poderoso, construindo discursos menos rígidos sobre Deus.

Deus certamente fica mais fraco.

Mas Deus certamente está mais presente.

Deus crucificado, humilhado, sofredor, angustiado, machucado, enfraquecido está mais próximo do sofrimento. O anúncio deste Deus aproxima a teologia do lugar do mal, do sofrer, da catástrofe, da culpa, esses lugares onde Deus crucificado se revela. Deus está ali onde está a luta contra o mal, não por causa dos bem-feitores, mas por causa de quem sofre o mal. A liberdade de Deus o conduz ao extremo da encarnação, e a teologia pode admitir que ela repercutiu na natureza divina. O Deus forte e todo-poderoso morre na

<sup>860</sup> Haroldo de CAMPOS, *Bere'schith*, p. 60-62.

<sup>861</sup> A formulação é de Jean Bottero, apud Haroldo de CAMPOS, *Bere'schith*, p. 69.

<sup>862</sup> Marcelo BARROS, *O reencontro do primeiro amor*, p. 43.

<sup>863</sup> Cf. Rita Nakashima BROCK, *Podem estes ossos viver?*

<sup>864</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 62.

cruz. “A redescoberta de um Deus certamente mais frágil e vulnerável é, entretanto, a única que pode nos libertar. Porque esse Deus que não escamoteia a responsabilidade mostra-se muito mais poderoso”.<sup>865</sup>

Os discursos menos absolutos, os discursos das incertezas e da diversidade parecem mais adequado a esses tempos difíceis. O discurso poético, aquele que revela e oculta as coisas, também parece mais adequado para sarar as feridas e para ajudar-nos a buscar, nesta espécie de ‘tragédia’ comum, caminhos para aprender a viver juntos.

A transcendência/imanência do mal me exorta a converter-me ao real que percebo, aquele real misturado, confuso, onde nenhuma palavra pode ser definitiva, nenhum Deus pode ser o todo-poderoso, nenhum bem totalmente soberano e nenhum mal a última palavra da vida.<sup>866</sup>

O grande Deus batalhador parece ficar relativizado diante de uma formulação de Deus que valoriza a reciprocidade e a colaboração humana.<sup>867</sup> O limite seria a teologia abrir mão da exigência de Deus ser bom o tempo todo.

A liberdade de Deus chega ao limite quando ele parece deliberadamente se retirar. É a bíblia que anuncia que *Deus sabe* se retirar, ele não está sempre aí, que ele não vem de uma só vez, que ele repousa de uma intensa atividade, que ele *descansou no dia sétimo* - Gn 2.2. Aí a fé chega ao limite do *cum Deo* e levanta a contenda, como aconteceu com Jó. Paradoxalmente, ausências momentâneas de Deus podem até ser motivo de agradecimento do fiel, justamente porque logo em seguida ele a percebe mais calma e intensamente. O fiel entende que Deus não fica vigiando e guiando tudo - Deus nem mesmo viu Adão pecar no paraíso: *Adão, onde estás?* O fiel parece entender que Deus não é *tudo* na vida. Deus vem ao fiel e propõe o seu lugar na sua vida, mas não *todo* lugar. Retirando-se momentaneamente, pode até ser que o fiel não O perceba tão gratificante e consolador como os deuses da utilidade, mas percebe Deus permitindo que o fiel se construa em liberdade, como é sua vocação de ter sido criado *livre por nascença*<sup>868</sup> - como a criança que brinca livremente pelo jardim, mas dentro da circunferência segura do olhar e dos braços da mãe. Liberdade humana é *mancha* de nascença; e isso pode significar ficar sem Deus momentaneamente. A religião articula em diferentes latitudes essa eterna luta do ser humano para afirmar sua liberdade, fazer valer a liberdade original, desfatalizando a história: nada é definitivo, as situações podem sempre ser mudadas, salvas; o mal não tem mais “a cor do destino”.<sup>869</sup>

<sup>865</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 143.

<sup>866</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 100.

<sup>867</sup> Ivone GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 219ss.

<sup>868</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 77.

<sup>869</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 79.

“Deus é a paciência. O contrário, é o diabo”.<sup>870</sup>

“E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traiçoeiro. Ah, uma beleza de traiçoeiro – dá gosto! A força dele, quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza.”<sup>871</sup>

“Deus é definitivamente; o demo é o contrário Dele...”<sup>872</sup>

O evangelho tem um trecho rico e surpreendente da conjugação de Deus se retirando:

Ao entardecer daquele dia, Jesus lhes disse:

\_ Passemos à outra margem.

Deixando a multidão, eles levaram Jesus no barco em que se achava; havia outros barcos com *Ele*.

Sobreveio um grande vendaval. As ondas investiam contra o barco, a tal ponto que o barco já se enchia de água.

E *Ele*, na popa, dormia sobre a almofada.

Eles *O* despertam e lhe dizem:

\_ *Mestre*, não te importa que pereçamos?

Despertado, *Ele* ameaçou o vento e disse ao mar:

\_ Silêncio! Cala-te!

O vento cessou, e houve grande bonança.

Jesus lhes disse:

\_ Por que estais tão amedrontados? Ainda não tendes fé?

Eles foram tomados de grande temor, e diziam uns aos outros:

\_ Quem é *Este*, para que até o vento e o mar lhe obedecem?

Marcos 4.35-41

Quem observa a tempestade de fora – fora da fé, fora do barco, fora da tempestade -, vê um fenômeno natural: estas repentinas, passageiras e furiosas tempestades de chuva e vento eram constantes no lago de Genesaré. Estando 200 metros abaixo do nível do mar, o lago forma tempestades a partir da forte pressão gerada por correntes de ar oriundas do mar Mediterrâneo e do deserto da Síria.<sup>873</sup> Assim como ela veio, assim também a tempestade vai embora. Para o fiel, que vive a tempestade – ou o mal - desde dentro, ali aconteceu um milagre. Ele sabe que o lago de Genesaré é chamado também de “o olho de Deus”, e que a tempestade-olho prova a fé dos discípulos, reconhecendo nela a presença de Deus. “Ninguém sabe o que significa crer a não ser aquele cuja canoa vai sendo invadida pelas ondas” – Martim Lutero.<sup>874</sup>

<sup>870</sup> Riobaldo, em João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 10.

<sup>871</sup> Riobaldo, em João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 15.

<sup>872</sup> Riobaldo, em João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 32.

<sup>873</sup> Eduardo Evaristo MIRANDA, *Corpo: território do sagrado*, p. 260.

<sup>874</sup> *Pérolas para o seu cotidiano*, p. 9.

A interpretação clássica dessa história enfatiza ora a pequena fé dos discípulos - Deus nunca dorme; vocês precisam acreditar! -, ora o recurso à oração como condição para a intervenção de Deus - na hora da aflição, dirijam-se a Deus; ele despertará e socorrerá -, ora - e sobretudo! - o grande poder miraculoso de Jesus. Apesar de belas e edificantes, todas elas incorrem na imagem utilitarista de Deus: quando o fiel escapa de uma desgraça, agradece a Deus; vitimato, implora piedade ou pergunta “por que eu?”. Nessa perspectiva Deus passaria todo o seu tempo cuidando diretamente de cada fiel, evitando acidentes, curando doenças, parando tempestades.

O fato é que Jesus parece *irritado* com a compreensão utilitarista dos discípulos, e justamente nessa irritação está a revelação do texto nos termos propostos nesse tópico da tese: parece que o evangelho “convida a não nos contentar com nos voltar para Deus na hora da angústia, implorando que nos salve. Ele sugere adotar a atitude que Jesus encarna: dormir”.<sup>875</sup> Dormir tem aí o sentido de fechar os olhos para ver a presença de Deus. Por isso o título do texto não deveria ser “Jesus acalma a tempestade”, mas “Jesus acalma *na* tempestade”. No fundo do *mar-texto* o paradoxo de Deus se retirando para dormir justamente no momento de maior aflição. “Uma vez perguntaram a Santa Teresinha porque ela nunca pedia nada a Deus, enquanto as pessoas pediam por enfermidades, dificuldades financeiras, profissionais, etc. Sua resposta foi simples: ‘ele veio dormir no meu barco. Não vou acordá-lo’. (...) Quem encontra o divino ancora seu barco”.<sup>876</sup> Deus “não está perto de nós para que o chamemos, ou quando o chamamos, mas em permanência. Ele nos salva, não por intervir extraordinária ou teatralmente, mas nos fazendo descobrir sua presença. Ele acalma a tempestade, abre nossos olhos e leva o barco para a outra margem”.<sup>877</sup> O fiel fecha os olhos - dorme na presença de Deus - para que Deus os abra - não deixa de ser curioso que as curas mais relevantes de Jesus são justamente as curas de pessoas com alguma deficiência visual: Jesus lhes abre os olhos para que enxerguem que Deus está presente - mesmo com o diabo no meio.

---

<sup>875</sup> Eduardo Evaristo MIRANDA, *Corpo: território do sagrado*, p. 260.

<sup>876</sup> Eduardo Evaristo MIRANDA, *Corpo: território do sagrado*, p. 260-261.

<sup>877</sup> Eduardo Evaristo MIRANDA, *Corpo: território do sagrado*, p. 260-261.

## Excurso: A teologia necessária

“A fé não é uma ilusão, e, sim, uma alusão”.<sup>878</sup>

Pensar o mal como problema teológico é abordá-lo, sobretudo, desde a perspectiva do crente. Pensar o mal desde este lugar da fé é dizer que a antítese do mal é a salvação. E aí o pensar amplia-se para o agir e para o esperar em Deus. Tal perspectiva inibe subterfúgios teológicos racionais, políticos, psicológicos e ideológicos para pensar o mal que sobrevêm ao fiel religioso. Para a maioria dos crentes, a explicação religiosa é a mais potente que lhes advém – é a partir daí que muitos crentes pensam sua vida, também o mal.

A teologia acrescenta ao mal a questão da salvação, ou seja, a libertação integral do ser humano, sobretudo libertação dele mesmo em relação a ele mesmo. Certamente a teologia prima pelo equilíbrio entre a passividade e espera de tudo em Deus e o ateísmo arrefecido na luta solitária contra o sofrimento. A teologia insiste em conjugar o que posso fazer? com o que posso esperar? E anuncia que o imanente não basta na resposta ao mal.

Jacó não soltou Deus até que chegasse ao fim de uma luta com ele, a qual durou toda a noite. Se os crentes lutassem com Deus, como Jacó, como Jó, como Jesus (*Deus contra Deum*, dirá corajosamente Lutero); se eles não deixassem somente para os não-crentes o Deus do escandaloso problema do mal; se eles assumissem corajosamente a questão do mal diante de Deus, talvez a face desse problema interminável começasse a mudar.<sup>879</sup>

A teologia guarda em si a recusa fundamental do domínio do mal. “A teologia consiste, sobretudo, na negação de que a realidade empírica seja absolutizada. [...] A teologia é necessária. À medida que impede a absolutização da realidade empírica, ela é o Outro, o não meramente empírico e aparente, um momento da teoria (crítica). Quando falamos do mundo, devemos ter sempre em mente que o mundo não é o absoluto”.<sup>880</sup> A teologia anuncia que o triunfo do mal está presente ali quando se afirma que o recurso a Deus é desnecessário ou inoperante na luta contra o mal.

Assim, a teologia recupera seu papel no conjunto das áreas do saber no momento em que não abre mão de sua pertinência na articulação do problema do mal. No conjunto das tentativas de pensar o mal, o lugar teológico apela Àquele não-racional, o resto potente que pode ser colocado *face a face* com aquele não-racional: a teologia leva o mal até ao Altar, ouve o crente, combate o mal e eleva a súplica a Deus. Só aí ouve-se dizer *Eu não te condeno*:

<sup>878</sup> Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 124.

<sup>879</sup> Adolphe GESCHÉ, *O mal*, p. 28.

<sup>880</sup> M. HORKHEIMER, Apud Juan Antonio ESTRADA, *A impossível teodicéia*, p. 340.

*vai e doravante não peques mais* – Jo 8.11, a frase tão doce, e tão ácida, que cai dos lábios de Jesus Cristo.



## CONCLUSÃO

*A palavra é metade para aquele que fala e metade para aquele que escuta.*  
Montaigne<sup>881</sup>

*“Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa;  
mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo,  
bem diverso do em que primeiro se pensou.  
Vivem nem não é muito perigoso?”*  
Riobado<sup>882</sup>

Escrever *é muito perigoso*... Dispor as palavras uma a uma, compor a coerência, zelar pela fluência, cortar os excessos, revisar o que primeiro se pensou, optar pelo *com sentido*, equilibrar voltas e progressões, focar nas idéias mais simples e profundas e, ao fim, olhar e contemplar o texto e ver, e sentir, que apenas uma parte daquilo que está escrito se me abre. O texto da tese revela singularidades para além dela mesma. Escrever uma tese sempre é mais do que se imagina de uma pesquisa.

Tomado classicamente, o objetivo geral de uma tese é relatar os resultados de uma pesquisa e apontar para descobertas ou composições inéditas que acrescentem algo à *progressão* do saber da área de conhecimento a que está vinculada. No que tange a esta presente tese, o objetivo geral era estudar a presença de Deus no imaginário religioso brasileiro a fim de mostrar os encontros e os desencontros do protestantismo com o imaginário, e, a partir daí, apontar para possíveis agenciamentos que permitissem à teologia protestante articular de forma mais significativa a Revelação de Deus, seja da forma como

---

<sup>881</sup> Apud Adolphe GESCHÉ, *Deus*, p. 10

<sup>882</sup> João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 35.

ela vincula em suas igrejas ou em consonância com aquelas manifestações da Revelação percebidas no imaginário religioso brasileiro. Esta conclusão que ora se abre, aliada às percepções da leitora ou leitor, mostrará em que medida esse objetivo foi alcançado.

Mas *progressão do saber, relatar resultados, descobertas, inéditas* - esses termos “carregados” - ainda não dizem tudo sobre o objetivo de uma tese de doutorado: a tese é um texto, e como tal, precisa ser capaz de produzir pensamentos e evocar imagens na leitora ou leitor. Tratando do imaginário religioso isso parece, de certa forma, inevitável, dada a profusão de agenciamentos *plásticos* que envolvem a religião. Não apenas informações e conclusões são decisivas, mas também evocações que permitam a produção de significações epistemológicas particulares. Às conclusões aqui referidas são acrescentadas outras, considerando o contexto teórico, de fé e de vivência de quem lê. Aí a tese desdobra-se em várias... Ela não se nega a chegar a conclusões e demonstrá-las, mas o texto está sempre convidando quem o lê para o envolvimento na busca de conclusões, como que ampliando as margens ainda em branco do texto. Além disso, parece existir sempre um certo *meio* do texto que insiste em ocultar-se, mesmo a quem o redigiu ou a quem se debruçou detidamente sobre ele. Certamente fica estabelecida aí uma relação mais exigente entre o texto e quem o lê, mas trata-se, sem dúvida, de uma relação muito mais satisfatória.

A primeira imagem-conclusão é o próprio ato de pesquisar. O imaginário religioso brasileiro carrega em si algo de intocável que sempre escapou às mais detidas observações. Sempre havia alguma coisa que as pessoas não revelavam, que os ritos não decifravam, que o pesquisador não entendia. Não se trata aqui de lançar mão do *misterioso* do sagrado, dos *intransponíveis umbrais* da religião; é algo mais simples, a constatação de que o empírico está apenas parcialmente disponível para a *progressão* do saber. No que diz respeito à religião parece fazer parte dela e de seus fiéis um zelo por não vinculá-la a conhecimento, a não compor lógica, a não se dar por inteira às análises. Enfim: estudar a religião, talvez mais do que outros temas, exige de quem pesquisa um inevitável contentamento com a parcialidade. Esse contentamento certamente precisa fazer parte das conclusões da tese, também em que lê.

Uma outra imagem-conclusão é o próprio processo do pesquisador. Estudar o imaginário religioso brasileiro exige um profundo gesto de contemplação, que mistura admiração e espanto, e pode conjugar respeito e desprezo. Sempre há um medo implícito de não ser suficientemente fiel àquilo que realmente a religião veicula ou agencia para quem

está envolvido diretamente nela. Olhar a religião *desde fora* pede um texto que se coloca *fora* da religião. A religião emociona, toca o mais profundo, revela a gente mesmo. Encontrar-se com pessoas de fé é muito diferente do que se encontrar, por exemplo, com quem ensina, com quem apenas canta, com quem trabalha. Neste longo processo de pesquisa, o necessário olhar teórico crítico esteve sempre questionado e *purificado* pela necessária sensibilidade teórica. As quinze mulheres que cantavam numa pequena igreja da Assembléia de Deus no meio de uma tarde e baixo um teto de zinco quentíssimo, os meninos que pintavam a imagem de José no poço na escola dominical, os olhos *virados* do médium espírita, as palavras lentas da mãe-de-santo, a insistência das missionárias que batem de porta em porta, as palavras carregadas de certeza e de volume do pastor batista, os sons incompreensíveis e atravessados dos mantras, a força resignada dos homens que sustentam o andor de Nossa Senhora, as milhares de bíblias alçadas ao céu no meio dos batistas, a história heróica dos primeiros protestantes, o choro incontido da mulher que se sacudia tentando escapar do demônio, o canto potente de *Deus está presente* na grande assembléia evangélica, os pequenos e teimosos grupos que se reúnem ao redor da bíblia de casa em casa, o vestido austero da mulher de fé inabalável que passa sem se importar com o mundo, a imagem da primeira missa celebrada no país, as descrições profundas dos movimentos messiânicos, a majestosa catedral e suas imagens carregadas de desejos, as rodas de candomblé, as oferendas de esquina da umbanda, as missas solenes do catolicismo, as sessões espíritas, os cultos protestantes... tudo no religioso nos toca profundamente e exige de quem pesquisa um gesto de profundo respeito. Isso se refere também às significações religiosas em forma de texto, à infinidade de pesquisas às quais se lançou mão para entender as religiões, que tantas vezes provocaram sensações de júbilo – *é isso!* -, e outras entristeceram pela superficialidade – às vezes até dor provocaram. Enfim: pesquisar o imaginário religioso conduz a um gesto de abertura epistemológica inimaginável de ser alcançado de outra forma na teologia. É aí, no contato com as religiões, com as pessoas que crêem e tudo o que diz respeito ao universo religioso, que a teologia fica mais pequena, se condensa àquilo que ela realmente é: reflexo de um saber que não está nela, que está muito aquém dela e de suas articulações sistemáticas.

Justamente aí nesse limite, no entanto, se abre a imagem-conclusão da tese que diz respeito ao método e à metodologia da pesquisa, a constatação de que a teologia tem um papel importante no estudo do imaginário religioso brasileiro. Enquanto campo do saber que se ocupa em *pensar-o-ser-humano-em-relação-a-Deus*, a teologia alia às pertinências de outros

saberes aquela que só ela pode oferecer, o agenciamento da Revelação de Deus. No limite de sua pertinência, a teologia olha para o imaginário religioso e vê as religiões como lugares onde o ser humano *fala-e-ouve-a-Deus*. O que move o fiel é a fé em Deus - isso parece inegável a qualquer estudioso que observa o fenômeno religioso: qualquer campo do saber curva-se diante da irrefutável confissão da presença de Deus como dado decisivo da vida cotidiana de milhões de pessoas e como força estruturante da cultura brasileira. O *problema* Deus coloca-se como uma potência para qualquer pesquisa do imaginário religioso, não só da teologia, reconhecendo que *Deus está por aí*; que Deus *viceja*.

A pertinência teológica é pouco considerada no conjunto dos estudos da religião, seja por opção epistemológica dos outros campos de saber ou por negligência da própria teologia. É nesse contexto que a presente pesquisa insere o *a priori* da Revelação de Deus que se estabelece em qualquer fenômeno religioso, reivindicando uma espécie de *ação afirmativa* teológica diante da bibliográfica que desconsidera a pertinência teológica.

Isso não significa que a pesquisa desconsidere as pertinências não-teológicas – inclusive as exige como incontornáveis no estudo do imaginário religioso - embora esse seja um procedimento comum em boa parte da teologia. Em certa medida a teologia precisa de uma *ação afirmativa* que reivindique as pertinências da sociologia, da antropologia e da psicologia no estudo da religião. É comum a teologia lançar mão de outras pertinências para *avaliar* os fenômenos religiosos que desafiam ou desinstalam seus agenciamentos teológicos, mas raramente as considera para auto-avaliações.

Assim, nos estudos sobre a religião insere-se a necessidade de uma ação afirmativa em via dupla: a teologia necessitando passar com mais frequência pelas ciências do imanente, e essas, considerar mais detidamente a pertinência teológica. Em termos de método teológico isso significa que o *a priori* da fé cresce a partir de sua penetração na realidade e nos condicionamentos imanentes. A religião se forma a partir do Transcendente que se revela no imanente, criando uma estrutura divina da realidade. Embora a religião não nasça da sociedade, se forma e cresce com ela. Numa linguagem metodológica eminentemente protestante, é a articulação do princípio divino com as formas culturais que faz emergir a realidade da graça a que as pessoas têm acesso na religião. Deus de um lado, o ser humano e o mundo de outro; no meio, a fé na Revelação – é isso que está no fundo de doutrinas cristãs fundamentais como a encarnação e a própria teologia da cruz: a Revelação certamente não se confunde com a realidade e seus agenciamentos culturais de toda ordem;

vive questionando-a, a transcende; e nesse processo, dá movimento e sentido à realidade. Da mesma forma, a realidade não é um simples receptáculo inerte para Algo que lhe preenche. Ela própria, e não poderia ser de outra forma, é que revela o Transcendente. A teologia, dessa forma, tem como tarefa reconhecer na realidade condicionada os lugares e não-lugares onde a Transcendência viceja. Por fim, é esse método calcado na ambigüidade ou na simultaneidade que permite à teologia conjugar a fidelidade à Revelação de Deus manifestada no lugar natal da Cruz de Jesus Cristo àquelas outras surpreendentes singularidades manifestadas no conjunto do imaginário religioso brasileiro.

A partir daí as conseqüências são evidentes: é a pertinência teológica que permite olhar para as diferentes significações do imaginário religioso brasileiro e perceber uma intensa sensação da presença de Deus. Isso diz respeito também aos condicionamentos *imanes* dessa presença: é Deus quem está por trás do empoderamento das mulheres que freqüentam a Universal e daquelas que encontram na casa de umbanda novas relações para sua vida. É Deus que move as pessoas ao louvor *desinteressado* nas pequenas igrejas pentecostais das periferias das cidades e também para as grandes romarias e concentrações massiva de fiéis, gerando solidariedade e salvação. A pertinência teológica não deixa de questionar as outras pertinências, e afirma que a religião não reflete apenas busca de satisfação de desejos ou compensação de carências ou precariedades de toda ordem. Não é só porque as pessoas estão doentes, carentes, deprimidas ou pobres que as igrejas evangélicas e as romarias estão lotadas. Não é só porque as pessoas são moralistas, idealistas e utópicas que elas reconhecem na mensagem das religiões um sentido de salvação para a vida. As pessoas não são a tal ponto *manipuláveis* a ponto de preencher as ruas das cidades e do campo com milhões de peregrinos e romeiros. O que o fenômeno religioso faz é eco à Revelação de Deus no mundo, que opera apesar dos condicionamentos psicologizantes e eventuais *brutalidades* e *violências* litúrgicas impostas e antepostas a essa Revelação. Por fim, parece evidente que explicar a religião apenas através de condicionamentos *imanes* subestima a força divina do culto e da piedade – e, de resto, a inteligência espiritual do fiel. No limite da interlocução com outras pertinências, a teologia afirma que, antes de ser fenômeno *social*, a religião é sempre fenômeno essencialmente *religioso*.

A partir desse reconhecimento da presença de Deus é que a teologia olha para o conjunto das significações religiosas observadas no Brasil, aquilo que é denominado de

imaginário religioso brasileiro. E aí vê que o imaginário é formado pelas religiões instituídas – sobretudo catolicismo, protestantismo, umbanda, candomblé e espiritismo -, seus ritos, crenças, práticas e vivências, inclusive aquilo que elas produzem na vida dos fiéis, como curas, bênçãos, ensino, e que também faz parte do imaginário uma certa nebulosa religiosa que, transcendendo as religiões, carrega a cultura de valores, princípios e crenças, agenciando não apenas a fé das pessoas, mas também condicionando a ideologia, a cultura, a arte e a política do país. Suas referências principais são as significações oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo - além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé. Forjada num intrincado e lento processo histórico, essa nebulosa paira sobre o país e não cessa de se repetir, atualizar e ressignificar seus valores e princípios.

Apesar dessa nebulosa, é evidente que as religiões instituídas tem grande força no conjunto do imaginário religioso brasileiro. Milhões de fiéis movem-se cotidianamente a partir de seus agenciamentos específicos. O catolicismo apresenta-se como a religião principal, congregando mais de 70% da população brasileira. Além de ter forjado a cosmovisão brasileira, presente que esteve desde o início da colonização do país, ela revela uma forte presença no âmbito privado e público do país, seja através de ritos e romarias que movimentam milhões, seja através da arraigada piedade católica que reverencia santos e Maria, seja através da mídia que constantemente refere a fé católica, seja pela simples presença de feriados católicos que se misturam ao ritmo civil do país. Além do catolicismo, o candomblé, a umbanda e o espiritismo têm papel importante na composição do imaginário religioso brasileiro. Terreiros e casas de oração movimentam milhões de pessoas, inclusive muitas católicas e mesmo aquelas que não estão organicamente vinculadas a uma dessas religiões.

O protestantismo ocupa um lugar de destaque no universo religioso brasileiro, congregando quase 30 milhões de fiéis e manifestando uma intensa *presença protestante* que o projeta como fenômeno religioso mais visível do momento. A força protestante advém, sobretudo, do ramo *neoprotestante*, aquelas igrejas e movimentos que se formaram a partir da irrupção do pentecostalismo, com destaque para a Assembléia de Deus e para a Universal. Profundamente cindido entre conservadores e liberais e entre clássicos e pentecostais, o universo protestante fragmenta-se ininterruptamente formando sempre novas igrejas, sem conseguir, no entanto, que a máxima *evangélicos* consolide-se como uma referência do

imaginário religioso. Além da força numérica, a *presença protestante* é percebida na intensa participação dos fiéis nas atividades das igrejas – praticamente o mesmo que o número de católicos. A presença protestante é sentida numa série de mudanças operadas na vida do fiel, como atestam relatos de conversão e abandono de práticas prejudiciais à vida, racionalização da vida em todos os sentidos, curas, prosperidade, convivência comunitária, etc.

A análise do imaginário religioso brasileiro permite depreender sua estrutura teológica - embora não seja agenciada de forma independente daquela antropológica ou sociológica, ela pode ser demarcada a fim de fornecer um vocabulário mínimo que permita expressar teologicamente o imaginário religioso. Numa tentativa de dispor essa estrutura num sistema integrador, emerge como seu fundamento o dado Deus e a crença em Deus. O ponto central dessa crença é que, embora transcendente, Deus está imediatamente manifestado no mundo. O mundo invisível, de Deus, está imbricado com o mundo real. A crença nessa presença de Deus é articulada a partir de Sua mistura transcendente e imanente com o Mal e tudo aquilo que lhe diz respeito, como diabo, pecado, culpa, sofrimento, desgraça etc. O fiel diz Deus está presente e imediatamente acrescenta: o diabo está no meio. As religiões agenciam essa crença básica em princípios, entidades e ritos de toda ordem, como cultos, sacrifícios, crença em espíritos, comunicação com o Além, louvor, êxtase, incorporações, vida eterna, bíblia, procissões, caridade, prosperidade etc. No fundo da estrutura, irrompendo como aquilo que a dinamiza, um espírito de ambigüidade, negociação e simultaneidade que marca as relações do fiel com Deus, de Deus com o fiel e destes entre si e com os agenciamentos culturais para além da religião.

No centro dessa simultaneidade aquele agenciamento central da estrutura teológica do imaginário: Deus e o Mal misturados, ambíguos, não facilmente discerníveis, imanentes e transcendentos ao mesmo tempo. O Deus que viceja articula-se numa profunda ambigüidade com a percepção do mal. Daí poder-se afirmar que a inexorabilidade do mal e o desejo de salvação agenciado pelo anúncio da presença de Deus são os temas centrais do imaginário religioso brasileiro. Pontuais agenciamentos dualistas que tentam separar Deus do diabo, opondo bem e mal, e mesmo os inúmeros ritos de proteção contra o mal, parecem claudicar frente à dinâmica dominante ambígua, agenciando o combate ao mal no convívio ou composição com ele. O mal não é apenas um elemento metafísico estruturante do discurso do bem, mas tem existência real, podendo manifestar-se como infelicidade,

morte, finitude, dor, possessão, desemprego, doença, injustiça, desgraça, corrupção, descrença, pecado etc. A irreduzibilidade do mal exige um Deus irreduzível, que está sempre ao lado do fiel para salvá-lo do mal.

A análise das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro revela uma presença apenas marginal dos princípios teológicos protestantes. Fica evidente aí que a *presença protestante* não diz tudo sobre a situação do protestantismo na sociedade brasileira. Muito raramente essa presença se transmuta em agenciamentos teológicos e sociais para além do protestantismo. Parece que, apesar de congregar milhões de fiéis, o protestantismo não consegue fazer valer seus princípios para o todo da cultura. Essa limitação é mais evidente no protestantismo clássico, dado seu pequeno número de fiéis, mas pode ser observado também no neoprotestantismo e sua redução teológica ao culto. Sucesso numérico pode não significar necessariamente êxito teológico. Muito raramente o protestantismo consegue produzir significações relevantes para o conjunto da sociedade, reduzindo sua influência à vida do fiel ou à vida religiosa.

Essa incapacidade protestante tem causas internas e externas a ele. Internamente tem a ver com a incapacidade de agenciar o princípio protestante - aquele espírito de liberdade do fiel e de Deus; de total confiança em Deus; de negação de qualquer absolutismo imanente; aquele *não* que é dito a toda forma, inclusive religiosa, que se quer colocar no lugar de Deus. A negação do princípio protestante agencia-se no excesso de institucionalização, racionalização e intelectualização do protestantismo clássico, ou então na mentalidade conservadora e individualizante que o agencia parcialmente, ou então na negação *do mundo*. O princípio protestante é negado no neoprotestantismo quando se observa uma tendência à absolutização das estruturas religiosas e da mediação eclesial, assim como um relaxamento dos princípios teológicos da salvação por graça, do sacerdócio geral e da centralidade da bíblia.

Externamente a incapacidade protestante reside numa certa incompatibilidade da cosmovisão que engendra e aquela agenciada no conjunto do imaginário religioso brasileiro, gerando ora rígida oposição e dualismo, ou então refúgio na confessionalidade, como no caso do protestantismo clássico e do pentecostalismo, ora uma *rápida* aceitação ou ressignificação das estruturas teológicas do imaginário, como no caso neopentecostal. Tanto o protestantismo clássico quanto o neoprotestantismo têm dificuldades em conciliar o princípio protestante com as exigências do imaginário religioso brasileiro. Daí emergem



muitos protestantismos esquizofrênicos, ora ferrenhamente e exclusivamente referidos pelo princípio teológico, ora ferrenhamente referidos pelas estruturas teológicas do imaginário. Essa esquizofrenia fica evidente porque a identidade última do protestantismo não está nem no seu princípio nem nas suas formas históricas; não está nem em enclausurar-se na defesa de princípios nem na defesa de uma necessária adaptação à cultura: o que define o protestantismo é justamente a assimetria entre princípio e forma.

Por fim, talvez essa ausência protestante no imaginário religioso não signifique necessariamente *fracasso*. O protestantismo tem consciência de suas limitações teológicas no agenciamento da manifestação de Deus, que vai sempre muito além de suas capacidades interpretativas. Mas essa consciência limitadora não impede a teologia de buscar formas sempre renovadas de agenciar a Revelação de Deus no conjunto do imaginário religioso. É nesse sentido que podem ser entendidas as diferentes formas em que se organiza historicamente o protestantismo, manifestando variações impressionantes. Certamente há um extrato do protestantismo que não se preocupa em ser mais significativo para o conjunto do imaginário, contentando-se em agenciar a vida de seus poucos fiéis. Há outro que está mais interessado em criar um mundo paralelo do que em *evangelizar o país*. Um outro extrato exagera na ressignificação das estruturas do imaginário visando criar uma religião de massa. Assim, nas suas especificidades, cada forma protestante, nem sempre no caminho acertado, tenta ser fiel à Revelação de Deus. Excetuando alguns poucos estratos, os fiéis se sentem muito bem dentro das igrejas evangélicas, encontrando nelas a forma de agenciar sua relação com Deus e com o mundo, e isso vale tanto para as mais conservadoras quanto para as mais liberais. A maioria sabe, apesar dos arroubos triunfalistas pontuais, que o protestantismo não tem capacidade de *evangelizar* o país de forma a substituir a cosmovisão engendrada pelo imaginário religioso por aquela que ele vincula; talvez sua cosmovisão inclusive o impeça de um dia constituir-se enquanto religião de massa.

O elemento mais evidente do limite do protestantismo no agenciamento das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro é o tratamento que dá à questão do mal. Esse Deus que viceja misturado ao mal nem sempre é motivo de regozijo para o protestantismo. A maior parte do protestantismo articula um discurso dualista que opõe o mal ao bem hierarquicamente, e no seu limite diz que Deus está presente entre os fiéis protestantes, e o diabo está no meio de todos os outros. Procedendo dessa forma, o

protestantismo subestima a força do Mal e de seus seres espirituais no imaginário religioso brasileiro e na vida de seus próprios fiéis. Menospreza seu papel de mediador, de perturbador, de agenciador e centralizador das mazelas da vida. O recurso dualista não resolve o problema do mal, nem para a teologia clássica, nem para o povo brasileiro. Seja o dualismo neopentecostal e sua guerra espiritual, seja o dualismo clássico evangelical e seu *caminho estreito e caminho largo*, o dualismo camufla a questão do mal, isolando-o. Diferenciar o bem e o mal nitidamente e, mais do que isso, afirmar a eterna vitória do bem, parece algo distante da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro, mais propenso à negociação e à mistura. O diabo do imaginário é maleável, misturado em tudo. Exigir dos fiéis uma perfeição idealizada oposta a quem não é perfeito, pode acabar se tornando torturante, pois ludibria a realidade da vida que parece colocar lado a lado o bem e o mal, na vida pessoal e na sociedade. Da mesma forma, exigir dos fiéis um discipulado na fé calcado no comprometimento social que deposita todas as esperanças da fé no fim da injustiça, no fim do sofrimento dos mais pobres, ignora que o fiel sabe da existência do mal enquanto dado irrefutável da vida.

O procedimento neopentecostal no tratamento do mal certamente é aquele que mais se aproxima do imaginário religioso. Numa elaboração singular o discurso neopentecostal consegue referir as diferentes percepções do mal, inclusive a do protestante clássico, compondo uma espécie de síntese entre a negociação com o mal típica da umbanda, do candomblé e do catolicismo popular e aquele rígido dualismo protestante clássico e católico oficioso. Estão aí as entidades da umbanda e do candomblé; está aí o demônio evangelical; estão aí os amuletos protetores do catolicismo popular; estão aí o exorcismo pentecostal, os passes de luz do espiritismo, as bênçãos e orações do protestantismo clássico; está aí a ambigüidade do mal e do bem e também o dualismo. O neopentecostalismo refere habilmente o mal difuso presente no imaginário religioso brasileiro. O crente que participa do culto, convertido ou não, já chega à igreja sabendo que o demônio existe e que ele age sobre sua vida. Embora numa primeira observação o culto neopentecostal possa parecer dicotômico, a observação continuada vê o demônio sendo expulso todos os dias, ou todas as sextas-feiras de novo, para desespero dos protestantes conversionistas. É como se o mal fosse sendo suavemente controlado, administrado, aos poucos, em doses homeopáticas. O culto neopentecostal *expulsa* o demônio, mas jamais o aniquila; joga com ele. Os rituais de exorcismos são uma forma de controlar a fruição do mal no mundo; talvez ensaios do grande sonho do domínio.

A mesma performance é observada na umbanda, no candomblé, em certo catolicismo popular e parte do protestantismo sacramental, onde resiste nas liturgias a longa confissão da culpa do mal no início do culto, *limpando* os caminhos do mal, abrindo caminho para o louvor, mas afirmando a irredutibilidade semanal do mal na vida individual e coletiva. São performances religiosas que propõem a composição com o mal; a negociação com ele; um tratamento *homeopático* do mal, e não a oposição. A diferença neopentecostal é que aí o mal é nomeado como sujeito ativo; é dado voz ao mal. Num altar cristão anuncia-se que o mal que está por aí agora é *agenciado*, sendo amarrado, expulso, exorcizado, e o fiel se sente livre e protegido por Deus – pelo menos até o próximo culto, que pode ser logo à noite. Em certa medida a superabundância do discurso do mal no neopentecostalismo evidencia a repressão do mal em outros cultos religiosos. Parece que o neopentecostalismo agencia uma certa demanda *terapêutica do mal*.

Tomado em seus princípios, o protestantismo tem no seu corpo teológico alguns elementos que, potencializados, permitem articular a ambigüidade que dinamiza as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro, inclusive aquela central, a mistura do bem e do mal. É aquele mesmo princípio referido acima, a assimetria que marca a relação do princípio protestante e suas formas históricas, a assimetria entre Transcendência e imanência, entre o divino e o encarnado e, nos termos aqui propostos, entre Deus e o diabo. Sem claudicar no anúncio de que Deus está presente, o protestantismo pode dizer que o mal está no meio. Essa assimetria permite tratar o mal para além do discurso da teodicéia, questionando a exigência de coerência lógica, de não-contradição e de totalidade sistemática da realidade e da teologia, asseverando, em contraposição, que o Mal e Deus podem conviver de outra forma. A teodicéia, com o seu discurso de imperativo do bem, contradiz a experiência cotidiana do fiel, que mostra que *descidas ao inferno* fazem parte da vida. Não há como refutar o irrefutável a partir de enunciados apriorísticos: o fiel religioso sabe que nem sempre o bem vence, nem mesmo dentro dele mesmo. Aí a assimetria protestante conjuga a simultaneidade do ser humano justo e pecador, reconhece a *divina* admoestação da convivência do *joio e do trigo*, e encontra-se com as estruturas teológicas do imaginário, o que o conduz a pensar o ser humano e o fiel ser humano não mais a partir de uma essência boa e ideal, mas a partir daquilo que ele vive no dia-a-dia, a mistura do bem e do mal. Apesar das repressões em nome do teologicamente correto, apesar das insistências a partir do *deveria ser assim*, a teologia encontra nessa mistura do bem e do mal um momento sublime para evidenciar sua maturidade. Talvez o protestantismo consiga se colocar no

conjunto do imaginário religioso brasileiro como uma religião de ligação – não tão ritualística, não tanto discursiva; não tanto utilitária, não tanto metafísica; não tanto seita, não tanto igreja *natural*. O protestantismo tem a chance de se colocar como religião *do meio*. Formalmente tratar-se-ia de criar estruturas teológicas que privilegiassem a *negociação religiosa* – afastando-se de terminologias exclusivistas. O que caracteriza o imaginário religioso brasileiro é justamente a negociação entre campos religiosos – também *dentro* do fiel! É na negociação, *no meio*, que se criam as condições para que o protestantismo pronuncie simultaneamente sua voz profética e sua voz consoladora, transformadora e julgadora, orquestrando a denúncia profética e o apelo ao Transcendente.

Existe uma tradição teológica que é pouco referida pelo protestantismo, que talvez se constitua em grande ferramenta para agenciar um caminho teológico-prático do encontro do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro e suas ambíguas estruturas: a mística cristã. O termo *mística* certamente não dá conta de expressar o que ele refere no contexto desta pesquisa. Para além da sua riqueza e complexidade, o termo é muito *carregado* no meio protestante, estando pejorativamente associado a esoterismo, catolicismo e, mais do que tudo, *descompromisso* cristão ou falta de apelo social/diaconal.

Na verdade o termo ocupa um lugar teológico amplo e difícil de ser nomeado ou circunscrito, agrupando uma série de reflexões teológicas, vivências de espiritualidade e práticas cristãs presentes em várias correntes protestantes. O que todas elas têm em comum é o esforço teórico de sempre conjugar duas ênfases do labor teológico: um profundo comprometimento com os estatutos da fé cristã, seja em termos de diaconia, espiritualidade ou reflexão, e um profundo comprometimento com a manifestação de Deus para além do cristianismo. O termo *mística*, da forma como está referido aqui, diz respeito também a *diálogo inter-religioso*, *ecumenismo*, *abertura*, *pietismo*, *ambigüidade*, etc. A mística abre um caminho de ambigüidade na teologia que percebe Deus e o diabo misturados. Reflete um anseio por uma didática teológica e uma performance religiosa não tão *pentecostal* nem tanto *conservadora*, mas a instauração de um *caminho do meio* que aproxima o protestantismo tanto da nebulosa do imaginário religioso brasileiro quanto do *princípio protestante*, relativizando tanto o viés puritano-evangelical-moral-confessional que o afasta do imaginário religioso quanto o viés neopentecostal-carismático que o lança rapidamente demais ao encontro do imaginário religioso. Nesse contexto performático, lançar mão da tradição mística permite também que a questão do apelo ao emotivo se resolva dentro do contexto cristão, evitando

que os fiéis abandonem o cristianismo e recorram a *orientalizações* religiosas como solução para a demanda de holismo e integração da vida.

O que se quer dizer com mística não equivale a produzir um protestantismo *místico*. Melhor é falar de protestantismo *com elementos místicos*. O equilíbrio entre as formas religiosas *igreja, comunidade e mística* é sempre o ideal da religião, também do protestantismo. Mas esse equilíbrio pode ser rompido quando se faz necessária uma espécie de *ação afirmativa teológica*: alguns momentos místicos da história do cristianismo pediram uma benéfica ação afirmativa eclesial; outros momentos *igreja* da história do cristianismo pediram uma ação sectária, como aconteceu na própria irrupção do protestantismo. As análises do encontro do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro parecem solicitar uma *ação afirmativa teológica* que acentue a mística, sobretudo no que se refere ao protestantismo clássico, mas também ao neoprotestantismo.

É nesse limite da ação afirmativa que se abre a possibilidade de associar à teologia protestante outras formas mediadoras da revelação para além da Palavra e os sacramentos, inserindo um apelo à arte cristã. A arte é, por natureza, ambígua. Talvez ela seja um caminho indireto para propor uma aproximação do protestantismo com o imaginário. A arte pode ser um recurso-*ponte* através do qual o protestantismo se comunica com os outros mundos religiosos com os quais convive. Por estar na fronteira, uma espécie de zona livre, a arte está sempre menos carregada de *protestantismo* ou de qualquer outra forma do mundo exterior a ele.

Mais do que qualquer outra coisa, a mística, nas suas infinitas possibilidades de agenciar as misturas e ambigüidades, possibilita aproximar o exclusivismo da Revelação em Jesus Cristo radicalmente anunciado no protestantismo com o Deus que viceja nas outras religiões. E aí entra na pauta teológica a necessidade de elaboração de uma teoria que considere as singularidades da manifestação de Deus; uma teologia *mutante* que acompanha um Deus *mutante*. A tradição teológica do *Deus exlex*, *fora-de-si*, *absconditus*, que faz parte do extrato místico da reforma protestante, permite à teologia abrir-se às possibilidades mais surpreendentes de Deus, reconhecendo que Deus nasce ou se manifesta justamente ali onde Deus quer, e isso não está em oposição a afirmar e reconhecer a manifestação de Deus no lugar natal Jesus Cristo. A radicalidade cristã reside justamente no fato de afirmar que Deus tem um lugar todo especial no qual ele se revelou, a cruz de Jesus Cristo – e tudo aquilo que a produziu. O caminho cristão de agenciar a revelação é o da concretude,

anterior a qualquer generalização sobre Deus. A fé cristã crê no Deus totalmente encarnado, totalmente optando por uma situação concreta. É essa opção de Deus pelo pontual que permite reconhecer singularidades surpreendentes de Deus nas outras religiões. A cruz talvez seja o critério decisivo para reconhecer a presença de Deus: quanto mais próximo do específico, quando mais perto do fim, de contextos de cruces, mais Deus se revela presente. Aí, aliás, se abre um campo de pesquisa inestimável, a possibilidade de promover encontros particulares entre algumas significações do imaginário religioso brasileiro, como a força da caridade espírita e a força da diaconia luterana, a força da ancestralidade do candomblé e a força da tradição no protestantismo clássico, a importância do êxtase no misticismo holístico e a glossolalia pentecostal, etc.

Por fim, a mística agencia um próprio método teológico: ela conjuga um firme corpo teórico central e - justamente em função dessa característica -, mais do que qualquer outro campo teológico, uma firme e exigente abertura à experiência de fé, contemplando nas possibilidades que se abrem ao protestantismo a partir de seu encontro com o imaginário um lugar privilegiado ao crente e seus agenciamentos teológicos, não apenas à *teologia acadêmica*. No fundo é essa mística que permite pensar teologicamente sobre o imaginário religioso, sobre o protestantismo, sobre o mal, enfim, sobre religião, considerando sobretudo a forma como o fiel percebe e agencia sua experiência com Deus. Sem descuidar da necessária articulação teológica sistemática dessa experiência de fé, a teologia se rende a Deus que está - no meio - ali onde está o fiel.

Essa parece ser a intuição refinada de Tersteegen ao compor seu hino *Deus está presente*. Na versão original o poeta não diz Deus está *conosco*, como propõe a tradução referida acima na *introdução*: no primeiro verso ele diz *Deus está presente*, e no segundo, como que qualificando e situando essa presença, diz *Deus está no meio*. Esse meio pode significar outra coisa do que estar *conosco*. Paradoxalmente, parece haver um profundo apelo pela liberdade de Deus quando o fiel anuncia convictamente que Deus está presente - e o diabo, aliás, se deslocará para onde?

## teofania\*

além do bem e do mal  
com seu amor fatal  
está o ser que sabe quem sou

no tempo que é um lugar  
no espaço que é um passar  
espreita-nos um olhar criador

muitos me dirão: que não!  
que nada é divino: nem o pão, o vinho  
a cruz  
outros rezarão: em vão!  
pois nada responde e tudo se esconde: em luz

deus do roseiral, do sertão  
do ramo de oliveira e do punhal  
deus dos temporais, dos tufões  
da dúvida, da vida e a morte vã

quanta solidão e eu não sei  
se homem só suportarei  
um sinal, um não  
e silencie, aqui e além, a dor

deus das catedrais, dos porões  
da bíblia, do alcorão e da torá  
deus de ariel e caliban  
da chuva de enxofre, do maná

quanta solidão e eu não sei  
se homem só suportarei  
um sinal, um não  
e silencie, aqui e além, a dor

---

\* Chico César e Bráulio Tavares. In: Chico CÉSAR, *Respeitem meus cabelos, brancos*, faixa 11. [São Paulo ?] : Chita Produções, [200?] – *compact disc* musical.

## BIBLIOGRAFIA

*tudo acaba mas o que te escrevo continua (...)  
o melhor ainda não foi escrito  
o melhor está nas entrelinhas*  
Clarice Lispector, *Água Viva*

- 100 MIL homenageiam padroeira. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 13 out. 2003. p. 17.
- ALENCAR, Gedeon Freire. *Pentecostalismo e ecumenismo*. Texto apresentado no Curso de Ecumenismo promovido pelo CESEP em 30.07.2001, São Paulo. (manuscrito)
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo : Paulinas, 1982.
- ALVES, Rubem. *Livro sem fim*. 2. ed. São Paulo : Loyola, 2002.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* 2. ed. São Paulo : Loyola, 2000.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo : Paulus, 2003.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo : Ática, 1979.
- AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro D'água*. 3. ed. Rio de Janeiro : Record, 1976.
- AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. Rio de Janeiro : Record, [199-].
- AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. São Paulo : Martins, [199-].
- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo : Paulinas, 1995.
- ANTONIAZZI, Alberto. A igreja católica face à expansão do pentecostalismo: pra começo de conversa. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 17-23.
- ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o censo de 2000. In: *REVER – Revista de estudos da religião*. n. 2, 2003, p. 75-80. [versão online: [www.pucsp.br/rever/rv2\\_antoni.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_antoni.pdf).]
- APARECIDA desfila com motoqueiros. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 13 out. 2003. p. 8.
- ARAIA, Eduardo. *Espiritismo: doutrina de fé e ciência*. São Paulo : Ática, 1996.
- ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. *O roteiro de Deus – dois estudos sobre Guimarães Rosa*. São Paulo : Mandarim, 1996.
- ARAÚJO, João Dias de. Igrejas protestantes e Estado no Brasil. In: *Cadernos do ISER: Protestantismo e política no Brasil*. Rio de Janeiro : *Tempo e Presença*, n. 7, p. 23-32, 1977.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja católica no Brasil: um estudo da mentalidade ideológica*. São Paulo : Paulinas, 1986.



- ARRIEL, Silvana. Sob todas as bênçãos - pesquisa revela: o grupo dos sem-religião, pessoas que transitam por várias crenças e dogmas, aumenta a cada dia. In: *Revista Encontro*. Belo Horizonte : Encontro, v. 3, n. 30, p. 32-36, 2004.
- ARRIGUCCI Jr., Davi. O mundo misturado: romance e experiência em Guimarães Rosa. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo, Campinas : Memorial, UNICAMP, 1995. V 3. p. 447-477.
- BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Rio de Janeiro : Zahar, 1997.
- BAESKE, Albérico. Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo : Sinodal, v. 42, n. 2, p. 85-107, 2000.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. In: NUMEM - revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora : NEPREL/UFJF, v. 3, n. 2, p. 9-30, 2000.
- BARROS, Marcelo. Deixando-se guiar pelo Espírito: abrindo a conversa sobre espiritualidade. In: OROFINO, Francisco (org.). *Ciranda da espiritualidade*. São Leopoldo : CEBI, n.186/187, p. 10-20, 2003. (Série A Palavra na Vida)
- BARROS, Marcelo. O reencontro do primeiro amor: espiritualidade e culto. In: OROFINO, Francisco (org.). *Ciranda da espiritualidade*. São Leopoldo : CEBI, n.186/187, p. 38-47, 2003. (Série A Palavra na Vida)
- BARTHES, Roland. *Aula*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México, D.F. : Casa Unida de Publicaciones, CUPSA, 1990.
- BASTIAN, Jean-Pierre. La mutación del protestantismo latinoamericano: una perspectiva socio-histórica. In: GUTIÉRREZ, Tomás (org.). *Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones*. Quito : CLAI, CEHILA, 1994. P. 115-135.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BAYER, Oswald. *Viver pela fé: justificação e santificação*. São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 1997.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Abordagens sobre o sincretismo*. In: SCHMIDT, Ervino, ALTMANN, Walter (eds). *Inculturação e sincretismo*. São Leopoldo, Porto Alegre : IEPG, CONIC, 1995. P. 47-56.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo : Paulinas, 1985.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1997.
- BETHÂNIA, Maria. *Cânticos, preces, súplicas à Senhora dos Jardins dos Céus*. Biscoito Fino : São Paulo, 2003. (disco musical)
- BÍBLIA. *TRADUÇÃO ECUMÊNICA*. Teb. São Paulo : Loyola, 1994.
- BIEHL, João Guilherme. *Jammerthal, o vale da lamentação: crítica à construção do messianismo Mucker*. Santa Maria : 1991. Dissertação de Mestrado (manuscrito).
- BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1993.
- BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : Eduerj, 1997.

- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.
- BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (orgs). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997, p. 62-80.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. . Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, Koinonia, 2003.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 24-33.
- BOBSIN, Oneide (org.). *Histórias de vida e fé: mulher, luto e luta*. 2. ed. São Leopoldo, Curitiba : ICTE, PPL, 2002.
- BOBSIN, Oneide. A imagem do Cruzeiro resplandece: Filipenses 2.5-11 e o hino nacional brasileiro. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, v. 40, n. 1, p. 15-20, 2000.
- BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo : Sinodal, v. 40, n. 2, p. 21-39, 2000.
- BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo : CEBI, IEPG, PPL, 2002. p. 39-63.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo : Sinodal, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.
- BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais. In: BOBSIN, Oneide, ZWETSCH, Roberto (orgs.) *Prática Cristã: novos rumos*. São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 1999. p. 170-192.
- BOBSIN, Oneide. Protestantismo e o mundo do trabalho: com aspectos da pesquisa feita com trabalhadores luteranos e pentecostais no Vale dos Sinos. In: KOCH, Ingelore Starke (org.). *Brasil: outros 500: protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo : Sinodal, IEPG, COMIM, 1999. p. 135-144.
- BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo : CEBI, IEPG, PPL, 2002. p. 13-38.
- BOBSIN, Oneide. *Transformações no universo religioso*. (Série A palavra na vida, n. 82.) São Leopoldo : CEBI, 1994.
- BOFF, Leonardo (coord.) *Mestre Eckhart: a mística de ser e de não ter*. Petrópolis : Vozes, 1983.
- BOFF, Leonardo. Mas livrai-nos do Mal. In: BOFF, Leonardo. *O Pai-nosso: a oração da libertação integral*. 3. ed. Petrópolis : Vozes, 1979. p. 133-143.
- BOFF, Leonardo. Mestre Eckhart: a mística da disponibilidade e da libertação. In: BOFF, Leonardo (coord.) *Mestre Eckhart: a mística de ser e de não ter*. Petrópolis : Vozes, 1983. p. 7-49.
- BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, Paixão do mundo: os fatos, as interpretações e os significados ontem e hoje*. 2. ed. Petrópolis : Vozes, 1978.
- BONINO, José Míguez. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires : Nueva Creacion, 1998.
- BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo : Sinodal, EST, 2002.

- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo : Perspectiva, 2001. p. 27-98.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo : Paulinas, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sacerdotes de viola. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo : Brasiliense, 1980. p. 150-168.
- BRASIL: laboratório da pós-modernidade? O sociólogo Michel Maffesoli é entrevistado por Regina Teixeira. *Caros Amigos*. São Paulo : Casa Amarela, v. 8, n. 64, p. 18-19, 2004.
- BROCK, Rita Nakashima, PARKER, Rebecca Ann. Podem estes ossos viver? Críticas feministas à redenção. In: *Mandrágora. História Gênero e Religião*. São Bernardo do Campo : NETMAL, UESP, v.7, n.7/8, p. 116-126, 2001/2002.
- BUNYAN, John. *O peregrino – ou a viagem do cristão à cidade celestial*. São Paulo : Imprensa Metodista, 1957.
- BUONFIGLIO, Mônica. *Orixás*. São Paulo : Oficina Cultural Esotérica, 1995.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CAMPOS, Haroldo. *Bere'sbith: a cena da origem (e outros estudos de poética bíblica)*. São Paulo : Perspectiva, 2000.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflito. In: GUTIÉRREZ, Benjamín F; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996, p. 77-120.
- CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. 2. ed. São Paulo : Studio Nobel, 1997.
- CASCO, Miguel Angel, CABEZAS, Roger, MANRÍQUEZ, Samuel Palma. *Pentecostais: libertação e ecumenismo*. São Leopoldo : CEBI, CECA, 1996.
- CASCUDO, Câmara. *Novos estudos sobre o catimbó*. São Paulo : Brasiliensis, s/d.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1986.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.
- CAVALCANTI, Maria L. V. de Castro. *O mundo invisível: Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro : Zahar, 1983.
- CESAR, Waldo, SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. São Leopoldo, Petrópolis : Sinodal, Vozes, 1999.
- CÉSAR, Waldo. *Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro*. Petrópolis : Vozes, 1973.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo : Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. Brasil: o mito fundador. Caderno Mais!, *Folha de São Paulo*. São Paulo, 26 mar. 2000. p. 5-11.
- CIVITA, Victor (ed.) *As grandes religiões*. v. 5. São Paulo : Abril Cultural, 1973.
- CONDE, Emílio. *História da Assembléia de Deus e testemunho dos séculos*. São Paulo : CPAD, 1960.
- CONFISSÃO de Augsburg. São Leopoldo : Sinodal, 1980.
- CORTEN, André. "La Banalisation du Miracle: Analyse du discours de L'argumentation". In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre : UFRGS / IFCH / PPGAS, v. 8, n. 1, p. 199-212, 1988.

- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- CORTEN, André. *Palestra proferida - UFRGS*. 12.09.2003. Departamento de ciências humanas.
- CORTEN, André. Prefácio. In: CESAR, Waldo, SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. São Leopoldo, Petrópolis : Sinodal, Vozes, 1999. p. 9-15.
- COSTA, Cléria Botelho da. Imaginário: objeto da história. In: *Estudos*. Goiânia : Universidade Católica de Goiás, v. 27, n. 2, p. 335-348, 2000.
- COSTA, Neusa Meirelles. O fundamento mítico-religioso da suposta magia do candomblé. In: MARASCHIN, Jaci (ed.). *Estudos de Religião*. Espiritualidade e religião na América Latina. São Paulo : IMESP, v. 2, n. 4, p. 123-158, 1986.
- COSTAS, Orlando E. Protestantism in contemporary Latin America. In: COSTAS, Orlando E. *Theology of the crossroads in contemporary Latin America: Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974*. Amsterdam : Rodom, 1976. p. 29-55.
- CRESCIMENTO DA FÉ evangélica está mudando o Brasil. *Jornal da Família Cristã*. Porto Alegre. v. 1, n. 4, p. 1, 2002.
- CRESPIN, Jean. Das aflições e dispersão da primeira igreja reformada estabelecida na América – Brasil (1557-1558). In: RIBEIRO, Domingos. *Tragédia de Guanabara ou Historia do protomartyres do Christianismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Typo-Lith Pimenta de Mello & Cia, 1917. p. 11-86.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de canudos*. 29. ed. Rio de Janeiro, Brasília : Francisco Alves, INL, 1979.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1997.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro : Rocco, 2001.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1995. 1 V.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992.
- DIAS, Lucy, GAMBINI, Roberto. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo : Senac, 1999.
- DIAS, Maurício. O catolicismo rumo aos grotões. In: *Carta Capital*. São Paulo: Editora Confiança, v. 9, n. 206, p. 32-33, 2002.
- DIAS, Zwinglio N. Notas sobre a expansão e metamorfose do protestantismo na América Latina. In: NUMEM - *Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora : NEPREL/UFJF, v. 3, n. 2, p. 47-62, 2000.
- DIXON, David, PEREIRA, Sérgio. Novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, . v. 18, n. 1, p. 49-69, 1997.
- DOSSIÊ Mucker. *Protestantismo em revista* – revista eletrônica do NEPP/IEPG/EST. v. 2, n. 2, [www.est.com.br/nepp](http://www.est.com.br/nepp). São Leopoldo : EST, 2003.
- DR. FRITZ. *A cura do corpo e do espírito* – Filme em vídeo (disponível na biblioteca da EST).
- DREHER, Martim N. *A Igreja Latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo : Sinodal, 1999.
- DREHER, Martim. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. 2. ed. São Leopoldo : Sinodal, 2002. Coleção História da Igreja. v. 3.
- DREHER, Martin Norberto. Protestantismo Brasileiro: um mundo em mudança. In: *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo : Unisinos, v. 1, n. 2, p. 139-161, 1997.

- DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 14, n. 2, p. 62-86, 1987.
- DROOGERS, André. *E a Umbanda?* São Leopoldo : Sinodal, 1985.
- DROOGERS, André. *Religiosidade popular luterana: relatório sobre uma pesquisa no ES, em julho de 1982*. São Leopoldo : Sinodal, 1984.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo : Cultrix, s.d.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. 3. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- DURAND, Gilbert. O universo do símbolo. In: ALLEAU, René. *A ciência dos símbolos*. Lisboa : Ed 70, 1982, p. 252-267.
- DURKHEIM, Émilie. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo : Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émilie. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, n. 2, nov. 1977.
- ECO, Umberto. *Obra aberta*. 8. ed. São Paulo : Perspectiva, 2001.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. 4. ed. São Paulo : Perspectiva, 1986.
- EDWARD, José. A força do Senhor: o crescimento da fé evangélica está mudando o Brasil dos esportes à política, das favelas aos bairros chiques, dos presídios à televisão. *Revista Veja*. São Paulo : Abril, v. 35, n. 26, p. 88-95, 3 de julho, 2002.
- ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P.. *Dicionário das religiões*. São Paulo : Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo : Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Lisboa : Cosmos, 1970.
- ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo : Paulinas, 2004.
- FERNANDES, Rubem César. Governo das almas: as denominações evangélicas no Grande Rio. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 163-203.
- FERNANDES, Rubem César. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro : ISER, 1996.
- FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo : Brasiliense, 1982.
- FERRAROTTI, Franco. A contribuição dos clássicos. In: FERRAROTTI, Franco [et. Al.]. *Sociologia da Religião*. São Paulo : Paulinas, 1990. p. 15-42.
- FILORAMO, Giovani, PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo : Paulus, 1999.
- FLORES, Lúcio. O imaginário religioso terena. In: SIDEKUM, Antonio (org.). *História do imaginário religioso indígena*. São Leopoldo : Unisinos, 1997. p. 159-162.
- FLUCK, Marlon Ronald. Análise do protestantismo do século XIX a partir da ótica das tipologia dos protestantismos: alguns impulsos acerca da necessidade de uma revisão. In: KOCH, Ingelore Starke. *Brasil: outros 500. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo : Sinodal, COMIN, IEPG, 1999. p. 75-89.
- FOLLMANN, José Ivo (coord). O “mundo das religiões” em São Leopoldo. Série *Religiões e Sociedade*, v. 13, n 16. São Leopoldo : Instituto Humanistas Unisinos, 2001.

- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 67-159.
- FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas do Brasil. In: GUTIÉRREZ, Benjamín F.; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: um desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo : Pendão Real, 1996, p. 257-76.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro : Imago, 1997.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso*. São Paulo : Perspectiva, 1972.
- GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo : Paulinas, 2000.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis : Vozes, 2000.
- GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista*. São Paulo : Olho D'água, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : Zahar, 1978.
- GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa*. Lisboa : Vega, s.d.
- GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo : Paulinas, 2003.
- GESCHÉ, Adolphe. *O mal*. São Paulo : Paulinas, 2003.
- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo : Paulinas, 2003.
- GHARIB, Georges. *Os ícones de Cristo: história e culto*. São Paulo : Paulus, 1987.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2. ed. São Paulo : Paz e Terra, 1990.
- GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. Candomblé. In: LANDIN, Leilah (org.) *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro : ISER, 1990. 123-129.
- GOMES, Wilson. *Nem anjos, nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise*. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 225-270.
- GONDIN, Ricardo. Compreendendo o universo pentecostal e estabelecendo bases para o diálogo. In: *Revista de Cultura teológica*. São Paulo : Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, v. 3, n. 13, p. 77-86, 1995.
- GONZALES, Justo L. *A era dos sonhos frustrados*. São Paulo : Vida Nova, 1989. Coleção "Uma história ilustrada do cristianismo", 5. v.
- GREENFIELD, Sidney M. *Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis : Vozes, 1999.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo : Ed. 34, 1992.
- GUIMARÃES ROSA, João. A terceira margem do rio. In: GUIMARÃES ROSA, João. *Primeiras Estórias*. 18. ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1985. p. 32-37.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: veredas*. 35. ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1988.
- GUIRADO, Maria Cecília. *Relatos do descobrimento do Brasil: as primeiras reportagens*. Instituto Piaget : Lisboa, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Estúdios sobre mística medieval*. Madrid : Siruela, 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 18, n.1, p. 31-47, 1997.

- HIGUET, Etienne Alfred. A fé na reencarnação nos movimentos religiosos populares do Brasil. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo : UMESP, Loyola, 1999. p. 127-140.
- HINOS DO POVO DE DEUS. Hinário da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 6. ed. São Leopoldo : Sinodal, 1986.
- HISTÓRIA *das Assembléias de Deus no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro : CPAD, 1982.
- HISTÓRIA *das Assembléias de Deus no Brasil*. Casa Publicadora das Assembléia de Deus.. 2. ed. Rio de Janeiro : CPAD, 1982.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 4. ed. Brasília : Universidade de Brasília, 1963.
- HOORNAERT, Eduardo. *Os anjos de canudos: uma revisão histórica*. Petrópolis : Vozes, 1997.
- ISAIA, Artur César. Os primórdios da Umbanda no Rio Grande do Sul. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre : EDIPUC-RS, v. 27, n. 117, p. 381-394, 1997.
- JACOB, César Romero... [et al.] *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio; São Paulo : Loyola, 2003.
- JUNG, C. G. *Resposta a Jó*. 4. ed. Petrópolis : Vozes, 1996.
- JUSTINO, Mário. *Nos bastidores do reino: a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo : Geração editorial, 1995.
- KANDINSKY, Wassily. *Do espiritual na arte e na pintura em particular*. São Paulo : Martins Fontes, 2000.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa : Edições 70, 1992.
- KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo: com explicações das máximas morais do Cristo em concordância com o espiritismo e suas aplicações às diversas circunstâncias da vida*. 115. ed. Rio de Janeiro : Federação Espírita Brasileira, 1998.
- KARDEC, Allan. *Obras póstumas*. Rio de Janeiro : Instituto de Difusão Espírita, 1977.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo : Siciliano, 1991.
- KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*. Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.
- KROBATH, Evi, SCHOTTROFF, Luise. Pecado/culpa. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. (org.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 377-388.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo : Loyola, 1999.
- LAPORTA, Héctor V. Protestantismo y cultura. In: GUTIÉRREZ, Tomás (org.). *Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones*. Quito : CLAI, CEHILA, 1994. p. 25-34.
- LELOUP, Jean-Yves et. all. *O espírito na saúde*. Petrópolis : Vozes, 1997.
- LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo : ASTE, 1981.
- LÉONARD, Émile-G. Os “Muckers” do Rio Grande do Sul. In: LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo : Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 1988. p. 14-20.
- LERY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1980.
- LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e Religião. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis : Vozes, 2003. p. 13-35.
- LUTERO, Martinho. *Catecismo maior*. São Leopoldo, Porto Alegre : Sinodal, Concórdia, 1983.
- LUTERO, Martin. *Da liberdade cristã*. 4. ed. São Leopoldo : Sinodal, 1983.

- LUTERO, Martinho. Prefácio do hinário de Wittenberg, de 1524. In: *Pelo evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. São Leopoldo, Porto Alegre : Sinodal, Concórdia, 1984. p. 203-204.
- MACEDO, Edir. *Libertação da teologia*. 9. ed. Rio de Janeiro : Universal, 1993.
- MACEDO, Edir. *O poder sobrenatural da fé*. Rio de Janeiro : Universal, 1992.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro : Universal, 1993.
- MACEDO, Edir. *Vida com Abundância*. RJ : Universal, 1992.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo : Anpocs, Editora Autores Associados, 1996.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Olhando as mulheres pentecostais através do espelho. In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 75-90.
- MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. *A parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna*. Rio de Janeiro : Record, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis : Vozes, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro : Forense-Universitária, 1987.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar : 2001.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. In: *Teologia e Literatura*. São Bernardo : UMESP. p. 7-40.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo : Paulinas, 2000.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo : Loyola, 1994.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo : Loyola, 1999.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 31. ed. Lima : Amauta, 1994.
- MARIZ, Cecília Loreto, Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 204-224.
- MARIZ, Cecília Loreto, MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. In: *Comunicações do ISER*. A dança dos sincretismos. Rio de Janeiro : ISER, v. 45, n. 13, 1994.
- MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis : Vozes, 2003, p. 67-93.
- MARIZ, Cecília Loreto. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 16, n. 3, p. 80-93, 1994.
- MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (orgs). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997, p. 45-61.
- MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: CIPRIANI, Roberto. et. al. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis : Vozes, 2000. p. 251-264.



- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford : Basil Blackwell, 1990.
- MARTINI, Romeu R. *Livro de Culto* [oficial da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil]. São Leopoldo : Sinodal, 2003.
- MCFAGUE, Sallie. Toward a Metaphorical Theology. In: MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia : Fortress Press, 1982. p. 1-29.
- MENDONÇA , Antonio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. In: *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora : UFJF, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.
- MENDONÇA , Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo : ASTE, 1995.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil. In: *Simpósio*. São Paulo : ASTE, v. 9, n. 42, ano 33, p. 18-29, 2000.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa, VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo : Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. "Inserção do protestantismo e "Questão Religiosa" no Brasil, século XIX (Reflexões e hipóteses)". In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo : Sinodal, v. 27, n. 3, p. 219-237, 1987.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo : UMESP, 1997. p. 133-148.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo : ASTE, Pendão Real; São Bernardo do Campo : Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O neopentecostalismo. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo : UMESP, 1997. p. 149-162.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo e cultura. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo : UMESP, 1997. p. 97-132.
- MESTERS, Carlos. Quem me vê, vê o pai...: imagem de Deus e relacionamento humano. In: *Ciranda da espiritualidade*. São Leopoldo : CEBI, p. 21-37
- MESTRE ECKHARDT. O livro da divina consolação. In: BOFF, Leonardo (coord.). *Mestre Eckhardt: a mística de ser e de não ter*. Petrópolis : Vozes, 1983. p. 51-88.
- MEYER, Marlyse. Reminiscências gitanas na religião popular brasileira: Maria Padilha Pombagira. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de, CAPELATO, Maria Helena Rolin. *Relações de gênero e diversidade cultural nas Américas*. Rio de Janeiro : Expressão & Cultura, São Paulo : Edusp, 1999. p. 21-31.
- MILES, Margaret R. *Image as insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*. Boston : Beacon Press, 1985.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo. *Corpo: território do sagrado*. São Paulo : Loyola, 2002.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século? Um estudo sobre o surto milenarista do contestado*. São Paulo : Livraria Duas Cidades, 1974.
- MONTERO, Paula. Umbanda. In: LANDIN, Leilah (org.) *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro : ISER, 1990. p. 118-122.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte : Editora da UFMG, 2001.
- MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona : Paidós, 1995.

- Morro de todos os santos. Documentário sobre o filme *O SANTO FORTE*. Rio de Janeiro : GNT, 2000.
- MOTTA, Roberto. A modernidade do fetichismo: cientistas sociais, reuniões, encontros e a formação da igreja afro-brasileira. In: CIPRIANI, Roberto [et. Al]. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis : Vozes, 2000. p. 267-276.
- NIEBUHR, Richard H.. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo : ASTE; São Bernardo do Campo : Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1992.
- NOGUEIRA, C. R. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo : Ática, 1987.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru : Edusc, 2000.
- NOVAES, Regina Reyes. As metamorfoses da Besta Fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais. In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (orgs). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997, p. 81-105
- NOVAES, Regina Reyes. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 41-74.
- ORO, Ari Pedro. Religiões brasileiras transnacionais. In: CIPRIANI, Roberto. et. al. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis : Vozes, 2000. p. 277-290.
- OROFINO, Francisco (org.). *Ciranda da espiritualidade*. v. 186/187. São Leopoldo : CEBI, 2003. (A palavra na Vida).
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1999.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid : Alianza Editorial, 2001.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo : Imprensa Metodista, 1985
- OTTO, Rudolf. *The idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. New York : Oxford University press, 1958.
- PAGÁN, Luis N. Rivera, *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*. [Porto Rico] : Publicaciones Puertorriqueñas, 1996.
- PAGÁN, Luis N. Rivera. *Los sueños del ciervo: perspectivas teológicas desde el Caribe*. San Juan : Equipe de história e sociologia do protestantismo em Porto Rico/Programa de educação e teologia do Concílio Evangélico de Porto Rico, 1995.
- PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro : Ediouro, 1996.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte : UFMG, 2003.
- PARKER, Cristián G. Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina. In: CIPRIANI, Roberto [et. al.]. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis : Vozes, 2000. p. 77-94
- PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. 3. ed. São Paulo : Perspectiva, 2003.
- PELTIER, Ana Clara. Refúgio para o espírito: os lugares ideais para sua mente tirar uns dias de folga. *Jornal do Brasil*. Caderno Vida. V. 1, n. 5, , p. 19-22, 10 de janeiro, 2004.
- PÉROLAS *para o seu cotidiano: palavras de Martim Lutero selecionadas e traduzidas por Lindolfo Weingärtner*. Blumenau : Otto Kuhr, s.d.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. A encruzilhada da fé. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 de maio, caderno Mais!, 2002.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Glossário. In: WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 2004, p. 277-292.

- PLASKOW, Judith. O pecado da autonegação e a graça do autodevir. In: SCHERZBERG, Lucia. *Pecado e Graça na Teologia Feminista*. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 37-48.
- PLASKOW, Judith. *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Boston, 1990.
- PRADO, Adélia. *Oráculos de Maio*. 4. ed. São Paulo : Siciliano, 1999.
- PRANDI, Carlo, FILORMANO, Giovanni. *As ciências das religiões*. São Paulo : Paulus, 1999
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo : Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo : Companhia da Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo : Hucitec/Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. In: PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo : Hucitec, 1996. p. 93-106.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. Sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos. BACELAR, Jeferson (orgs.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro : Pallas; Salvador : CEAO, 1999. p. 93-111.
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo : Hucitec, 1996. p. 257-273.
- PRANDI, Reginaldo. *Xangô, o trovão*. São Paulo : Companhia das Letrinhas, 2003.
- RAMATIS: espiritismo e umbanda - entrevista ao espírito Ramatis, psicografada por Hercílio Mães. *Revista Espiritual de Umbanda*. São Paulo : Escala, v. 1, n. 4. p. 14-17, 2003.
- REILY, Duncan A. *Metodismo brasileiro e wesleyano*. São Paulo : Imprensa metodista, 1989.
- RELIGIÕES Afro-ameríndias. In: *Revista Espiritual de Umbanda*. São Paulo : Escala, v. 1, n. 4. p. 7-12, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Domingos. *Prefácio a honra á memória dos protomartyres do Christianismo no Brasil...* Rio de Janeiro : Typo-Lith, Pimenta de Mello & C., 1917.
- RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas : Papirus, 1988.
- RIO, Nice Rangel del. Olhar e imaginário na narrativa contemporânea. In: *Revista Estudos*. Goiânia : Universidade Católica de Goiás, v. 24, n. 3/4, p. 293-304, 1997.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis : Vozes, 1985.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *O diabo: as percepções do mal da Antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro : Campus, 1991.
- SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis : Vozes, 2003, p. 36-66.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 34-63.
- SANFORD, John A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. São Paulo : Paulinas, 1988.

- SANTOS, Aureo Bispo dos. "Pentecostalização do Protestantismo Histórico". In: *Cadernos do ISER*, n. 6, p. 21- 24, 1977.
- SANTOS, João Marcos Leitão. Falar do passado versus fazer história: para uma análise crítica da Historiografia Protestante no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 234, p. 361-377, junho, 1999.
- SCHIAVO, Luís, SILVA, Valmor. *Jesus: milagreiro e exorcista*. São Paulo : Paulinas, 2000.
- SCHLESINGER, Hugo, PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis : Vozes, 1995.
- SCHOCKEL, Alonso. *A palavra inspirada*. São Paulo : Loyola, 1992.
- SCHULTZ, Adilson. A violência e o sagrado em René Girard. *Protestantismo em revista*. São Leopoldo : EST, v. 3, 2004 - Revista digital: [www.est.com.br/neep..](http://www.est.com.br/neep..)
- SCHULTZ, Adilson. *Igreja Universal do Reino de Deus: da funerária ao chute na santa*. São Leopoldo : EST, 1996. (Manuscrito – disponível na biblioteca da EST).
- SCHULTZ, Adilson. *Misturando os espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. São Leopoldo : IEPG/EST, 2000. (Manuscrito - dissertação de mestrado).
- SCHULTZ, Adilson. O diálogo da teologia com a literatura a partir de Grande sertão: veredas. (Ou: a ambigüidade como graça de Deus). In: *Simpósio*. São Paulo : ASTE, v. 40, n. 2, p. 343-353, 1995.
- SCHÜRGER, Wolfgang. Teologia e pós-modernidade: encontros e desencontros. In: DREHER, Luis (ed.) *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora : UFJF, v. 2, n. 2, p. 29-63, 1999.
- SCHWEICKARDT, Júlio César. *Magia e religião na modernidade: os rezadores em Manaus*. Manaus : EDUA, 2002.
- SCORZA, Manoel. *Garabombo, el invisible*. Mexico : Siglo Veinteuno editores, 1991. 3 v.
- SEERVELD, Calvin. Christian art. In: RYKEN, Leland. *The Christian Imagination: essays on literature and the arts*. Michigan : Grand Rapids, 1981. p. 383-390.
- SIDEKUM, Antonio (org.). *História do imaginário religioso indígena*. São Leopoldo : Unisinos, 1997.
- SIEPIERSKI, Paulo D. "Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil". In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo : Sinodal, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.
- SILVA, Benedicto, NETTO, Antônio G. de Miranda [et al.]. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro : Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- SILVA, Dora Ferreira da (trad.). *A poesia mística de San Juan de la Cruz*. São Paulo : Cultrix, 1984.
- SIQUEIRA, Maria de L. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte : Mazza, 1998.
- SOARES, Afonso M. L.. *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo : Paulinas, 2003.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Síntese da história da cultura brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1976.
- SOURIAU, Étienne. *A correspondência das artes: elementos de estética comparada*. São Paulo : Cultrix, USP, 1983.
- SOUZA, Laura de Mello E. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo : Companhia das Letras, 1986.
- SPONHEIM, Paul. O pecado e o mal. In: BRAATEN, Carl, JENSON, Robert W. (eds). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo : Sinodal, 1990. p. 363-458. 1 v.
- STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 9-40.

- STEIL, Carlos Alberto. Igreja, comunidade e mística: uma interpretação da crise da igreja da libertação. In: ALTMANN, Lori, ALTMANN, Walter (eds). *Globalização e religião: desafios à fé*. Quito, São Leopoldo : CLAI, CECA, 2000. p. 36-53.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo : Edusp; Curitiba : Orion, 2003.
- SUASSUNA, Ariano. *Auto da compadecida*. 20. ed. Rio de Janeiro : Agir, 1984.
- SÜSS, Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo : Loyola, 1979.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo : Paulinas, 1997.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião. Enfoques Teóricos*. Petrópolis : Vozes, 2003.
- TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off Limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo : Loyola, 1998.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo : Traço a traço editorial, 1992.
- TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. São Leopoldo : Sinodal, 1981.
- TREVISAN, Armindo. *Como apreciar a arte*. Porto Alegre : Mercado Aberto, 1990.
- TREVISAN, Armindo. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2. ed. Porto Alegre : Age, 2003.
- TRIGO, Pedro. Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario. In: AYESTARÁN, José C. (Dir.). *ITER - Revista de teología*. Caracas : ITER, v. 3, n. 1, p. 61-99, 1992.
- TROELTSCH, Ernst. *El carácter absoluto del cristianismo*. Salamanca : Sígueme, 1979.
- TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3. ed. Ciudad de México : Fondo de Cultura Económica, 1967.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the cristian churches*. v. 2. Chicago : Chicago Press, 1981.
- VALLA, Victor Vincent. O que a saúde tem a ver com a religião? In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 113-139.
- VALLE, Rogério, SARTI, Ingrid. O risco das comparações apressadas. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 7-13.
- VELHO, Otávio G. Utopias contemporâneas: ausência do mal? In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (orgs). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997, p. 214-221.
- VERGER, Pierre. *Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 5. ed. Salvador : Currupio, 1997.
- VV.AA. *Ciência e imaginário*. Brasília : Editora UNB, 1994.
- VV.AA. *Desafios do catolicismo na cidade*. São Paulo : Paulus, 2002.
- WALDENFELS, Hans (ed.). *Léxico das religiões*. Petrópolis : Vozes, 1998.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Martin Claret, 2002.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro : Zahar, 1982.
- WESLEY, John. *Explicação clara da perfeição cristã*. São Bernardo do Campo : Imprensa Metodista, 1984.

- WESTHELLE, Vitor. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. In: *NUMEM: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora : UFJF, v. 3, n. 1, p. 11-38, 2000.
- WESTHELLE, Vitor. *Voces de protesta en América Latina*. Chicago : Lutheran School of Theology at Chicago/Hispanic Ministry Program, 2000.
- WIRTH, Lauri Emilio. Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo : UMMESP, Loyola, 1999. p. 69-84.
- WULFHORST, Ingo (org.) *Espiritualismo/espiritismo: desafios para a Igreja na América Latina*. São Leopoldo : Sinodal, Genebra : FLM, 2004.
- WULFHORST, Ingo. *Discernindo os Espíritos: o desafio do Espiritismo e da religiosidade afro-brasileira*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis : Vozes, 1989.
- WULFHORST, Ingo. *Espiritismo e fé cristã: Onde está a diferença?* 2. ed. São Leopoldo : Sinodal, 1995.
- ZALUAR, Alba. O crime e a não-cidadania: os males do Brasil. In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (orgs). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997, p. 109-134
- ZILBERMAN, Regina. *A terra em que nasceste: imagens do Brasil na literatura*. Porto Alegre : UFRGS, 1994.



**eis o repouso  
deixa repousar  
quem está esgotado  
eis a tranqüilidade**

Isaías 28.12

