

Religião e Sociedade na América Latina

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

CONSELHO DIRETOR

Wilson Roberto Zuccherato (presidente), Augusto Campos de Rezende, Clóvis de Oliveira Paradela, Eric de Oliveira Santos, Henrique de Mesquita Barbosa Corrêa, Maria Flávia Kovalski, Nelson Custódio Fer, Paulo Roberto Lima Bruhn

REITOR

Marcio de Moraes

PRÓ-REITORA DE GRADUAÇÃO

Vera Lúcia Gouvêa Stivaletti

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Lauri Emílio Wirth

PRÓ-REITORA DE INFRA-ESTRUTURA E GESTÃO DE PESSOAS

Elaine Lima de Oliveira

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

Claudio de Oliveira Ribeiro - Diretor

COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Jung Mo Sung

CONSELHO DE POLÍTICA EDITORIAL

Marcio de Moraes (presidente), Daniel Pansarelli, Etienne Alfred Higuete, José Marques de Melo, Luiz Renato Paranhos, Luiz Roberto Alves, Magali do Nascimento Cunha, Mário Francisco Boratti, Rafael Marcus Chiuzi, Peri Mesquida (representante externo)

COMISSÃO DE LIVROS

Almir Martins Vieira, Daniel Pansarelli, José Marques de Melo, Magali do Nascimento Cunha, Marcelo Módolo, Maria Angélica Santini, Rafael Marcus Chiuzi

EDITORA EXECUTIVA

Léia Alves de Souza

Religião e Sociedade na América Latina

*Eliane Moura da Silva
Karina Kosicki Bellotti
Leonildo Silveira Campos
organizadores*

UMESP

São Bernardo do Campo
2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Metodista de São Paulo)

R279 Religião e sociedade na América Latina / organização de
Eliane Moura da Silva, Karina Kosicki Bellotti, Leonildo Silveira
Campos. São Bernardo do Campo :
Universidade Metodista de São Paulo, 2010.
199 p.

Bibliografia
ISBN 978-85-7814-140-0

I. Religião e sociedade - América Latina 2. Religião -
Aspectos sociais I. Silva, Eliane Moura da II. Bellotti,
Karina Kosicki III. Campos, Leonildo Silveira.

CDD 261.8098

Editora da Universidade Metodista de São Paulo
Rua do Sacramento, 230, Rudge Ramos
09640-000 São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil
Tel: 55-11-4366-5537 • Fax: (11) 4366-5946
Email: editora@metodista.br
www.metodista.br/editora

Capa: Cristiano Freitas

Editoração eletrônica: Maria Zélia Firmino de Sá
Permutas e atendimento a bibliotecas: Noeme Viana Timbó
Revisão: Victor Hugo Lima Alves
Impressão: Assahi Gráfica e Editora

As informações e opiniões emitidas nos artigos assinados são de inteira
responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente,
posição oficial da Universidade ou de sua mantenedora.

SUMÁRIO

Apresentação.....	7
Introdução – Religião: da fenomenologia à história.....	11
<i>Eliane Moura da Silva</i>	
CAPÍTULO 1	
Catolicismo na América Latina: período da conquista e da colonização	17
<i>Leandro Karnal</i>	
CAPÍTULO 2	
Matrizes da tradição católica na América hispânica: apontamentos históricos.....	33
<i>José Alves de Freitas Neto</i>	
CAPÍTULO 3	
Pluralismo protestante na América Latina	55
<i>Karina Kosicki Bellotti</i>	
CAPÍTULO 4	
O Islam em perspectiva.....	73
<i>Beatriz Machado</i>	
CAPÍTULO 5	
Formação e dinâmica das religiões afro-brasileiras.....	93
<i>Vagner Gonçalves da Silva</i>	
CAPÍTULO 6	
Há algo novo no campo das religiões: os novos movimentos religiosos	101
<i>Silas Guerriero</i>	

CAPÍTULO 7

Budismo: crenças e práticas, desenvolvimento histórico e expansão
pelo mundo ocidental 117
Flavia Galli Tatsch

CAPÍTULO 8

Fundamentalismos e intolerâncias 133
Karina Kosicki Bellotti

CAPÍTULO 9

Religião, prática política e discurso de evangélicos brasileiros
no período republicano 149
Leonildo Silveira Campos

CAPÍTULO 10

Religião e identidades de gênero 187
Sandra Duarte de Souza

SOBRE OS AUTORES 197

APRESENTAÇÃO

O presente livro traz as principais ideias apresentadas e discutidas durante as aulas do curso de extensão “Religião e Sociedade na América Latina”, ministrado por diversos especialistas na área de estudos das religiões no Brasil, durante o segundo semestre de 2007, no Memorial da América Latina, na cidade de São Paulo. Nosso objetivo principal é a apresentação de conceitos centrais de diferentes tradições religiosas presentes na América Latina, promovendo debates atuais dentro do universo acadêmico sobre questões como gênero, fundamentalismo e política. Com esses escritos, nós nos dirigimos a um público amplo interessado em história das religiões: estudantes em geral (em especial do nível médio e superior), professores das redes pública e particular, e público em geral.

Sob a perspectiva das ciências humanas, a religião é um produto histórico e social, que se transforma no espaço e no tempo por diferentes sociedades. A diversidade religiosa faz parte da história da América Latina, em que tradições constantemente misturam-se às recentes demandas da globalização e do mercado. Depois de quase 400 anos de domínio católico, a América Latina passou a conviver com outras expressões religiosas, cristãs e não-cristãs, experimentando um crescente pluralismo, intensificado a partir da segunda metade do século XX, e que tem transformado sensivelmente o campo religioso latino-americano.

Embora desde o século XIX muitos países latinos tenham separado a Igreja do Estado, a religião continua a exercer influência na esfera pública e privada em áreas como a política, a educação pública e a ciência. Apesar de muitas crenças pregarem a paz, ainda ocorrem conflitos e demonstrações de intolerância por parte de religiosos e não-religiosos. Por isso, debater sobre os desafios a que respondem as religiões na América Latina trata-se de um passo importante para a compreensão de nossas culturas e identidades, contribuindo para o alcance da tolerância e do diálogo dentro da diversidade.

Nesta perspectiva, reunimos 11 artigos, divididos em duas partes: a primeira, “Religiões em perspectiva”, refere-se a diferentes tradições religio-

sas presentes na América Latina; e a segunda, “Temas em debate”, trata de questões pertinentes ao campo religioso latino. No capítulo introdutório, a historiadora Eliane Moura da Silva reflete sobre a construção do campo de estudos das religiões, e suas possibilidades de abordagem. Ao compreendermos o fenômeno religioso como algo historicamente construído, consideramos todas as expressões religiosas como passíveis de serem estudadas, sem hierarquias nem julgamentos de valor.

Os dois primeiros capítulos são dedicados ao catolicismo. Para se compreender o caráter do pluralismo religioso atual em nosso continente, é fundamental compreender a história do desenvolvimento religioso na América Latina no seu período colonial, iniciado no século XVI, quando portugueses e espanhóis conquistaram e dominaram a América Central e a do Sul. Desta realidade de violências, resistências e hidridismos surgiram expressões religiosas católicas mestiças que marcaram profundamente a cultura do continente.

Por isso, dedicamos dois capítulos à inserção católica no continente americano, escritos por dois especialistas em História da América Latina: no primeiro capítulo, Leandro Karnal discorre sobre as formas de implantação do catolicismo ibérico da Contrarreforma em meio às diversas culturas indígenas existentes nas Américas. No segundo capítulo, José Alves de Freitas Neto parte da cultura católica mestiça americana para analisar o desenvolvimento do catolicismo em duas nações latino-americanas independentes durante os séculos XIX e XX: México e Argentina.

Para completar a parte dedicada a religiões cristãs, segue-se o terceiro capítulo sobre a inserção protestante na América Latina, em especial no Brasil, durante os séculos XIX e XX, escrito pela historiadora Karina Kosicki Bellotti. A autora demonstra as diferenças dentro do campo protestante brasileiro, consequência da ação de convertidos latino-americanos, que adaptaram as mensagens protestantes para as realidades e os problemas latinos, usando os meios de comunicação de massa para evangelização. O crescimento evangélico no Brasil foi um grande fator desencadeador da competição religiosa em nosso país, abrindo espaço para o pluralismo religioso e, conseqüentemente, para a renovação do catolicismo.

O quarto capítulo versa sobre o islamismo, em texto escrito pela historiadora Beatriz Machado, que traça um cuidadoso panorama sobre a tradição islâmica, mostrando algumas de suas diferenciações internas a fim de problematizar os preconceitos que recaíram sobre o islamismo nos últimos trinta anos – terrorismo, fundamentalismo, intolerância. Beatriz Machado demonstra

como a tradição islâmica modificou-se desde o seu surgimento, no século VII, e quais os possíveis diálogos entre o islamismo e a modernidade.

No quinto capítulo, a historiadora Flávia Tatsch apresenta alguns fundamentos centrais do Budismo, tradição oriental complexa para o entendimento ocidental, e que tem ganhado notoriedade pela adesão de celebridades. O Budismo também alcançou projeção por conta do Dalai Lama, líder tibetano Tenzin Gyatso, que tem publicado diversos livros sobre felicidade e superação de problemas. O texto de Tatsch, ao discorrer sobre os ensinamentos budistas, mostra algumas das razões pelas quais o Budismo tem atraído tantos ocidentais nos últimos anos, ainda que muitos não adotem formalmente a crença.

No sexto capítulo, o antropólogo Silas Guerriero expõe sobre os Novos Movimentos Religiosos (NMR), nomenclatura dada a diversas crenças e práticas religiosas desenvolvidas em especial nos últimos 50 anos no Ocidente, compreendendo grupos bastante díspares entre si, tais como o Seicho-No-Ie e os Hare Krishna. Guerriero problematiza a definição NMR, inserindo esse fenômeno em um contexto histórico mais amplo: o distanciamento cada vez maior entre as instituições religiosas e os indivíduos dentro de sociedades cada vez mais urbanizadas e modernizadas.

No sétimo capítulo, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva apresenta as principais crenças das religiões afro-brasileiras, suas simbologias e seu desenvolvimento histórico em nosso país. O Brasil foi um dos países que mais recebeu a herança das culturas africanas no continente latino-americano do século XVI ao século XIX, período em que predominou a escravidão de africanos. As religiões afro-brasileiras não somente são repositórias dessas tradições como também influenciadoras de muitas expressões culturais nacionais até os dias atuais.

A partir do oitavo capítulo inicia-se a segunda parte do livro, sobre “Temas em Debate”. Nesse capítulo, Karina Kosicki Bellotti responde as seguintes questões sobre fundamentalismos e intolerâncias: Quais as definições de fundamentalismo? Como ele se constitui um fenômeno exclusivamente moderno do século XX nos três monoteísmos? Existe fundamentalismo na América Latina?

No capítulo seguinte, o cientista da religião, Leonildo Silveira Campos, apresenta um detalhado panorama sobre a inserção de evangélicos na política brasileira, desde o período da inserção protestante em nosso país no século XIX até os dias atuais. Dentro do debate sobre religião e política, Campos responde as seguintes indagações: quais as representações elaboradas pelos evangélicos brasileiros para expressar as suas relações com o campo da polí-

tica? Quais práticas nasceram a partir desse discurso que se baseava em uma afirmação: “religião é religião, política é política”?

Por fim, a socióloga Sandra Duarte de Souza encerra o livro com reflexões sobre as relações entre gênero e religião, em especial na tradição judaico-cristã, que até hoje confere sentidos para os papéis de gênero de homens e mulheres na sociedade ocidental. A autora analisa a fabricação cultural das identidades masculinas e femininas, processo no qual a tradição judaico-cristã desempenhou sempre uma força poderosa ao determinar a naturalização dos sexos e a estigmatização das mulheres como seres inferiores aos homens, justificando práticas de discriminação.

INTRODUÇÃO

RELIGIÃO: DA FENOMENOLOGIA À HISTÓRIA

ELIANE MOURA DA SILVA

A maioria das pessoas tem alguma ideia do que seja “religião”. Costuma-se pensar essa definição como crença em Deus, espíritos, seres sobrenaturais, ou vida após a morte. É possível, ainda, associar este conceito com o nome de algumas das grandes religiões mundiais: Cristianismo, Hinduísmo, Budismo ou Islamismo. Embora parte do senso comum sobre o conceito de “religião” se aplique aos estudos dos fenômenos e sistemas religiosos, eles são insuficientes para estudos científicos.

O próprio termo “religião” originou-se da palavra latina *religio*, cujo sentido original indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou qualquer outro tipo de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas. Assim, o conceito “religião” foi construído historicamente e culturalmente no Ocidente adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. O vocábulo “religião” – como produto histórico de nossa cultura ocidental e sujeito a alterações ao longo do tempo – não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, que conferimos sentido ao conceito. Esta conceituação não é arbitrária: deve poder ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo “religião”, extraído da linguagem corrente e introduzido como termo técnico.

Estudar historicamente movimentos e pensamentos religiosos implica discutir, teoricamente, as formas possíveis de abordagem dentro de uma área de estudos que vem crescendo e construindo seus próprios referenciais. Duas abordagens marcaram e marcam os estudos de História das Religiões: a fenomenologia e a história.

Para a fenomenologia religiosa, o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade não comporta apenas o aspecto irracional: seria uma experiência de totalidade. A fenomenologia religiosa analisa as hierofanias, ou seja, “as coisas onde o sagrado se manifesta” e a religião é considerada um fenômeno universal e humano. As diferentes religiões seriam, simplesmente,

manifestações de uma única faculdade humana e poderiam ser analisadas, classificadas em torno de uma unidade ordenada.

Essa abordagem fenomenológica e essencialista da religião têm limitações, sobretudo, no que se refere aos aspectos históricos e culturais, sendo genérica e atemporal. A noção de sagrado acaba sendo um denominador comum e, como conceito, é bastante problemático, reduzindo toda a complexidade empírica do objeto e do campo de estudos. Trata-se também de um conceito que substitui a noção de Deus: o sagrado existe como uma hipótese confirmada e não como uma representação subjetiva, cultural, histórica e social. Desta forma, para a fenomenologia, há uma essência da religião, do sagrado, com caráter ontológico absoluto e que se torna o elemento fundamental da vida social, a realidade do homem e sociedades religiosas¹.

Existem certas correntes teóricas e conceituais que não aceitam trabalhar com definições genéricas e atemporais como religião ou sagrado. Ao contrário, os fatos religiosos são tratados como produtos culturais em sua historicidade, tendo como pressuposto fundamental a razão histórica. Há necessidade de definir aquilo que, em certo contexto histórico-cultural, uma sociedade entende como religião, a maneira como atribui sentidos ao religioso, se recusando, desta forma, a trabalhar com categorias atemporais e genéricas de religião, sagrado ou hierofania. Ou seja, embora fenômenos característicos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado. Para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Apesar da sua extrema variedade, os fenômenos religiosos aparecem como um tipo característico de esforço criador em diferentes sociedades e condições².

Este seria, portanto, o objeto específico da disciplina histórica que estuda os fenômenos religiosos e só é alcançado de maneira satisfatória se aos

¹ Os principais fenomenólogos da religião são: 1) Rudolf Otto (1869-1937) com o livro *O Sagrado* (1917); Gerard Van der Leeuw (1890-1950) e o seu texto de 1933, intitulado *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*; 3) Mircea Eliade (1907-1986), sobretudo os livros *Tratado de História das Religiões* (1949); *Cosmos e História: O mito do Eterno Retorno* (1954); *O Sagrado e o Profano: A Essência da Religião* (1959); *A História das Idéias e das Crenças Religiosas* em 5 volumes (1969-1985).

² Cabe destacar a vertente italiana da História das Religiões em particular Raffaella Pettazoni (1883-1959), Ernesto De Martino (1908-1965), Vittorio Lanternari (1918) e Ângelo Brelich (1913-1977).

estudos for aplicado o método comparativo como o único capaz de iluminar e esclarecer de que maneira se formam os núcleos históricos dos fenômenos e movimentos religiosos.

É necessário pensar uma moderna noção de religião como categoria analítica e conceitual e uma metodologia de pesquisa aberta as alteridades culturais, incluindo extra-ocidental. No domínio, por exemplo, da História Cultural, identificando a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado e lido. Religiões seriam representações culturais que aspiram uma universalidade.

É importante pensar historicamente os fenômenos religiosos como formas de pensamento cuja natureza deve ser delimitada com base nas correntes que o compõem, bem como o de uma história das representações religiosas sobre o divino e o transcendente.

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, definir religião como visão de mundo, o que pressuporia que todas as visões de mundo fossem religiosas. Do mesmo modo, se religião é definida como sagrado, a questão torna-se saber o que é sagrado e o seu oposto, o profano. Outras definições são muito restritivas: a definição “acreditar em Deus” deixa de fora todos os politeísmos e o Budismo.

A definição mais aceita pelos estudiosos, para efeitos de organização e análise, tem sido a seguinte: *religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos*. Aqui, é necessário fazer duas observações: de um lado, é importante ressaltar que nas línguas de outras civilizações e culturas distintas do Ocidente pós-clássico não existe um termo para designar religião (no caso da tradição hindu, por exemplo); de outro, que todas as culturas conhecidas possuem manifestações que costumamos chamar de religião. Isto significa pressupor que pode existir uma religião sem esta conceituação, ou que o nosso conceito de religião é válido para determinados conjuntos de fenômenos nas culturas as quais aparecem, mas não se distinguem como religiosos no interior de outros universos histórico-culturais. O conceito de religião deve levar em conta a variedade dos fenômenos que costumamos chamar de religiosos (SILVA, 2004).

Assim sendo, o problema fundamental a ser colocado no estudo dos fenômenos religiosos deve ser o seguinte: Como determinada cultura constrói, historicamente, seus sistemas religiosos? Para estudar os fenômenos religiosos deve-se estar atento aos usos e sentidos dos termos que, em determinada situação histórica, geram crenças, ações, instituições, livros, condutas, ritos, teologias etc.

Apesar de sua complexidade e diversidade, os sistemas religiosos podem ser agrupados segundo regras e pressupostos comuns, para fins de estudo e pesquisa.

Em primeiro lugar, historicamente falando, não há religião individual e sim, exclusivamente, religiões de grupos sociais, coletivas (tribos, Estado, Igrejas, etc). O que é individual é a religiosidade, como forma particular de participar e experimentar a religião pré-constituída e supraindividual. Este movimento é dinâmico e nem mesmo os fundadores de uma religião escapam disso: uma nova religião pode partir de uma relação particular da religiosidade de uma pessoa com uma religião anterior; porém, só se constituirá como religião se for adotada por um grupo social, uma coletividade, dando assim nascimento a outra instituição, sistema de crenças, ritos, organizações, etc.

A experiência religiosa pode ser identificada de diferentes maneiras: consciência de divino, que provoca conhecimento e reverência; o sentimento de absoluta dependência, revelando a condição humana de criatura; a presença de uma ordem invisível ou cósmica eterna; a percepção direta de Deus; o encontro com uma realidade completamente diferente e de ordem superior; a presença de um poder transformador. Um exemplo dessa experiência é o dos profetas do Antigo Testamento: a experiência de Deus é vista como um julgamento crítico dos homens e de suas ações, como consequência do seu afastamento divino.

Em todos os casos, contudo, para que sejam chamadas de religiosas, estas experiências constituem conjuntos de atitudes e preocupações voltadas para um objeto definitivo, absoluto, para além da condição humana.

Três pontos são fundamentais nos estudos dos fatos religiosos. Em primeiro lugar, a valorização das religiões como produtos culturais historicamente determinados. Em segundo, o reconhecimento da igualdade cultural dos sistemas religiosos, sem qualquer conotação hierárquica. E, em terceiro lugar, a necessidade de estabelecer abordagens históricas que permitam análise e comparação entre formações religiosas específicas. Assim, o estudo das formações religiosas concretas comporta questões teóricas relativas ao objeto de seu estudo, a religião.

BIBLIOGRAFIA

BARKER, Eileen; WARBURG, Margit (ed.). **New Religions and New Religiosity**. Aarhus: Denmark, Aarhus University Press, 1998. Inc., Springfield, Massachusetts, 1999.

BRELICH, Angelo. **História de las Religiones**. Volume 1: Las Religiones Antiguas. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1977.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e Interloquções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

DELUMEAU, Jean; MALCHIOR-BONET, Sabine. **De Religiões e de Homens**. São Paulo: Loyola, 2000.

MASSENZIO, Marcelo. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MERRIAM-WEBSTER'S. **Encyclopedia of World Religions**. Springfield-MA, Merriam-Webster Inc., 1999.

ROMANO, Ruggiero. (org.) **Enciclopédia Einaudi**. Volume 12 - Mythos-Logos Sagrado-Profano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

SHARPE, Eric. **Comparative Religion: A History**. La Salle-Illinois: Open Court, 1986.

SILVA, Eliane Moura. **O Espiritualismo no Século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade**. IFCH/UNICAMP, Col. Textos Didáticos, n. 27, Campinas, 1999.

_____. Estudos de Religião para um Novo Milênio. In: KARNAL, L. (org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Ed. Contexto, 2003, p. 205-215.

_____. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. In: **REVER** (Revista de Estudos da Religião), n. 2, ano 4, 2004, p.1-14. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_silva.htm.

TAYLOR, M. C. **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião: Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo: Paulinas, 2006.

CAPÍTULO 1

CATOLICISMO NA AMÉRICA LATINA: PERÍODO DA CONQUISTA E DA COLONIZAÇÃO

LEANDRO KARNAL

Para se compreender o catolicismo que se estabelece na América durante o período colonial é necessário introduzir a conjuntura do catolicismo europeu entre o final da Idade Média e o início da Idade Moderna.

1. REFORMA E CONTRARREFORMA

Iniciamos nossa análise no século XIV, dois séculos antes da colonização da América. Por uma série de fatores, no início deste século, os reis da França adquiriram tanto poder, que transferiram a sede do papado de Roma para sul da França, em Avignon. Durante 70 anos, houve papas franceses, que agiam, com frequência, como funcionários dos reis. Isso representou um golpe sério na autonomia da Igreja Católica, visto que a maior característica do papado era a autonomia, não prestando obediência a nenhum rei específico na Baixa Idade Média.

A partir de 1377-1378 a situação é agravada. Uma parte dos cardeais insiste na eleição de um papa italiano e outra parte elege, novamente, um papa francês. Para resolver a situação, foi eleito um terceiro papa. Nenhum deles renunciou. As três eleições foram igualmente legais e, por isso, por uma geração, a cristandade europeia conviveu com três papas, todos excomungando um ao outro e a todos os seus seguidores.

Esta situação representou um desgaste extraordinário para a Igreja Católica. O desgaste do papado era reforçado pelas críticas à venda de cargos, a simonia e o nicolaísmo. Além disso, a formação precária do clero, padres com pouca instrução e a venda de indulgências, despertam irritação numa Europa que queria uma fé mais renovada. Não seria errada, na tradição católica, a ideia de receber perdão em troca de caridade ou esmola, porque existe uma lógica teológica – a ajuda a pobres ou à Igreja representa uma boa obra, que

diminuirá seu número de pecados no além. Porém, no final do século XV e no XVI, isso era configurado como um autêntico leilão. A venalidade era a marca da ação de muitos papas.

Esses fatores levam a uma grande crítica à Igreja, aumentada pelo fato de que no início do século XVI o papado estava empenhado em construir a basílica de São Pedro. A construção de uma basílica desta dimensão, envolvendo a contratação de artistas como Michelangelo e Rafael, consome todos os recursos da Igreja e aumenta a pressão financeira sobre os fiéis. Essa basílica é construída no mesmo momento em que a América começa a ser colonizada.

Exemplo dessa decadência do papado é a eleição do papa Alexandre VI, pertencente à família Borgia, no mesmo ano do descobrimento da América. Acusado de ser um dos papas mais corruptos da História e dono de uma inteligência política aguda, ele se desfez de todos os seus bens e doou aos cardeais eleitores, a fim de ser eleito papa. Trata-se de uma situação bem diferente do que ocorre atualmente com a Igreja Católica, pois todas as críticas feitas ao papado nos séculos XX e XXI são de ordem política e ideológica e, não, moral, como era no século XVI.

Esse é um exemplo de problema que atinge a igreja do topo até a base. Esse é um momento em que o papado está no máximo de sua corrupção, suscitando várias reações, conhecidas como reformas. E todo o cristianismo que vem para a América é concebido num momento de reação às reformas.

Dentre os primeiros reformistas estava Wycliff, chamado de “estrela da manhã da reforma”, porque é a aurora do protestantismo histórico. No século XIV, esse professor de teologia da Inglaterra traduziu a Bíblia para o inglês, uma medida considerada herética pela Igreja, mas bastante popular. O povo requeria nessa época a leitura da Bíblia na sua linguagem, enquanto a Igreja restringia sua leitura em latim na versão oficial da Vulgata de São Jerônimo.

A tradição das populações católicas é a veneração do objeto Bíblia, sem ênfase na sua leitura. Uma herança disto está em algumas casas católicas até hoje: a Bíblia colocada num lugar de destaque, com duas velas ao lado, sinal claro de que ela não é lida, ou seja, de que ela é venerada como objeto. Isso é fruto de um longo esforço da igreja de tornar o conhecimento da Bíblia restrito ao clero. Desde o concílio Vaticano II (1962-1965) a Igreja tem insistido para os fiéis lerem a Bíblia, mas por quase por quase toda sua história anterior, a elite eclesiástica desconfiou da manipulação do texto sagrado pelos fiéis comuns. Desde Wycliff até a tradução de Lutero, da versão inglesa do rei James até a portuguesa de João Ferreira de Almeida, a insistência dos protestantes recai sobre a leitura da Bíblia de forma direta.

Pela leitura da Bíblia desenvolve-se outra ideia entre os protestantes, que é a negação de que a hóstia seja o corpo de Cristo realmente, mas apenas memória disto, negando a transubstanciação, o milagre central da missa, um dos dogmas da fé católica. Essas ideias de Wycliff foram repetidas ao longo de todo o século XV e XVI. Wycliff, Lutero e Calvino negam a transubstanciação e pedem para que a Bíblia seja impressa na língua do povo. Ao mesmo tempo, é o momento em que a América foi descoberta. Na América enfatiza-se a procissão de *Corpus Christi*, o zelo pela Bíblia em latim e o limite da interpretação da Bíblia. Podemos dizer que o catolicismo implantado no Novo Mundo é uma religião de reação às reformas.

Outro exemplo de reformista é o do teólogo Johann Huss, que defende ideias semelhantes às de Wycliff. Ele foi chamado para o concílio de Constância, na atual Suíça, reunido para decidir o cisma do Ocidente. Huss ganha um salvo conduto do imperador, mas ao chegar ao concílio é queimado sem direito à defesa. Diante da grande demanda por um cristianismo fervoroso no final do século XV na Europa, a Reforma não deve ser entendida como um movimento de contestação ao cristianismo, mas de busca por um cristianismo mais “puro”, menos tomado pela “magia” (na crença protestante) e uma religião não controlada pelo clero e pelo papa.

Outro pensador humanista muito importante para o catolicismo na América foi Erasmo de Roterdã. Erudito nascido na atual Holanda, Erasmo defendia a leitura do evangelho e a vivência de seus valores de forma mais autêntica, buscando traduções mais autênticas para as Sagradas Escrituras. Suas ideias estão próximas do protestantismo e não é à toa que ele manteve uma correspondência intensa com o secretário de Lutero, Melanchton, e com o próprio Lutero. Para muitos membros do clero romano, Erasmo era tão protestante e tão herético quanto Lutero.

O cristianismo que se forma na América é, de alguma forma, duplo. Por um lado, retoma a Inquisição como personagem central, e, por outro lado, apresenta forte herança humanista. Ao mesmo tempo em que a América tem um projeto de Igreja-Estado forte, existe um projeto de cristianização dos indígenas como projeto separado dos cristãos peninsulares. É fácil identificar na América, especialmente no clero franciscano reformado, certo erasmismo.¹

Lutero foi o reformista de maior sucesso. Monge agostiniano, erudito, conhecedor de línguas, angustiado com a ideia de salvação, visitou Roma na juventude e retornou convencido de que a corte dos papas era a grande

¹ Ver BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España*. México: FCE, 1950. 2 v. (original francês de 1937).

prostituta da Babilônia. O que mais o irritou foi a venda de indulgências. Essa ideia nasceu a partir de um dado teológico desenvolvido na Baixa Idade Média: a crença no purgatório. Como ele mencionou em suas 95 teses, se o papa tem o poder de tirar almas do purgatório, ele deveria tirar todas. Se o papa não o faz, ele é cruel, se o faz só pelo dinheiro, é cruel e ganancioso. Ele não o faz é porque não existe purgatório, pois isso, para a leitura luterana, não existe na Bíblia.

A teologia do purgatório está ligada ao Livro dos Macabeus, em que se menciona a oração pelos mortos. Mas Lutero preferiu refletir sobre um ponto fundamental para o século XVI – o da salvação da alma: como saber se uma alma irá para o céu; o que justifica – uma expressão teológica – uma alma. Lutero, angustiado por essa ideia, encontra a resposta na teologia paulina: o que justifica uma alma é a fé, só a fé salva²; e, por isso, a igreja erra ao afirmar que é possível comprar a salvação por meio de boas obras e dinheiro. A igreja só tem um tesouro, que é o evangelho. Somos todos pecadores, e somente Deus é quem pode salvar, é uma graça gratuita dada por Deus a quem acredita, pois se dependêssemos de nossos méritos, ninguém se salvaria: *Sola Scriptura, Sola Fidei e Sola Gratia* – só a escritura, só a fé e só a graça.

Para os protestantes, a Igreja ajudaria na salvação, mas ela não é indispensável, ao contrário da crença católica. No protestantismo em geral, há o combate ao uso de imagens, pois o seu culto não está previsto na Bíblia. Os luteranos rejeitam o culto de Maria e o celibato clerical. A fé é vivida pelo crente individual, a Bíblia deve estar acessível na língua do povo, e o sacerdócio é universal dos crentes, o que incentiva um maior engajamento dos protestantes nas igrejas.

Para a época, essas ideias eram revolucionárias, o que causou perseguição a Lutero por parte do papa Leão X e do imperador Carlos V. No mesmo momento deste “incêndio” protestante na Europa, a capital asteca era cercada por Cortés. Na Europa, o Sacro Império Romano estava agitado. No mesmo momento em que Technotitlán caiu sob o domínio espanhol (1521), Carlos V está em guerra com os príncipes protestantes. Estes, por sua vez, enfrentam um movimento de contestação, advindo da livre interpretação da Bíblia – o movimento anabatista, liderado pelo padre Thomas Münzer, que contestava a propriedade privada da terra com base na Bíblia. Quando a Reforma se radicaliza, Lutero apoia os príncipes, pois a sua reforma estava alinhada à elite alemã.

² Tema central para Lutero: “o Justo viverá pela fé” (cf Gálatas, 3, 11).

Na Suíça havia Zwinglio, que liderou movimento reformista semelhante ao de Lutero, em que a Bíblia era lida no vernáculo, o culto se constituía somente de pregação, além de haver queima de relíquias. Na França, o advogado João Calvino, leitor de Lutero e Erasmo, foge para Genebra e começa a desenvolver sua visão do cristianismo. O calvinismo é muito influente, pois muitas colônias na América, seja a França Antártica ou a Nova Inglaterra, são calvinistas.

Calvino reforça as ideias de Lutero, especialmente no que se refere à predestinação. Deus é onisciente e já determinou quem está salvo. Cristo não veio para todos, mas para poucos – trata-se da ideia de povo eleito. A condenação da riqueza e da usura feita pela Igreja Católica é desacreditada com o calvinismo, que pregava que o dinheiro era o salário de Deus aos justos. Por essa razão, no início do século XX, o sociólogo Max Weber afirmou que o calvinismo era a ética do capitalismo (WEBER, 2004)³.

Os calvinistas são avessos a imagens e o culto calvinista rejeita a tradição litúrgica católica. O culto se baseia na leitura da Bíblia e na pregação. A expiação é limitada, a graça é eficaz e irresistível, e os santos perseveram numa comunidade. A salvação é reconhecida pela riqueza. Países com forte ética calvinista são pesadamente voltados para a ideia do trabalho como objetivo de vida. A tradição de ver a vida contemplativa como modelo que se formou na Idade Média foi vivamente condenada pelos calvinistas.

Voltamos ao nosso foco. Se na Europa havia a reação reformada ao culto das imagens, na América houve uma forte ênfase nelas por meio do barroco. Por exemplo, a obra de Aleijadinho no Brasil e a Capela do Rosário de Puebla (México) são exemplos da necessidade de se fazer algo impactante, de sedução popular. Na América somam-se Barroco, Contrarreforma e ênfase no aspecto triunfante e emocional da fé. A ideia calvinista da predestinação esvazia o culto público, a procissão, a missa e toda a cenografia típica do culto católico. Por sua vez, o cristianismo na América se opôs a essa realidade, ao encher a rua de procissões, ritos teatrais e práticas de que Deus pode ser convencido a conceder a salvação.

O presbiterianismo da Escócia, o puritanismo na Inglaterra, os huguenotes na França, são todos parentes próximos ou distantes do calvinismo. Todo o norte da Europa se rendeu ou ao luteranismo (Alemanha, Dinamarca, Suécia) ou ao calvinismo (Escócia, Inglaterra, e França). Além disso, houve a reforma anglicana, conduzida pelo rei Henrique VIII, da Inglaterra, que se separa da Igreja Católica, alegando problemas como seu matrimônio, mas também interessado nas terras da igreja. Ele rompe com o papa, estabelece

³ Série de ensaios escritos em alemão entre 1904 e 1905.

uma igreja nacional, com muitas semelhanças com a Igreja Católica, cujo chefe é o rei da Inglaterra. Dessa forma, mais do que nunca da Igreja Católica necessita de uma compensação para essa perda. Esta compensação foi encontrada na América.

Não somente de diferenças vivem católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII. Algumas práticas eram comuns a ambos, como a queima pública de seus inimigos. O filósofo Giordano Bruno foi queimado pelos católicos em Roma, em 1600, assim como o médico Michel de Servet foi queimado por protestantes na atual Suíça. Outra prática era a de enforcar, queimar ou afogar feiticeiras. O mundo protestante queima quase na mesma proporção a mesma quantidade de bruxas que o mundo católico. Tanto teólogos católicos como o rei da Escócia, futuro James I da Inglaterra, escrevem livros sobre demonologia. Na América, o maior surto de feitiçaria ocorre numa área protestante, 1692, em Salem (*Massachusetts*).

Outro ponto em comum foi o antissemitismo. Há textos contra os judeus de Lutero⁴, como há textos escritos por católicos. No ódio os cristãos conseguiam maior concórdia do que na concepção da missa. Também podemos notar que, mesmo tempo em que alguns protestantes pregam a aproximação individual com Deus, católicos como Inácio de Loyola falam de um novo tipo de oração, menos litúrgica e cenográfica, de contato íntimo e pessoal com a divindade.

Um aspecto fundamental para se entender o cristianismo na América é que a identidade de católicos e protestantes depende exclusivamente da oposição de um em relação ao outro. Isso justifica a exarcebação de cultos e símbolos católicos rechaçados pelos protestantes, como a já citada procissão de *Corpus Christi* e o culto de Maria. A identidade católica na América passa a ser dada pelos inimigos de muita forma: ser católico tornou-se, cada vez mais, não ser protestante.

2. CATOLICISMO NA AMÉRICA – INFLUÊNCIAS DA CONTRARREFORMA E DAS RELIGIOSIDADES IBÉRICAS

O catolicismo que vem para a América advém do movimento de Contrarreforma, que começa em 1545, no Concílio de Trento, que já contava com bispos vindos da América. Não é um concílio que estabelece novidades, mas que reforça dogmas e práticas – os padres deveriam ter um preparo intelectual nos seminários (inexistente como prática corrente até então); os

⁴ Como *Von den Juden und Ihren Lügen*.

bispos deveriam morar nas dioceses e visitar cada paróquia regularmente (ao invés de um bispo comprar várias dioceses sem nelas residir, como era comum). Ordens tradicionais, como as carmelitas, são reforçadas e reformadas. Surgem as carmelitas descalças e surgem franciscanos reformados. Os dogmas tradicionais, como a trindade e a virgindade de Maria, são reforçados. Está excomungado quem pensa diferente. Essas medidas moralizadoras são acompanhadas de medidas coercitivas. É estabelecido um índice de livros proibidos, que existiu até o século XX, em que são vetados todos os livros protestantes, lista que incorporaria, no futuro, os iluministas, Karl Marx, no século XIX, e Sartre no século XX.

Quem inventou a palavra “propaganda” foi a Igreja Católica, surgida com o Instituto de Propagação da Fé. E para aqueles que não se convenciam pela moral mais elevada, existia um tribunal coercitivo, criado pelo papa Gregório IX, e que retorna com toda força contra os inimigos protestantes - a Inquisição, da qual Portugal e Espanha foram pioneiros, trazida para a América junto com as caravelas. Seu objetivo principal é obter informações, e para os historiadores a Inquisição representa uma das melhores fontes históricas. O Brasil nunca teve um tribunal fixo da Inquisição, mas recebeu três visitas do Santo Ofício português nos séculos XVI, XVII e XVIII.

O auto-de-fé foi sempre um episódio de propaganda, constituindo um dia de feriado, em que a população assistia à queima de pessoas e de efígies. Porém, o catolicismo não queimou tantas pessoas quanto o protestantismo fazia crer. A Inquisição prendeu, torturou e tomou bens, mas ela preferia queimar pessoas importantes e de grande simbolismo. Ela foi um fenômeno muito importante para a América, fazendo parte da nossa consciência, pois a delação é uma instituição de consciência, uma obrigação moral. A Inquisição obriga o herege a andar com um *sanbenito*, uma roupa especial pela rua, a carregar uma vela, fazer penitência etc.

Para reconquistar as massas, a Igreja Católica incentivou o barroco. É uma arte dramática, pessoal, emotiva, realista voltada à ideia de seduzir e conquistar as almas. Por exemplo, quando Caravaggio retrata o famoso episódio de Judite e Holofernes, faz com que a cena assumam um tom estranho de calma e violência. Holofernes se contorce em jorros de sangue e Judite olha com placidez para o espetáculo repugnante. A criada aguarda, ansiosa, a cabeça decepada para colocar num saco. Há um efeito religioso-dramático extraordinário. A fé barroca traz a emoção como fator de catequese.

O êxtase de Santa Teresa, esculpido por Gian Lorenzo Bernini em Roma, é outro bom exemplo. Teresa, santa espanhola canonizada no início do

século XVII, afirmava que um anjo lhe atravessava com uma seta, o que lhe aproximava cada vez mais de Deus. Um êxtase que mistura certo teor erótico com misticismo. Nessa escultura, a roupa de Teresa é um elemento narrativo, chegando a ser mais importante que a própria santa. Teresa e o anjo flutuam em um céu de mármore; o anjo com feições hermafroditas segura uma seta e ataca com certa doçura a Teresa. É essa ambiguidade erótica que seduz as pessoas. É uma arte de grande complexidade, de um jogo de espelhos extraordinário, em que somos levados a um teatro emotivo, que mexe com o coração, independente de se ter fé ou não. Não tem o caráter matemático sublime da arte renascentista, que deveria provocar uma emoção platônica diante da beleza perfeita. Não é uma arte para academias filosóficas e elite intelectual, mas para as massas.

Essa é a igreja da contrarreforma, triunfante, que está conquistando a América, é a igreja emotiva, teatral, que se apresenta aos fiéis, como na pintura de Diego Velásquez (*Cristo crucificado*, 1631), uma das obras mais impactantes do século XVII, que traz não um Deus morrendo na cruz, mas um homem solitário, como é solitária toda a morte. Essa obra de Velásquez tem um apelo dramático passional.

No Brasil, todo o apelo barroco que deriva disso, como nos passos de Congonhas, como na igreja de São Francisco em Salvador, é um apelo ao público que não entende, não leu a Bíblia e nada conhece do catolicismo, mas aprende com essas cenas esculpidas. A arte barroca faz o que os protestantes abominam ao colocar os oratórios dentro das casas, funcionavam tanto como peças decorativas como memória familiar, que conferem uma intimidade com o sagrado.

Quem mais trabalhou na América para espalhar o catolicismo foram as novas ordens como a de Inácio de Loyola, que fundou a Companhia de Jesus, ordem baseada no modelo militar, priorizando a obediência total, o estudo acima da média e a fidelidade total ao papa. A Companhia de Jesus torna-se uma unidade especial de elite, que deveria espalhar colégios pelo Novo Mundo. Para os indígenas, missões; para a elite, colégios. Os jesuítas desenvolvem uma espiritualidade de Exercícios Espirituais, pregando retiros para leigos, tal como a oração pessoal dos protestantes. Nos Exercícios, o fiel deve afastar os pensamentos desordenados, estabelecer uma plena ligação com o objetivo da salvação.

Teresa D'Ávila foi um exemplo de religiosidade barroca muito venerada na América. Ela disse para suas carmelitas: “nada te perturbe, nada te amedronte, tudo passa, a paciência tudo alcança, a quem tem Deus nada falta,

só Deus basta”. O poema abaixo é um dos mais fortes da Contrarreforma, atribuído à Santa Teresa, traduzido por Manuel Bandeira, e que mostra que ideias correntes àquele momento histórico:

“Não me move, meu Deus, para querer-Te
 O céu que me hás um dia prometido:
 E nem me move o inferno tão temido
 Para deixar por isso de ofender-Te.
 Tu me moves, Senhor, move-me o ver-Te
 Cravado nessa cruz e escarnecido.
 Move-me no Teu corpo tão ferido
 Ver o suor de agonia que ele verte.
 Moves-me ao Teu Amor de tal maneira,
 Que a não haver o céu ainda Te amara
 E a não haver o inferno Te temera.
 Nada me tens que dar porque Te queira;
 Que se o que ousou esperar não esperara,
 O mesmo que Te quero Te quisera.”

Isto é, não temo a Deus senão pela própria imagem de Deus. Ela dá a ênfase à espiritualidade espanhola, que está sendo transplantada para a América, de que o ser humano ama a Deus por ele em si, e não pelo céu ou pelo inferno. A América é fruto tanto do catolicismo teatral e triunfante, e repressivo com a Inquisição, como da espiritualidade que buscava um contato mais pessoal e desprendido com Deus. O resultado é que a Igreja que vem para a América é mais moralista, centralizada, clerical, de origem europeia, associada ao Estado, mais formal e ritualística e, ao mesmo tempo, de forma paradoxal e complementar, pessoal e emotiva.

Mas falta um elemento importante para compor este quadro. Na Reconquista, a Espanha lutou contra os islâmicos, antes da conquista da América. Um modelo religioso importante para a Espanha é Santiago Matamoros, que estaria enterrado em Compostela. Líder religioso e militar representou um catolicismo agressivo, de guerra. Trata-se de um catolicismo que os reis Isabel e Fernando, ao introduzirem a Inquisição em seu território, associaram a uma característica que será a marca na América: a união entre Estado e Igreja.

No mesmo ano em que os islâmicos são expulsos de Granada, concretizando a total reconquista do território ibérico pelos espanhóis, o inquisidor Torquemada, ajudou a elaborar um decreto assinado pelos reis católicos que

ordenava a expulsão de todos os judeus da Espanha. No dia 31 de março de 1492 foi assinado um decreto que dava prazo curto para que todos os judeus se convertessem ou abandonassem a Espanha. Na época, a religião estava ligada à política, e por isso era inadmissível para um rei governar um Estado em que existisse mais de uma religião. Se hoje a religião é de foro íntimo, isso se deve a uma vitória de movimentos como o Iluminismo, Revolução Francesa e o Liberalismo do século XIX. Se hoje a religião não é determinante da vida política, essa situação não é nada comparada à situação do século XV.

A expulsão dos judeus e dos islâmicos abre um caminho importante para a questão da língua. Nebrija é o primeiro gramático da língua espanhola, no mesmo ano em que é descoberta a América, e a Gramática de Nebrija anuncia em seu prólogo que a língua é companheira do império.

Cuando bien conmigo pienso mui esclarecida Reina: y pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordación e memoria quedaron escritas: una cosa hallo y saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que junta mente comenzaron crecieron y florecieron y después junta fue la caída de entrambos.

Para produzir um império era necessário ter uma só fé, um só rei e uma só língua – no caso, o castelhano. A Espanha, que tinha sido muito plástica, que tinha convivido com várias culturas durante séculos, começou a endurecer cada vez mais. No mesmo ano, Colombo vai para a América e lá inicia o processo de conquista, trazendo com as caravelas o castelhano, a reconquista, a ideia de Estado unido à Igreja, transportando mercadorias e culturas.

Na famosa imagem a partir do desenho de Jan van der Straet, Américo Vespúcio está vestido, segurando um astrolábio, uma armadura, roupa e cruz, encontrando uma América fêmea, deitada numa rede, nua, apenas com pequeno chapéu como adereço, um chapéu que imita a tiara papal. Ao fundo, avista-se animais estranhos e canibalismo, além de um remo, único instrumento de cultura. Através de Vespúcio, a fé, as caravelas, a ciência, o Estado, a força militar. Uma América disponível, retratada até hoje em diversos filmes, como uma América aberta e em festa para os estrangeiros. O impulso para a conquista é sintetizado pela fórmula “fama, fé e fortuna” (*God, Gold, and Glory*).

Conquista-se a América para se perpetuar o nome, em nome da fé e em busca da fortuna em pleno mercantilismo. Erra quem atribui a conquista somente pela razão da fé ou da fortuna, e erra quem negligencia o peso da

busca pela fama. Quando Cortés, conquistador do México, começa a invadir o território da federação Mexica, do Império Asteca, ele tem essas três coisas em mente. E quando ele a ataca em plena expansão, aliando-se a indígenas rivais, encontra oportunidade para exercer esses três elementos. Mesmo amigos dos indígenas, como Mendieta, vão comparar Cortés a Moisés, que estaria diante de um novo Egito, isto é, Technotitlán.

Cortés produz um catolicismo a serviço do Estado, da mesma forma que, imitando o seu exemplo, Pizarro desce ao Império Inca e ataca seu território. Um império totalmente centralizado, o inca Atahualpa, foi submetido por um analfabeto e mais meia dúzia de homens pela força da espada. Em Cajamarca (atual Peru), quando Pizarro preparou uma armadilha para o governante indígena. Frei Valverde, apresentou ao inca um breviário e uma cruz, dizendo que essa era a palavra de Deus. O governante leva o livro ao ouvido, não escuta nada e joga-o ao chão. Invocando Santiago os cristãos iniciam o massacre dos indígenas. O inca viera numa liteira recoberta de ouro. Quando se inicia a confusão, os espanhóis esqueceram a estratégia e se atiravam à liteira para arrancar o ouro. Mesmo assim aprisionam Atahualpa, exigindo um resgate extraordinário: uma grande sala deveria ser preenchida com ouro até o teto, sendo atendido com ouro vindo de todas as partes do império. Outra exigência foi a conversão de Atahualpa, o que ele cumpre, antes de ser executado por Pizarro traiçoeiramente.

Feita a conquista, a Espanha adquiriu um território muito maior do que ela, da Nova Espanha e Peru. A religião tem o papel de base para a conquista, pois todos os conquistadores alegam que conquistam novas terras para ganhar mais almas para Deus, incorporando um catolicismo guerreiro, agressivo e associado ao Estado.

No século XVI houve um reforço da crença na volta iminente de Cristo e da proximidade do fim do mundo, dando base para um catolicismo soteriológico (com ênfase na salvação) e na adesão numérica em massa. Isso ajuda a explicar porque, para muitos padres que vieram à América, a conversão deveria ser rápida. Um exemplo disto são os batismos por aspensão, em grupos. Frei Gerónimo de Mendieta (1525-1604) descreve que todos os índios eram batizados como Juan e todas as índias, como Maria (MENDIETA, 1590)⁵. José de Anchieta narrou o caso da conversão de um idoso no litoral de São Paulo, após muito preparo. O mesmo indígena, após o batismo, fica deprimido, porque acreditava que iria imediatamente para o céu. Isto é, mesmo

⁵ O texto produzido no século XVI só foi publicado no XIX pelo erudito mexicano Icazbalceta.

o mais bem informado convertido tinha grande dificuldade de entender a crença católica (KARNAL, 1998).

As catequeses são difíceis em qualquer processo, o que facilitou o investimento nas adesões em massa. Indígenas acostumados a imagens em seus rituais aceitam as estátuas cristãs de santos, e encontram correlação entre os seus rituais de sacrifício humano e de animais com a imagem de Cristo ensanguentado. Esses elementos teriam facilitado a propagação do catolicismo, juntamente com a força militar dos espanhóis. Não é problemático para uma religião politeísta aceitar mais uma divindade. Em um artigo do antropólogo Viveiros de Castro (2002), *O Mármore e a Murta*, ele cita o Padre Vieira para o qual há povos que são como mármore, que demoram séculos a serem esculpidos e possuem uma longa duração, e há povos que são como a murta, um arbusto, que logo que tem seus galhos cortados voltam a crescer e a deformar a escultura. Os indígenas seriam fáceis de converter, mas difíceis de permanecer na fé. Como o aparato militar do Estado e o entusiasmo de catequização foram tamanhos, houve o maior esforço de conversão registrado na História. No prazo de meio século após a conquista militar, quase toda a América tinha sido convertida. Lembrando que após 300 anos do surgimento do cristianismo, no mundo antigo, somente as cidades do litoral do Império Romano eram ligeiramente cristãs.

O catolicismo da América é teatral, não em um sentido negativo (de ser falso), mas pela sua estrutura. Os indígenas convertem-se com uma grande rapidez, e frequentam as missas a pedido dos padres. Há procissões de sangue, com chicotes, pessoas se supliciando. Um exemplo deste tipo de catolicismo é a aparição de Maria na América, a de Nossa Senhora de Guadalupe, que os mexicanos chamam de Imperatriz das Américas e Rainha do México. Em 1531, dez anos após a queda de Technotitlan, o México viveu uma aparição de Nossa Senhora a um indígena, Juan Diego, que estava buscando auxílio médico ao seu tio enfermo. Quando ele encontra uma senhora nas mediações do que é hoje a Cidade do México, ela diz que seu tio iria se recuperar, e pediu que fosse ao bispo local e dissesse a ele que ela queria uma capela ali.

O bispo Zumárraga não acreditou em sua história, e a senhora volta a conversar com o índio, pedindo-lhe para colher rosas que estariam plantadas próximas daquele local, para levar ao prelado. Era dezembro e não havia rosas no México nessa época. Quando Juan Diego entrega a Zumárraga as rosas que levava consigo em seu poncho, havia uma imagem de Nossa Senhora pintada em suas vestes. O bispo, admirado, guarda a vestimenta e constrói uma capela. Nossa Senhora de Guadalupe torna-se o grande símbolo desse novo cristianismo, com releituras variadas durante todo o período colonial.

Ela se torna um símbolo mexicano, por ser uma imagem *achiropita*, isto é, porque os devotos acreditam que não foi pintada pela mão humana. É um ponto de identidade tão forte para os mexicanos que a independência do país foi proclamada em nome dela. O estandarte dela está presente por todos os lados, muitos tatuam sua imagem no corpo.

Nossa Senhora de Guadalupe apareceu para Juan Diego⁶, local onde os astecas veneravam uma deusa-mãe⁷. A correlação entre as figuras maternas sagradas ajudou a popularizar o culto de Nossa Senhora de Guadalupe. Tal como Éfeso era um grande centro de veneração da deusa Diana, e depois se tornou o centro de veneração a Nossa Senhora. Tal como Diana era uma deusa virgem, Maria era virgem, e tal como o dogma de virgindade, a mãe de Deus vem de Éfeso⁸, o local da deusa-mãe pagã.

Nesse local, no México, construiu-se uma basílica de Guadalupe aonde os mexicanos vão em quantidades enormes. O catolicismo mexicano guarda uma identidade mais agressiva em relação a outras expressões cristãs. A ideia de que o Catolicismo é religião e outras expressões são “seitas” existe no México. Há uma mistura entre uma tradição mais hispânica de um catolicismo agressivo e militante, próximo da ideia de Santiago, e outra mais feminina e inclusiva, próxima de Guadalupe.

Nossa Senhora de Guadalupe é um culto nacional mexicano. Outras Marias nacionais tornam-se fundamentais para a cultura católica da América. Quase todos os países da América tiveram uma aparição mariana. Ou uma imagem que se faz ou surge milagrosamente ou imagens que “emperram” uma junta de bois e impedem o prosseguimento da viagem. Essas Marias criam identidades fluidas. Por exemplo, a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida recebeu um manto com a bandeira do Brasil e do Vaticano, e uma coroa dourada doada pela princesa Isabel. Originalmente escura por ser de barro, logo se tornaria uma Maria negra e brasileira.

Por que Maria é tornada mãe morena no Brasil? Porque discursos são aplicados sobre essas imagens abertas, produzindo novos efeitos a cada nova necessidade. Da mesma forma, Nossa Senhora de Luján, na Argentina, recoberta com as cores da bandeira argentina, azul e branca, representa a ligação do Prata com Maria.⁹ Outro exemplo é Nossa Senhora de Copacabana na

⁶ Canonizado pelo papa João Paulo II em 2002.

⁷ Tonantzin.

⁸ Concílio de Éfeso, realizado em 431.

⁹ A imagem foi trazida do Brasil e, como acontece muitas vezes, a carreta que a transportava parou e não conseguia prosseguir. O episódio, em 1630, foi interpretado como a vontade de Nossa Senhora em permanecer naquele lugar.

Bolívia, esculpida por um dito descendente dos governantes incas, Francisco Tito Yupanqui, e hoje adornada com as cores da bandeira da Bolívia. Todas essas imagens marianas são apropriadas nacionalmente e revelam uma ligação da fé mariana com um evento de relevância nacional.

Assim, o catolicismo da América elabora sua identidade com essas imagens específicas para cada local. Mas não basta Nossa Senhora ser nacional; é preciso produzir santos locais. Alguns locais são grandes produtores de santos, como o Peru, outros levam mais tempo, como o México, e outros como Brasil, produzem seu santo somente no século XXI. Santa Rosa de Lima foi a primeira santa da América, e ela era *criolla*, ou seja, era nascida na América, e uma terciária dominicana, famosa pela piedade, canonizada após a pressão da rainha da Espanha sobre o papa. Mas é importante porque produz imagens e símbolos para serem venerados na América. O México viu um filho seu ser canonizado apenas em 1862. Era São Felipe de Jesús, martirizado no Japão, em 1597. Padroeiro da Cidade do México, é também um elemento importante dessa identidade, pois liga um típico *criollo* mexicano aos altares.

O catolicismo que a América recebeu está entranhado na nossa cultura, presente em topônimos (nomes de lugares): Santa Catarina, Baía de Todos os Santos, São Paulo (fundada no dia da conversão de São Paulo), várias cidades, além de acidentes geográficos, como o pico mais visitado – o Dedo de Deus. Nomes de pessoas também são cristãos, havendo uma grande quantidade de Marias e Marias Aparecidas, Marias da Glória. Os feriados são quase todos religiosos na América Ibérica e, querendo ou não, a marca da cristianização é onipresente.

O catolicismo é aberto a todas as formas, porque é barroco. Tanto que ele não produziu nenhum outro movimento artístico que suplantasse o barroco. É um catolicismo triunfante, mas com poucas práticas cristãs. Na História do Brasil houve somente um presidente protestante, Geisel. Países como o Chile, Argentina e Brasil resistiram ao divórcio muito mais tempo do que o resto do mundo. A questão do aborto é tratada como uma questão religiosa e, não, como uma questão de saúde pública ou de cidadania, pois temos um catolicismo na memória do país.

Porém, o catolicismo no Brasil convive e incorpora símbolos de outras religiões, como o espiritismo, a Seicho-No-Ie e as religiões afro-brasileiras. Os católicos praticam coisas proibidas pela Igreja, como a contracepção (em especial com o uso de pílula anticoncepcional), mas, na sua maioria, continuam se declarando católicos, sem percepção clara de contradições. O signo religioso é muito aberto neste continente. A maneira de pensar e praticar a religião na América Ibérica é uma mistura imbricada de repressão e afeto, cotidiano e identidade.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.

JURGEN-PRIEN, Hans. **Historia del Cristianismo em América Latina.** Salamanca: Sígueme, 1985.

KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé.** São Paulo: Hucitec, 1998.

SUESS, Paulo. **A conquista espiritual da América Espanhola.** Petrópolis: Vozes, 1992.

INDICAÇÃO DE FILMES

- *Hábito Negro*, de Bruce Beresford (Black Robe, 1991)
- *A Missão*, de Roland Joffé. (The Mission, 1986)

BIBLIOGRAFIA

BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España.** México : FCE, 1950. 2 v. (original francês de 1937).

MENDIETA, Gerónimo de. **História Eclesiástica Indiana.** Barcelona, Linkgua Ediciones, S.L. 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.

CAPÍTULO 2

MATRIZES DA TRADIÇÃO CATÓLICA NA AMÉRICA HISPÂNICA: APONTAMENTOS HISTÓRICOS

JOSÉ ALVES DE FREITAS NETO*

INTRODUÇÃO

Pensar a presença histórica do catolicismo na América Latina é, de certa forma, pensar características e tradições que se arraigaram no continente ao longo de mais de cinco séculos. Nascido sob a égide da tarefa de cristianizar o continente, a colonização espanhola deixou marcas profundas que persistem nos costumes e práticas de diferentes grupos populacionais e sociedades.

Os desafios de realizar uma análise sobre estes processos são muitos. No entanto, proponho uma advertência em, pelo menos, três pontos: o primeiro é evitar a generalização de que o cristianismo suponha uma visão linear e homogênea tanto na Europa como na América; o segundo é esforçar-se por compreender as distintas práticas missionárias adotadas na América em sua historicidade, ou seja, reconhecer que os cronistas e religiosos que nos deixaram seus relatos possuíam suas próprias concepções do modelo religioso a ser implementado durante a colonização; e o terceiro, observar que a presença do catolicismo não significou a extinção total de práticas religiosas das populações nativas, como muitas vezes se pensa.

A existência monumental de templos católicos é um exercício de produção da memória do grande esforço empreendido pela Coroa espanhola, por meio de seus colonizadores, mas as práticas indígenas silenciadas persistiram e ainda persistem em muitos grupos e sociedades. Portanto, não se pode pensar a catolicização do continente como um resultado prévio a ser atingido, ou ainda, que ela tenha ocorrido a partir de um único parâmetro catequético.

* Agradeço à colaboração de Caio Pedrosa da Silva por suas sugestões e pesquisas realizadas sobre o tema da Rebelião Cristera ocorrida no México entre 1926-1929, assim como a de Anderson Roberti dos Reis em relação a Motolinia.

Estas advertências não significam a impossibilidade de se tratar o tema, antes, sinalizam para a pluralidade dos mecanismos e o campo fértil das pesquisas com os temas sobre religiosidade e sociabilidade nas Américas. Apesar de cada vez mais renovadas pelos diálogos com diferentes campos de conhecimento, as pesquisas históricas ainda privilegiam aspectos políticos e culturais da presença católica na América. Muitos clérigos, como bispos e padres, foram centrais nos debates sobre os rumos da colonização e, posteriormente, outros foram protagonistas nos processos de independência e consolidação dos Estados nacionais a partir do século XIX.

Este texto está dividido em duas partes principais: a primeira recupera alguns dos principais elementos da religião católica e sua chegada à América por meio de relatos dos cronistas, sobretudo a visão de dois cronistas, freis Bartolomé de Las Casas (1484/5-1566) e Toribio Benavente, o Motolinía (1491-1569), sobre o processo de catequização e colonização. Nesta parte ressaltamos aspectos doutrinários e práticos na tarefa evangelizadora revelada pelos próprios cronistas. Na segunda parte, a ênfase será sobre o papel político das lideranças religiosas a partir dos processos de independências. Esta quebra, longe de significar a ausência de debate religioso, sinaliza efetivamente o espaço da centralidade católica que reivindicava suas posições em meio a debates marcados pela presença das ideias laicizantes do período contemporâneo.

1. CRISTIANIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO: AS AÇÕES NO SÉCULO XVI

A América Latina é atualmente o continente com o maior número de católicos do mundo. A religião desembarcou no Novo Mundo juntamente com os primeiros colonizadores. A ação da Coroa Espanhola não ocorreu apenas a partir do domínio físico e militar. A chamada “conquista espiritual”, cunhada por estudiosos como Robert Ricard (1986), dialoga com as nossas tradições e práticas até os dias atuais.

Não é excessivo reforçar que havia muitos projetos de colonização para o Novo Mundo no século XVI. O papel dos indígenas, por exemplo, estava no cerne dos debates alimentados pela concepção de clérigos e colonizadores.

O historiador Manuel Giménez Fernández (1984, p. 141) sistematizou os grupos e os interesses defendidos diante de uma comissão responsável pelo levantamento de propostas para a colonização. Segundo ele havia quatro tendências principais:

- **Tendência economicista:** adeptos da ideia de que os índios são animais vis e idólatras corrompidos, podendo ser capturados e submetidos à servidão, mantendo as *encomiendas* e a manutenção do modelo colonial exploratório;

- **Tendência imperialista:** partia do princípio de que há uma distinção substancial entre índios e cristãos e que estes eram superiores. Recorriam à teoria aristotélica de superioridade racial em detrimento dos escravos naturais, embora não fosse lícito maltratá-los ou exterminá-los;

- **Tendência paternalista:** afirmava que os índios podiam aperfeiçoar-se culturalmente após um longo período de formação dada por funcionários do povo colonizador;

- **Tendência radical humanista:** defendia a igualdade entre os homens, independente do estágio cultural e a afirmação de que eram todas criaturas divinas feitas sob a imagem e semelhança do mesmo Criador, não podendo haver qualquer forma de desajuste entre eles.

A interface entre aspectos políticos, filosóficos, religiosos e econômicos era comum ao se pensar o processo colonial, que havia dizimado alguns milhões de indígenas em suas primeiras décadas. Nesta análise interessa-nos indagar sobre a presença das concepções religiosas católicas em meio a este debate. Um debate, ressalte-se, tardio, pois o número de indígenas mortos já era altíssimo.

1.1 PRINCÍPIOS DA TRADIÇÃO CATÓLICA

Ao nos referirmos ao catolicismo é necessário recuperarmos algumas premissas da tradição desta religião. À parte o papel de Jesus Cristo, os dogmas referendados pela Igreja e a centralidade dos textos bíblicos há outras formas de expressar um saber católico, que é bastante hierarquizado, e funciona, *grossso modo*, a partir dos seguintes aspectos:

1) *Tradição* – independentemente de um fato ter comprovação ou não, é a tradição que determina a sua validade. Por exemplo, a denominação de papa para o líder da Igreja desde Pedro é uma invenção da tradição. Não há um relato de Pedro como papa, mas uma interpretação dos textos bíblicos que faz enxergar este procedimento e, portanto, todos os papas são “sucessores de Pedro”. A assunção de Maria, a Mãe de Jesus, aos céus também faz parte deste tipo de ensinamento que embasa a doutrina católica. A Igreja é uma instituição poderosa, hierarquizada e que se empenha na grande preservação de informações, conhecimento, cultura, de propagação de ideais que modelaram o mundo ocidental, e que está assentada sobre uma duradoura tradição;

2) *Magistério* – a Igreja interpreta e ensina a partir de determinados cânones. Isso não significa que eles não possam ser mudados, mas eles são conhecidos e articulam a tradição e o ensinamento. Por exemplo, Agostinho

de Hipona, atordoado diante da questão do livre arbítrio, formula uma teoria para explicá-la – como Deus, onisciente, pode fazer um homem, sabendo que ele vai errar? Por que não agiu antes? Este tipo de ensinamento, que remonta aos “primeiros padres da Igreja”, é recuperado constantemente e atualizado de acordo com as circunstâncias. As encíclicas papais, que seguem sendo expedidas, são a forma mais visível na atualidade de ensinamentos que a Igreja emite aos seus fiéis;

3) *Sistematização* – por meio de órgãos como o Tribunal do Santo Ofício, mais tarde chamada de Congregação para a Doutrina da Fé, por exemplo, ou do estabelecimento de um Direito Canônico, a Igreja apresenta um alto nível de sistematização e controle sobre os ensinamentos que emanam de sua lógica hierárquica. A lógica que embasa estes procedimentos é a de que existe uma verdade absoluta, que deve ser defendida e ensinada por todos os religiosos católicos em todos os lugares;

4) *Unidade* – os ensinamentos, supostamente, expressam um ponto de vista geral e conceitual que formam a doutrina católica a ser preservada. Mas nem sempre a Igreja foi tão hierarquizada como a partir da Contrarreforma do século XVI. Mesmo com esta unidade, não há garantias de que em todos os espaços católicos haja uma mesma ação, sobretudo naquelas que envolvem posicionamentos da Igreja diante do mundo e na orientação de seus fiéis. Há sempre vozes dissonantes no interior da hierarquia que expressam visões mais plurais do que o aspecto de unidade que a instituição proclama. Os ditos grupos progressistas e conservadores da segunda metade do século XX, na América Latina, por exemplo, tinham posicionamentos díspares sobre a atualização dos ensinamentos do Concílio Vaticano II. Alguns chegaram a ingressar em movimentos de guerrilha enquanto outros reprimiam estes mesmos grupos, colaborando com órgãos repressores que existiam à época. Mas se olharmos para outros pontos, como no caso do aborto, estes mesmos grupos expressam opiniões semelhantes, ou ainda em aspectos dogmáticos (que não permitem contestação). Esta “unidade na diversidade” existe, como gostam de expressar algumas lideranças católicas, pois dialogam com uma tradição, um magistério e um ensinamento, que, por sua vez, dialogam com os textos considerados sagrados.

1.2. A CONCEPÇÃO DO DEUS CRIADOR E SUAS REPRESENTAÇÕES NA AMÉRICA

O Deus da tradição católica é um Deus criador, o que implica a existência de uma criatura. A relação entre Criador e criatura é clara: um é superior, e outro é inferior; um manda e outro, obedece. Para compararmos,

em religiões do mundo antigo greco-romano, os deuses eram ordenadores e, não, criadores. Desta forma, aqueles deuses do mundo greco-romano não tinham a onipotência do Deus da tradição judaico-cristã.

O Criador é o princípio e o fim de tudo. Por exemplo, quando Deus aparece para Moisés na sarça ardente, Moisés pergunta – quem é você? E Deus responde: eu sou aquele que é – Javé. O Deus da tradição judaico-cristã é altamente abstrato, que necessita de uma materialização no momento de sua difusão em outras culturas, como as indígenas. Mas a forma como ele se materializa, e a interpretação de suas aparições serão guiados pelo Magistério da Igreja, para que não seja confundido este mecanismo com nenhuma forma de idolatria. O Deus cristão se revela na História, pois existe um ponto de partida, que é o paraíso, e existe uma promessa de ponto de chegada, o Apocalipse, permitindo a essa tradição articular um princípio, um meio e um fim.

Outra característica da divindade cristã é ser amoroso. Esse amor não representa um dado positivo intrínseco, mas sim uma perspectiva de redenção, de perdão periódico. Esse é um aspecto que permeia as culturas católicas. Por exemplo, é muito comum na América Latina se confiar pouco nas leis, e muito mais nos vínculos sociais, pelos quais algumas formas de redenção pelo afeto possam ocorrer, bastando aparentar arrependimentos e bondades “genuínas” que seriam recuperadas.

Outro elemento importante para se entender o catolicismo que chega à América é o seu aspecto missionário, em que é necessário converter o “Outro”. Fiel ao princípio evangélico de “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Marcos 16,15) o cristianismo é uma religião missionária e, portanto, os espanhóis acreditavam ter esta tarefa durante a conquista e colonização do Novo Mundo.

1.3. O CULTO MARIANO NA AMÉRICA

Ao abordar o catolicismo na América Latina não podemos ignorar a presença do culto mariano no continente. Um exemplo é a imagem da Virgem de Guadalupe, a Virgem morena, que simboliza parte da tradição mestiça americana e de grande importância para os mexicanos. A transformação de um antigo local de culto a uma deusa asteca em um local cristão, iniciou-se em 1542, quando a Virgem teria aparecido a um índio, Juan Diego. Inicialmente as autoridades religiosas rejeitaram o episódio, mas posteriormente a história foi reconhecida pela Igreja e difundida entre os próprios indígenas, que tinham na Virgem de Guadalupe a demonstração do reconhecimento de que eles faziam parte do universo cristão.

Os espanhóis também deram crédito à história, pois viam no episódio um sinal de que a cristianização estava acontecendo, que estavam cumprindo o seu papel e de que eles não eram uns desterrados, em face à ruptura para aqueles que abandonam a Europa e foram para a Nova Espanha (parte do atual México). Na Europa, como sabemos, já havia cultos consolidados e uma Igreja institucionalizada que inexistia na América na mesma proporção. A aparição da Virgem permitiu aos espanhóis a crença de que eram todos abençoados - os espanhóis e os seus descendentes que incorporaram a Virgem como sua padroeira. Para os indígenas, a Virgem representava a ideia de que há uma mãe que apareceu para eles. Essa interpretação não parte da questão da real existência da Virgem, mas sim do funcionamento simbólico que serviu para amalgamar as forças e tensões existentes na sociedade hispano-americana e, posteriormente, latino-americana.

Assim o continente tem no culto mariano, exclusivamente católico, uma de suas características religiosas mais fortes. Um exemplo muito claro está no reconhecimento das padroeiras dos países latino-americanos: Nossa Senhora de Luján (Argentina), Nossa Senhora de Copacabana (Bolívia), Nossa Senhora de Chiquinquirá (Colômbia), Nossa Senhora de Caacupé (Paraguai), a Virgem dos Trinta e Três (Uruguai), Nossa Senhora de Coromoto (Venezuela) e Nossa Senhora Aparecida (Brasil).

1.4. DIVERSIDADES DO CATOLICISMO NA FORMAÇÃO DA AMÉRICA

O catolicismo nas origens da América Hispânica não era visto como uma mera justificativa para o domínio colonial. Os reis católicos estabeleceram normas para a catequização. Para cada *encomienda*, um pedaço de terra entregue aos colonizadores para que as explorassem, era exigido que investissem na evangelização dos nativos daquele território. Nesse período há a chegada de religiosos que se notabilizaram por suas ações religiosas e políticas, mas, sobretudo, por terem escrito as crônicas sobre os povos e as histórias vividas à época. Entre os cronistas estavam frei Bartolomé de Las Casas e frei Toribio Benavente, o *Motolinia*.

A crônica constituiu-se no lugar da informação e da memória dos primeiros tempos da conquista da América. Parte dos costumes indígenas é conhecida por meio desses registros. Mas há o problema da tradução cultural nesses registros. Por exemplo: um padre, ao olhar um culto indígena, atribuía essa prática como um culto idólatrico. A lógica era sempre marcada pela formação e pelo código cultural que o narrador possuía - nesse caso, a perspectiva católica dos padres. Por outro lado, é com esse registro que nossa

memória é constituída, e é partir desses registros que temos conhecimento sobre o início da colonização europeia.

O catolicismo do período colonial, ou as propostas de evangelização, não era homogêneo. Havia, pelo menos, duas grandes divergências naquela época: de um lado, uma tendência na qual se insere Bartolomé de Las Casas (1484/5-1566), que defendia que o cumprimento da tarefa missionária estava atrelada a uma conversão de fato, e para isso era necessário uma evangelização dos indígenas, ensinando-os as abstratas crenças cristãs. Por outro lado, havia os religiosos franciscanos, influenciados pela perspectiva milenarista, em que se acreditava na iminência do fim do mundo. Por isso, era necessário que se administrasse o sacramento do batismo ao maior número de pessoas. Por conta disso, houve uma disputa teológica sobre a validade de um batismo sem a cerimônia e sem os rituais definidos pela Igreja.

1.5. O CATOLICISMO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Frei Bartolomé de Las Casas nasceu em Sevilha entre 1484 e 1485. Teve uma produção vastíssima e foi chamado de “o grande apóstolo das Américas”, por Simón Bolívar. Las Casas chegou à América em 1502 para ser um *encomendero*, sendo que seu pai viera na terceira viagem de Colombo, em 1498. Ele possuía indígenas trabalhando em suas terras, e posteriormente, tornou-se um defensor dos índios, com todos os problemas que isso lhe implicou à época.

Em 1511 ouviu um discurso inflamado do frei Antonio de Montesinos, dominicano, que perguntava – “estes índios por acaso não são homens?” Montesinos estava indignado perante o grande número de indígenas que tinham morrido nas primeiras décadas da colonização. Las Casas incorporou esse discurso, inconformado com o fato de os indígenas trabalharem até à exaustão e, em muitos casos, acarretando-lhes a morte. Las Casas passou a defender os indígenas e renunciou à sua *encomienda* em 1514. Tendo viajado diversas vezes para a Espanha, Las Casas notabilizou-se por buscar apoio na Coroa para denunciar diante dos reis que existia um crime sendo executado nas Índias, como era conhecida a América naquele instante. Sem deixar de reconhecer a legitimidade da colonização espanhola, Las Casas defendia uma catequização pacífica como verdadeira forma de conversão.

Ele conseguiu uma área para praticar sua conversão pacífica. Esse processo fracassou por sabotagem dos próprios espanhóis, que se viam ameaçados de perder suas *encomendas* se a ideia lascasiana vingasse. No início de 1522, após a continuada penetração de espanhóis no território indígena ad-

ministrado por Bartolomé de Las Casas, os índios atacaram a aldeia, mataram alguns criados do clérigo. A experiência pacífica em *Tierra Firme* terminava mal. O frade se retirou dias antes para buscar ajuda, deixando outros padres na região. Os padres foram mortos e Las Casas, por conta desse episódio, foi acusado posteriormente de ser uma pessoa de moral dúbia.

Depois desse fracasso, Las Casas ingressou na ordem dos dominicanos, buscando reforço institucional de um grande grupo religioso, que rivalizava com a ordem dos franciscanos. Entre 1521 e 1540 ele ficou na América trabalhando e, em 1540, voltou para a Espanha, onde obteve uma vitória em prol de sua causa indígena – a criação das Leis Novas. Atribui-se a ele a lei que proíbia as *encomiendas* na América, a partir de 1542. Porém, essa lei não foi cumprida totalmente, o que provocou novas denúncias por parte de Las Casas, pois para ele não haveria uma América justa enquanto não se obedecesse às leis.

A atuação de Las Casas na Corte e sua presença junto a cardeais importantes renderam-lhe a nomeação como bispo de *Chiapas*, uma região da Nova Espanha. Quando assumiu o bispado, após uma longuíssima viagem de retorno para a América, que durou 424 dias em busca de pessoas para integrar seu projeto pacífico, decretou que todos deveriam confessar o pecado da exploração indígena e abandonar o trabalho escravo. As chamadas “orientações do confessor” impunha a excomunhão aos que não renunciassem aos seus indígenas sob *encomienda*. Houve uma enorme revolta na diocese de Las Casas por conta dessa decisão, já que muitos proprietários de terra dependiam do trabalho escravo para se enriquecer. Seu tempo de bispado foi curto, pois perdeu o apoio local. Renunciou ao bispado em 1547 para retornar à Espanha. Em 1550 e 1551 ele teve seus momentos mais importantes, quando se envolveu em um debate teológico sobre a justiça ou não da guerra contra os indígenas na América, em *Valladolid*.

Las Casas escreveu várias obras, sendo três as mais importantes: a primeira destaca-se pela sua distribuição e repercussão como um verdadeiro panfleto de denúncia: na “Brevíssima Relação da Destruição das Índias” (1542), ele descreve como os índios eram mortos na América, a crueldade e a exploração dos espanhóis sobre os índios. Atribui-se a Las Casas a invenção da Legenda Negra, que os ingleses trataram de difundir sobre os espanhóis – de que eles são todos selvagens, ideia que se perpetuou por muito tempo.

Outras duas obras têm importância historiográfica: “História das Índias” (1559), e a sua continuação, “Apologética História Sumária” (1559). Essas obras foram publicadas somente no século XIX, devido a um episó-

dio conhecido como o sequestro das crônicas, pois foi proibida a difusão das informações sobre o universo americano na Espanha. A proibição foi justificada por dois motivos – não estimular a cobiça de outros povos e não difundir os maus hábitos dos indígenas entre os católicos espanhóis.

Ao defender os indígenas, Las Casas produziu um tipo de memória trágica sobre a história da América. A sua descrição sempre remete a situações trágicas para comover seu interlocutor, mostrando o indígena como ser perfeito e pueril, em um mundo com características contrárias às dos indígenas. Por isso, os índios estavam sempre passíveis de serem manipulados. Essa representação de certa forma perdurou até os anos 1980 na América Latina na defesa empreendida por brancos em relação aos povos indígenas, e a anulação política do indígena como sujeito de sua própria história.

Las Casas fez uma defesa baseada no dualismo entre os indígenas, intrínseca e inteiramente bons, e espanhóis, totalmente maus. Existe uma grande estratégia narrativa utilizada por Las Casas, pelo fato de ele ser espanhol: ele critica seus compatriotas, mas se exime do grupo. Ele não negava que os reis tinham direitos sobre a América, assim, o problema não estava na conquista, nem nos reis católicos, nem em Colombo, mas nos colonizadores da América, que exploravam os indígenas. Conforme o relato trágico cristão, é como se Las Casas estivesse compondo um quinto evangelho, pois ele buscava o percurso inevitável da Paixão, comparando a figura do indígena com a de Cristo, porque eles sofriam como Cristo, o “cordeiro imolado”, cujo sacrifício visava à redenção do próprio indígena.

Las Casas, no entanto, antecipou uma tendência importante – a ideia de que a humanidade é uma, não interessando a etnia, nem a religião. São todos homens, e por isso, são criaturas do mesmo Criador. Por isso a ideia de compaixão, inocência e justiça do pensamento cristão são acionadas na defesa do índio criado por Las Casas: um índio dócil e bondoso, uma vítima perfeita que não provoca nenhum mal e sofre todos os males, tal como Cristo.

Os defensores de um modelo mais rigoroso de colonização, incluindo o direito à guerra para estabelecer a servidão, faziam três acusações principais contra os indígenas. Las Casas, diante da Junta de *Valladolid* entre 1550 e 1551, sistematizou as acusações feitas por Juan Ginés de Sepúlveda e as rebateu.

Primeiramente os indígenas eram acusados de fazer sacrifícios humanos, o que Las Casas não negava, mas contrapunha recuperando o exemplo de Abraão, que foi chamado por Deus para sacrificar seu próprio filho. Se os indígenas faziam sacrifícios, é porque eles tinham valor religioso e possuíam intuitivamente a vontade de adorar a Deus. Se eles não conheciam o verda-

deiro Deus – prosseguia Las Casas -, não deviam ser mortos por isso. Era tarefa dos católicos apresentar-lhes o verdadeiro Deus, pois eles estavam abertos à verdadeira fé.

O segundo ponto era a acusação de canibalismo. Para Las Casas, todos os grupos “primitivos” da história fizeram práticas canibais, portanto, eles precisariam ser convertidos mansamente, para ter a verdadeira fé e abandonar aquele costume.

O terceiro problema era o da idolatria: acusados de adorar falsos deuses, Las Casas reiterava que os nativos não poderiam adorar o verdadeiro Deus, já que não tiveram a oportunidade de conhecê-lo. O mais importante, para o bispo dominicano, era que eles possuíam a disposição para a “verdadeira fé”.

Outro ponto do debate de *Valladolid*, convocado pelo rei da Espanha, e feito entre os dois teólogos - Las Casas e Sepúlveda – foi o tema da barbárie. A acusação de Sepúlveda tinha quatro pontos inspirados na obra aristotélica:

– eram bárbaros todos os homens cruéis e que agem como feras e desumanos. Para Las Casas, mais cruéis, feras e desumanos eram os espanhóis, que sabiam que não podiam agir dessa forma, e mesmo assim, o faziam.

– eram bárbaros todos os que desconhecem a língua (no caso, o latim); para Las Casas, os espanhóis também desconheciam a língua dos indígenas e outros povos também desconheciam essa língua, então, todo homem seria bárbaro em relação a outro, neste aspecto.

– para Sepúlveda, os bárbaros eram servos por natureza; para Las Casas, nem todo o povo é servo, mas somente alguns; logo não se podia generalizar.

– por fim Sepúlveda afirmava que os indígenas eram bárbaros porque não eram cristãos, ao que Las Casas concordou, porém, isso não justificava a guerra e, sim, a catequização.

Na época, a discussão sobre a barbárie era fundamental, pois esta situação impedia a construção de uma civilização. Como construir uma sociedade civilizada a partir da barbárie? Era necessário extirpar a ignorância e a barbárie para se construir essa sociedade nesse Novo Mundo, à semelhança da Espanha.

Esse debate não possuiu vencedor, pois a comissão julgadora se absteve de tomar posição, com medo de retaliações políticas dos dois lados. No presente, atribuímos a vitória a Las Casas, pois lhe conferimos a posição do nosso tempo, de que a humanidade é uma só. Porém, a posição dominante na época é a da superioridade europeia diante de outros povos, destituídos

de humanidade, cuja sina era ser catequizada por quem tinha a verdade absoluta.

1.6. O CATOLICISMO DE MOTOLINÍA

Outra figura emblemática do processo de catolicização mexicana foi Frei Toribio de Benavente, o Motolinía (1491-1569). Tendo entrado para a Ordem dos franciscanos, chegou à América em 1524, com o objetivo de converter os últimos gentios à fé e de cumprir seu papel no final dos tempos. Os franciscanos se propuseram a vir para a América para participar do processo escatológico da conversão dos americanos.

Os franciscanos foram recebidos pelo conquistador Hernán Cortés. A presença do grupo franciscano tornava-se cada vez mais importante na Nova Espanha estabelecendo conventos, realizando trabalhos missionários e, inclusive, participando da fundação de cidades como *Puebla*, em 1531.

Motolinía escreveu muitas cartas sobre a atuação dos franciscanos na Nova Espanha. A mais conhecida, certamente, é a *Carta al emperador*, enviada a Carlos V em janeiro de 1555. Nela, o frade expressava suas divergências com Bartolomé de Las Casas. Para o franciscano a colonização e evangelização não era catastrófica, como fez parecer o dominicano. Motolinía pretendia desfazer a imagem que Las Casas projetou sobre os espanhóis, os índios e os religiosos. Rebatendo os escritos do dominicano, Motolinía apresenta sua versão:

Dice el de Las Casas que todo lo que acá tienen los españoles, todo es mal ganado, aunque lo hayan habido por granjerías: y acá hay muchos labradores y oficiales y otros muchos, que por su industria y sudor tienen de comer (MOTOLINÍA, 1995, p. 207).

Do ponto de vista religioso a maior preocupação do frade era com a questão das idolatrias. A presença dos cultos de “falsos deuses”, segundo sua concepção, exigia uma ação rigorosa por parte dos evangelizadores. A ação dos missionários deveria ser defendida, pois os indígenas eram efetivamente idólatras. O plano de Motolinía identificava cinco etapas frente aos objetos de cultos: inventariar, reconhecer, construir conceitualmente, destruir materialmente e substituir.

Os conceitos de idolatria e conversão aparecem imbricados nos textos de Motolinía. Para afirmar que uma população estava convertida ao cristianismo, o frade, primeiramente, precisava constatar se existiam ou não práticas idolátricas, templos ou sacrifícios. Da mesma forma, quando encontrava

ídolos, automaticamente concluía que era necessário destruí-los para que fosse efetivada a pregação dos religiosos e houvesse a conversão.

A evangelização proposta por Motolinía, no seu esforço de narrar e extirpar os costumes indígenas para que o cristianismo pudesse prosperar na América, é reveladora do espírito de seu tempo. A convicção religiosa do frade, seu trabalho de conversão e combate a outros credos foi uma ação comum empreendida na propagação do catolicismo na América. Seria anacrônico cobrarmos de um religioso daquela época o princípio da tolerância e liberdade religiosas que se defende atualmente.

1.7. AS PRÁTICAS CATÓLICAS

A religião católica é um elemento da conquista da América. Além de uma conquista militar e material, existiu uma conquista espiritual. E quando se aborda a “conquista espiritual” é importante que se reitere que não houve um único critério de conversão ao cristianismo – existem várias práticas católicas, como as exemplificadas na ação de Las Casas, de Motolinía e de tantos outros líderes e ordens religiosas.

Não podemos afirmar que tenha existido uma conversão absoluta, porque não podemos trabalhar com a ideia de que existe um conceito de católico ou de um cristão em termos absolutos. São tantas as exigências dogmáticas e nos ensinamentos da tradição católica que várias pessoas podem dizer que são católicas mesmo sem ir à Igreja – fazem o sinal da cruz, rezam, batizam, usam escapulário. Há outros que seguem a maioria dos preceitos da hierarquia religiosa. Ambos se declaram católicos. Não nos interessa avaliar um suposto índice de maior ou menor adesão à fé católica. Interessa-nos observar que os postulados católicos fazem parte de uma determinada cultura muito presente nas Américas.

Sob o ponto de vista teológico e da autoridade religiosa, há padrões a serem seguidos, mas sob o ponto de vista histórico, o que interessa é identificar as práticas e crenças religiosas que dialogam com práticas culturais latino-americanas. É inevitável avaliar que a ação desses religiosos foi “eficiente”, do ponto de vista religioso, pois eles ajudaram a constituir um continente cristão, majoritariamente católico. Fizemos esse percurso para percebermos que não existe uma única forma de se viver o catolicismo, nem no período da colônia, onde supostamente havia uma unidade.

Ao reconhecer as pluralidades no interior das práticas católicas não pretendemos defender a ausência de elementos rígidos por parte da Igreja. É evidente que há elementos que aproximam esses católicos, caso contrário isso

se oporia à natureza da Igreja como instituição sistematizada, hierarquizada, que segue uma tradição, um magistério e um ensinamento. O que nos interessa identificar, desde as práticas coloniais de conversão, é a porosidade do discurso católico que permitiu moldar e ser moldado em diferentes realidades onde se implementou, tanto nas ações dos clérigos, como nas de seus fiéis.

2. O CATOLICISMO NOS SÉCULOS XIX E XX: ANÁLISES DA ARGENTINA E DO MÉXICO

Agentes religiosos desempenharam um papel fundamental no processo da independência das colônias hispânicas no início do século XIX. São vários os exemplos de clérigos que atuaram, de modo direto ou não, nos processos de independência. Os casos mais exemplares são dos padres Miguel Hidalgo (1753-1811) e José Maria Morelos (1765-1815) na independência do México.

O padre Hidalgo liderou um movimento de mais de 60 mil indígenas em *Guanajuato*, durante o Grito de Dolores. O ponto de partida de independência mexicana, em 16 de setembro de 1810, tinha como lema “Viva Nossa Senhora de Guadalupe e morte aos *guachupines!*”. O fato do Grito de Dolores ser desencadeado a partir da divisa “religião e pátria” é um dos indicadores da presença católica, dos procedimentos adotados pelos clérigos e sua inserção na vida cotidiana mexicana, não apenas restrita aos espaços religiosos e à educação, mas em atividades mais amplas da vida cotidiana.

Porém, como salientamos na abordagem sobre o período colonial, também nos processos políticos do início do século XIX não havia unidade no discurso católico. O padre Hidalgo, por exemplo, foi chamado de “precursor do anticristo” pelo arcebispo do México, Francisco Javier de Lizana. O padre era apontado por estabelecer a sedição na Nova Espanha e, ao dividir os grupos, comprometer a legitimidade e suspeitar da responsabilidade religiosa de obediência aos reis.

O Padre Morelos foi acusado pela Inquisição mexicana, em 1815, de ser um herege, “inimigo do cristianismo”, apóstata da sagrada religião, traidor do Rei e da Pátria. O preceito da obediência, que havia sido um dos elementos da sustentação católica aos reis de Espanha, era reivindicado em momentos de disputas internas.

A pesquisadora Naudy Suárez Figueroa, analisando a presença do discurso político-religioso nas lutas de independência, recupera a carta de um militar realista em Nova Granada, Pablo Morillo, em 1815 e na qual ele afirmava:

he visto mucha dulzura y docilidad em los habitantes; y que donde el cura ha sido bueno, el pueblo lo ha imitado. (...) Muchos o lo más de los curas han sido los fomentadores de las nuevas ideas, y debo decir a V. E. que con las tropas del rey venceré en toda América, pero el convencimiento y la obediencia al Soberano es obra de los eclesiásticos, gobernados por buenos prelados (...)

(FIGUEIROA, 2003. p. 490).

O papel dos religiosos católicos, como se observa, não era ignorado pelos realistas, nem pelos defensores das independências. Tanto pela participação daqueles clérigos nos processos de educação, como por suas lideranças carismáticas, observamos a articulação entre a religião, a sociedade e o poder político, muito comum nos processos de independência e consolidação dos estados independentes na América.

2.1. O CASO DA ARGENTINA: LAICIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE EM TEMPOS DE TRANSIÇÃO (XVIII-XIX)

Desde a segunda metade do século XVIII, final do período colonial, a Coroa espanhola borbônica implementou medidas “ilustradas” e “modernizadoras”, que desagradaram boa parte do clero. A inserção do ensino de novas correntes filosóficas e científicas nas universidades, apresentava novas formas de pensamento ao mundo hispânico. Muitos clérigos, divergindo de seus superiores, apostavam na sedução de um discurso lógico que não seria incompatível com os ensinamentos católicos. Interessa-nos, no entanto, perceber que a penetração de um discurso laico em contraposição às justificativas de poder tradicionais interferirá na futura Argentina.

Em cidades como *Buenos Aires*, a propagação das ideias laicas ocorriam de forma mais veloz, graças à atuação de advogados e letrados. No interior do vice-reino do Prata, no entanto, as mudanças derivavam da atuação de religiosos. A cultura colonial platina, em relação à centralidade do catolicismo naquela sociedade, não se alteraria de forma radical, mas ao mesmo tempo, não seria indiferente às novas práticas. Se, por um lado, o discurso vitorioso da Revolução de Maio de 1810 enaltecia as características liberais, a influência da Igreja não deixava de ser relevante nos rumos políticos da Argentina do século XIX.

De um modo geral podemos reconhecer, durante o processo de emancipação política, a existência de duas correntes principais entre o clero. Uma reconhecia as reivindicações de 1810, as condições e a necessidade para a independência argentina, assim como a defesa da igualdade entre

todos os cidadãos. Clérigos como o padre Manuel Alberti (1763-1811) integraram as primeiras juntas de governo instituídas a partir do processo revolucionário portenho.

Porém, a partir de 1830, há um predomínio de outra corrente, a do pensamento conservador entre o clero. Rechaçando os avanços considerados laicizantes, a corrente ultramontana se fortalecia no interior da Igreja argentina. O receio era de que o estado liberal diminuiria o poder e a influência da igreja em nome do princípio da laicidade.

A história argentina do século XIX foi marcada por enfrentamentos e divisões internas radicais. A consolidação territorial ocorreu após pouco mais de cinco décadas da Revolução de Maio. Entre tantas questões, a historiografia não privilegiou os aspectos religiosos. Porém sabemos que temas como a liberdade de culto e o padroado eram alguns dos tópicos que mobilizavam a Igreja Católica argentina e seus fiéis.

As tensões em torno do padroado, ou seja, sob quem repousaria a responsabilidade de nomear os bispos e, conseqüentemente, sustentar as igrejas era explosiva. A permanência do padroado era, de algum modo, a perpetuação de um modelo colonial. Embates patrocinados por Gregório Funes, deão da Catedral de Córdoba, e pelo jurista Juan Luis Aguirre, se perguntavam se a questão do padroado era algo relacionado à soberania do Estado ou uma obediência aos antigos monarcas espanhóis.

Uma série de leis foi estabelecida para tratar do assunto. Em 1826, a Constituição definiu que o Poder Executivo tinha o poder de nomear bispos e manteria as regras gerais do padroado. A resposta platina era um endurecimento contra a Igreja de Roma, pois desde 1813, as Províncias Unidas do Rio da Prata proclamaram que eram independentes de toda autoridade eclesiástica que existisse fora de seu território.

A tensão entre o Estado nascente e a Igreja crescia de forma vertiginosa. As nomeações para o episcopado por parte do governo de *Buenos Aires* eram ignoradas por Roma. A quantidade de postos vacantes crescia à medida que os religiosos morriam.

O temor do desgaste político em um país fortemente católico fez com que as posições laicizantes fossem amenizadas. Efetivamente a legislação continuava a inserir o direito pleno do padroado como uma questão de soberania nacional em diversos documentos, como o “Memorial Ajustado de 1833”. Mas na prática, articuladores políticos do governo portenho e da Igreja buscavam restabelecer uma convivência possível.

Durante o governo do caudilho Juan Manuel de Rosas, que governou Buenos Aires por dois períodos (1829-1832; 1835-1852), parte do clero pas-

sou a apoia-lo na expectativa de que as medidas mais radicais pudessem ser deixadas de lado e um novo capítulo nas relações entre a Igreja e o Estado pudesse ser estabelecido. Mas o elemento que mais favoreceu a Igreja naquela época era a inexistência de um governo nacional de fato. As províncias, contrariando orientações de *Buenos Aires*, não negavam o padroado, mas se dirigiam diretamente ao papado para obter as nomeações de bispos e arcebispos, como podemos depreender da análise documental realizada por José Carlos Chiaramonte em sua obra *Ciudades, Provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina*. Oficialmente o padroado caiu apenas no século XX.

2.2. A ATUAÇÃO NO SÉCULO XX

Ao longo dos anos 1900 a Igreja Católica na Argentina assumiu o papel de articuladora entre diversos grupos sociais. Aproximando-se das forças armadas, preservando sua importância entre formadores de opinião e atuando na educação de multidões em suas escolas, a Igreja, à parte suas tarefas religiosas regulares, manteve-se importantíssima na história política e social argentina. A Argentina é, atualmente, um dos países mais católicos da América. Cerca de 92% da população declara professar esta religião.

A partir de 1940, a Igreja ampliou sua participação na vida pública argentina. A rápida urbanização daquele país, a expansão do emprego nas indústrias e o forte movimento sindical existente fez com que a Igreja se apegasse às suas doutrinas sociais. Preocupada com a possível expansão do comunismo entre os trabalhadores, a hierarquia católica inseriu-se entre os grupos mais populares, mas com a clara preocupação de não deixar expandir as ideias socialistas, como a noção de ateísmo e de crítica à Instituição.

A era Perón (1946-1955) trouxe novos desafios para o clero. As ambiguidades do discurso religioso são notadas em uma sociedade que permanecia católica e, ao mesmo tempo, via a adoção de medidas públicas que contrariavam a doutrina moral católica, como a aprovação da lei do divórcio, em 1954. O pioneirismo da lei na América Latina não durou muito, pois com a queda de Perón, em 1955, a lei foi revogada e restabelecida apenas em 1987.

Mesmo Perón tendo encampado propostas da Igreja, como na lei de ensino religioso nas escolas e o aumento de subsídios para pagamento de salários de professores da rede privada, cuja maioria era de escolas católicas, a oposição clerical crescia. Um ponto de divergência era a atuação de Eva Perón e suas políticas assistencialistas. A caridade, um dos pontos da doutrina católica, passara a ser uma das bandeiras do governo e esvaziava a importância da Igreja naqueles trabalhos assistenciais.

Mesmo com as divergências entre o político mais influente da Argentina desde os anos 1940 e a Igreja, sua esposa também se apropriava dos simbolismos católicos para legitimar sua presença na cena política daquele país. A primeira-dama, uma atriz de pouca expressão e com uma vida pessoal adversa, aparecia sempre como uma católica fervorosa. Usando mantos, rosários e crucifixos, Evita procurava estabelecer uma imagem positiva em um país católico. E, ao mesmo tempo em que o governo de seu marido era criticado por setores da Igreja, ela aparecia ao lado do papa em sua viagem a Roma.

Durante os anos 1970, às vésperas do fracassado governo de Isabelita Perón e da violentíssima ditadura militar, a ação dos católicos era, uma vez mais, divergente. De um lado, os grupos sob a influência da esquerda católica, adotavam as premissas da Teologia da Libertação e militavam em movimentos sociais organizados, como a Ação Católica Argentina. Parte dos *montoneros*, grupo guerrilheiro surgido em 1970, pertencia a esta associação católica. De outro lado, grupos conservadores que foram complacentes com os abusos políticos e violação de direitos humanos praticados na Argentina daquela época.

Isso demonstra a situação ambígua que faz parte da dinâmica de relacionamento da Igreja Católica com o mundo. A atualização de seus ensinamentos e a convivência com a laicização do mundo impõe-se à Igreja de forma mais rápida do que admitem seus líderes. As posições que consideramos divergentes no interior da própria hierarquia, nada mais são que as tentativas de cada grupo decifrar novos “modos de ser Igreja”. Se o cerne teológico e hierárquico é mantido, as formas de atuação possuem tantas nuances que indicam uma prática mais heterogênea do que os julgamentos precipitados nos fazem ver.

2.3. A CRISTERA NO MÉXICO: RELIGIOSIDADE E POLÍTICA NO MÉXICO (SÉCULO XX)

Se na Argentina as tensões eram administradas pela cúpula da Igreja, no México adotou-se medidas mais radicais no século XX. Após a Revolução Mexicana, iniciada em 1910, houve um movimento rebelde católico conhecido como *Cristera* ou *Cristiada* (1926-1929). Camponeses e organizações católicas lutaram contra as posições anticlericais do Estado mexicano.

Durante a Revolução, que pretendia derrubar o caudilho Porfirio Díaz, a Igreja Católica foi associada às antigas instituições do regime porfirista. Em 1915, por exemplo, padres estrangeiros foram expulsos do México. Durante o governo de Venustiano Carranza, templos católicos foram transformados em quartéis.

O intuito revolucionário era abolir as antigas instituições e apresentar uma face “moderna” do México. A identificação dos católicos como o grupo

reacionário por excelência atendia aos interesses do movimento revolucionário, mesmo que nem sempre esta associação tivesse validade. A encíclica *Rerum Novarum* (1891) estimulou a Igreja mexicana a participar dos debates sobre relações de trabalho e políticas sociais. Foram realizados, a partir desse momento, congressos religiosos que levaram ao desenvolvimento de sindicatos católicos, que pretendiam levar princípios cristãos para as relações de produção.

O anticlericalismo no México era de uma minoria que exercia o poder político e resultou na Constituição de 1917. Além da separação entre Igreja e Estado, já existente na Constituição de 1857, havia mecanismos de restrição à liberdade de religião. O objetivo era, supostamente, libertar os cidadãos mexicanos do obscurantismo, fazendo surgir uma nova ordem social e cultural no país. A liberdade de culto estava assegurada, porém, os atos religiosos seriam restritos aos templos, que por sua vez estariam sob a vigilância das autoridades. Outro artigo da Constituição (o 130) proibia a manifestação dos religiosos sobre as leis e procedimentos políticos do país. Os clérigos, desta forma, deveriam ser excluídos da vida política mexicana.

O sentimento anticlerical do período revolucionário é diferente da perseguição à fé. As ações dos líderes contra a Igreja relacionavam-se com a primazia do clero católico na vida nacional. Não havia uma renúncia ao cristianismo ou mesmo aos pilares da tradição católica, mas à hierarquia eclesiástica que representava um obstáculo aos projetos políticos dos partidários da Revolução.

Durante a presidência de Plutarco Elias Calles (1924-1928) as tensões entre o Estado do México e a Igreja Católica se intensificaram. Calles apoiou um movimento cismático que fundara a Igreja Católica Apostólica Mexicana. Fundada por um ex-padre espanhol, Manuel L. Monge, a Igreja Mexicana divergia da Romana em aspectos comportamentais ao defender o fim do celibato, por exemplo. Mas sua principal função era política ao estimular o nacionalismo e agregar sob seus domínios os católicos de rito romano. A Igreja, no entanto, não obteve o resultado esperado, pois como afirmou um político da época, “uma Igreja não se funda como um sindicato”.

Em 1926, o arcebispo do México, Mora y Del Rio, afirmou que a Igreja resistiria à aplicação dos artigos anticlericais da Constituição. O presidente Calles, buscando demonstrar forças, fechou igrejas, conventos e expulsou sacerdotes do país. No ano anterior os fiéis católicos haviam fundado a LN-DLR (*Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa*) que foi fundamental na contestação aos atos do mandatário mexicano.

Inicialmente a LNDLR propunha boicotar o consumo de serviços públicos, não comparecer em atos patrocinados pelo Estado ou mesmo enviar

as crianças para as escolas públicas. As medidas não surtiram o resultado esperado, mas serviram para endurecer o anticlericalismo de Calles.

Em 2 de julho de 1926 o presidente alterou o Código Penal restringindo ainda mais as ações políticas dos clérigos ao criminalizá-las. De acordo com o código, os padres e bispos não poderiam criticar leis e autoridades, nem realizar manifestações religiosas em espaços públicos (como as procissões), além de proibir o uso de roupas que os identificassem como membros da Igreja.

No dia 14, os bispos aprovaram o programa de boicote econômico ao governo proposto pela Liga e a viabilidade da suspensão do culto e das demais atividades religiosas, pois para eles a prática do catolicismo tornara-se inviável no México. Com a aprovação da sede da Igreja em Roma, no dia 24 de julho, decidiram suspender as cerimônias católicas nas Igrejas mexicanas.

A ação da hierarquia católica interferiu no cotidiano dos fiéis mexicanos, quebrando costumes bastante difundidos, como o de ir à missa, participar de novenas e outras práticas litúrgicas. A população revoltou-se contra o governo, que por sua vez, não aceitou negociar e desafiou os bispos a proporem uma mudança na legislação ou que recorressem às armas.

Os bispos apresentaram ao Legislativo mexicano uma petição com mais de 2 milhões de assinaturas, num universo de aproximadamente 15 milhões de habitantes, para a retirada dos artigos anticlericais da Constituição e a revogação dos artigos polêmicos do Código Penal. A petição foi rejeitada quase que por unanimidade. Diante do resultado, os fiéis – seguindo a recomendação de Calles –, recorreram às armas. Era o início da Cristera.

A Cristera não foi apoiada, nem condenada, formalmente pela cúpula da Igreja. Mas vários sacerdotes e bispos conclamavam seus fiéis à ação armada. Os políticos anticlericais trataram o movimento como se fora uma manifestação do fanatismo religioso; os católicos revoltados, por sua vez, viam-se como mártires em defesa de sua religião.

O movimento não foi uniforme em todo México, mas a proeminência dos camponeses era o que assegurava as vitórias dos “soldados de Cristo Rei”, como se designavam os lutadores. As principais ocorrências das disputas armadas foram nas regiões central e noroeste do México.

Uma rebelião quase nunca tem uma única motivação. Na esteira do processo revolucionário mexicano de 1910, com forte papel desempenhado pelos camponeses, a *Cristera* recolocou os mesmos grupos rurais na cena política daquele país. Ao lado da defesa da liberdade religiosa, algumas questões como o problema agrário e as promessas não cumpridas pela Revolução, integravam o caudaloso problema trazido pelos *cristeros*. Interessa-nos observar

como a presença católica na cultura mexicana foi capaz de despertar paixões e problemas latentes na história daquele país. A violência da rebelião, que custou a vida de aproximadamente 90 mil pessoas de ambos os lados, em nome da defesa religiosa é um caso específico dentro da tradição católica na América Latina.

Em 1929, sob a presidência de Emilio Portes Gil, a guerra encontrava-se praticamente empatada. Os rebeldes chegaram a avançar bastante dominando e tornando autônomas algumas comunidades, mas sofreram diversas derrotas com perda de mais de 30 mil homens. O Estado mexicano, por sua vez, subestimou o movimento e teve gastos excessivos, causando descontentamento dentro do próprio governo pelos procedimentos adotados.

Igreja e Estado chegaram a um acordo em 1929. O governo mexicano fazia concessões abrandando o discurso anticlerical e as legislações punitivas em relação a padres e bispos. A educação religiosa primária era permitida nas igrejas e todos os cidadãos, incluindo o clero, poderiam efetuar petições para reformar as leis.

CONCLUSÃO

Para concluir, é impossível pensar várias dimensões dos processos históricos da América Hispânica sem pensar o papel exercido pela Igreja católica. Não há um único catolicismo, mas vários catolicismos, mesmo dentro de uma Igreja altamente hierarquizada.

A tradição católica na América Latina, mais do que um fenômeno religioso, é um aspecto cultural e político que marca as diversas sociedades na atualidade. Se desde a ação dos primeiros evangelizadores estava presente a discussão sobre os modos de proceder durante a catequização e colonização, no período contemporâneo, a interferência no debate político e na vida cotidiana da população não desapareceu.

Pode-se e deve-se questionar os procedimentos e os argumentos apresentados, porém, não se pode ignorar que nas ações de milhões de latino-americanos há algum traço da tradição cristã, ou mais especificamente, da católica. Estes aspectos são visíveis em vários campos: ao posicionar-se sobre temas comportamentais, ao referir-se às noções de pecado, ao avaliar a noção de justiça ou mesmo esperar uma vida futura que os redimirá, há marcas que não são exclusivas, mas preponderantemente católicas. Mesmo para aqueles que não são fiéis, há marcos da vida social que ultrapassam o pressuposto da crença, seja em um casamento, um batizado ou diante da morte de alguma pessoa. Esta presença, evidentemente, só foi possível graças à atuação

constante e sistemática de uma religião que chegou à América junto com os espanhóis e que soube usar vários mecanismos para preservar-se na centralidade da vida social e política dos povos latino-americanos.

As tensões vividas pela Igreja, incluindo uma guerra ou nos embates contra a laicização, demonstram a historicidade da Igreja católica. Mesmo apregoando supostas noções eternas e, portanto, atemporais, a perspectiva da Igreja católica é a de que ela vive em seu tempo, respondendo às dinâmicas da sociedade. Por isso, neste breve panorama, pudemos observar diferentes desafios do catolicismo na América e, desta forma, observar que mesmo numa religião hierarquicamente estruturada há pluralidades e divergências que são próprias do discurso religioso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATAILLON, Marcel. **Estudios sobre Bartolomé de Las Casas**. Barcelona: Ed. Península, 1976.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, 9. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma Experiência Européia**. São Paulo: Edusp, 1997.

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BRUIT, Héctor H. **Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos**. Campinas/ São Paulo: Ed. da UNICAMP/ Iluminuras, 1995.

CARRERA DAMAS, Germán (org.) **Historia General de América Latina**. v. 5. Paris: Unesco/Trotta, 2003.

CATECISMO DA DOCTRINA CRISTÃ. 9. ed. São Paulo/Petrópolis: Libreria Editrice Vaticana-Vozes-Paulus-Paulinas-Loyola-Ave Maria, 1992.

CHIARAMONTE, José Carlos. **Ciudades, Provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2007.

DREHER, Martín N. **A Igreja Latino-americana no Contexto Mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

FIGUEIROA, Naudy Suárez. “¿De una ‘República Cristiana’ a uma ‘República de Cristianos?’”. IN: CARRERA DAMAS, Germán (org.) **Historia General de América Latina**. v. 5. Paris: Unesco/Trotta, 2003.

FREITAS NETO, José Alves de. **Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana**. São Paulo: Annablume, 2003.

FUENTES, Carlos. **O Espelho Enterrado**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

GIMÉNEZ Fernández, M.; Bartolomé de Las Casas. **El plan Cisneros-Las Casas para la reformacion de las Indias**. Madrid: CSIC, 1984.

HANKE, Lewis. **La Lucha por la Justicia en la Conquista Española de América**. Madri: Ed. Aguillar, 1967.

HOFFNER, Joseph. **Colonização e Evangelho**. Ética da Colonização Espanhola no Século de Ouro. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

KARNAL, Leandro. **O Teatro da Fé**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1998.

LAS CASAS, Bartolomé. **Historia de las Indias**. Edição de Agustín Millares Carlo e estudo preliminar de L. Hanke. México: F.C.E., 1995, 3 vols.

_____. **Tratados de Bartolomé de Las Casas**. Prólogos de L. Hanke y Manuel Giménez Fernández. México: F.C.E., 1997, 2 vols.

_____. **Apologética Historia**. Edmund O’Gorman, 2 vol., México, 1967.

_____. **Apologia**. Tradução castelhana do texto latino, introdução e notas de Angel Losada. Madri: Nacional, s/d.

LÉON-PORTILLA, M. **A Visão dos Vencidos**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

MENÉNDEZ PIDAL, T. **El Padre Las Casas**, su Doble Personalidad. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.

MEYER, Jean. **La cristiada**. v.2. México-DF: Siglo XXI, 1988

MONTEIRO, Paula. **Entre o Mito e a História: o V Centenário do Descobrimento da América**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MOTOLINIA, Toribio. **Historia de los Indios de la Nueva España**. 6. ed., Cidade do México: Porrúa, 1995.

O’GORMAN, Edmundo. **Estudio Preliminar a la Edición de Apologética Historia de las Indias**. México: Universidad Nacional Autónoms, 1967.

RICARD, Robert. **La Conquista Espiritual de México**. México: FCE, 1986.

SEED, Patrícia. **Cerimônias de Posse na Conquista do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Unesp/Cambridge, 1999.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Historia del Nuevo Mundo**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

_____. **Apologia**. Tradução castelhana do texto latino, introdução e notas de Angel Losada. Madri: Nacional, s/d.

SUESS, Paulo (org.) **A Conquista Espiritual da América espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.

THEODORO, Janice. **América Barroca. Temas e Variações**. São Paulo: EDUSP/Nova Fronteira, 1992.

TODORÓV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

CAPÍTULO 3

PLURALISMO PROTESTANTE NA AMÉRICA LATINA

KARINA KOSICKI BELLOTTI

INTRODUÇÃO

O objetivo desse capítulo é traçar uma breve história do protestantismo na América Latina, seus principais desdobramentos e formas de atuação nos últimos cinquenta anos. O período escolhido refere-se ao grande crescimento evangélico que o continente tem experimentado, por conta da extensa atividade de pastores e leigos em diversas camadas da população – destacadamente as camadas pobres, entre os anos 1950 e 2000.

O panorama de desenvolvimento histórico do protestantismo latino será acompanhado por uma análise das principais fontes que contam a história dessa religião em nosso continente. Dessa forma, estabeleceremos uma abordagem cultural e laica (não-religiosa) da diversidade protestante latina, que se mostra bastante fluida e alheia a classificações rígidas de fronteiras denominacionais. Partiremos da Reforma Protestante de 1517 e chegaremos até o neopentecostalismo dos dias atuais, com o intuito de mostrar como o universo protestante empreendeu suas diferenciações, dentro de contextos culturais específicos da América Latina.

1. DEFINIÇÃO

O protestantismo é um ramo do Cristianismo surgido com a Reforma Protestante em 1517, encabeçada pelo monge dominicano Martinho Lutero. Desde então, ele se desenvolveu em diversas igrejas, e chegou à América Latina no século XIX. Segundo o censo de 2000, atualmente, no Brasil, os protestantes respondem por 15,4% da população, dentre os quais: 4,1% são evangélicos de missão; 10,4% são pentecostais; 1,0% pertencem a “outras” igrejas protestantes sem classificação definida. Para além dessa percentagem,

é válido também estudar sua dinâmica de atuação dos diferentes grupos protestantes e a constituição de sua identidade cultural.

Esclarecemos que o termo *protestante* é comumente usado em textos acadêmicos para se referir ao grupo religioso advindo da Reforma Protestante e seus desdobramentos. Sabe-se que no início de sua história o termo *protestante* tenha sido empregado de forma pejorativa por adversários católicos para mostrar que o novo grupo estava protestando contra a verdade da Igreja Católica. Porém, o termo não possui mais esse teor negativo. O termo *pentecostal* refere-se aos grupos surgidos na primeira década do século XX, dentro do universo protestante americano.

O termo *evangélico* tem sido cada vez mais usado em textos acadêmicos, de divulgação jornalística, e também pelos próprios protestantes para designar grupos protestantes e pentecostais. Esse termo refere-se aos Evangelhos, livros que conteriam os ensinamentos de Jesus Cristo no Novo Testamento. Também se refere ao ato de evangelizar – pregar os Evangelhos – que caracterizaria esse grupo. Optamos por utilizar evangélicos para designar a totalidade de protestantes e pentecostais.

2. PERSPECTIVA DE ANÁLISE

Toda história ao ser contada sofre a influência do ponto de vista de quem a conta. Isso vale tanto para as histórias do dia a dia, quanto para a ciência histórica. A perspectiva assumida para esse texto é histórica e cultural, isto é, não existe uma essência protestante nem um protestantismo “puro” seguido de outros “impuros” ou desviantes. Consideramos os desenvolvimentos do protestantismo no tempo e no espaço, conforme os desafios de diferentes culturas.

De fato, há correspondências entre o protestantismo da Reforma e seus desdobramentos ao longo dos últimos 500 anos. Porém, há também diferenças quanto às crenças e práticas de diversos protestantes em diferentes períodos e locais. A História das Religiões estuda as diferentes identidades culturais evangélicas, sob perspectiva relacional. Isto é, observaremos que as divisões internas ao protestantismo estão ligadas a questões teológicas, políticas, regionais – em suma, a relações sociais no tempo e no espaço.

Nossa perspectiva difere-se de outras perspectivas adotadas para contar a história protestante no Brasil. Durante a primeira metade do século XX, as primeiras histórias das igrejas protestantes brasileiras foram escritas pelos seus próprios membros. Era uma história factual e descritiva, de cunho confessional, que contava a história oficial de algumas igrejas. A sua pers-

pectiva enfatizava a intervenção divina na História, por meio dos feitos de personalidades destacadas.

A partir dos anos 1960 surgiu uma linha acadêmica ligada às áreas de História, Sociologia, Antropologia, Ciências da Religião, e Filosofia. Seu enfoque eram questões sobre a inserção cultural dos evangélicos; religião e política; religião e gênero; identidade cultural; trânsito religioso; competição religiosa; formação ética; impacto do protestantismo no Brasil e na América Latina face à crescente pentecostalização do campo evangélico. Essa linha de pensamento adota uma postura laica (não-religiosa) na abordagem dos fenômenos religiosos, a fim de observar as ações humanas no campo religioso.

A questão do olhar e da abordagem é fundamental na História das Religiões, pois fornece informações sobre o tipo de História que será contada. Em uma sociedade como a brasileira, de cultura predominante católica, o crescimento dos evangélicos nas últimas décadas despertou desconfianças e preconceitos por causa do desconhecimento que boa parte da população e da imprensa possuíam – e ainda possuem – sobre os protestantes. O sociólogo Paul Freston (1993, p. 6-25) questionou justamente essa situação em 1993, quando reportagens preconceituosas e generalizantes sobre igrejas evangélicas ainda eram uma rotina brasileira. O preconceito ainda persiste, mas diminuiu muito por conta da inserção dos evangélicos na sociedade brasileira. Conhecer a diversidade protestante permite dissipar generalizações e caracterizações ofensivas sobre esse grupo.

No Brasil, os evangélicos ganharam maior visibilidade após a eleição da bancada evangélica para a Assembleia Constituinte em 1986 e em especial após a compra da Rede Record pelo bispo Edir Macedo em 1989. A grande imprensa falada e escrita denominou as igrejas evangélicas de “seitas”, que roubavam fiéis dos católicos, praticavam charlatanismo, de olho no dinheiro das pessoas. As práticas das igrejas neopentecostais, que envolvem uma relação explícita com o dinheiro e com a ideia de prosperidade, viraram alvo de ataque, e foram generalizadas para outras igrejas que se opunham ao neopentecostalismo.

3. DIFERENCIAÇÕES NO CAMPO EVANGÉLICO

A forma como surgem as diferenciações dentro do campo protestante latino está ligada ao histórico do protestantismo e das missões estrangeiras que vieram até o nosso continente a partir do século XIX. Após sua instalação, o protestantismo continuou a se fragmentar e a formar diversos ramos. Há dois ramos principais: 1) Protestantes não-pentecostais ou conhecidos também como Protestantes Históricos; e 2) Pentecostais.

Há outras igrejas cristãs que surgiram do protestantismo norte-americano e são consideradas pelo senso comum como evangélicas: a Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons). Contudo, elas possuem peculiaridades que serão analisadas adiante.

Essas classificações não refletem a complexidade do campo protestante, que desde os anos 1950 tem se modificado conforme o crescimento do pentecostalismo no Brasil. Em comum, esses dois ramos guardam características primordiais do protestantismo, que surgiu no início do século XVI, na Europa.

3.1. PROTESTANTES HISTÓRICOS

Toda nomenclatura parte de uma relação de poder e de um esforço de diferenciação. O termo “protestante histórico”, comumente usado para designar os protestantes de igrejas que surgiram do período da Reforma e dos primeiros avivamentos europeus (presbiterianos, episcopais, anglicanos, metodistas), tornou-se também uma forma de diferenciar esse grupo dos pentecostais, que durante décadas foi negligenciado nos estudos acadêmicos sobre protestantismo. O termo “histórico” denota um peso de tradição que estaria ausente entre os pentecostais. Porém, os pentecostais possuem sua própria história, que completou cem anos em 2006. Por isso, evitaremos o uso desse termo em nosso texto.

Outra denominação, usada pelo Censo, foi “protestantismo de missão”. Contudo, igrejas como a do Nazareno, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Congregação Cristã, que não se encaixariam no termo “protestante histórico” são exemplos de igrejas fundadas por missionários. Por isso, dado ao grande crescimento pentecostal na América Latina, preferimos denominar os protestantes históricos como protestantes não-pentecostais.

A Reforma Protestante não foi o único movimento reformista dentro da Igreja Católica. Segundo o historiador Jean Delumeau (1994, p. 121-147) houve várias ações internas à Igreja Católica desde o século XII, cobrando uma atenção maior da cúpula da igreja para as questões de fé. Porém, a Reforma iniciada por Martinho Lutero representou uma ruptura definitiva com a Igreja Católica. A princípio, o movimento de Lutero não tinha a intenção de se separar da Igreja Católica, pois era uma crítica a determinadas práticas de Roma, como a venda de indulgências e a simonia.

Segundo Lutero, somente uma mudança na vivência da fé em Cristo como único salvador poderia sanar todos os desvios de comportamento na Igreja (FEBVRE, 1956). Surge a noção de salvação pela fé, oposta à ideia

de salvação pelas boas obras. Sendo os seres humanos imperfeitos, nenhuma obra humana levaria o homem à salvação, pois somente Deus a concederia pela sua graça. E para que os homens cultivassem a fé correta, era necessário que conhecessem o único testemunho divino na Terra – a Bíblia. Dessa lógica vem o lema protestante: *Sola Gratia* (Somente pela Graça), *Sola Fide* (Somente pela Fé), *Sola Scriptura* (Somente pela escritura) viria a salvação para os homens.

Assim, Lutero e seu seguidor mais famoso, João Calvino, definiram as características do protestantismo: a centralidade da Bíblia como única autoridade divina reconhecida na Terra; a ausência de intermediários na salvação; a proibição de culto a santos e imagens; e a salvação pela fé. A ausência de uma autoridade central, como o papa na Igreja Católica, e a livre interpretação da Bíblia permitem que o protestantismo seja fragmentário desde o início.

Além disso, estabeleceu-se com a Reforma Protestante uma concorrência com a Igreja Católica na Europa, o que enfraqueceu o poder desta instituição dentro do espaço público em longo prazo. Uma consequência da Reforma para a História ocidental foi o reforço do individualismo, em um momento de ascensão capitalista. Já a competição por fiéis e por espaços de poder exprimiu-se pela ênfase nas práticas religiosas como fator de diferenciação cultural: “Tudo se concentra nas práticas. Através dela um grupo religioso provoca sua coesão. Nelas encontra sua âncora e sua diferença com relação a outras unidades sociais – religiosas ou não. Recebe delas uma segurança que as próprias crenças dão cada vez menos” (CERTEAU, 2002, p. 166).

Por fatores religiosos e sociais, o protestantismo da Reforma dividiu-se em várias igrejas e tendências, como por exemplo: calvinismo¹ (Europa - século XVI); anglicanismo² (Inglaterra – século XVI); puritanismo³ (Reino

¹ O calvinismo popularizou a reforma luterana, dando origem a diversas correntes protestantes, como o puritanismo e o presbiterianismo na Europa. É conhecida pela doutrina da predestinação, em que Deus já teria definido os salvos. Porém, segundo Mendonça, a tese central do calvinismo é a soberania divina (1995).

² O Anglicanismo foi fundado em 1535 pelo rei inglês Henrique VIII, que rompeu com a Igreja Católica e assumiu a liderança da igreja no seu país, mantendo boa parte dos rituais católicos

³ O puritanismo é um estilo de vida protestante adotado por uma considerável parte das classes populares inglesas no século XVI e XVII. De orientação calvinista, o puritanismo pretendia purificar a Igreja Anglicana de seus rituais, e adotar uma religiosidade mais austera.

Unido – século XVII); metodismo⁴ (Inglaterra - século XVIII); presbiterianismo⁵ (Escócia - século XVII). Da Europa, vários puritanos emigraram para as colônias inglesas na América do Norte, em busca da Nova Jerusalém e da liberdade de culto, ameaçada pela religião oficial, o Anglicanismo, cujo chefe era o rei da Inglaterra. Nos Estados Unidos da América, o protestantismo diversificou-se e difundiu-se para todo o mundo, juntamente com missões protestantes europeias no século XIX. É nesse contexto que o protestantismo chega à América Latina.

No Brasil, as missões americanas têm um papel fundamental na difusão do protestantismo. Antes disso, a história brasileira registrou a vinda de huguenotes franceses e cristãos reformados holandeses (calvinistas) para o Brasil durante o século XVI, quando fundaram a França Antártica no Rio de Janeiro, em 1557, em competição com os portugueses. Depois, com a vinda da família real portuguesa e a Abertura dos Portos à Inglaterra em 1808, capelães anglicanos vêm ao Brasil para acompanhar imigrantes ingleses. Durante a primeira metade do século XIX, os imigrantes de crença protestante, que vieram trabalhar no Brasil contaram com tolerância religiosa, ainda que a colônia e depois o Império continuasse oficialmente católico.

Durante a segunda metade do século XIX, diversas missões americanas vieram ao Brasil para evangelizar e converter, com o apoio de elementos liberais e anticlericais da elite brasileira (BENCOSTA, 1996; VIEIRA, 1980), que acreditavam que o Brasil só se desenvolveria se “embranquecesse” sua população com imigrantes protestantes de países industrializados. Ainda que o proselitismo e a demonstração pública de qualquer símbolo religioso não-católico fossem proibidos, presbiterianos, metodistas, congregacionais e batistas fundaram escolas, jornais e igrejas.

Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, no livro “O Celeste Porvir” (MENDONÇA, 1995), houve um grande crescimento presbiteriano no final do século XIX, por conta de sua ação evangelizadora na trilha do café, conseguido pela forma de inserção escolhida por esse grupo: aproveitando os

⁴ Fundado pelo pastor John Wesley no início do século XVIII, o metodismo surgiu da Igreja Anglicana inglesa com a proposta de converter as pessoas para o cristianismo, promovendo uma experiência espontânea e individual com Cristo. Sua piedade era bastante emocional, seus cultos continham muitos hinos, e seu nome, “metodismo”, vem da prática de disciplinar os operários ingleses para uma nova rotina de trabalho e de vida.

⁵ Fundado por John Knox no século XVI, o presbiterianismo refere-se a uma forma de organização eclesial, o presbitério, em que predomina uma estrutura mais hierarquizada de poder.

grandes períodos de ausência de atendimento pastoral católico em regiões interioranas, os presbiterianos instalaram-se com escolas e postos de saúde. Dessa forma, a pregação foi associada ao atendimento em áreas de primeira necessidade. O exemplo presbiteriano mostrou aos demais grupos que o crescimento protestante só ocorreria se o protestantismo se adaptasse à cultura brasileira – e, não vice-versa, como queriam os primeiros missionários e os simpatizantes da elite liberal (MAFRA, 2001).

O início protestante na América Latina foi de conflitos e choques culturais, pois muitos missionários, imbuídos da ideologia do Destino Manifesto, acreditavam que a América latina era pagã, e que o catolicismo praticado aqui havia se afastado demais do cristianismo. Dois congressos foram feitos para decidir se a América Latina devia continuar a ser tratada como um campo missionário pagão – o congresso de Edimburgo, em 1910, e congresso do Panamá, em 1916, em que se definiram o *status* cristão da América Latina.

Com a Constituição republicana de 1891 houve instituição da liberdade de crença e da laicização do espaço público. Porém, a Igreja Católica continuou a exercer grande poder político e cultural até meados dos anos 1950. Se os protestantes sempre concorreram com os católicos para conseguir visibilidade e legitimidade no Brasil, essa situação se acirrou com o crescimento dos pentecostais, a partir dos anos 1950.

3.2. PENTECOSTAIS

O pentecostalismo é um ramo do protestantismo que acredita na atualidade dos milagres relatados no capítulo 2 do livro Atos dos Apóstolos (Novo Testamento). Durante a festa de Pentecostes, do calendário judaico, o Espírito Santo, mensageiro de Deus-Pai, teria descido e batizado os presentes, dando-lhe o dom de falar línguas estranhas (glossolalia)⁶. Pelo fato de o Espírito Santo ser também representado pelo elemento fogo, esse episódio seria o batismo de fogo⁷. A crença de que o Espírito Santo batizaria fiéis no mundo contemporâneo, dando-lhes os dons da glossolalia, da profecia e da

⁶ “E, Cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (Atos 2, 1-4).

⁷ “E disse-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para perdão dos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo” (Atos 2,38).

cura iniciou-se no final do século XIX, no movimento de santidade (*Holiness*) dos Estados Unidos.

A tendência se consolidou com o movimento da Rua Azuza, em *Los Angeles*, em 1906, em que imigrantes, homens, mulheres, negros e brancos uniram-se em cultos de manifestação do Espírito Santo. Na época, as grandes cidades americanas receberam uma grande onda imigratória da Europa, atraída pela industrialização. Desse movimento pentecostal surgiram o italiano Luigi Francescon, fundador da Congregação Cristã no Brasil em 1910, e os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Assembleia de Deus em 1911 no Brasil. A crença no batismo do Espírito Santo é a principal diferença entre os primeiros protestantes que vieram ao Brasil e os pentecostais. Até hoje há uma grande controvérsia dentro de igrejas protestantes não-pentecostais, por causa de certa aceitação de práticas pentecostais em algumas delas – o que Ricardo Mariano denominou de “avivamento protestante” (MARIANO, 1997).

Além das supracitadas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, outras igrejas pentecostais atuantes no Brasil são a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ - fundada em 1953), a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA – 1963), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD – 1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD – 1980), Igreja Renascer em Cristo (1986), entre muitas outras. Enquanto as duas pioneiras enfatizaram bastante a glossolalia nas primeiras décadas no Brasil, a IEQ e a IPDA enfatizaram bastante a cura divina, enquanto as três últimas são identificadas como sendo neopentecostais. O fato é que qualquer tipologia do protestantismo e do pentecostalismo deve ser avaliada com cautela, pois a pentecostalização do campo protestante diluiu muito as fronteiras entre igrejas pentecostais e não-pentecostais.

O historiador Andrew Chesnut aplicou categorias da ciência econômica para se referir ao crescimento pentecostal na América Latina nos últimos cinquenta anos (CHESNUT, 2003). O fato de o pentecostalismo oferecer uma solução imediata e acessível para os males da pobreza, isto é, doenças físicas, distúrbios psíquicos, desagregação familiar, violência doméstica (CHESNUT, 1997), permitiu que ele se difundisse com rapidez, com a ação de agentes religiosos da mesma classe social do público-alvo. O pentecostalismo latino cresceu muito nos últimos cinquenta anos ao almejar a reestruturação familiar, o empoderamento das mulheres - ainda que dentro de papéis de gêneros tradicionais-, e uma vida de vitórias aqui e agora para seus fiéis.

Como a religião está sujeita à lógica de competição por fiéis e por espaço público, outras religiões também adotaram certas soluções pentecostais adaptadas ao seu universo simbólico. A padronização que ocorre no mundo

dos negócios, também aconteceu no universo religioso latino, puxada pelo sucesso pentecostal: o autor identificou uma mentalidade mais empreendedora e empresarial na Renovação Católica Carismática, na qual são enfatizadas soluções calcadas na manifestação do Espírito Santo.

3.3. *ADVENTISTAS E MÓRMONS*⁸

Dentro do universo evangélico brasileiro há duas igrejas que possuem uma origem diferente do protestantismo não-pentecostal e o pentecostal: a Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. São igrejas oriundas do protestantismo norte-americano, e no Brasil são tomadas pelo senso comum como igrejas evangélicas. Porém, elas possuem características peculiares, adotando práticas e crenças que não são comuns a todos os ramos protestantes.

A história da Igreja Adventista remonta ao movimento millerita, liderado por William Miller nas primeiras décadas do século XIX, nos Estados Unidos. Por meio dos estudos das profecias de Daniel, contidas no Antigo Testamento, Miller chegou à conclusão de que o mundo acabaria em 1843 – data depois remarcada para 1844 – pois era a data em que Cristo voltaria para estabelecer o Reino de Deus na Terra. Porém, houve a Grande Decepção do ano de 1844, em que vários seguidores de Miller viram frustradas as esperanças do retorno de Cristo. Desse evento saíram outros movimentos milenaristas – ou seja, que acreditam no iminente fim dos tempos – dentro os quais, os adventistas.

Na década de 1860, Ellen H. White, dissidente do movimento millerita, escreve diversos livros sobre o final dos tempos e as condutas dos cristãos perante o mundo. White agrega seguidores, que conferem valor divinamente inspirado aos seus escritos. O ano de 1863 marca o início oficial da Igreja Adventista nos Estados Unidos. Em 1893 vieram os primeiros missionários adventistas para o Brasil. Os adventistas acreditam na iminência da Segunda

⁸ Os Testemunhas de Jeová são considerados como evangélicos por muitas pessoas no senso comum. Eles compartilham com os adventistas e os mórmons a origem norte-americana protestante e a crença no iminente fim do mundo, mas se diferem em crenças centrais. Surgidos na década de 1870, com Charles Taze Russell, os Testemunhas são cristãos não-trinitarianos, isto é, não acreditam na trindade Deus-Pai, Deus-Filho e Espírito Santo. Para eles, Jesus Cristo foi uma testemunha de Jeová fiel e verdadeira, e não foi morto em uma cruz, mas sim, em uma estaca. A base de sua crença é a Bíblia, mas na versão “Tradução do Novo Mundo”, diferente da usada pelos evangélicos em geral. Para maiores informações, ver: <http://www.watchtower.org>. (Consulta em 15 de abril de 2008).

Vinda de Cristo, para o julgamento final da Humanidade, previsto no último livro do Novo Testamento, o Apocalipse. Pregam um estilo de vida vegetariano a fim de preservar o corpo para o momento da ressurreição⁹.

Já a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias tem origem em 1830, com Joseph Smith, considerado um profeta pelos mórmons. O termo “mórmon” vem do anjo Moroni, que teria revelado a Smith duas placas de ouro que conteriam a história de civilizações americanas antigas e do esforço evangelizador de Cristo na América do Norte após a sua ressurreição. A tradução de Smith destas duas placas compõe o Livro de Mórmon. Assim, os mórmons são cristãos que não cultuam imagens, acreditam na autoridade da Bíblia e do Livro de Mórmon, e consideram que os Estados Unidos são a Terra Prometida (Sião) por Deus. A religião chegou ao Brasil na década de 1920, e desde então tem se destacado pelo investimento na evangelização direta, de porta em porta¹⁰.

Há evangélicos protestantes não-pentecostais e pentecostais que não consideram nem os adventistas nem os mórmons como protestantes, pois eles baseariam suas crenças em outros escritos, além da Bíblia – nos livros de Ellen White, no caso adventista, e no livro de Joseph Smith, no caso mórmon. Porém, podemos afirmar que se tratam de igrejas com um histórico e uma orientação religiosa mais próxima do protestantismo do que do catolicismo, no que se refere ao Brasil¹¹. Os adventistas foram pioneiros no uso de mídia eletrônica para transmitir mensagens evangelizadoras no Brasil, em 1943, e possuem tradição no uso da imprensa para a divulgação de suas doutrinas e de seu estilo de vida, baseado no vegetarianismo e no bem-estar físico e espiritual. Além disso, tem ocupado cada vez mais espaço no mercado de bens cristãos, com produtos para o público infantil (linha Nosso Amiguinho) e música gospel (a nova geração do grupo Os Arautos do Rei).

4. PROTESTANTISMO E OS USOS DA MÍDIA

O uso da mídia impressa e eletrônica para evangelização é comumente associado a igrejas neopentecostais em nosso país, por conta da grande visibilidade conquistada pela Igreja Universal do Reino de Deus com o uso da

⁹ Para a lista completa de crenças adventistas, e demais campos de atuação dessa igreja, ver <http://www.adventista.org.br/>. (consulta em 15 de abril de 2008).

¹⁰ Para maiores informações sobre essa igreja, ver <http://www.mormons.com.br/> (consulta em 15 de abril de 2008).

¹¹ O antropólogo Silas Guerriero, no capítulo sobre Novos Movimentos Religiosos neste livro, considera os Mórmons um NMR, por exemplo.

televisão e do rádio. Porém, desde a chegada dos missionários presbiterianos, em 1859, há publicações evangélicas; e desde os anos 1950 diferentes igrejas pentecostais têm investido no uso de meios de comunicação de massa – de oferecer solução para os males da pobreza.

As primeiras igrejas pentecostais (Congregação Cristã e Assembleia de Deus) eram avessas às coisas mundanas, o que caracteriza uma postura ascética. Porém, os americanos e brasileiros pentecostais da Cruzada Nacional da Evangelização, que atuou no Brasil nos anos 1950, usavam o rádio para divulgar suas missões. Fundada por Harold Williams, ex-ator de filmes de faroeste, a Cruzada trouxe o estilo americano de pregações itinerantes em tendas, percorrendo diversas cidades brasileiras com o intuito de evangelizar e curar. Seus cultos eram simples e despojados, com uso de guitarra elétrica tocada pelo próprio Williams.

A ideia de se usar técnicas de propaganda para se chamar a atenção das massas não é nova: tem sido praticada desde o século XIX nos Estados Unidos, e foi implantada no Brasil não somente pela CNE, mas também pela primeira empresa de comunicação evangélica – o Centro Audiovisual Evangélico (CAVE), fundado por protestantes não-pentecostais, e atuante entre 1952 e 1971. Antes do CAVE, o registro mais antigo de uso do rádio para evangelização data de 10 de maio de 1938, em que ocorreu a primeira transmissão da Voz Evangélica do Brasil no Rio de Janeiro. Os Adventistas do Sétimo Dia também foram pioneiros ao transmitir o longo programa de rádio “A Voz da Profecia”, desde 1943.

Observamos nessas iniciativas uma grande preocupação de diferentes igrejas protestantes em dirigir-se a um grande público não-protestante, usando formatos radiofônicos seculares populares (radionovela, entrevista, conversa com o ouvinte, aconselhamento, variedades) para abordar problemas cotidianos dos ouvintes, sem utilizar uma doutrinação direta. O cotidiano torna-se o espaço-tempo de conquista de fiéis em um contexto de pluralismo cultural e religioso (BELLOTTI, 2007).

O uso da mídia foi um importante aliado na adaptação de grupos evangélicos às transformações socioculturais das últimas décadas. Além disso, o investimento em produtos de mídia direcionados à família ajudou a diluir demarcações identitárias e denominacionais entre as diversas igrejas evangélicas. Ao tratar da família, os discursos se assemelharam muito, pois não apostaram em um proselitismo direto em produtos como livros, programas de rádio e televisão. A mídia evangélica foi um ingrediente crucial na formação de uma cultura evangélica brasileira. Ou, de um supermercado cultural evangélico,

em que estilos de vida evangélica tornaram-se disponíveis a todos os gostos a partir da década de 1990 (BELLOTTI, 2007).

Não somente os pentecostais apostaram na família e em um estilo de vida cristão, mas também os não-pentecostais, os avivados e os fundamentalistas. Estes últimos estão presentes no Brasil desde a década de 1950, e intensificaram sua presença com suas entidades paraeclesiais voltadas aos jovens. Ao estimular o aproveitamento dos dons artísticos da mocidade evangélica brasileira nos anos 1970, as paraeclesiais fundamentalistas foram as maiores responsáveis pelo surgimento do movimento e da música gospel no Brasil nas décadas seguintes. Atualmente, é o segmento mercadológico evangélico mais lucrativo, juntamente com o mercado livreiro (CUNHA, 2007).

Com o desenvolvimento da comunicação telemática – mediada por computadores – há uma infinidade de *websites* oficiais e não-oficiais das mais variadas igrejas. Nos anos 2000 é possível encontrar informação sobre praticamente qualquer igreja evangélica pela internet, além de estabelecer comunicação com seus fiéis em sites de relacionamento (*Orkut* e *MySpace*). Os sites de muitas igrejas concentram não somente informações históricas gerais, como também horários de cultos e diversos serviços, como textos informativos, reflexões, aconselhamentos, Bíblia *on line*, envio de pedido de oração, canais de bate-papo, *podcasts* (arquivos de áudio com mensagens), cultos gravados em vídeo e até loja virtual.

O que é importante lembrar quanto ao uso dos meios de comunicação é que todo produto de mídia religiosa possui uma dupla natureza: a instrução e a divulgação (BELLOTTI, 2005). Mesmo um *website* possui meios de instrução religiosa, com aprofundamento doutrinário para quem é fiel, além de meios de apresentação mais gerais, que criam uma imagem para a igreja para quem não a conhece. Atualmente, o *website* é um grande cartão de visita, dentre os demais instrumentos de comunicação usados pelas igrejas e paraeclesiais para se inserir na sociedade não-protestante. É necessário ter isso em mente ao se analisar qualquer mídia evangélica ou qualquer mídia religiosa no geral.

5. PROTESTANTISMO E MERCADO

Há quem associe a ligação entre protestantismo e mercado desde a Reforma calvinista. Outros podem atribuir essa ligação ao surgimento do neopentecostalismo e sua Teologia da Prosperidade. Não há como negar o impacto dessa corrente evangélica no universo religioso brasileiro – tanto para igrejas que se alinham a esse pensamento, quanto para outras que se

distanciam veementemente dele. Ricardo Mariano (1997) sugeriu uma tipologia bem definida sobre os neopentecostais: toda igreja que possui a crença na Teologia da Prosperidade, sustenta uma guerra contra o Diabo e tem uma política liberal de usos e costumes é uma igreja neopentecostal.

A Teologia da Prosperidade (TP) é uma criação norte-americana (*Gospel of Health and Wealth* – Evangelho da Saúde e da Riqueza), cunhada por Kenneth Hagin, nos anos 1940. Não é uma crença unívoca – há várias interpretações, conforme diferentes pregadores e teólogos. No seu contexto original, a TP liga-se a um contexto de bonança financeira do pós-II Guerra Mundial nos Estados Unidos: Deus conferiu aos seres humanos uma vida cheia de dons e benesses, que devem ser bem desfrutados aqui e agora (MOORE, 1994). A prosperidade é um dom divino, abundante, que pode ser multiplicado pelos homens para seu aproveitamento imediato.

No Brasil, essa crença foi desenvolvida na Igreja de Nova Vida, fundada pelo missionário canadense Robert MacAllister, e do qual fizeram parte Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, fundadores da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977. Tanto a IURD quanto a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada em 1980 por Soares, e a Igreja Renascer em Cristo ficaram bem conhecidas por pregar a prosperidade e a busca pela felicidade espiritual e material (MARIANO, 1997).

Em um país com grandes desigualdades sociais e econômicas, é muito atrativa a promessa de que o “Deus vivo” faz acontecer aquilo que os homens não conseguem alcançar – o enriquecimento da classe pobre e média-baixa. A lógica neopentecostal empresta práticas conhecidas de religiões concorrentes, como o catolicismo, o espiritismo e as religiões afros, a fim de ressignificar a ideia de “dar para receber”. Por exemplo, a IURD incentiva não somente o dízimo, como as ofertas em campanhas como a Fogueira Santa de Israel, que ocorre três vezes ao ano. Fiéis que desejam alcançar grandes realizações são convidados a fazer grandes ofertas, como prova de total confiança em Deus. Ao dar a Deus aquilo que é mais importante, o fiel firma um pacto divino e deposita sua fé na poupança certa de Deus (CAMPOS, 1997).

Além disso, cada dia da semana é dedicado a um tema específico, em que campanhas de durações variáveis ocorrem a fim de prender a atenção dos fiéis e mantê-los motivados. Domingo é o dia de Louvor e Adoração; segunda-feira é o dia do Congresso Empresarial ou Reunião da Nação dos 318 homens de Deus, dedicado a quem está em dificuldades financeiras. Terça-feira é o dia da Sessão Espiritual do Descarrego – uma prática do candomblé e da umbanda, que na IURD conta com a participação de ex-mães

de santo (ou filhas de encosto, como são denominadas). Quarta-feira é o dia da Reunião dos Filhos de Deus, e quinta-feira é a Reunião da Corrente da Família. Sexta-feira é o dia da Corrente de Libertação dos espíritos malignos (exorcismos) e sábado, o dia do Jejum das Causas Impossíveis (manhãs) e Terapia do Amor (noites – para solteiros e casais; há encontros de jovens e de solteiros de faixas etárias variadas).

As campanhas imitam a estrutura da novena católica, pois requer a execução de práticas sequenciais e periódicas. Além disso, em dias em que há reuniões que evocam elementos do candomblé, como a sessão do descarrego e o dia da libertação, os pastores vestem-se de branco, como na umbanda e no candomblé. Em programas de televisão, os pastores encerram sua transmissão com o ritual da água fluidificada (ou água orada), em que o telespectador é convidado e colocar um copo com água em cima do aparelho de TV enquanto o pastor realiza uma oração. Ao final, o pastor bebe a sua água, e pede para que o telespectador faça o mesmo, absorvendo as bênçãos transmitidas via satélite. A água fluidificada vem do espiritismo e foi popularizada por Alziro Zarur (Legião da Boa Vontade) nos anos 1950 no Brasil.

As características mais predominantes da IURD, ou seja, o uso intensivo de mídia massiva para anunciar os benefícios da igreja e levar as pessoas para os templos (Pronto-Socorros Espirituais), a estrutura empresarial da igreja (que possui diversos órgãos de comunicação e de filantropia), e a competição religiosa aberta de sua evangelização formaram um novo paradigma de atuação religiosa no Brasil, e também na América Latina.

No Brasil, o fenômeno IURD trouxe uma nova dinâmica para o universo religioso – e não somente evangélico. Existem até paróquias católicas oferecendo cultos de libertação. Há igrejas e empresas de comunicação evangélicas que, mesmo não sendo neopentecostais, incorporam a busca pela felicidade em suas pregações e produtos. A prosperidade não está somente ligada à ideia de conquistar um montante de dinheiro, mas também está ligada à ideia de bem-estar físico, espiritual e material.

Podemos atribuir esse fenômeno ao contexto neoliberal vigente nos últimos trinta anos no Brasil, que estimula ao máximo a busca pela felicidade por meio da realização material. Nesse caso, de uma forma geral a religião teria se deixado influenciar pelo mercado. Porém, observamos que as religiões também têm procurado se adaptar à sociedade, para que seu discurso tenha sempre relevância, e seus sacerdotes, sempre tenham rebanhos. Foi o sociólogo Max Weber, no início do século XX, quem notou essa tendência no protestantismo americano, quando a sociedade daquele país encontrava-se em plena secularização (MARIANO, 2001).

Para alguns cristãos, a união entre religião e mercado é uma relação promíscua, em que o dinheiro corromperia o sagrado. Para outros, o dinheiro pode ser santificado, pois as coisas divinas são mais poderosas que as mundanas. O olhar do historiador deve considerar ambas as tendências como históricas, cada qual com a sua razão de existir dentro de contextos e grupos sociais específicos, sem recorrer a julgamentos de valor. Pois, para cada pessoa crente, a sua verdade é real.

CONCLUSÃO

Esse texto foi uma introdução a um amplo e complexo panorama evangélico existente na América Latina e, em especial, no Brasil. Observamos que a história do protestantismo teve diferentes porta-vozes. Os estudos eram inicialmente apoloéticos, mas desde os anos 1980 contamos com uma crescente produção acadêmica que lançou diversas problemáticas ao universo evangélico. O olhar sobre o objeto de estudo deve ser sempre questionado, pois ele direciona a abordagem da análise. Ao escolhermos referenciais acadêmicos não nos isentamos de posicionamentos ideológicos. Porém, tomamos o cuidado de nos abster de preconceitos sobre o grupo religioso minoritário que mais cresce na América Latina.

Fizemos um breve balanço sobre a inserção protestante no Brasil, suas formas de atuação e o desenvolvimento nacional de duas correntes principais: os protestantes históricos e os pentecostais. Analisamos também como o uso da mídia permitiu que os evangélicos, apesar de suas diferenças doutrinárias, constituíssem uma cultura evangélica transdenominacional. Para tal, a pentecostalização do campo evangélico e a presença de paraeclesiais fundamentalistas foram cruciais. Atualmente, nota-se uma grande visibilidade do segmento neopentecostal, com a sua Teologia da Prosperidade e sua guerra santa contra os demônios da pobreza e da doença, popularizada pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Em meio a essas tendências, os evangélicos brasileiros escolhem suas práticas e suas crenças conforme sua consciência, seu coração e suas necessidades físicas, espirituais e materiais. A atuação dos agentes religiosos em igrejas, associações e empresas de comunicação e educação têm construído uma grande gama de opções para os fiéis transitarem. Por outro lado, cada fiel é incentivado a ser ativo e engajado, para construir esse universo religioso contemporâneo.

Em parte, isso ocorre por causa do sacerdócio universal do santos, doutrina de Lutero que exortava todo fiel em Cristo a agir em nome dele no mundo; a levar a palavra divina e a viver conforme ela. Em parte, isso

também acontece porque as religiões competem com muitas instâncias sociais atualmente – a ciência e o entretenimento são dois exemplos fortes. Não fosse o engajamento dos fiéis de cada religião, nenhuma delas perduraria hoje.

Assim, concluímos nosso texto com a intenção de mostrar o quão diverso é o campo protestante brasileiro; e o quão fluido ele tem se tornado, graças às atividades de seus diversos agentes. Dentre eles encontram-se desde o estereótipo do “crente”, de rígidos usos e costumes (IPDA, Congregação Cristã); até surfistas, esportistas (Bola de Neve *Church*) e metalheiros (Ministério Zadoque). Cada qual aponta para um caminho certo e seguro, oferecendo mensagens de conforto espiritual, com aplicação prática para melhorar a vida do fiel. Além disso, cada igreja, independente do tamanho, busca uma identidade própria para que cada fiel se sinta pertencente a uma comunidade sólida – não somente à Igreja de Cristo (comunidade de todos os fiéis vivos e mortos), mas também a um espaço de sociabilidades, crenças e rituais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLOTTI, Karina Kosicki. **“Delas é o Reino dos Céus”**: Mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (1950-2000). Tese de doutorado em História Cultural. Campinas-SP: IFCH-Unicamp, 2007.

_____. **Mídia Presbiteriana no Brasil** – Luz para o Caminho e Editora Cultura Cristã (1976-2001). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005.

BENCOSTA, Marcus Levy Albino. **“Ide por todo mundo”**: a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana – 1869-1892. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado**. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Umesp; São Paulo: Simpósio Editora, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002.

CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil**: The pentecostal boom and the pathogens of poverty. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

_____. **Competitive Spirits**: Latin America’s New Religious Economy. Oxford University Press, 2003.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. São Paulo: Editora Mauad / Instituto Mysterium, 2007.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. Lisboa: Estampa, 1994, vol. I.

FEBVRE, Lucien. **Martin Lutero**: um destino. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao Impeachment. Tese de doutoramento em Sociologia. Campinas: IFCH-Unicamp, 1993.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Série Descobrimdo o Brasil), 2001.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1997.

____. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**. São Paulo: Aste, 1995, 2. ed.

MOORE, R. Laurence. **Selling God in the marketplace of culture**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora UnB, 1980.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIAZZI, Alberto (et al). **Nem anjos, nem demônios** – interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e Mídia no Brasil**. São Paulo: EDUSF/ IFAN/ Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2003.

GARRARD-BURNETT, Virginia. **Rethinking Protestantism in Latin America**. Temple University Press, 1993.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas-SP: Editores Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: origens e começo**. Coleção Tradições religiosas vol. 3. São Paulo: Paulinas, 2006.

PIERUCCI, Antonio Flávio; Reginaldo Prandi. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

ORO, Ari Pedro, André Corten e Jean-Pierre Dozon (orgs). **Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

INDICAÇÃO DE FILMES

Documentário: “Santa Cruz” (Brasil, João Moreira Salles, 2000);

“Lutero” (*Luther*, Inglaterra/Alemanha, 2003).

CAPÍTULO 4

O ISLAM EM PERSPECTIVA

BEATRIZ MACHADO

*“Eu saúdo meu Profeta e que a Paz de Deus esteja sobre ele tantas
vezes quantas o ventre do céu carrega de estrelas”*

(Canto popular)

*“A realidade profunda das criaturas é Deus, e Deus não é só o Ser,
mas é também todos os possíveis não manifestos e o ato de liberdade que os cria.”*

(Emir Abd al-Kader, séc. XIX)

INTRODUÇÃO

O Islam tem sido tema de conversas, discussões e análises constantes, tanto por parte do chamado senso comum quanto por parte do considerado saber douto. Uma especial motivação para tais atitudes destaca-se entre outras: trata-se de tentar conhecer “o outro”. Sob a égide de um desejo de tolerância, trata-se de investigar as causas profundas – em vez de simplesmente acusar e condenar – das aterradoras perspectivas do fundamentalismo e do terrorismo e de compreender o abismo que separa “Oriente e Ocidente”. Em alguns casos, essa busca sintetiza-se na ideia de que é preciso conhecer “o outro” para entender por que ele é tão diferente, ou ainda, tão estranho.

De início, é preciso questionar tal motivação. Em primeiro lugar, poderíamos nos perguntar como é possível que, em certos momentos, tudo se passe como se o fundamentalismo – seja em seu matiz pseudo-racional de fundamento da permissão para se excluir “certos outros”, seja em sua pretensão de ser a base do estado religioso – fosse inaudito no “Ocidente”. Como se o nazismo ou os movimentos de extrema-direita como a Ku Klux Klan nunca tivessem existido, para ficar em pífios exemplos. Ou, ainda, que tudo se passe como se o “terrorismo” fosse fruto de geração espontânea, explicável pela “natureza da cultura islâmica”, como se nenhuma parte dele pudesse estar vinculada, mesmo que minimamente, ao capitalismo, à economia de mercado, às práticas de dominação que “nós”, do “Ocidente”, não raro nos orgulhamos de ter inventado.

Um aluno meu – ingênuo e vítima de todo tipo de clichês – sintetizou boa parte do interesse atual no Islam: “é preciso conhecer o inimigo”.

Ora, posto como “terrorista” ou “inimigo” *a priori*, o Islam já não é mais o Islam porque não passa de uma projeção “ocidental”. Sugiro, a respeito, a leitura do livro “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente”, de Edward Said.

Em segundo lugar, precisamos nos perguntar o quanto o Islam é “o outro”. Esta alteridade abstrata vela aspectos cruciais da história da formação da sociedade que nos habituamos a chamar de “ocidental-cristã”, ou, em meios mais cultos, de “ocidental judaico-cristã”. No séc. XV, com a Reconquista, os muçulmanos foram expulsos da Península Ibérica, mas o conhecimento que a última Revelação da História possibilitou construir-se ao longo de oito séculos, de Bagdá a Córdoba, teria simplesmente desaparecido como que por encanto?

Por que não aprendemos na escola a importância, a profundidade e a extensão das contribuições – filosóficas, científicas, técnicas – da Tradição Islâmica para o Renascimento e a Idade Moderna? Por que, ao situar “o outro”, “o estranho”, “o exótico”, “o distante” não nos recordamos que o Islam se quer uma das três Tradições Abrahâmicas, irmãos pela sua origem comum no monoteísmo do Patriarca Abraão? Por que meios e razões foi o Islam recalcado na “nossa” História?¹

Em terceiro lugar, precisamos igualmente nos perguntar qual é o Islam que queremos conhecer. Não apenas porque a religião muçulmana compreende, hoje, diferentes países, diversos estratos e segmentos da população mundial, conciliando práticas “ortodoxas” com hábitos próprios de cada região ou grupo, isto é, não apenas pela sua diversidade espacial. Há diferenças na História que também devem levar-se em conta e, nesse caso, a pergunta seria: em que medida o Islam de hoje não é mais parecido com o “Ocidente” que com o Islam em seu nascimento? De um modo geral, a comunidade (*umma*) islâmica aparece como profundamente fragmentada já no séc. XII. Hoje, o Islam está presente em sociedades – o que é muito diferente de uma comunidade – que, em sua maioria, são capitalistas e, como “nós”, padecem de uma distribuição de renda desigual. Como no “Ocidente”, no Islam, o mercado e o poder decidem inúmeras vezes acima da ética vigente. Como no “Ocidente”, no Islam, há opressão à mulher e desigualdade social e política entre os sexos.

¹ O termo psicanalítico “recalque”, aqui empregado, não pretende ser uma metáfora e sim uma analogia. Embora isso represente uma hipótese que foge ao âmbito do presente artigo, considero que as razões para o referido ocultamento devem ser buscadas não apenas na ideologia da reconquista, mas também em movimentos de ordem simbólica.

Uma importante figura política do Marrocos, Nadia Yassine, opositora da monarquia e “feminista”, deu recentemente uma entrevista ao *Der Spiegel*, na qual critica a “imitação do Ocidente” por parte da elite marroquina e faz ver o drama das sociedades islâmicas que vivem a perda sistemática do Islam “original”.

Nossa religião é muito boa para as mulheres. Na teoria, nos nossos textos sagrados, nós temos muitos direitos. Mas os homens nos roubaram isto. É por culpa deles que o mundo todo acredita no oposto. (...) As feministas seculares são apenas parte de uma pequena elite. Elas vivem em uma bolha intelectual. Elas imitam o Ocidente. Elas se afastaram da cultura islâmica. Elas são seguidoras de pequenos partidos políticos que são dependentes do rei. Isto porque, mais do que qualquer outra coisa, elas querem defender seus privilégios. Os islamitas, por outro lado, são populares. Eles representam o povo. Pois o fato é que estamos vivendo em uma sociedade muçulmana. Então lhe pergunto: como o movimento das mulheres deve funcionar com base nos valores islâmicos? Nossa religião é muito mais capaz de solucionar os problemas sociais do que os modelos ocidentais que apenas beneficiam a elite. Se você solucionar os problemas sociais, você também ajuda as mulheres. As mulheres não têm problemas com o Islã. Elas têm problema com o poder (DER SPIEGEL 04.07.2007).

Simplificando, então, a questão, o Islam midiático, presente em nossa imaginação e em muitos de nossos pesadelos, é o dos fatalismos, dos homens-bomba, das mulheres encapuzadas, aprisionadas e aviltadas, da ignorância e do obscurantismo de uma lei ultrapassada e estreita. Que semelhança pode haver entre isso e Córdoba ou Granada no séc. XII, por exemplo?

Claro está que o leitor não deve ver nesta minha argumentação inicial a proposta de que o Islam atual seja um “desvirtuamento” ou uma “decadência” do Islam original, ideia que, fora de contexto, sugere uma “pureza mítica”, argumento sustentador do fundamentalismo. Se há decadência – e sempre há – ela não pode ser tratada como um processo histórico linear em que se excluem, por exemplo, as “revivificações” constantemente operadas ao longo da história. Se pensarmos na riqueza de um Baal Shem Tov, no Judaísmo, ou das confrarias sufis², no Islam, veremos de imediato o quanto esses “movimentos” em nada se assemelham ao fundamentalismo atual: não se trata da tentativa de imposição de um passado idealizado, mas sim de um resgate da potência simbólica da Revelação, sobre o que falarei mais adiante.

² Para o leitor interessado no Sufismo, via mística do Islam, sugiro o livro de Idries Shah, *Os Sufis*.

Eis, então, uma síntese do que pretendo neste artigo: interessa-me aqui articular uma visão histórica com uma visão simbólica, isto é, observar o Islam em seu nascimento, nos modos pelos quais a Revelação efetivamente ganhou forma na vida e na prática daquelas pessoas e investigar o que elas pensavam disso. Interessa-me, portanto, o Islam que não é efeito da globalização, que não é exótico porque pertence à mesma Tradição Abrahâmica, mas que é outro porque possui uma singularidade. Interessa-me aqui o Islam que nos é inteiramente desconhecido. O Islam revelado no livro do Corão.

1. O CORÃO

...As pessoas de nossa Via – que Allâh esteja satisfeito com elas! – jamais pretenderam trazer o que quer que seja de novo no que se refere à espiritualidade, mas apenas descobrir novos significados na Tradição imemorial. A legitimidade dessa atitude é confirmada por meio da palavra do Profeta, segundo a qual a inteligência de um homem só é perfeita quando ele descobre no Corão múltiplas significações (...). Ou ainda por meio da assertiva de Ibn ‘Abbâs: ‘Nenhum pássaro agita suas asas no céu sem que isto esteja inscrito no Livro de Allâh’ (...). É por isso que cada vez que surge alguém a quem Allâh abriu o olhar interior e iluminou o coração, nós o vemos tirar de um versículo ou de um *hadîth*³ um sentido que ninguém antes dele havia sido levado a descobrir. E assim será até o levantar da Hora! Tudo isso se deve ao caráter infinito da Ciência de Allâh, que deles é o Mestre e o Guia.(ABD EL-KADER, 1982).

Depois da Idade Moderna, com a cristalização da dicotomia subjetivo-objetivo, qualquer leitor da citação acima poderia crer que pode compreendê-la facilmente. Aparentemente, trata-se de uma proposta de leitura “subjetiva” ou “subjetivista” do Livro sagrado, na qual o que importa é a interpretação individual, de acordo com a “consciência” de cada um.

Tal ideia pode nos parecer, a princípio, bela e, de certo modo, libertária, sobretudo ao ser cotejada com as “notícias” que chegam até “nós” sobre, por exemplo, “a rigorosa lei islâmica” que “corta a mão daquele que é pego roubando”. Momentos depois, essa mesma ideia nos parecerá na verdade romântica e ingênua, pois “um livro datado”, como o Corão, não pode servir à complexidade dos dias atuais. Finalmente, veremos nela uma lei que não pode cumprir sua função primordial de lei, pois “como pode haver ordem,

³ Lit. = novo, novidade, nova (profética). Este é o termo que designa as falas do Profeta Muhammad, compiladas em coletâneas.

se cada um pode interpretar a Palavra como quiser e, portanto, pode fazer o que quiser?”.

A meu ver e na esteira dos pensadores que citarei ao longo deste trabalho, a nossa possibilidade de compreender o Islam reside em nossa capacidade de discutir a fundo esta questão.

Em primeiro lugar, não podemos aplicar o par subjetivo-objetivo à realidade do Corão. E isto não porque o Islam seja tão diferente de nós e sim porque o nascimento de qualquer uma das três religiões abrahâmicas ocorre numa época dramaticamente diferente da Modernidade.

Quando, preocupado em conhecer o “espírito do capitalismo”, Max Weber cunhou a expressão “desencantamento do mundo”, possivelmente, mais até mesmo que um conceito (como querem alguns pensadores contemporâneos), estaria ele nos fornecendo uma imagem-síntese de uma barreira, uma espécie de véu quase que intransponível entre os “tempos mágicos” das Revelações e a mentalidade cientificista moderna⁴. De fato, é difícil ter toda a extensão do salto dado pela sociedade a partir do séc. XV, com o nascimento do humanismo, do individualismo como ideologia moderna, com a ascensão da burguesia como classe hegemônica e com a constituição de uma ciência e uma filosofia como saberes sustentadores desse novo poder.

De qualquer modo, mesmo que tenhamos uma visão “otimista” desse salto e compartilhemos o entusiasmo de Augusto Comte pelo progresso ou, ao contrário, mesmo que escolhamos concordar com Nietzsche para quem o caráter apolíneo do novo período representa um desequilíbrio fatal, ou com Marx, que nos legou o desvendamento da ideologia burguesa, o que não podemos deixar de admitir é que tornou-se muito difícil para “nós”, ainda hoje, séculos depois de Kant e Descartes, supor uma leitura do Corão que não seja nem objetiva nem subjetiva.

A citação é inequívoca: “... nenhum pássaro agita suas asas no céu sem que isto esteja inscrito no Livro de Allâh”. O pássaro no céu, nos termos do homem moderno, seria uma realidade objetiva. Portanto, não se trata de uma proposta de leitura “subjetivista”.

Além disso, a descoberta no Corão de “múltiplas significações” não é feita por meio da “consciência de cada um”, pois trata-se de “alguém a quem Allâh abriu o olhar interior e iluminou o coração”.

⁴ Como o leitor já deve ter percebido, a palavra “moderna” neste artigo refere-se sempre ao que pertence à Idade Moderna, e não possui o sentido de “atual”, normalmente a ela atribuído pela linguagem corrente.

O caráter central da consciência, que caracterizaria a leitura “subjetivista”, pertence ao mundo desencantado. Falando desse período, Marilena Chauí observa: “O que caracteriza o advento da subjetividade na filosofia é o deslocamento do ponto fixo do Ser para a Consciência.” (CHAUÍ, 1976, p. 31).

No mundo encantado e, sobretudo no período histórico que vai do nascimento do Islam na Arábia, no séc. VII, até o séc. XIII – século que, sob muitos aspectos, poderia ser chamado de o seu máximo esplendor antes da erradicação da Espanha com o final da Reconquista, no séc. XV – a consciência, pelo menos tal como é conhecida na Modernidade, não é o que importa para o conhecimento. De um modo geral, o equivalente a esta consciência, no árabe, pode ser encontrado no termo *nafs*, que também pode ser traduzido por alma ou, nos nossos dias, por ego⁵.

Na realidade, a terminologia relativa aos estudos em torno do Corão, neste período, é vasta e variada, sobretudo entre grandes intelectuais do Islam, como Ibn ‘Arabî, Rumi, Attar, para citar somente os mais conhecidos no “Ocidente”. Para efeito do presente artigo, simplificarei as questões abordadas utilizando uma dualidade, por assim dizer, didática: *nafs* e *qalb*. *Qalb* traduz-se por coração. Alma e coração, ou ego e coração, constituem, portanto e simplificadamente, o “sujeito” do mundo encantado.

Interpretar o Corão a partir da consciência – da alma, do ego – é uma coisa. Nesse caso, poderíamos, com ressalvas, falar em interpretação subjetiva. Interpretá-lo a partir do coração é algo muito diferente.

O Corão é perpetuamente novo para cada um daqueles que o recitam (...). Mas nem todo recitador está consciente de sua descida porque seu espírito está ocupado por sua condição natural. O Corão desce então sobre ele oculto atrás do véu da natureza e não resulta em gozo. É a este caso que alude o Profeta quando fala de recitadores que lêem o Corão sem que este vá mais além de suas gargantas. Este é o Corão que desce sobre as línguas e não sobre os corações. Deus disse, ao contrário, a respeito daquele que saboreia [esta descida]: “O Espírito fiel desceu com ele [= o Corão] em teu coração (Cor 26:193). Este é aquele a quem esta descida faz provar uma doçura incomensurável que excede

⁵ O termo “alma”, posto como sinônimo de “ego”, causa estranheza no senso comum atual, acostumado a pensar a alma como “cristã” e imortal. O presente artigo não pode dar conta dessa questão e das confusões de ordem cronológica que ela encerra. Para simplificar, remeto o leitor à ideia cristã medieval da alma que deve ser purificada pela ação espiritual das obras de adoração. Trata-se de uma alma, portanto, que deve ser transformada por meio de uma ação simbólica. Este é o principal sentido da ideia de *nafs*.

qualquer gozo. Quando ele a experimenta, ele é [verdadeiramente] aquele sobre quem desceu o Corão sempre novo. A diferença entre esses dois tipos de descida é que, se o Corão desce ao coração, traz com ele a compreensão: o ser em questão tem o conhecimento daquilo que recita ainda que ele ignore a língua da Revelação, ele conhece o significado daquilo que recita ainda que o sentido que têm essas palavras fora do Corão lhe seja desconhecido porque elas não existem em sua própria linguagem: ele sabe o que essas palavras significam em sua recitação e no momento mesmo em que as recita. A estação do Corão e sua morada, sendo aquilo que dizemos, resulta em que cada um encontra nele aquilo a que aspira. (Ibn 'Arabi, apud CHODKIEWICZ, 1992, p. 46).

O Corão, portanto, antes de ser uma lei comum, no sentido de um sistema de controle e de constrangimento, é uma Lei simbólica.

A Lei simbólica não é uma invenção da “consciência”. Ela aparece, ainda que sob formas as mais diversas, como estrutura fundante de uma cultura e, o que é crucial aqui, como forma por meio da qual cada membro da cultura pode entrar em contato com aquilo que lhe é próprio, único e singular: o coração.

“O céu e a terra não Me contêm mas o coração do meu servidor fiel Me contém”, diz um *hadîth* sagrado⁶. O céu e a terra, isto é, tudo o que existe, tudo o que é concebível por meio da consciência não é capaz de esgotar a Realidade. Mas o homem, porque possui linguagem, possui também um portal para o Real. Este portal, que é a função designada pelo termo “coração”, é ao mesmo tempo existente e indefinível. É o lugar em que cada homem é único, sem identidade, é um lugar de pura criatividade e contato com o misterioso novo. Não é preciso dizer que esta ideia é estranha à “mentalidade ocidental” e, sem dúvida, a um número considerável de muçulmanos atuais. Além disso, é forçoso admitir que esta definição de Lei simbólica exige um espaço bem maior que o disponível para o presente artigo para ser justificada e fundamentada. Remeto, então, o leitor ao meu livro “Sentidos do Caleidoscópio” para esta discussão.

É desse modo que o Corão é um guia: por sua estrutura simbólica, a leitura ritual do Livro põe o fiel em contato com “aquilo a que ele aspira”. A tradicional metáfora da “trama e da urdidura do tapete” nasceu para fazer ver esse aspecto inequívoco da Escritura: todo tapete possui uma urdidura que é igual às urdiduras de outros tapetes. Sobre ela é que se tece a trama, diferente a cada tapete. A urdidura é uma só, mas a trama, cada um a faz “como quer seu coração”.

⁶ Uma fala transmitida pelo Profeta na qual Deus expressa-se na 1ª pessoa.

“Tudo o que escrevi provém do Corão e de seus tesouros”, conta-nos o grande místico da Espanha moura, Ibn ‘Arabî (séc. XIII), para quem o Livro comunica todas as ciências. De fato, um artesão em Granada, na Espanha, ao colocar um azulejo na parede, ou um jardineiro cultivando as rosas próximo ao Pátio dos Leões, ambos neste reduto de paz e beleza que é Alhambra, não hesitariam em dizer que sua arte provém do Nobre Corão. Do mesmo modo que um entalhador no Taj Mahal. Ou um médico em Bohara.

Evidentemente, não pretendo afirmar que a grandeza da cultura islâmica entre os sécs. VII e XIII é “devida” ao Corão ou foi “causada” pela Revelação. O pensamento que busca evidenciar a importância da Escritura na gênese das realizações dos fiéis muçulmanos não exclui as determinantes históricas, o papel da ideologia, as forças contraditórias. Apenas, trata-se de abrir ao leitor realmente empenhado em compreender a singularidade do Islam uma via, para lembrar Derrida, “não-violenta” de investigação, isto é, não pautada pela imposição do racionalismo e do “nosso modo de ver as coisas”. Uma via que escute o que o muçulmano daquela época dizia sobre a sua própria realidade.

2. O PROFETA MUHAMMAD

Há biografias de Muhammad que o apresentam como um homem piedoso, extremamente confiável por sua retidão e possuidor tanto das qualidades místicas, normalmente atribuídas a um profeta, quanto das capacidades para a justiça e a guerra, creditadas, outrora, aos reis.

Há, por outro lado, biografias “ocidentais” de Muhammad que o mostram como um sanguinário perverso, que se casou com uma menina (A’isha), obrigando-a a “servi-lo sexualmente”, ou como um feitor de “coisas malignas e inumanas, como o seu comando para disseminar a fé pela espada”, conforme o imperador bizantino Manuel 2º, citado recentemente pelo Papa Bento 16⁷. Igualmente, há biografias de Jesus retratando-o como um perturbado, vivendo em dificuldades para demonstrar certa virilidade perante uma afoita Maria Madalena. Tudo isso é profundamente lamentável: tais biografias dizem-se “científicas”, o que, para o senso comum atual, quer dizer: verdadeiras, inquestionáveis. Na verdade, são literatura e, como tal, deveriam ser lidas.

⁷ Esquecendo-se de que foi exatamente esta a proposta do Papa Urbano II para criar as cruzadas. A evidente tentativa de jogar descrédito sobre a figura do Profeta por parte de Bento 16 cumpre o propósito de sugerir que o Islam, desde o princípio, segue a lei da força e da brutalidade e que, portanto, a raiz do “terrorismo” está em sua origem e não tem nada a ver nem com o ocidente, nem com as vicissitudes da história islâmica.

A visão histórica – rigorosa, documental, crítica, porém não inquestionável – da vida de um profeta pode ser muito útil ao servir de apoio ao entendimento de uma construção simbólica. Não se trata em absoluto de conhecer quem foi, *na realidade*, uma pessoa, mas, sim, quem ela é na imaginação simbólica daqueles que participaram desta grande construção que é um profeta ou um santo⁸. Para este propósito, sugiro a leitura de duas grandes obras: Sirdar Ikbal Ali Shah, *Muhammad the Prophet*, London: Wright & Brown, 1932 e Martin Lings, *Muhammad*, George Allen & Unwin Ltd., 1983.

Aquele – entre os membros de sua comunidade que não viveram em sua época – que queira ver Muhammad, que olhe o Corão. Não há diferença entre olhá-lo e olhar o Enviado de Alláh. É como se o Corão tivesse se revestido de uma forma corporal chamada Muhammad b. Abdalláh b. Abd al-Muttalib.” (Ibn ‘Arabí, apud CHODKIEWICZ, 1992, p. 91).

A’isha, mulher do Profeta, falando dele após sua morte, afirmou que “sua natureza era o Corão”. Como o Corão, Muhammad é um “lugar de revelação” e a meditação ritual da pessoa do Último Profeta produz uma operação simbólica na qual o fiel, pela *imitatio profetae*, pode também tornar-se um lugar de revelação, em cujo “coração desce o Corão sempre novo.

Aspectos da vida e dos atos de Muhammad ganham, nesta perspectiva, uma dimensão técnica fundamental: não se trata de seguir preceitos morais extraídos de um comportamento exemplar, tampouco se trata de uma idealização, o importante aqui é que, naquele tempo⁹, era possível a um membro da comunidade conhecer a si mesmo por meio de operadores simbólicos fundados pelo Livro e pelo Homem sobre quem desceu o Livro. E se, como disse Muhammad, “aquele que conhece sua alma (*nafs*), conhece o seu Senhor”,

⁸ Brad Pitt, Marilyn Monroe, Chico Buarque de Holanda, Martin Luther King, Sigmund Freud e Jacques Derrida também são construções imaginárias, forjadas por um tempo e um grupo de “seguidores”. No entanto, há uma diferença crucial entre uma construção simbólica – presente no caso dos profetas e dos santos *do mundo encantado* – e uma construção imaginária. Novamente, remeto o leitor ao livro Sentidos do Caleidoscópio.

⁹ Todo rigor é pouco nesta questão. A expressão “naquele tempo” pretende indicar: houve um tempo em que tais operações simbólicas estiveram provavelmente ao dispor de todos os membros da *‘umma*, o que, hoje, não se concebe. As razões para este, como o chamei acima, “recalque do simbólico” ainda restam para ser explicadas. No entanto, nada nos autoriza a decretar que esta possibilidade não esteja disponível, ainda hoje, a pessoas em particular, independentemente da unidade histórica e datada da antiga comunidade.

este autoconhecimento não é simplesmente o exercício narcísico de busca das próprias qualidades (ou, o que poderia ser igualmente narcísico, dos próprios defeitos), não é uma “busca de identidade”, ao contrário, é um abandono de toda perspectiva identitária, pois se trata de “um Corão sempre novo”.

Perguntei a Abû Yazid¹⁰: ‘Como estás nesta manhã?’ Ele respondeu: ‘Não há manhã nem tarde. Manhã e tarde existem apenas para aquele a quem se pode atribuir uma qualidade; ora, eu sou sem qualidade. (Ibn ‘Arabî apud CHODKIEWICZ, 1986, p. 52).

Conhecer o “seu Senhor”, isto é, conhecer a Deus, não é dirigir-se a uma exterioridade, a um “fora”, é conhecer a sua singularidade, ou, conhecer o próprio coração, este lugar inesgotável, de constante renovação.

Dentre os muitos aspectos interessantes das biografias citadas acima, ressaltado, para efeito deste artigo, a dimensão “secular” da missão profética do Último Enviado. Na realidade, o árabe corânico não possui propriamente um termo que signifique “secular” e o Islam não viveu historicamente as condições que levaram ao estabelecimento deste termo com o significado que ele possui para nós hoje. A Revelação islâmica não distingue, portanto, “laico” e “sagrado”. Nesse sentido, o trabalho de Muhammad difere do de Jesus – e, de certo modo, lhe é complementar – na medida em que não propõe diretamente uma ideia como: “Meu reino não é deste mundo”. Ao contrário, Muhammad atuou em todas as esferas da vida: foi comerciante, casou-se, teve filhos, participou de guerras, construiu um estado e foi guia espiritual.

A complementaridade simbólica que muitos autores¹¹ veem entre Jesus e Muhammad – portanto, entre o corpo doutrinal cristão e islâmico – reside no fato de que enquanto o “paradigma”¹² cristão põe foco na separação entre o Céu e a Terra – portanto, entre esta vida e a Vida Futura, como é chamada em ambiente místico – o Islam focaliza, ao contrário, a dimensão “celeste” ou sagrada de cada gesto cotidiano.

“Para onde quer que vos volteis, lá estará a Face de Allâh.” (Cor, 2:116)

“E ele está convosco onde quer que estejais...” (Cor, 57:4)

“E Nós estamos mais próximos dele [do homem] que a veia jugular” (Cor, 50:16).

¹⁰ Abû Yazid al-Bistâmî, sec. IX, um dos sufis mais célebres do Islam, referido às vezes como “o primeiro sufi ébrio”. Cf. *Dictionnaire Encyclopédique de l'Islam*, p. 67.

¹¹ Ver, por exemplo, Schuon, Frithjof, *Comprendre l'Islam*, Ed. du Seuil, 1976 e Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Thames and Hudson, London, 1978.

¹² O termo é inexato, porém, útil para fins de concisão.

Entre inúmeras consequências, esta complementaridade “resolve”¹³ – se não historicamente, pelo menos em tese – os dilemas postos por uma visão cristalizada e empobrecida desta separação¹⁴, cuja ênfase excessiva na transcendência divina termina por situar um Deus distante e alheio e por condenar a vida, a criação e os atos a uma insignificância inapelável diante da Majestade divina.

Na comunidade islâmica nascente, um homem mostrou-se preocupado diante do Profeta: por ser pobre, custara-lhe muito conseguir um par de sapatos. A princípio, ele se alegrou com o fato e passou a admirar constantemente seus sapatos novos, em seguida, pensou que isso o afastava de Allâh. Ao ouvir esse relato, Muhammad sorriu e disse: “Deus é Belo e ama a beleza.” Ibn ‘Arabî comenta esta passagem do seguinte modo:

¹³ Não se deve entender que estou dizendo que o Islam seria complementar ao Cristianismo, o que seria absurdo do ponto de vista em que me coloco, a saber, a dimensão simbólica de uma cultura. Toda fundação simbólica é uma experiência de “totalidade” – portanto, que não necessita ser “complementada” – no mesmo sentido em que uma pessoa é uma singularidade – portanto, nada pode complementá-la ou, em termos psicanalíticos, obturar sua falta – e no mesmo sentido em que um povo expressa-se numa língua sem a necessidade de outra língua que a “complemente”. A ideia de totalidade, *no sentido aqui proposto*, não implica a de exclusão: a língua francesa não exclui a portuguesa ou a inglesa, assim como o fato de uma pessoa ser singular não implica que ela não precise se relacionar com outras pessoas. Igualmente, o Islam pode ser total, se visto como uma singularidade, o que não quer dizer que ele possa reivindicar para si uma universalidade que lhe permita excluir outras culturas, outras visões de mundo. De fato, o próprio Corão contém inúmeros versos que afirmam a validade de todas as revelações. Ver especialmente os versos: “...E dizem: não fazemos distinção entre nenhum de Seus Mensageiros” (2:285); “Certamente, aqueles que creram, os que seguem a religião judaica, os cristãos, os Sâbi’ûn e qualquer um que tenha acreditado em Deus e no Último Dia, e realizado boas obras, será recompensado por seu Senhor; não experimentará nenhum temor e jamais será afligido.” (2:62); “...A cada um, Nós designamos uma lei e um caminho aberto. Se Deus quisesse, os teria feito uma só comunidade, mas queria prová-los naquilo que lhes deu. Rivalizem, pois, em boas obras! A Deus retornarão todos e, então, Ele os informará sobre aquilo em que discrepavam.” (5:48). Por outro lado, não é demais lembrar que o elogio à vida e à Criação também está obviamente presente no Cristianismo, notadamente na Mística em geral e nos Trovadores em particular, portanto, não se trata de afirmar que o Islam “representa” o aspecto “terrestre” ou imanente e o Cristianismo o “celeste” ou transcendente, mas sim de perceber os dinamismos desses aspectos internamente a uma e outra dessas Tradições ao longo de suas histórias.

¹⁴ Cujas formas mais acabadas deu-se, ao contrário do que se pensa, não na Idade Média e sim nos primórdios da Idade Moderna e contra a qual, como se sabe, insurgiu-se Lutero.

Está dito no *Sahih* de Muslim^[15] que o Enviado de Deus disse: ‘Deus é belo e ama a beleza’. Ora, foi Ele quem fez o mundo e o existenciou. O universo inteiro é, portanto, supremamente belo. Não há nele nenhuma feiúra. Ao contrário, Deus nele reuniu toda perfeição e toda beleza [...]. Os gnósticos só vêm nele a forma da Realidade divina [...]: pois Deus é Aquele que se manifesta em toda face, Aquele a quem todo signo remete, Aquele que todo olho olha, Aquele que se adora em todo adorador [...]. O universo inteiro Lhe dirige sua prece, prosterna-se diante d’Ele e celebra Seu louvor. É só Dele que falam as línguas e é só Ele que os corações desejam [...]. Se não fosse assim, nenhum Enviado, nenhum Profeta teria amado mulher ou criança. (Ibn ‘Arabî apud CHODKIEWICZ, 1986, epígrafe).

“Aquele que conhece sua alma, conhece o seu Senhor”, do mesmo modo que aquele que conhece o mundo também O conhece porque Allâh está em todas as coisas. A investigação, a busca do desconhecido e as ciências também são, portanto, obrigações do fiel. “Buscai o conhecimento nem que seja na China” e “A pena do sábio é superior ao sabre do mártir” são duas conhecidas falas do Profeta que servem como sustentadores simbólicos do vigor intelectual do Islam, cujo apogeu deu-se no final da Idade Média. A respeito dessas realizações, sugiro principalmente os livros: Roger Garaudy, *Promessas do Islam*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1988 e Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, El Acanilado, Barcelona, 1999.

Outro aspecto desta “sagração” do cotidiano reside no lugar da sexualidade na Revelação islâmica¹⁶.

Umm Salma, mulher do Profeta, perguntou a este “por que só se mencionam os homens no Corão e as mulheres não?”. A resposta, conforme relata a socióloga muçulmana, Fátima Mernissi (1999), veio algum tempo depois. Uma sura (capítulo do Corão) revelada iniciava-se pelos seguintes versos:

Os homens submissos e as mulheres submissas
 Os homens crentes e as mulheres crentes
 Os homens piedosos e as mulheres piedosas
 Os homens sinceros e as mulheres sinceras
 Os homens pacientes e as mulheres pacientes
 Os homens que temem a Allâh e as mulheres que temem a Allâh

¹⁵ Uma das coletâneas de falas do Profeta.

¹⁶ O termo “sexualidade”, sabemos com Foucault, é anacrônico no contexto e eu o utilizo apenas para simplificar a exposição das ideias. O melhor seria dizer: as relações entre homens e mulheres, nas quais o desejo sexual ocupa lugar central.

Os homens que dão esmola e as mulheres que dão esmola
Os homens que jejuam e as mulheres que jejuam
Os homens que custodiam e as que custodiam suas partes pudendas
Os homens que invocam muito a Allâh e as mulheres que fazem o mesmo,
Para eles, Allâh preparou perdão e magnífica recompensa. (Cor, 33:35).

Convido o leitor a pesquisar o período pré-islâmico na Arábia, quando as mulheres eram herdadas junto com a terra, os carneiros, enfim, fazia parte dos “bens” de um homem, e, em seguida, a tentar imaginar como pode ter sido esse momento em que uma nova revelação afirmava, sem nenhuma dúvida, que homens e mulheres, doravante, eram iguais. E isso, no séc. VII, isto é, treze séculos antes do surgimento do feminismo ocidental. Mernissi relata as confusões que se seguiram na *‘umma*, a perplexidade dos homens¹⁷, a sua dificuldade para situar-se no novo momento e a posição de Muhammad, que permitia abertamente que suas mulheres “respondessem^[18] ao Enviado de Allâh”.

Claro está que uma igualdade perfeitamente harmônica, provavelmente, nunca chegou a estabelecer-se de fato, nem na comunidade nascente, nem nos territórios subsequentemente conquistados¹⁹. Mas o seu lugar simbólico estava posto como possibilidade na Revelação e isto permitiu ao Islam encarar o desejo sexual de um modo bastante diverso daquele que a Cristandade medieval terminou por escolher. De fato, o Islam nunca negou o desejo sexual feminino. A literatura, os costumes, a forma de educar as crianças, enfim, o imaginário muçulmano é abertamente sensual e fertilíssimo ao pôr em causa as artes de todos os tipos de envolvimento amoroso. Está posto para todo muçulmano, de modo tácito e explícito, o dever de satisfazer a sua parceira. Dito de outro modo, o prazer não é pecado, a vida “secular”, diferentemente do que passou a ocorrer na Cristandade pós-Inquisição, faz parte da Religião. Nas palavras de Mernissi (1999, p. 131):

O Deus muçulmano é o único Deus monoteísta cujo lugar sagrado, a mesquita, dava para uma alcova^[20]; o único que escolheu um Profeta que não calava suas preocupações de homem mas que, ao contrário, refletiu em voz alta sobre a sexualidade e o desejo.

¹⁷ Embora Mernissi não mencione a respeito, imagino que as mulheres tenham tido reação semelhante.

¹⁸ No sentido de dar sua opinião ou de contradizer.

¹⁹ Nem, de resto, em parte alguma na História.

²⁰ O quarto de Aisha, mulher do Profeta, tinha uma porta de comunicação direta com a mesquita.

Os imams, evidentemente, podem aproveitar-se de nosso desconhecimento dos textos sagrados para tecer um hiyab – uma cortina sobre a mesquita-lar – mas todos sabemos que “recordar é útil para os crentes” e que basta inclinar-se sobre as páginas dos amarelados livros de nossa história para ver aparecer as risadas de Aisha, os arrebatamentos e as múltiplas perguntas de Umm Salma, e assistir a suas reivindicações políticas em uma cidade muçulmana fabulosa: Medina aberta ao céu.

Minha insistência, no início deste artigo, em distinguir o Islam em seus primórdios do Islam atual tem como base justamente esta questão: pelos motivos que forem, os homens e mulheres muçulmanos de hoje perderam em larga escala o acesso a este lugar de igualdade. Não obstante, o Islam já foi um lugar de beleza e conhecimento e seus tesouros continuam à disposição de quem queira propor-se a desenvolver as ciências necessárias para conhecê-los e utilizá-los²¹.

Para terminar, gostaria de problematizar uma questão que parece ser a mais central entre pensadores muçulmanos contemporâneos: o Corão como instrumento a serviço de um Estado e de um governo e, inversamente, o Corão como ciência política.

Dizer que o Corão é uma obra datada, referente a uma realidade ultrapassada e que, portanto, ele não serve mais para as questões políticas é “pensar como um ocidental” e desconhecer a natureza plástica da Revelação. O seu caráter simbólico o torna “adaptável” a qualquer tempo e lugar, haja vista as diferentes formas que o Islam tomou além das versões árabe ou persa, como na Indonésia, por exemplo. E o problema está justamente aí. Uma lei que varia, deve variar conforme quais critérios? Na maioria dos países islâmicos atuais, os critérios têm sido os das classes dominantes.

O Islam é a única Tradição conhecida que reivindica para si o fato de seu Profeta ser o último a ser enviado. Nenhuma outra o fez. Se Allâh decretou que esta forma de comunicação com os homens – por meio de um profeta legislador – está encerrada, significa que as outras formas deveriam agora predominar. Dito de outro modo, cabe aos homens tratar de utilizar os instrumentos postos à sua disposição e a mensagem corânica assegura

²¹ A título de exemplo, podemos considerar que a Psicanálise, que não é uma ciência universal – como, de resto, nenhuma ciência o é – teria muito a ganhar com o conhecimento de uma Tradição irmã, isto é, pertencente ao mesmo tronco abrahâmico – portanto, próxima – que desenvolveu um caminho inteiramente singular com relação à sexualidade, com uma impressionante riqueza de recursos para lidar com os conflitos e as questões que a ideologia moderna ocidental tantas vezes buscou escamotear.

que o Corão foi dado a todos os homens, não apenas aos governantes. Cito, mais uma vez, Ibn ‘Arabí²²:

Deus fez da divergência nas questões legais uma misericórdia para Seus servidores e um alargamento daquilo que Ele lhes prescreveu fazer para testemunhar sua adoração. Mas os fuqahâ^[23] de nossa época proibiram e restringiram, para aqueles que os seguem, aquilo que a Lei sagrada havia ampliado em seu favor. (...) A Lei afirmou a validade do estatuto daquele que faz um esforço pessoal de interpretação para si mesmo ou para aqueles que o seguem. Mas, hoje, os fuqahâ condenaram esse esforço pretendendo que isso conduz a uma zombaria da religião. Isto, de sua parte, é o cúmulo da ignorância. (Ibn ‘Arabí, apud ADDAS, 1989, p. 67).

A renovação permanente do Livro é, nesse sentido, tarefa posta a todos os muçulmanos e as decisões sobre o que deve passar a vigorar para o conjunto dos crentes a cada época só podem ser tomadas pelo conjunto dos crentes.

Nesta perspectiva, a democracia é claramente próxima de uma forma islâmica de política baseada nos “tesouros do Corão”, por meio da qual todos os homens poderiam, em tese, traçar as “adaptações” da Lei-sempre-nova para o tempo atual e não faltariam versos no Livro de Allâh, nem exemplos históricos, que sustentassem tal ideia.

Obviamente, poderíamos também citar o Corão para sustentar o oposto, se, como se disse, a plasticidade é inerente à Revelação.

Note o leitor que o esforço de concisão, necessário ao pequeno porte deste artigo, acarreta simplificações extremas. Portanto, não é demais observar que a plasticidade do Livro não deve ser levemente confundida com uma falta de forma ou de estrutura. Não se trata de um material afeito aos delírios ou fantasias de qualquer um. Não é qualquer coisa.

O crucial no contexto é que a Lei revelada encontra seu sentido último num diálogo entre a consciência e algo que a extrapola imensamente, um diálogo entre, como dissemos, o ego e o coração. Ela não foi feita, portanto, para ser manipulada por “consciências” diversas, sejam elas bem ou mal intencionadas. Utilizá-la com um fim de coerção ou de dominação é perfeitamente possível

²² Além de ser um dos maiores intelectuais do Islam – o que significa que se trata de alguém que utiliza, para ser um intelectual *do Islam*, os termos de referência da Revelação e não exclusivamente a razão e/ou o racionalismo – Ibn ‘Arabí, que morreu no séc. XIII, ainda pensa a política nos termos do “mundo encantado”. Daí, a meu ver, um interesse particular por suas considerações.

²³ Doutores da lei.

e historicamente isso é um fato, não obstante, é um uso menor de suas vastas possibilidades. Usar a Lei como um manual de conduta e de constrangimento equivale, em muitos casos, a uma daquelas situações que poderiam bem figurar num filme de ficção científica, na qual um “povo não evoluído” depara-se com uma nave espacial e, sem sequer suspeitar de seu verdadeiro alcance, passa a utilizar o seu interior como, digamos, um restaurante ou um *playground*.

O que coloco, então, em discussão é uma dupla questão. De um lado, se vemos a política como um confronto de “consciências”, então necessariamente o Corão é um instrumento de tomadas de posição e de responsabilidade coletiva, não podendo ser “interpretado” exclusivamente por um poder dominante. Em outras palavras, a submissão à Lei passa a ser a sua discussão política e nisso residiria o seu exercício mais pleno²⁴.

De outro, como uma democracia pode incluir a dimensão “coração” da Lei, isto é, sua relação com a singularidade?

Eis uma metáfora: um antigo navegante utiliza-se das estrelas para guiar-se pela homogeneidade do oceano. As estrelas são fixas, nada pode mudá-las. São rígidas e indiscutíveis. Graças a isso, ele pode orientar-se, mover-se, mudar de lugar o quanto quiser e, sobretudo, pode escolher aonde ir: “aquilo a que ele aspira”. Assim, por aspirar ir, por buscar um destino, as estrelas lhe são eloquentes. Se ele não pretende sair do lugar, elas são inteiramente mudas. É o seu destino, que é fruto de um desejo, quem produz um sentido para elas, a cada momento. O seu destino, portanto, não está *nas* estrelas, ele está apenas *escrito* nelas, e o que está escrito, porque é simbólico, depende sempre de uma singularidade desejante para torná-lo fala, ação.

O Corão é o céu das estrelas fixas para o fiel consciente de que navegar é preciso. Consciente, portanto, de que o ponto “fixo” está na escritura, não na consciência²⁵.

²⁴ Precisemos a fim de evitar ruídos: discutir o Corão pode soar, em ambiente ocidental, desautorizá-lo, o que seria inconcebível do ponto de vista de um muçulmano. Se seguirmos a linha de raciocínio aqui utilizada, não é possível desautorizar o Corão como Escritura, pois o que se discute aqui é a trama, não a urdidura. É preciso ser inteiramente submisso à urdidura para se fazer uma boa trama. As sutilezas e a complexidade envolvidas neste modo de equacionar a questão não podem fazer parte, evidentemente, deste pequeno artigo.

²⁵ Este ponto é fixo apenas em relação ao extremo movimento do navegante porque, na realidade, nenhuma escritura é propriamente fixa, pois ela é, como diz Derrida, um jogo combinatório. Uma imagem que traduz esta relação é a do caleidoscópio, em que o máximo rigor combina-se perfeitamente com a máxima flexibilidade: há uma estrutura, complexa, ordenada, harmônica, porém, com um pequeno movimento, tudo muda completamente, há um rearranjo, uma nova montagem, uma nova realidade.

Como eu disse, trata-se de uma discussão, não de uma proposta, muito menos de uma proposta acabada. A própria noção de “coração” ou de singularidade resta ainda para ser muito trabalhada, seja numa perspectiva política, seja no campo do assim chamado sujeito contemporâneo. Não obstante, ela está presente, ainda que de modos diversos, nas reflexões tanto de um Derrida quanto de um Ibn ‘Arabî. Também nesse sentido há uma grande proximidade entre o Islam “filho de Abraão” e o “nosso” tempo.

Os dias de hoje são dias em que se fala midiaticamente de tolerância, de repúdio aos preconceitos, de aceitação “do outro”. Ao mesmo tempo, há, por um lado, uma parte dos teólogos muçulmanos que rejeita de princípio a própria ideia de que um não-muçulmano possa discutir o Corão²⁶. Por outro lado, os intelectuais que poderiam servir-se de um instrumental rico para contribuir com tal discussão são particularmente toscos no entendimento da dimensão simbólica do Livro e insistem em tratá-lo como, por exemplo, uma “criação de Muhammad”, o que é uma violência, pois se trata de uma decisão a partir exclusivamente do racionalismo. Ambas as posições, ciosas de seu “próprio” saber – e, portanto, de seu próprio poder –, impedem, na prática, qualquer tolerância de fato.

Quando Hannah Arendt chamou a atenção para o fato de que os nazistas, tendo cometido crimes contra a humanidade e não, restritamente, contra os judeus, deveriam ser julgados por um tribunal internacional, foi acusada de anti-semitismo. No entanto, cada vez mais, o termo “internacional” deveria ser problematizado e levado a sério em suas múltiplas dimensões sob pena de produzirmos diálogos inteiramente inócuos, para dizer o mínimo. Os apegos a noções abstratas como “civilizações ocidental e islâmica”, “nação”, “identidade de um povo”, mascaram muitas vezes questões ligadas à manutenção de um poder vigente e, falsamente, fazem crer que os homens não podem dialogar por causa de suas “diferenças”. Pensar assim equivale a dizer que um francês não pode dialogar com um italiano porque suas línguas são diferentes.

Se o Corão é Escritura e, como tal, depende dos homens para tornar-se atual, presente, tecido de sentidos, então, a partir daí, haveria uma abertura para um diálogo efetivamente planetário, como dizem querer todas as partes.

Para pensadores chamados pós-modernos, a própria “realidade” é escritura. E se, como afirmé acima, os tesouros do Corão podem enriquecer os pensamentos contemporâneos, é possível que alguns pensamentos contemporâneos venham a ser úteis para colaborar com os muçulmanos de hoje na desejável tarefa de arar a terra para a descida do Corão sempre novo. Nessa

²⁶ Insisto: discutir o Corão não quer dizer “desrespeitar” sua estrutura.

perspectiva não há “choque de civilizações”. Não há sequer civilizações. Há Escrituras, as mais diversas, dos mais diferentes tempos e lugares, e uma incrível possibilidade de diálogo entre os homens por meio delas.

Resta saber se a possibilidade poderá um dia tornar-se atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABD EL-KADER, Emir. **Écrits spirituels** (trechos Kitâb al-Mawâqif), trad. Michel Chodkiewicz. Éditions du Seuil, 1982.

ADDAS, Claude. **La quête du soufre rouge**. Gallimard, 1989.

CHAUÍ, Marilena. A Destrução da Subjetividade na Filosofia Contemporânea. In: **Jornal de Psicanálise**, ano 8, no. 20, 1976.

CHODKIEWICZ, Michel. **Le Sceau des Saints**. Gallimard, 1986.

CHODKIEWICZ, Michel. **Un Océan sans rivage**. Éditions du Seuil, 1992.

GARAUDY, Roger. **Promessas do Islam**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

IBN ‘ARABÎ, Muḥyiddîn. **Les Illuminations de la Mecque** (trechos do Futûhât al-Makkiyya), trad. Chodkiewicz e outros. Paris: Albin Michel, 1997.

LINGS, Martin. **Muhammad**. Madrid: Hiperión, 1989.

MACHADO, Beatriz. **Sentidos do Caleidoscópio** – uma leitura da Mística a partir de Muḥyiddîn Ibn ‘Arabî. São Paulo: Ed. Humanitas, 2004.

MERNISSI, Fátima. **El Harém Político** – El Profeta y las Mujeres. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 1999.

NASR, Seyyed Hossein. **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**. London: Thames and Hudson, 1978.

SAID, Edward. **Orientalismo** – o Oriente como invenção do Ocidente. Companhia de Bolso, 2007.

SCHUON, Frithjof. **Comprendre l’Islam**. Éditions du Seuil: Paris, 1976.

SHAH, Idries. **Sutilezas del inimitable maestro Nasrudin**. Fototipográfica Editorial: México, 1976.

VERNET, Juan. **Lo que Europa debe al Islam de España**. El Acanalado: Barcelona, 1999.

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES*

ا	Â	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	<u>S</u>	ل	L
ث	<u>T</u>	ص	<u>S</u>	م	M
ج	J	ض	<u>D</u>	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	<u>T</u>	ه	H
خ	<u>H</u>	ظ	<u>Z</u>	و	Ū / W
د	D	ع	'	ي	Î / Y
ذ	<u>D</u>	غ	<u>G</u>	ء	"
ر	R	ف	F		

*Esta tabela consiste numa simplificação a fim de facilitar a impressão deste livro, ela não tem a pretensão de ser científica e não deve ser usada como tal.

CAPÍTULO 5

FORMAÇÃO E DINÂMICA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

VAGNER GONÇALVES DA SILVA

Reconstituir o dinâmico processo de formação das religiões afro-brasileiras não é uma tarefa fácil. Primeiro, porque sendo religiões originárias de grupos marginalizados na sociedade nacional (como os negros, índios e pobres em geral) e perseguidas durante muito tempo, há poucos documentos ou registros históricos sobre elas. E, entre estes, os mais frequentes foram produzidos pelos órgãos ou instituições que combateram estas religiões e, portanto, as apresentam de forma preconceituosa ou pouco esclarecedora de suas características reais. É o caso dos autos da Inquisição Católica que registram os julgamentos de muitos adeptos dos cultos afro-brasileiros que foram perseguidos pela Igreja sob a acusação de praticarem “bruxaria” no período do Brasil colonial. É o caso também dos “boletins de ocorrência” feitos pela polícia incumbida de invadir terreiros e prender seus membros, sob a acusação de praticarem falsas curas e de se aproveitarem da boa-fé do público, enganando-o para extrair dinheiro. Uma visão preconceituosa também está presente nos relatos dos viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil nos séculos passados e descreveram festas, danças e procissões religiosas afro-brasileiras.

Outras razões que dificultam o relato da história destas religiões são suas características particulares. São religiões cujos princípios e práticas doutrinárias são, em geral, estabelecidas e transmitidas oralmente. Não há nelas livros sagrados (como a Bíblia, por exemplo) que registrem sua doutrina de forma unificada ou sua história. Neste sentido, são religiões não institucionalizadas burocraticamente. Ao contrário do que acontece, por exemplo, com a Igreja católica, que tem uma hierarquia centralizada na figura do Papa e estabelece princípios doutrinários válidos para as suas igrejas em todo o mundo, os

terreiros são autônomos. Cada chefe de terreiro é o senhor absoluto, a autoridade máxima, uma espécie de “papa” de sua comunidade.

A história destas religiões tem sido feita, portanto, quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior dos inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em praticamente todas as cidades brasileiras.

Ao lado destas dificuldades, existem ainda outras relativas ao desinteresse pelos estudos das religiões afro-brasileiras. Para muita gente do povo e para muitos intelectuais, estas religiões não desfrutam do mesmo *status* de outras religiões, como o catolicismo, cuja história tem sido fartamente registrada e, em muitos casos, divulgada nas escolas como parte dos currículos ou como matéria principal do ensino religioso facultativo. Os cultos afro-brasileiros por serem religiões de transe, de sacrifício animal, de culto a deuses da natureza e por apresentarem geralmente uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs, têm sido associados a certos estereótipos como “magia negra”, superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. Alguns destes atributos foram, inclusive, reforçados pelos primeiros estudiosos do assunto que sob a influência do evolucionismo do século XIX consideravam o monoteísmo cristão como religião “superior” e as religiões de transe como formas “primitivas” ou “atrasadas” de culto. Assim, “religião” opunha-se à “magia”, da mesma forma que as “igrejas” (vistas como instituições organizadas) opunham-se às “seitas” (vistas como dissidências não institucionalizadas ou organizadas de culto). Entretanto, estes conceitos há muito tempo foram revistos e o que se sabe hoje é que não existem religiões “superiores” ou “inferiores”, “certas” ou “erradas”, do “bem” ou do “mal”, pois estas classificações resultam muito mais de juízos éticos ou julgamentos subjetivos para os quais não há consenso possível – principalmente porque uma religião quase sempre é julgada com os conceitos ou preconceitos provenientes de outra. Mas, ainda que considerássemos, como o fizeram os evolucionistas, que as religiões mais “atrasadas” são aquelas que possuem uma dose maior de “magia”, bastaria lembrar que todos os sistemas religiosos baseiam-se em categorias do pensamento mágico. O ofício de uma missa, por exemplo, comporta uma série de atos simbólicos ou operações mágicas tanto quanto um ritual do candomblé ou da umbanda. Lembro, entre outros exemplos, a transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo. Aliás, foram as semelhanças estruturais entre a forma de culto do catolicismo popular e das religiões de origem africana e indígena que possibilitaram o sincretismo e a síntese da qual se originaram as religiões afro-brasileiras.

Por fim, cabe ressaltar que as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobre-

naturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam.

Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui necessariamente o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios.

O desenvolvimento do candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborar sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizar a “reinvenção” da África no Brasil.

No caso da umbanda de formação mais recente, seu desenvolvimento foi marcado pela busca, iniciada por segmentos brancos da classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõem a sociedade nacional. Daí a ênfase desta religião em apresentar-se como genuinamente nacional, uma religião à moda brasileira.

Para que possamos reconhecer e entender melhor este complexo quadro de semelhanças e divergências que caracterizam as religiões afro-brasileiras é preciso descrever o encontro dos três tipos de religiosidades que foram postas em contato com a colonização portuguesa do Brasil: o catolicismo do colonizador que veio para cá, as crenças dos grupos indígenas que aqui já se encontravam e, principalmente, as religiões das várias etnias africanas trazidas devido ao processo da escravidão.

Gostaria de indicar brevemente algumas características destas religiosidades durante o período do Brasil colonial, período este crucial na formação das religiões afro-brasileiras.

Começamos pelo catolicismo português. Era uma religião obrigatória caracterizada por uma forte devoção aos santos intercessores, anjos e mártires. Esse fato era uma decorrência das duras condições de povoamento da terra a ser conquistada e da luta contra os índios. Dois grupos de santos se destacavam nessa devoção: os santos e anjos guerreiros, como Santo Antônio, São Jorge e São Miguel e os santos protetores contra as doenças, como São Lázaro e as várias nomeações de Nossa Senhora: Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Parto, Nossa Senhora das Cabeças, entre outras. A devoção a Nossa Senhora fazia parte, aliás, de um sistema religioso que apregoava a pureza das mulheres submissas na estrutura da família patriarcal. Outra característica desta religiosidade era a forte presença da magia e da mística expressa em certas práticas como orações fortes, benzimentos, uso de medalhas, água benta, culto às almas etc. Os ritos da morte como a extrema

unção, missas fúnebres também eram extremamente valorizados como forma de apaziguar as almas dos mortos, muito temidas.

Os ritos indígenas em geral eram cultos à natureza deificada com uma forte presença de um intermediário chamado pajé ou xamã. Havia também a presença do transe, mas feito de outra forma como a viagem xamânica na qual o feiticeiro conversava com os seres do mundo espiritual. Havia também o uso de instrumentos mágicos (como maracá) e de adornos rituais feito de penas de aves e pinturas sobre o corpo. A alimentação ritual era também muito valorizada como a própria antropofagia dos índios tupinambás.

Neste contexto as religiões africanas tiveram de dialogar no Brasil. Apesar das diferenças entre os cultos das várias etnias bantus e sudanesas, pode-se dizer que essas religiões baseiam-se na devoção às divindades relacionadas a fenômenos da natureza, na presença do transe e da alimentação ritual como forma de comunhão dos homens entre si e destes com suas divindades.

No século XIX juntou-se a essas três matrizes religiosas o espiritismo codificado pelo francês Alan Kardec que construiu um sistema baseado na ideia de evolução espiritual, reencarnação, Karma e de intenso contato dos homens com o mundo dos espíritos para o aperfeiçoamento de ambos: vivos e mortos.

Surgiu assim uma gama diversificada de modelos que só podem ser compreendidos por meio da criação de uma tipologia ideal, mas que na prática é constantemente ressignificada. Ou seja, somente classificando itens como panteão, finalidades do culto, finalidade do transe, iniciação, processos divinatórios, hierarquia religiosa, música e dança ritual, entre outros, podemos traçar as inúmeras diferenças e semelhanças existentes entre esses modelos de religiosidade de origem africana.

A história das religiões afro-brasileiras reproduz, portanto, o processo de contato entre os grupos raciais e sociais formadores da sociedade nacional. Ou seja, esta história faz ecoar no plano religioso as imposições, contradições e aproximações existentes nas relações sociais entre negros, brancos e índios.

Assim, o que permitiu o desenvolvimento de religiões dominadas, como a dos africanos e indígenas, subjugadas pelas pressões do catolicismo dominante foi o processo contínuo de negociação política entre seus praticantes e a própria lógica dos sistemas religiosos que entraram em contato.

As semelhanças estruturais existentes entre o catolicismo popular, as religiões indígenas e os cultos africanos possibilitaram a tradução e o intercâmbio entre os elementos constituintes destes sistemas religiosos. Mencionei algumas destas semelhanças como a devoção às entidades intercessoras, o

aspecto mágico que envolve essa devoção, entre outras características. Desta forma, uma rica e complexa gama de religiões afro-brasileiras pode se formar - umas mais próximas das contribuições indígenas e bantos (como a pajelança, catimbó, candomblé de caboclo, umbanda etc.); outras mais próximas das contribuições jeje-nagô (como o candomblé, tambor de mina, xangô e batuque).

Contudo, direções significativamente diferentes marcaram o desenvolvimento dos dois modelos mais conhecidos destas religiões: o candomblé e a umbanda.

No caso do candomblé, seu movimento de resistência e o interesse por esta religião despertado pelos pesquisadores, intelectuais e artistas, fizeram com que um número crescente de brancos passasse a vê-lo com maior tolerância e em muitos casos passasse a frequentá-lo. Historicamente, foi por meio destas elites que aconteceu a aproximação e inserção das classes médias, para além da mera utilização dos serviços mágicos destas religiões. No caso dos mestiços e brancos pobres já havia uma inserção anterior quando estes aderiram aos deuses dos negros frequentando os terreiros fundados por africanos ou por seus descendentes no Brasil.

A partir dos anos de 1960, com o questionamento e crítica das influências externas na cultura brasileira, surgiram movimentos políticos de consciência negra, entre outros, e de artistas, como o tropicalismo, que buscaram valorizar os temas nacionais. Salvador, por exemplo, capital da Bahia, entrou na moda dos grandes centros urbanos do sudeste do Brasil e muitos artistas baianos e estrangeiros, em geral ligados ao candomblé, difundiram nacionalmente esta religião incluindo os personagens do povo-de-santo em suas novelas, as cores e os motivos dos deuses africanos em suas pinturas e os nomes e lendas dos orixás em suas músicas e livros. Entre estes artistas podemos citar Jorge Amado, Caribé, Pierre Verger, Dorival Caymi, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia, entre outros.

A popularidade do candomblé também foi ampliada pela influência dos seus ritmos e danças nas grandes festas populares brasileiras. A crescente valorização da musicalidade e da dança de origem africana fez com que estas rompessem os limites dos terreiros e ganhassem as ruas. Dos xangôs de Pernambuco saíram os maracatus, grupos carnavalescos intimamente ligados às tradições religiosas africanas. Dos candomblés da Bahia saíram os afoxés, como os Filhos de Gandhi, e os blocos afros, como o Olodum e Ilê Aiyê, grandes divulgadores de valores religiosos presentes nos cultos aos orixás. O samba, tornado símbolo da música popular brasileira e diretamente relacionado

com a festa mais conhecida e divulgada nacionalmente, o carnaval, expandiu-se a partir dos centros aglutinadores das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro. Nesta cidade, nas primeiras décadas do século XX, ficou famosa, por exemplo, a casa de Tia Ciata que agrupou intensamente a população negra e se tornou um dos centros mais ativos na propagação da cultura religiosa e musical afro-brasileira: Nesta casa circularam nomes como Pixinguinha, Sinhô, João da Baiana e outros ícones da música popular brasileira.

Assim, o candomblé ao se tornar um símbolo da cultura religiosa nacional popularizou-se além dos limites dos grupos que o praticava originariamente.

Na umbanda o mesmo processo de popularização também ocorreu. Basta lembrar as músicas, por exemplo, de Clara Nunes e Martinho da Vila, frequentemente inspiradas ou baseadas em cantigas religiosas da umbanda. Contudo, se no candomblé esta popularização teve como consequência uma forte “folclorização” da religião e sua representação como sobrevivência dos negros, na umbanda esta popularização seguiu outros caminhos.

A umbanda como religião que se quer brasileira, nacional, patrocinou no plano mítico a integração de todas as categorias sociais, principalmente as marginalizadas, por meio de uma nova síntese, na qual os valores dominantes da religiosidade de classe média (católicos e posteriormente kardecistas) se abriram às formas populares e negras, “depurando-as” em nome de uma mediação que no plano do cosmo religioso representou a convivência das três raças brasileiras.

Neste sentido, pode-se dizer que o candomblé procurou reconstituir nos terreiros pedaços da África no Brasil como forma de expressar as restrições encontradas pelos negros para se estabelecerem social e culturalmente como negros e brasileiros na sociedade nacional. Já a umbanda procurou pela ação da classe média branca, e posteriormente dos segmentos negros e mulatos, refazer o Brasil passando pela África, porém depurando-a. Um Brasil onde as desigualdades de nosso passado e presente pudessem ser recompensadas por meio da confraternização numa nova ordem mítica na qual índios, negros, pobres, prostitutas e malandros pudessem retornar como espíritos, seja como heróis que souberam superar as privações e opressões que sofreram em vida, seja como categorias que ao menos pela evolução espiritual mantêm viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social lhes negou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita. *Xirê o modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Educ/Pallas, 2002 (Parte II – “O ethos do povo-de-santo”).

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner G. “Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro”. In: **Afro-Ásia**. Salvador: UFBA, n. 34, p. 189-235. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=87>

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner G. “Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista”. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 16, n.1/2, p.160-184. disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral&Silva1.html>

ARAÚJO, Emanuel. **Negro de Corpo e Alma**. Mostra do Redescobrimento. MINC/ Fundação Bienal de São Paulo, 2000. (Catálogo).

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira. 1985.

DaMATTIA, Roberto. “Do País do Carnaval à Carnavalização: o Escritor e seus Dois Brasis”. In: **Cadernos de Literatura Brasileira**: Jorge Amado. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1995.

DANTAS, Beatriz G. - **Vovó Nagô e Papai Branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. (Capítulo 4).

FRY, Peter. “Feijoadas e Soul Food: 25 anos depois”. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDBENBERG, Mirian (orgs.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MONTES, Maria Lucia. “O erudito e o que é popular”. In: **Revista da USP**, São Paulo, USP, n 32, 1996/7.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE/ INM/ Divisão de Música Popular. 1983.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. Rio de Janeiro: Vozes. 1978.

PEREIRA, João Baptista Borges. “A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência”. In: **Dédalo**, n.23, São Paulo: 1984.

REIS, Letícia Vidor. **O mundo de pernas pro ar**. A capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

SANTOS, Jocélio Teles. **A cultura no poder e o poder da cultura**. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edfuba, 2005.

SILVA, Vagner G. **Candomblé e Umbanda - Caminhos da Devoção Brasileira**. 2ª.ed . São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner G. “Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”. In: **Revista USP**. São Paulo, USP-CCS, n.55, 2002, pp. 82-111.

SILVA, Vagner G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner G. “Na encruzilhada, com os antropólogos”. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 24, n.2, 2005. p.28-60. Disponível em: http://www.iser.org.br/publicue/media/RS24-2_artigo_vagner_da_silva.pdf

SILVA, Vagner G; AMARAL, Rita de Cássia. “Símbolos da herança africana. Por que candomblé”. In: SCHWARCZ, Lília; REIS, Letícia (orgs.). **Negras Imagens**. Ensaios sobre escravidão e cultura. São Paulo: Edusp e Estação Ciência, 1996.

SILVA, Vagner G. (org.). **Coleção Memória Afro-brasileira** (vol 1: Caminhos da alma, 2002; Vol 2: Artes do Corpo, 2004; Vol 3: Imaginário, Cotidiano e Poder, 2007). São Paulo: Selo Negro.

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

INDICAÇÕES DE FILMES E VÍDEOS

O fio da memória, de Eduardo Coutinho, FUNARJ, 1991, 115 min.

Eu vi Boa Morte sorrir, de Angela Machado, IRDEB - TVE Bahia, 1996, 29'.

Mastros Sagrados e Profanos. IRDEB - TVE Bahia, 2000, 29'.

Pastinha Uma vida pela capoeira, de Antonio Carlos Muricy, 1999.

Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás, de Renato Barbieri, 1998, 75 min.

CAPÍTULO 6

HÁ ALGO NOVO NO CAMPO DAS RELIGIÕES: OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

SILAS GUERRIERO

Temos percebido, nos últimos anos, um crescimento cada vez maior do número de religiões existentes. Num primeiro olhar isso nos causa bastante estranheza. Afinal, religião não é algo relacionado às verdades mais profundas e perenes? Não está ligada às tradições? Sendo assim, como é que podem surgir novas religiões? Não seriam todas elas falsas? Ao mesmo tempo, e por mais estranho que possa parecer, estamos muito acostumados a ver surgir, a cada dia e a cada esquina, uma nova igreja, cada qual anunciando o perfeito caminho à salvação. Ouvimos falar das novas religiões, muitas delas exóticas e diferentes, e ficamos em dúvida do que realmente se trata. Em geral sabemos quando e quais são as novas, muito embora nem sempre consigamos explicar porque seja assim. Algumas vezes torcemos nossos narizes e juramos que determinados grupos não têm nada de religioso. Nossa confusão aumenta ainda mais quando muitos deles afirmam serem filosofias e não religiões.

Alguma coisa está acontecendo no campo religioso. Essa novidade não está restrita apenas ao Brasil e América Latina ou aos países da Europa Ocidental e da América do Norte. Também em muitos países da Ásia, como Japão e Coréia, do leste europeu ou, ainda mais recentemente, da África, a religião passa por grandes transformações. Como entender esse fenômeno e, até mais que isso, como nos posicionar frente a ele?

Compreender os novos movimentos religiosos não é uma tarefa tão simples, a começar pelo próprio conceito do que é ou não uma religião. Muito do que acontece de novo no campo das crenças e das práticas religiosas foge da nossa concepção usual de religião. Essa nossa visão está muito ligada à ideia de igreja, principalmente a cristã, haja vista a influência que o cristianismo exerceu, e ainda exerce, na nossa sociedade. Como levar em consideração,

num estudo sobre religiões, determinadas técnicas de meditação que poderiam simplesmente ser classificadas como da área das psicologias?

O conceito de religião tem sido bastante questionado no interior da própria ciência da religião. Mas é no estudo dos Novos Movimentos Religiosos (NMR) que a noção chega aos seus limites. Afinal, a criatividade humana é incomensurável e, frente a uma sociedade cada vez mais plural e diversificada, nos deparamos com formas inusitadas de crer e de se comportar.

Todo estudo de NMR, para ser bem sucedido, necessita encontrar alguma ordenação nas centenas de novos grupos religiosos. Alguns são bem fáceis de definir, visto que se originam das próprias religiões tradicionais. Outros, no entanto, fogem até da própria concepção de grupo social.

Para os nossos objetivos, vamos considerar o campo das espiritualidades no seu sentido mais amplo. Por espiritualidade estamos entendendo todo e qualquer conjunto de práticas e crenças que organizam e dão sentido à vida dos seus seguidores.

O que acontece no campo religioso hoje, longe de ser um movimento único, organizado, com filosofia e propósitos definidos, tem muito mais a ver com a ideia de mudança, algo em constante movimento. A religião não fica mais somente na igreja e na comunidade original, mas se desloca para outros lugares, assume novas feições e formas de vivências. Cresce enormemente o número de religiões, que estão agora ao alcance da escolha e livre opção do indivíduo e não mais como uma herança recebida dos pais ou imposta pela sociedade. A religião encontra-se “em tudo”, penetrando nas múltiplas dimensões da vida do sujeito, do cuidado com a saúde à busca de novos laços societários, ampliando as experiências singulares e realçando as adesões provisórias. Essa religiosidade difusa indica um afrouxamento das fronteiras rígidas de antes. Um indivíduo que tenha optado por uma dessas novas religiosidades passa a dar menor importância aos referentes ancorados na tradição familiar e herança de sua cultura para se deslocar em busca de novos caminhos numa “viagem” interior, na qual a salvação encontra-se dentro de si mesmo.

É claro que as igrejas e religiões tradicionais não sumiram. Pelo contrário, permanecem atuando fortemente na sociedade. Apesar da imensa variedade de novas opções religiosas trazidas pelos novos movimentos religiosos, a diversidade em termos de distribuição da população pelas diferentes agências é pequena. As novas religiões enriquecem a paisagem religiosa, com suas práticas exóticas e suas roupagens coloridas, mas recebem um número relativamente pequeno de adesões. Ou seja, é significativamente pequeno o

número de pessoas que seguem essas novas religiões. Por outro lado, é grande a visibilidade delas na composição religiosa da nossa sociedade.

Quais são, afinal, as novas religiões? Quando pensamos nas grandes religiões mundiais, pensamos logo no cristianismo, islamismo, budismo, hinduísmo, judaísmo e outras que, juntas, não passam de vinte denominações. As novas religiões seriam, então, tanto aquelas que fogem dos modelos dessas grandes religiões, como também os novos grupos surgidos do interior delas, trazendo novas mensagens e caminhos diferentes para se atingir a salvação ou plenitude. Vale lembrar que dificilmente uma religião surge do nada, de uma revelação nova, ou da mente de um líder criativo que traz uma novidade jamais vista anteriormente. Praticamente todas surgem a partir daquelas já existentes, como uma ruptura ou oposição praticada por pessoas que acreditam que a sua religião não é mais verdadeira, se corrompeu ou fugiu dos princípios e não é mais fiel à revelação original. A partir daí, funda-se uma nova corrente que traz um novo caminho.

Todas as religiões estão enraizadas numa dada sociedade e são expressões das visões de mundo e da maneira de viver de grupos sociais concretos. Nesse sentido, não podemos dizer que existam religiões verdadeiras ou religiões falsas. Afirmações dessa natureza têm contribuído para muitas desavenças entre povos, levando às vezes à segregação ou até mesmo a guerras e alimenta o ódio, muitas vezes presente, contra as seitas em geral. Por mais estranhas ou exóticas que possam parecer, todas as formas religiosas são coerentes ao modo de vida de um povo. Isso não quer dizer que devamos aceitar, de olhos fechados, o que elas fazem. Claro que há distorções no meio de tantas novas religiões. Há aqueles que, utilizando um meio religioso, procuram incutir o mal e agem com violência, como algumas seitas que se autoproclamam malignas, satânicas ou outras do gênero. Não devemos confundir um relativismo que reconhece as diferenças e serve para diminuir as intolerâncias ou etnocentrismos, que prega a compreensão do outro não a partir dos nossos valores, mas da perspectiva desse outro, de um relativismo de ausência de normas e valores, no qual tudo seria permitido.

Vivemos hoje numa sociedade que, além de tudo, valoriza a mudança. Temos acesso cada vez mais rápido e fácil às informações das mais variadas visões e vivências distintas. Nosso repertório de símbolos sagrados (utilizando aqui uma denominação comum das ciências sociais da religião) é cada vez mais vasto e diversificado. Quando alguém rompe com sua tradição religiosa, pode lançar mão de inúmeros símbolos vindos das mais diferentes épocas ou sociedades. Das tradições druídicas do antigo povo celta às práticas xamânicas

das tribos siberianas, tudo está ao alcance, mesmo que vulgarizado e lido de maneira superficial, num simples clicar de botão do computador que acessa a rede mundial da Internet. É a globalização da religião. Claro que as religiões sempre ultrapassaram fronteiras, e o cristianismo é exemplo disso, mas agora não é preciso esperar pela chegada do missionário. O próprio indivíduo busca sua nova religião de dentro de seu próprio quarto.

A vida social é, também, cada vez mais complexa. O século XX presenciou profundas transformações de ordem das estruturas sociais. Se em 1900 apenas nove por cento da população mundial vivia nas cidades, hoje esse percentual ultrapassa a metade, sendo que em muitos países são mais de noventa por cento habitando os centros urbanos. As distâncias culturais estão cada vez menores. A vida urbana moderna possibilita a troca mais intensa de informações e uma diversidade cada vez maior. Isso tem profundos reflexos no âmbito religioso. As religiões não estão mais separadas ou isoladas. Ninguém mais passa sua vida inteira sob a influência ou contato de uma única religião. Até mesmo o índio de uma aldeia distante acaba tendo contato com a vida urbana e pode facilmente começar a frequentar uma nova igreja evangélica onde o pastor pode falar as coisas que muitas vezes, naquele momento, ele quer e precisa ouvir. Na sociedade atual, moderna, temos contato com as grandes religiões tradicionais, com as antigas civilizações e com toda e qualquer forma nova de vivência religiosa.

Todas essas alterações na maneira de viver possibilitaram o surgimento de novas religiões como nunca visto anteriormente. E é justamente na segunda metade do século passado que esse fenômeno de expansão das novas religiões se fez mais presente. No Brasil, isso aconteceu talvez um pouco mais tardiamente, a partir da década de setenta daquele século, mas o fenômeno foi o mesmo.

1. O QUE É NOVO NESSAS RELIGIÕES?

Da nomenclatura consagrada NMR, não apenas o conceito de religião traz polêmica. Também aquilo que pode ser considerado novo ou não, não é consensual entre os estudiosos.

Alguns autores definem o “Novo” como posterior à Segunda Grande Guerra. Outros após os anos 50 ou 60 do século XX (MELTON; MOORE, 1982). Ou até mesmo os anos 70 (BECKFORD, 1985). Há sérios inconvenientes em qualquer uma dessas delimitações. Apenas a título de exemplo, ficariam de fora a Soka Gakkai, fundada em 1930, e o movimento iniciado por Krishnamurti em 1929. Françoise Champion fala dos grupos surgidos após os anos

sessenta (CHAMPION, 1989). Afirma que muitos podem até ter surgido antes, mas que permaneceram inexpressivos e desapercibidos até essa data. Muitos dos autores consideram apenas o surgimento desses movimentos na Europa ou América do Norte, definindo seus inícios somente após a Segunda Guerra. Nesse sentido, deixaram de considerar suas origens anteriores em outros locais do planeta. Chrýssides propôs um período muito mais amplo, desde a metade do século XIX, possibilitando, assim, a inclusão de movimentos como as Testemunhas de Jeová, a Teosofia e a Ciência Cristã (CHRYSSIDES, 1999). O mesmo realiza Mary Fisher, que define os NMR como aqueles que surgiram nos dois últimos séculos e continuam até hoje (FISHER, 1999).

É comum considerar os mórmons, do século XIX, como um NMR. Por outro lado, uma igreja evangélica pentecostal, fundada há menos de um ano, não é tida como tal. Por que tal diferença? A novidade não pode ser encarada em termos cronológicos, apenas, mas principalmente a partir daquilo que essa religião traz de inovação, e de contraste com a sociedade abrangente. Em muitos países, por exemplo, a umbanda e o candomblé são considerados NMR, ao passo que no Brasil tal designação não faria sentido, uma vez que essas religiões estão perfeitamente adequadas, sendo elas mesmas algumas de suas matrizes, ao substrato religioso da sociedade. Por outro lado, uma religião nova e diferente à nossa sociedade, porém enraizada numa tradição milenar oriental, como o Budismo tibetano, será, certamente, denominada de NMR.

A dificuldade de definição começa pela própria diversidade entre os NMR. Não há uniformidade em nível de organização e coesão interna. Tudo depende do que consideramos um novo movimento religioso. Incluímos a Nova Era entre eles. Ela é apenas um único simples movimento, ou compõe-se de inúmeras religiões diversas? E sobre as Igrejas Africanas Independentes? As *self-religions*, ou religiões pessoais, são realmente novos movimentos religiosos? Quando o novo é realmente novo? Tudo depende do contexto social mais amplo e da definição que dermos para os NMR.

Podemos agora esclarecer o que entendemos por NMR. Podemos inserir todos os grupos espirituais que são claramente novos em relação às correntes religiosas tradicionais da cultura abrangente e possuem um grau de organização característico de um grupo religioso formal. Como exemplo, podemos citar A Família e Os Mórmons, entre outros. Isso não quer dizer que não guardem qualquer tipo de relação com as religiões estabelecidas. Em outras palavras, não há necessariamente uma independência frente às visões religiosas dominantes. Podemos incluir, também, os movimentos espiritualis-

tas, que de alguma maneira rejeitam as religiões tradicionais. A Nova Era, os esoterismos, a magia e os misticismos em geral entram aqui. Se por um lado é difícil reconhecer os oráculos como um movimento religioso, por outro é certamente um fenômeno que guarda alguma relação com a religiosidade de quem faz uso. Numa definição ampla cabem, também, organizações e movimentos que oferecem técnicas de desenvolvimento da mente que possuem algum tipo de dimensão espiritual, como terapias alternativas, meditação transcendental e biodança.

Uma coisa é certa, os estudos sistemáticos sobre os NMR nos ajudam perceber que as pessoas da modernidade não são menos religiosas que as anteriores, que a religião não é mais prerrogativa exclusiva das igrejas (no seu sentido clássico) e que a dinâmica dessas novas religiões não pode ser separada das mudanças que ocorrem no meio social.

A sociedade ocidental é caracterizada, entre outras coisas, pelo refluxo contínuo das grandes tradições e por adesões a religiões flexíveis. Temos hoje a ênfase nas relações pessoais, contra o anonimato das organizações burocráticas. E isso tem, sem dúvida, reflexos no campo religioso.

De uma maneira ampla, podemos perceber que os NMR atuais tendem a dois polos em relação às questões das crenças e valores. De um lado há aqueles que se apegam a uma verdade fundamental, não aceitando qualquer outra possibilidade de verdade que não seja a do seu próprio grupo. De outro, há uma plêiade de grupos distintos e de vivências isoladas que pregam um relativismo que, em seus extremos, beira as raias de um paradoxal relativismo absoluto. Alguns grupos da denominada Nova Era pendem para um centralismo no indivíduo, aquilo que estudiosos denominaram de religião do *self*. Porém, não deixam de fazer parte de um movimento mais amplo da sociedade que, embora permita a vivência individual da religiosidade, guarda padrões comuns que são difundidos pelos meios de comunicação, principalmente a Internet. Há uma forte crença de que a verdade cósmica está dentro de cada um, sendo este ser um reflexo micro do todo. Assim, a própria concepção de verdade última, e até da divindade, se modifica. Não só há a rejeição da instituição religiosa, como desaparece a ideia de um criador, pois tudo que existe no cosmos existe enquanto uma centelha dentro de cada um de nós. É nesse sentido que as vivências espiritualistas da nova era não se prendem a grupos formais, mas a experiências individuais. Não há um líder religioso a ser seguido, mas uma busca que o indivíduo faz dentro de si mesmo.

Na mesma sociedade, no entanto, encontramos grupos extremamente hierarquizados, portadores de uma verdade revelada e que somente dentro

da comunidade, seguindo os preceitos das lideranças, haverá salvação. Talvez esses últimos casos é que tenham marcado mais profundamente o que são os NMR. Foram denominados de seitas ou cultos.

Para alguns estudiosos, esses dois termos são utilizados indistintamente e definem um agrupamento religioso diferente daqueles tradicionais, geralmente nascidos a partir de um protesto a uma ordem estabelecida. Seita ou culto representam uma ruptura, uma separação frente às crenças, práticas e instituições religiosas. Em geral rechaçam a autoridade dos líderes ortodoxos, colocando sob suspeita a representatividade destes frente aos serviços religiosos, bem como a da própria instituição. Em geral, toda religião em seu início foi uma seita. Assim, o próprio cristianismo foi uma seita judaica.

A seita ou culto é um grupo religioso pouco estruturado, agrupado em torno de um líder carismático que traz, em geral, uma mensagem de inovação. O compromisso do fiel para com a seita é voluntário, pois se trata de uma adesão que este faz, rompendo com seu passado religioso. Muitas vezes essa ruptura é radical, implicando num isolamento e crítica ao mundo exterior e às outras práticas religiosas. O comportamento sectário é rígido na disciplina e por vezes leva até ao fato do convertido ter de assumir uma nova identidade, divergindo das demais pessoas pelo uso de vestimentas próprias, novo corte de cabelo e, inclusive, um novo nome. Apesar de a adesão ser voluntária, seu ingresso no novo grupo passa por uma seleção por parte dos integrantes da seita. Só são admitidos aqueles voluntários que demonstram comprometimento e convicção. O grupo também conta com certos procedimentos que garantem a possibilidade de expulsar aqueles membros que não se comportaram de acordo com as normas, cujo compromisso não está à altura das exigências da seita. Os fiéis que pertencem a uma seita põem sua fé acima de tudo e acabam ordenando suas vidas de acordo com os princípios estabelecidos pelo grupo religioso. Nesse sentido, afastam-se dos fiéis de uma religião tradicional, que procuram fazer com que sua fé combine com outros elementos e interesses, acomodando a religião às exigências da sociedade secular.

O termo seita foi muito utilizado pela Igreja Católica quando se referia à proliferação de grupos religiosos que se separaram do protestantismo entre o final do século XVIII e metade do século XIX. Essa divisão, que de alguma maneira acabou influenciando os estudiosos, é carregada de conotação pejorativa, pois parte do pressuposto de que igreja é uma agremiação correta, enquanto seita é menos verdadeira ou, no mínimo, algo menor. Apesar de sociologicamente correto, o termo seita tem sido menos utilizado

na literatura especializada nos estudos das novas religiões justamente por essa conotação negativa.

2. RETORNO DO SAGRADO OU SECULARIZAÇÃO?

A emergência dos novos movimentos religiosos tem suscitado intenso debate acerca da compreensão sobre os processos em curso na sociedade. Muitos trabalhos apontam para as denominações “retorno do sagrado”, “re-encantamento” ou “deseccularização” como tentativa de contraponto ao processo de secularização. Outros falam da sociedade brasileira como não tendo, em sua estrutura básica, sofrido o processo de secularização. Há, ainda, os que apostam no desencantamento.

A secularização é uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo da atividade e do pensamento religiosos. Ao contrário do que Weber apontava, a secularização não desencantou o mundo, como também não significou o declínio da magia. O significado profundo de secularização é o do declínio geral do compromisso religioso na sociedade. A religião deixa de ser o conhecimento fundante da visão de mundo, dos comportamentos e da ética. A sociedade moderna conta agora com outros elementos de controle que independem da religião.

Secularização pode ser entendida como a passagem de uma atitude de recusa do mundo para uma atitude de aceitação. O crente religioso, que recusava ver neste mundo qualquer tipo de fundamento da verdade, passou a aceitá-lo. Tratou-se de um processo de conformação com o mundo por parte daqueles que antes o rejeitavam, uma aceitação de uma ética pragmática. A religião deixou de ser a principal instância legitimadora da sociedade e passou, cada vez mais, a ser um assunto da esfera privada. A religião perdeu sua função pública. O mundo tornou-se mais adequado à manipulação racional, científica e empírica, estando despojado, agora, de um sobrenatural.

A secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, uma vez que não havendo as amarras das instituições religiosas, o indivíduo pode manipular os bens simbólicos construindo seus arranjos religiosos sem medo de quebrar o eixo central no qual está apoiado. O que vemos hoje, no entanto, é uma profunda secularização na sociedade, mas uma permanência do encantamento no âmbito individual e, por que não dizer, em muitas expressões religiosas que não aquelas da ortodoxia cristã ou judaica.

Em suma, queremos afirmar que não houve um desencantamento do mundo e que, em consequência também não houve o re-encantamento da pós-modernidade. Não houve desencantamento, pois não chegou a termo

a racionalização da própria religião. As vivências do catolicismo, apesar de toda racionalização empreendida pela instituição eclesial, é cada vez mais mágica, conforme podemos perceber entre os adeptos do movimento de renovação carismática. Falar desse mundo encantado não significa negar a secularização. Esta continua a passos largos na sociedade. A separação da Igreja frente ao Estado é apenas um quesito desse processo. A ciência é a entidade portadora de sentido e de autoridade sobre a verdade. De que maneira alguém defenderia o fim das clínicas e dos hospitais e o retorno dos curandeiros, frente a todos os avanços que a medicina conseguiu durante o século XX, como a eliminação de doenças e o aumento da longevidade? Claro que continuarão existindo as práticas médicas paralelas, que ganharão cada vez mais legitimidade, mas elas não eliminarão a medicina oficial e procurarão estabelecer a si mesmas uma aura de cientificidade que garanta seu espaço nesse campo da cura. Portanto, longe de questionar a autoridade científica e racional, essas práticas paralelas, e por que não dizer, mágicas, contribuirão para o aprofundamento da secularização.

Dentre as diferentes frentes da secularização, nos parece que ao menos uma delas, a do comportamento dos sujeitos sociais, tem garantido a multiplicação e permanência dos NMR.

3. A NOVA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA

Algo aconteceu durante o século XX nos países ocidentais, que culminou nas mudanças do campo religioso a partir dos anos sessenta. Se até aquele momento só podíamos pensar nos NMR como formação de grupos do tipo seita, surgidos a partir de rupturas das grandes religiões, alguma coisa mudou na visão de mundo e no universo das crenças a partir da década de sessenta do século XX que tornou possível o surgimento de uma religião difusa, como que invisível, vivenciada no âmago das individualidades. Essa nova religiosidade, como foi muitas vezes chamada, proporcionou o surgimento de novas práticas, bastante diferentes das seitas tradicionais.

De acordo com Robert Bellah (BELLAH, 1986), foi nos anos sessenta que aconteceu o grande descontentamento de massa em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade. A quebra da legitimidade das instituições religiosas tradicionais, particularmente entre os jovens, iniciou-se nos Estados Unidos, mas logo se expandiu para outros países ocidentais. Nesse período, as pessoas e amplos setores da sociedade começaram a desacreditar das velhas promessas revolucionárias da modernidade. O movimento de contestação da contracultura ganhou força. Havia muita diversidade de posições, mas no

meio disso tudo surgiram as comunidades alternativas e os grupos com forte inclinação religiosa. Porém, a religião buscada não era mais a cristã. A Igreja, católica ou protestante, foi identificada como um dos pilares de manutenção do sistema que estava sendo combatido. A religião da contracultura não foi bíblica. Ela foi retirada de várias fontes, principalmente de religiões orientais, mas também das tradições indígenas. Quanto mais exótica, mais distante dos valores que lembravam o modelo vigente. Segundo Bellah, a espiritualidade asiática ofereceu um contraste mais completo ao modelo individualista utilitário da religião institucional. Ao invés de uma realização externa, visível pela ostentação da riqueza, propunha uma experiência interior. No lugar da exploração desenfreada da natureza, visava uma vida mais harmônica, ecológica, utilizando apenas o que fosse necessário.

Foi nesse período que aconteceu a vinda de inúmeros movimentos, ou apenas líderes religiosos, do Oriente. A ISKCON, ou Movimento Hare Krishna, nasceu justamente nesse momento, com a vinda de um guru hindu, Prabhupada, quando conseguiu aglutinar milhares de adeptos em Nova Iorque e São Francisco e depois nas demais grandes cidades do Ocidente. O Zen Budismo, antes restrito às comunidades étnicas, passou a ser praticado por jovens que não tinham, até então, uma vivência religiosa assídua. Vários ídolos da juventude, como o grupo inglês The Beatles, foram procurar entre esses gurus formas de elevação espiritual. Isso, sem dúvida alguma, impulsionou ainda mais a adesão de jovens a esses novos movimentos. Aparece aqui uma ênfase na experiência imediata. Esses grupos possuíam diferentes graus de abertura para com o mundo externo. Os mais fechados pregavam uma ruptura radical e a construção de novas comunidades fundadas nos textos sagrados e na palavra desses gurus. Outros estavam mais abertos e propunham uma integração com a vida social mais ampla. Alguns movimentos, vindos de correntes de alguma maneira ligadas à psicologia, como o Movimento do Potencial Humano, tinham características de maior diálogo e abertura à sociedade, principalmente em relação à ciência, que os grupos religiosos.

O movimento de contestação dos anos sessenta do século XX teve vida curta, mas os movimentos religiosos surgidos então permaneceram nas décadas seguintes. Nesse processo, deixaram de lado os aspectos mais voltados à recusa ao mundo e acabaram por se integrar aos valores sociais. Porém, as marcas de uma nova religiosidade permaneceram. Tal fato é bastante evidente nas manifestações da Nova Era, nas quais o grau de entrosamento aos valores sociais, como individualismo e sucesso financeiro, é bastante alto.

A socióloga Françoise Champion fala em declínio das religiões instituídas e nas adesões religiosas flexíveis para caracterizar esse novo momento religioso (CHAMPION, 1997). De acordo com a autora, a característica mais marcante dessa nova religiosidade é seu aspecto de bricolagem, de um arranjo feito pelo próprio indivíduo, como numa religião “à la carte”. Mais que um sincretismo, é um ecletismo, pois não existe uma síntese, mas a justaposição de elementos diversos, advindos das mais diferentes religiões. Nesse sentido, podemos entender como que é possível vivenciar uma experiência xamânica dos índios norte-americanos ao mesmo tempo em que se faz uma meditação de estilo zen-budista, tendo por base uma concepção de energização da mente. Essa é uma religiosidade flutuante e difusa, pois aparece sob todas as formas e flutua por sobre as instituições, sem qualquer tipo de compromisso. Dentre essas religiosidades, destaca aquela que denominou por nebulosa místico-esotérica. Nessa nebulosa, o nome vem justamente da imprecisão dos contornos, aparecem as religiões orientais ou exóticas, as práticas esotéricas, os sincretismos psico-religiosos, as várias vivências da Nova Era e outras formas de religiosidade não convencionais.

Um ponto central para entender essas novas religiosidades está em seu caráter experiencial. A ideia nuclear é a de que cabe a cada um encontrar seu próprio caminho entre as diferentes vias espirituais. Essas vias são todas tidas por verdadeiras. Não é preciso crer, mas sim experimentar. Dessa ênfase na experiência individual decorre a recusa a qualquer controle institucional, a qualquer ideia ortodoxa de verdade única. O objetivo dos adeptos é promover a transformação pessoal através de técnicas psicocorporais ou esotéricas, como ioga, meditação, danças sagradas, oráculos e várias outras oriundas muitas vezes de tradições bastante antigas e distantes. A salvação procurada está contida numa felicidade total e diz respeito a esse mundo. O sagrado, agora dissolvido, passa a ter um caráter pessoal, individualizado. As lideranças desses novos grupos não são necessariamente religiosas. São terapeutas, conferencistas, “facilitadores” (termo nativo, muito utilizado no circuito da Nova Era), que não têm, na verdade, o papel de líderes. Como pessoas que já passaram pela experiência, facilitam e orientam o trabalho daqueles que também desejam.

A autonomia do indivíduo, valorizada e incentivada na contemporaneidade, sugere a ideia de que tudo está centrado na pessoa. Este ganhou, além da autonomia política, a possibilidade ser senhor pleno de sua própria alma, não precisando estar preso aos laços formais das religiões tradicionais. Em seu lugar, surgem as redes, nas quais os membros estabelecem laços passageiros, pois o grande eixo central é a pessoa de cada um.

Desligado das instituições e sujeito de si mesmo, o indivíduo pode, agora, transitar por entre as diferentes denominações religiosas ou, ainda, experimentar os mais diferentes tipos de vivência ou prática espiritual. Rompem-se as fronteiras e intensifica-se o trânsito entre os grupos. As ideias de obrigação e permanência estão ausentes.

Ao invés da espera de uma plenitude a ser alcançada no outro mundo, busca-se, hoje, uma realização neste mundo. A sociedade moderna não aceita mais uma revelação vinda de algo superior. Admite-se, apenas, a busca interior que levará ao despertar do divino presente em cada ser humano.

Outro aspecto interessante a ser notado diz respeito ao acesso ao ocultismo. Se antes isso era restrito a poucos grupos que se aventuravam num conhecimento muito distinto do oficial, hoje está ao alcance de qualquer um. Sem dúvida que há uma vulgarização desse saber oculto, mas não se trata, aqui, de fazer uma avaliação sobre o conteúdo veiculado por esses grupos. O importante é perceber que há uma forte convicção, para muitas pessoas na nossa sociedade, que existe um conhecimento diferente daquele propagado pelas grandes religiões, tendo elas mesmas escondido por séculos essas verdades ocultas, e que agora pode ser acessado por qualquer pessoa. O indivíduo pode buscar outros conhecimentos em outros lugares e tradições, pois nada afirma que aquela verdade até então seguida é a única possível. Assim, uma verdade, por mais exótica que pareça, tem um grande atrativo. Por fim, há a condição de autonomia do sujeito, que pode muito bem fazer uma peregrinação pelos espaços do saber, sem risco de ser incomodado por ninguém. Essa pessoa é livre e não será, por isso, tratada como perigosa e nem precisará esconder aquilo que faz. O sucesso editorial dos livros que falam de magias, ocultismos e descobertas iniciáticas é exemplo disso. Fácil acesso a conhecimentos ocultos supostamente verdadeiros e disseminação de valores das novas religiosidades compõem um novo cenário social.

4. QUAIS SÃO OS NMR?

Sem querer estabelecer uma tipologia dos NMR, procuraremos perceber, no amplo espectro em que se situam os NMR, algumas tendências.

Como afirmamos anteriormente, encontramos, de um lado, a existência de grupos fechados e sectários. Esses movimentos tendem ao fundamentalismo, na medida em que baseiam suas doutrinas e suas práticas numa verdade fundamental que foi revelada e que é garantida pelo grupo através de seus líderes. De outro, temos um profundo relativismo, na qual todas as combinações parecem possíveis. Aparece, aqui, uma plêiade de vivências distintas,

algumas mais próximas de grupos religiosos, outras dificilmente percebidas como uma religião.

Uma das características principais da nova consciência religiosa é justamente a possibilidade de autonomia e constituição variada de uma “religião individual”. Poderíamos até pensar que, ao invés de uma verdade revelada, temos uma verdade intuída. Nos grupos mais fechados, a verdade é revelada e transmitida por um profeta ou mensageiro, legítimo representante das divindades aqui na Terra. Deve-se obedecer incondicionalmente a esse líder e seguir seus passos, pois só assim se alcançará a salvação. Na outra ponta do espectro, temos a construção subjetiva, através da valorização de um conhecimento de ordem intuitiva, pela qual cada indivíduo deve-se deixar possuir pela energia cósmica, sentir a verdade dentro de si e, depois, realizar o trabalho necessário para se atingir a salvação. Esta salvação, ou realização plena, como costuma denominar, não acontece fora desse mundo, mas pode muito bem significar o bem-estar e a integração com a totalidade.

Ao mesmo tempo em que cresce a variedade religiosa e a sociedade escuta cada vez mais a ciência e utiliza a tecnologia, outro movimento contrário ganha corpo: o fundamentalismo. Aparentemente está fora do escopo da modernidade e da secularização apontado anteriormente. Porém, a própria modernidade alimenta suas contradições. Podemos fazer conviver fundamentalismos com profundos relativismos! Vários grupos fecham suas fronteiras; apregoam uma única verdade, a sua. Procuram restaurar uma autenticidade que foi perdida. Podem surgir grupos exclusivistas (como os judeus ortodoxos ou os Shakes) como podem, surgir, também, grupos que usam o fundamentalismo como embasamento para atividades políticas e violentas (grupos islâmicos como o Talebã ou a Al Qaeda).

Além dos exclusivismos e dos fundamentalismos, surgem inúmeros relativismos, no qual a verdade é sempre no plural. Alguns grupos, colocados em conjunto com os NMR, pois compartilham das mesmas características, chegam até mesmo a questionar ou rejeitar a religião. Um exemplo é o Movimento Humanista, já citado anteriormente. Este grupo enfatiza a ética humana sem necessariamente um vínculo sobrenatural; busca uma elevação/crescimento sem ser através de uma fé ou devoção. Tem raízes nas filosofias não teístas do Oriente, no pensamento clássico grego, no iluminismo e no racionalismo científico.

Entendemos que as formas pelas quais aparecem as novas crenças e vivências religiosas são historicamente marcadas, carregando os traços da sociedade abrangente. Tal é o caso da ISKCON no Brasil, que aqui chegou

em 1974 e até hoje permanece como a mais sólida instituição religiosa de cunho orientalista não vinculada a grupos étnicos. Se nos primeiros momentos aparecia como possibilidade de uma vivência exótica de uma espiritualidade oriental, hoje compõe o cenário religioso brasileiro mais amplo disputando espaço com outras denominações. Esta transformação fez com que a ISKCON se adaptasse ao modo de ser ocidental (GUERRIERO, 2000, p. 241-251). O Movimento Hare Krishna é, ou pretende ser, igual em todo canto, mas termina assumindo características locais devido aos estereótipos da cultura em que se insere e às idiossincrasias de suas lideranças. De maneira geral, o *ethos* americano, dado que a expansão do movimento partiu dos EUA, empreendeu à ISKCON uma estrutura rígida muito mais próxima de algumas igrejas cristãs que a uma seita oriental. Entre nós, é interessante notar certo paralelismo entre o que acontece nesse movimento e aquelas características de independência frente à ortodoxia, sincretismo e mobilidade. Essa forma de viver a religião acabou influenciando os próprios rumos do Movimento Hare Krishna por aqui. Muito além de ser uma corrente hindu dentro dos moldes tradicionais da vivência e aprendizagem com o guru, a ISKCON é mais uma religião ocidental com crenças em mitos e símbolos védicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos analisar como que as novas religiões não podem ser entendidas apenas quanto à novidade teológica, nem quanto ao tempo de existência, mas sim a partir de uma análise da novidade que representam em termos de vivências e práticas. Assim, movimentos nem sempre considerados novos puderam ser analisados em conjunto a outros mais recentes, vistos que ambos participam dos novos contornos religiosos da sociedade brasileira. No jogo das convivências entre as novas religiões, procuramos demonstrar como nem todas agem com o mesmo grau de tolerância e abertura frente ao mundo, nem mesmo em relação à pregação de uma verdade e dogmas bem estabelecidos.

Os novos movimentos religiosos não podem ser vistos nem como ameaças às religiões estabelecidas, nem como modismos passageiros, mas a partir das mudanças em curso nas sociedades em que eles surgem e se desenvolvem. Assim, a grande novidade não está nos NMR, mas na própria sociedade.

Esperamos que com esse breve ensaio sobre o tema das novas religiões possamos ter contribuído para diminuir as dúvidas que pesam sobre o que está acontecendo no campo religioso atual. Acreditamos que somente um conhecimento mais aprofundado sobre o assunto permitirá uma diminuição,

e por que não, eliminação dos preconceitos para com os NMR. Lembramos mais uma vez que, reconhecendo o outro, mesmo que seja tão distante e exótico, torna possível um conhecimento mais aprofundado de nossas crenças e de nossas posições. Afinal, a religião, a sociedade e nós mesmos estamos em constante mudança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BARKER, Eileen. New religious movements: their incidence and significance. In: WILSON, Bryan; CRESSWELL, Jamie (ed.). **New religious movements**. Challenge and response. London: Routledge, 1999. p. 15-31.
- BECKFORD, James A. **Cult Controversies**. London: Tavistock, 1985.
- BELLAH, Robert. A nova consciência religiosa e a crise da modernidade. **Religião e Sociedade**, 13/2, 1986. p. 18-37.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, A. e ZICMAN, R. (orgs). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 23-41.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, 18/1, 1997.
- CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, A. e ZICMAN, R. (orgs). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p.67-98.
- CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. **Archives de sciences sociales de religions**, n. 67/1, 1989.
- CHAMPION, Françoise. Religiosidade fluante, ecletismo e sincretismos. In: DELUMEAU, J. **As grandes religiões do mundo**. Lisboa: Ed. Presença, 1997.
- CHRYSSIDES, George D. **Exploring New Religions**. London: Cassell, 1999.
- FISHER, Mary Pat. **Religion in the Twenty-first Century**. London: Routledge, 1999.
- GUERRIERO, Silas. L'ISKCON au Brésil: la transformation occidentale d'une religion védique. **Social Compass**, 47 (2), 2000, p. 241-251.
- GUERRIERO, Silas. O Movimento Hare Krishna no Brasil: Uma Interpretação da Cultura Védica na Sociedade Ocidental. **Rever**, n. 1, janeiro 2001, p. 44-56.
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, B. M. de; MARTINO, L. M. S. (orgs). **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.
- GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos**. O quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, 18/1, 1997, p. 31-47.

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica urbe**. Um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MELTON, J Gordon; MOORE, Robert L. **The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism**. New York: Pilgrim Press, 1982.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (orgs). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

SIQUEIRA, Deis. **As novas religiosidades no Ocidente**. Brasília, cidade mística. Brasília: Editora UnB, 2003.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, Willian S. **A theory of religion**. New York: Peter Lang, 1987.

TROELTSCH, Ernest. Igrejas e seitas. **Religião e sociedade**, 14/3, 1987, p. 134-144.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILSON, Bryan. **Sociologia de las sectas religiosas**. Madrid: Guadarrama, 1970.

CAPÍTULO 7

BUDISMO: CRENÇAS E PRÁTICAS, DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E EXPANSÃO PELO MUNDO OCIDENTAL

FLAVIA GALLI TATSCH

INTRODUÇÃO

A coisa mais importante

Certa vez, um famoso poeta chinês quis estudar a sabedoria do Buda. Viajou uma longa distância para encontrar um famoso mestre e lhe perguntou:

– Qual é a coisa mais importante dos ensinamentos do Buda?

– Não prejudique ninguém e só faça o bem – respondeu o mestre.

– Que bobagem! – exclamou o poeta. – O senhor é considerado um grande mestre, por isso viajei milhas e milhas para encontrá-lo. E é essa a resposta que me dá? Até uma criança de três anos seria capaz de dizer isso.

– Pode ser que uma criança de três anos seja capaz de dizer isso, mas o difícil é colocar em prática, mesmo para um homem muito velho, como eu – disse o mestre (CHÖDZIN; KOH, 2003, p. 14).

1. UMA SOCIEDADE EM TRANSFORMAÇÃO

Por volta do ano 1.000 a.C, a Índia era formada por uma sociedade estratificada, dividida e ordenadas hierarquicamente em castas: *Brahmanes* (sacerdotes, poetas, pensadores, sábios), *Kshatriyas* (guerreiros, governantes), *Vaishyas* (agricultores, criadores de gado, comerciantes, camponeses, artesãos) e *Shudras* (criados, trabalhadores não especializados). Essa divisão era considerada uma verdade sagrada, dada e imutável. Tratava-se de uma estrutura rígida e fortemente hierarquizada das posições sociais e religiosas em um sistema de perpetuação e preservação por meio da hereditariedade.

A sociedade estava profundamente marcada pela religiosidade védica, ou Brahmanismo, na qual os *brahmins*, os sacerdotes, tinham a primazia da religião: somente eles tinham o conhecimento do sagrado – transmitido

oralmente de geração a geração – e poderiam entrar em contato com os deuses – a partir de rituais e sacrifício de animais.

Por volta do século VI a.C., rotas comerciais com outras regiões se tornaram frequentes e a Planície do Ganges, densamente povoada e produtiva, presenciava uma grande transformação. Os povoados e aldeias se transformavam em importantes cidades e entrepostos comerciais. A praça da feira era o local de encontro e de troca de ideias e informações sobre outras populações, seus modos de vida e crenças religiosas.

As cidades passaram a ser dominadas e administradas pelos comerciantes, uma nova classe social que surgia. Esses homens de negócio não conseguiam se enquadrar no antigo sistema de castas e passaram a questionar a supremacia dos *brabmins* – contestando alguns rituais sagrados desgastados, que não faziam mais sentido na nova ordem social – e dos *kshatryas* – que tinham perdido parte de sua importância frente à classe ascendente dos comerciantes. Paralelamente a esse processo, grupos de *bbramins* buscavam outras formas de desenvolvimento espiritual. Surgiram novos mestres que pregavam o desprendimento e o ascetismo.

Quando Siddhartha Gautama nasceu, no século VI a.C., em parte da Índia o Brahmanismo já não mais respondia aos anseios da maioria das pessoas. Estava em formação a moderna religião hindu, o Hinduísmo, ou o *Sanathana Dharma*. Uma concepção diversa da experiência religiosa tomava corpo baseada na procura da união do *âtman* (a essência individual de cada pessoa, a alma) com o *Brahman*, o Absoluto.

Paulatinamente, a doutrina da reencarnação e do *karma* tomavam corpo. Acreditava-se que o *âtman* transmigrava de uma encarnação a outra. Procurava-se a liberação da roda do *samsara*, o interminável ciclo de nascimentos e mortes que leva as pessoas de uma existência à outra. Essa roda de sucessivos renascimentos é regida pela lei do *Karma*, causa de nosso destino particular. *Karma* é um termo sânscrito que originalmente significava “ação”. Essa lei universal de causa e efeito é formada por todos os bons e maus gestos, palavras e atos acumulados ao longo de todas as nossas vidas. Boas ações produzem bom *karma*, más ações geram efeitos negativos. Assim, todos os atos intencionais produzem resultados, que mais cedo ou mais tarde serão colhidos por aquele que realizou a ação. É o *karma*, o resultado, que determina a forma do ‘novo’ renascimento. É o *karma* que faz do presente estado um produto de ações anteriores.

Outros caminhos para a salvação se configuravam, agora baseados na meditação individual e nos ideais de não-violência (*ahimsa*) e de renúncia.

2. SIDDHARTA GAUTAMA, O PRÍNCIPE

O nascimento e a vida de Siddharta Gautama (566 a.C – 486 a. C) estão cercados por alegorias e simbolismos. A história da vida do Buda é fruto de uma tradição complexa que envolve fantasias de fé e a idealização da vida do mestre. Difícil separar o que pode ter sido verdade histórica das narrativas imaginárias construídas a posteriori. Mas isso não importa, pois a “vida ideal” desse homem santo é fonte de profunda inspiração religiosa e filosófica para os budistas há dois mil e quinhentos anos.

Como muitas histórias de líderes da Antiguidade, sua origem é extraordinária. Antes de vir ao mundo em seu último nascimento – que teria sido por ele escolhido – o Buda residia no paraíso de Tusita. Nos textos que descrevem os eventos da vida de Gautama, sua concepção é narrada em uma atmosfera de sonho: o futuro Buda penetrou o seio de Maya sob a forma de um elefante branco com seis presas. Maya era esposa de Suddhodana, soberano da tribo dos shakyas, pequeno estado oligárquico situado sobre a planície nos contrafortes do Himalaia nepalês. Uma espécie de ‘anúnciação à indiana’.

Maya deu à luz Siddharta em Lumbini, um bonito parque que hoje está situado no Nepal, de uma forma inusitada: a criança saía de seu flanco direito no mesmo momento em que ela levantava o braço para colher uma flor. O nascimento foi assistido pelos deuses e uma chuva de pétalas de flores caiu do céu. Segundo a lenda, o recém-nascido saiu andando, deu sete passos e sobre cada uma de suas pegadas, nasceu uma flor de lótus – símbolo do estado de Iluminação

Sete dias depois do parto, Maya morreria. Seguindo a tradição, Suddhodana se casaria com a cunhada, irmã da falecida esposa. Desde então, o bebê foi criado pela tia materna, Mahaprajāpatī, que mais tarde fundaria a primeira comunidade monástica budista

Segundo a tradição, quando Siddharta tinha cinco dias de vida, convidara alguns *brahmins* para predizer seu futuro. Os sacerdotes previram um futuro glorioso: ia tornar-se um Buda, um supremo ser iluminado; ou um Rei Universal, um herói pertencente à lenda popular que governaria o mundo, estabeleceria a justiça e o viver correto por todo o cosmo. A profecia deixou o pai assustado. Suddhodana governava Sakkyā, o mais setentrional dos diversos reinos que existiam na bacia do Ganges. Não se tratava de um grande e poderoso reino, mas, Kapilavatsu, a capital, havia se transformado em um posto de comércio e importante parada em uma das rotas comerciais. Suddhodana queria que o filho seguisse seus passos e assumisse o reino quando adulto. Cercou sua criação com todos os cuidados que um príncipe deveria

ter. As escrituras se referem a Siddharta como um rapaz muito belo, valente e hábil guerreiro, que se casou com a princesa Yashodara aos dezesseis anos de idade. Aos vinte e nove anos, assim como as pessoas da região, Siddharta vivia seu próprio drama pessoal. Os desejos e os bens materiais não mais o satisfaziam. Ele sentia que faltava alguma coisa em sua vida.

Suddhodana era um homem zeloso: durante toda a formação do filho, nunca o deixava sair sozinho do palácio e quando este manifestava a vontade de fazê-lo, a cidade era limpa, todo um cenário preparado, toda realidade incômoda devia ficar à distância. Diz a lenda que, aos vinte e nove anos, Siddharta teve quatro visões. Uma vez saiu do palácio sem avisar a ninguém e no meio do caminho deparou com um velho. Curioso a respeito do mundo à sua volta, saiu despercebido outras três vezes, nas quais viu um doente, um morto e um monge. As visões o perturbaram. Criado na doutrina dos incontáveis renascimentos, a ideia do sofrimento e da decrepitude do corpo que leva à morte parecia insuportável; era necessário romper com *samsara*.

Na mesma noite em que seu único filho, Rahula, nasceu, decidiu partir. Suas obrigações sociais estavam cumpridas. À noite, em silêncio, despediu-se da esposa e do recém-nascido. Seguindo a tradição dos sacerdotes, abandonou o palácio e seguiu para a floresta. Estava em busca daquilo “que não nasce, não envelhece, não decai, aquilo que não morre, que não tem dor, aquilo que é puro, totalmente livre de vínculos: o *nirvana*”.

A gradual tomada de consciência que vivenciara constituiu, na realidade, um arquétipo pelo qual todos os homens em busca da iluminação devem passar, ou seja, a passagem por uma experiência transformadora.

3. A ILUMINAÇÃO

Siddharta era um homem de seu tempo: a atitude do abandono da casa e da família o colocava na vanguarda das mudanças. Assim como os outros monges que vagavam na floresta procurou aprender com os grandes mestres.

Enveredou pelas técnicas de ioga. Percebeu que nossas mentes se dispersam com muita facilidade: pensamentos, desejos e fantasias se sobrepõem rapidamente e, muitas vezes, perde-se o controle sobre os impulsos mentais. Muitos dos processos psicomentais são de dor, sofrimento e insatisfação, causados pelo desejo, paixão, apego, egoísmo, ignorância, repugnância e instinto de autopreservação que, enraizados em nosso subconsciente, afetam nosso comportamento. Ao contrário da preocupação ocidental de uma prática voltada principalmente para o condicionamento físico, a ioga procura transformar o homem fraco, disperso, escravo de seu corpo e incapaz de

qualquer esforço mental, em um homem mestre de seu corpo e de sua vida psicamental, consciente de si próprio.

Os exercícios de ioga possibilitaram a autodisciplina a Gautama. Aprendeu com os mestres a alcançar estágios avançados e profundos de meditação. Com isso, buscou a harmonia entre corpo e mente, alcançando o *samadhi*: um estado de consciência profunda. Ainda assim, estava convencido de que não havia alcançado o *nirvana*. Despediu-se de seu mestre e partiu em busca de outras experiências. Encontrou cinco ascetas que o ensinaram a praticar severas penitências. Andava nu ou vestia-se com grossos pedaços de cânhamo, passava frio ou calor, prendia a respiração até não aguentar mais. Alimentava-se o mínimo possível, a ponto de sentir os ossos da espinha quando tocava a barriga. Sua pele aderiu aos ossos, os olhos afundaram nas órbitas, os cabelos caíram. Todas as qualidades que o faziam belo desapareceram.

Durante todo esse tempo, conduziu-se de acordo com os Cinco Preceitos, regras ou princípios que orientavam o comportamento dos monges. Mais tarde, ensinou que os Cinco Preceitos deveriam ser seguidos por todos para criar um bom carma. São eles: não matar, não roubar (que significa não tomar nada do que não lhe foi dado), não mentir, não ter má conduta sexual (que significa não violar as leis e costumes da sociedade) e não se intoxicar com drogas ou bebidas alcoólicas.

Mesmo com as mais fortes austeridades, se deu conta de que continuava sujeito às paixões, desejos e anseios. Havia percebido, após seis anos, que nenhum dos métodos funcionara: nem a prática da ioga nem o ascetismo o levaram à Iluminação. Começou a pensar que deveria existir outro meio. Ele se encontrava, na verdade, cada vez mais consciente de si. Chegara à conclusão de que a raiz do problema estava na natureza humana. Ao invés de lutar contra ela, deveria trabalhar para descobrir as raízes dos problemas e a origem das ideias, desejos e irritações. A resposta estava em seu Eu secular, no ego autoconsciente e ganancioso existente dentro de cada um, responsável por nossa eterna insatisfação. O caminho, pensou, seria a observação atenta do comportamento em cada momento do dia. Procurava entender como se dava o fluxo e refluxo de pensamentos e sensações: qual sua origem e como tais pensamentos o faziam interagir com o mundo externo.

Convencido de que a solução do problema estava dentro de si, Siddharta procurou abrigo para a meditação embaixo de uma figueira - chamada de *Árvore Bo*, abreviação de *boddbi* (iluminação). Sentou-se em posição de lótus e jurou a si mesmo que não sairia de lá até que, finalmente, alcançasse o *nirvana*.

A prática da concentração o deixara consciente da onipresença do ego voraz e ganancioso, do sofrimento que os desejos originavam. Percebeu que nada durava muito, nem mesmo a meditação. Dizia ele, “Tudo o que surge necessariamente muda.”

Se nada dura, se tudo é impermanente, a mente humana não pode fixar-se em ilusões, como o passado, o presente ou o futuro. Ora, se a existência humana é temporária, transitória e cheia de adversidades, não há uma coisa duradoura à qual se apegar. Não se pode agarrar à ideia de um Deus, um Absoluto. Da mesma maneira não se pode ater a ideia de um ‘eu’ que perdure no ciclo dos renascimentos.

Além do mais, mesmo que se consiga aquilo que se ama, o deleite não perdura – todo prazer perece e deixa a sede pela sua renovação. As mudanças acontecem independentes dos desejos ou atos, nos arrastam para o desconhecido. A visão da permanência no presente é ilusória. Mas, impermanência não necessariamente promove a infelicidade. É preciso aprender a não ter medo das mudanças e sim a viver com elas, de mente aberta. Tudo está em constante mudança

Siddharta percebeu que nunca estamos satisfeitos com as atuais circunstâncias. Enquanto refletia sobre isso, viu que a insatisfação e o sofrimento podiam ser causados, ainda, por outros fatores como o ódio, a cobiça e o egoísmo. Chegou à conclusão de que a impermanência (*annica*), a frustração e a insatisfação são formas de sofrimento (*dukkha*).

Gautama queria descobrir a verdadeira causa do sofrimento. Chegou à conclusão que ele era resultado de um tipo específico de desejo (*tanha*): de realização pessoal impulsionado pela cobiça, ira, ignorância, apego, orgulho. Todos esses sentimentos originam-se em um único local: a mente, responsável por nossa experiência. Assim, se a insatisfação e o sofrimento são causados pela mente, ninguém pode ser responsabilizado por aquilo que sentimos e não se pode culpar ninguém por nossas emoções negativas. É muito difícil tomar consciência da inevitável realidade da dor, mas somente quando se chega a ela é que as pessoas começam a se tornar inteiramente humanas.

Preocupado em encontrar uma forma de cessar o sofrimento, concentrou-se na busca de uma maneira de eliminar totalmente a ignorância, de se desapegar da ganância e dos desejos; abandonar toda e qualquer preferência pessoal e assumir um estado de benevolência totalmente desinteressada e de compaixão. Compaixão é a superação da ira, um estado de mente não prejudicial, não agressivo e não violento.

Era preciso destruir o grande vilão que é nosso ego e nos faz acreditar em uma série de ilusões. O “eu real” existe em um determinado momento, está concentrado na experiência imediata. No Ocidente, o individualismo e a autoexpressão são extremamente valorizados, mas isso pode acabar por se degenerar em autopromoção. O que Siddharta procurava era a autoentrega. Só assim seria possível adentrar um estado de completa liberdade, de suprema bem-aventurança: o *nirvana*.

Sentado aos pés da árvore *Bodhi*, durante as horas que permaneceu em meditação, Mara surgiu. Não foi a primeira vez nem seria a última. Ao longo de sua vida, esse demônio cujo nome significa “ilusão” lançaria sobre ele terríveis maldições ou tentações. Determinado em impedir o futuro Buda de alcançar o *nirvana*, procurou distraí-lo de sua meditação atizando seus sentidos e desejos; mas, não logrou chegar ao seu intento. A vitória sobre Mara era, na verdade, uma vitória sobre si mesmo: Siddharta estava livre das últimas amarras.

Os textos sagrados dizem que alcançou o estado de Iluminação em uma única noite do mês de maio. Essa história sob a árvore da sabedoria pode deixar os leitores modernos confusos. Como foi possível tamanha proeza em tão pouco tempo? Na verdade, nessa noite, ele teve a absoluta certeza de que realmente descobrira um método de atingir o *nirvana*.

Mas, afinal, o que é o *nirvana*? É algo que não pode ser confundido com nenhum tipo de Paraíso. Não está situado em lugar algum do céu ou do Universo. É um estado puro além do bem e do mal¹. Está além do tempo, do espaço, da vida e da morte, da individualidade, do sofrimento e da insatisfação. A ignorância, o anseio e a aversão, chamados de Três Venenos da mente, se evaporam. Não há nenhum sentimento de posse, seja de coisas, seja de pessoas. É um estado de conhecimento perfeito que não pode ser descrito em palavras, mas pode ser diretamente experimentado: a chave está dentro de cada um. Buda o descrevia como um estado sem limites: “incompreensível, indescritível, inconcebível, impronunciável”.

Quando se alcança o *Nirvana*, nada perturba ou distrai a mente. O conhecimento não se dá através dos sentidos porque eles, na verdade, criam um mundo de ilusão e impedem as pessoas de interromperem o ciclo do sofrimento. Não existe nada mais poderoso do que a mente. Ela cria as ilusões,

¹ No budismo, as palavras ‘mal’ ou ‘mau’ estão diretamente ligadas a tudo que prejudica os seres sencientes, que é uma ofensa à vida, um ato de paixão egoísta causado pelas ilusões, raiz da ignorância, que perpetua o sofrimento existencial. O ‘bem’ ou ‘bom’ é o oposto. Bem e mal são valores relativos que dependem um do outro e devem, ambos, ser superados.

os demônios internos, a cobiça, o desejo, a ignorância, os sentimentos e os sentidos. A liberdade está em se libertar desses grandes vilões e descobrir um reino interior de calma. Não significa nunca mais voltar a sentir qualquer forma de sofrimento ou insatisfação. Esse abrigo interior, na realidade, possibilita às pessoas conviverem com a dor, dela se apoderarem para poder afirmá-la e experimentar uma profunda paz mental no meio do sofrimento (ARMSTRONG, 2001, p. 113). Quando a pessoa alcança o reino interior de calma – no momento em que não está mais guiada ou limitada por seu egoísmo, temores ou desejos – consegue enfrentar com equanimidade a dor, as mágoas, os sofrimentos e insatisfações.

Ao alcançar o *nirvana* rompe-se com o ciclo do *samsara*. Pode-se encarar essa questão de dois modos: se por um lado, significa interromper os incontáveis renascimentos e mortes, o *nirvana* é o fim de tudo aquilo que está destinado a perecer. Por outro, se o *samsara* é um mundo transitório permeado pela dor e pela insatisfação, o estado de uma mente ignorante presa nas próprias ilusões, alcançar o *nirvana* passa a ter outro sentido: uma mudança interior radical. A salvação não está na fuga de um mundo de sofrimento, nem se dá com a morte ou se realiza em outra vida, mas é a procura interior em busca da iluminação nesta vida.

O homem é o agente de sua própria libertação e iluminação, é ele quem deve aprender a viver sem as limitações do egoísmo. O caminho para a iluminação desenvolvido por Siddharta baseava-se na inteligência e no saber, e não na emoção ou no fervor religioso.

Tornara-se um Buda. Se ele, homem de carne e osso, alcançara o *nirvana*, então todos poderiam também fazê-lo. Em outras palavras, o *nirvana* está ao alcance de todos: homens e mulheres, independente de sua posição social ou econômica, animais² e deuses. Levando-se em conta a Índia em que vivia, essa afirmação era totalmente nova em uma sociedade acostumada com a ideia de que somente os sacerdotes podiam alcançar algum estado de libertação.

4. AS QUATRO NOBRES VERDADES

Depois de alcançar a iluminação, Mara surgiu novamente e desafiou o Buda a ensinar aos homens o caminho para chegar ao *nirvana*. Mas o que ensinar? Resolveu ensinar a própria experiência, estava disposto a salvar a

² Os animais tinham um conceito elevado com Siddharta: não eram deuses – como os consideravam outros povos – mas também possuíam natureza búdica. A diferença com os humanos reside no fato de que os animais não têm consciência e tampouco podem desenvolver essa natureza. Somente os homens e mulheres, dotados de inteligência e razão, podem fazê-lo.

humanidade. Um ser Iluminado não é alguém que simplesmente atingiu a própria salvação. Ele também está atento ao sofrimento dos outros. Shakyamuni queria que as pessoas escutassem seus ensinamentos e os colocasse em prática, para também se tornarem um *arhat* (aquele que atingiu o *nirvana*).

O primeiro sermão ocorreu em Varanasi, importante cidade e centro de ensino de *brahmins*. Em um lugar chamado Parque dos Cervos, encontrou os cinco mestres ascetas com quem trilhara uma parte do caminho. Seriam seus primeiros discípulos. Pediu que escutassem seus ensinamentos e lhes pregou o primeiro sermão, o *Discurso que Fez Girar a Roda do Dharma*. Falou da ideia da existência de “um caminho do meio” que pode afastar dos extremos - nem tanto o ascetismo e sua negação total do corpo, tampouco a entrega total aos prazeres sensuais - e apresentou o núcleo da doutrina do primeiro budismo: as Quatro Nobres Verdades, base da experiência da iluminação.

A Primeira Nobre Verdade é a verdade do sofrimento (*dukkha*), que assim apresentou:

Esta, monges, é a santa verdade no que diz respeito à dor (*dukkha*): o nascimento é dor, a velhice é dor, a doença é dor, a separação daquilo que te agrada é dor, a doença é dor, a morte é dor, dor em uma palavra são os cinco elementos da existência individual (RAVERI, 2005, p. 89).

Em seguida, falou sobre a Segunda Nobre Verdade, a origem do sofrimento (*tanha*);

Esta, monge, é a santa verdade no que diz respeito à origem da dor: essa é aquela sede que é causa de renascimento, que está ligada à alegria e ao desejo, que encontra gozo ora aqui ora ali; sede de prazer, sede de desejo, sede de extinção (RAVERI, 2005, p. 90).

Depois, apresentou a Terceira Nobre Verdade, a verdade da cessação do sofrimento, verdadeira mensagem de esperança,

Esta, monge, é a santa verdade acerca da supressão da dor: é a supressão dessa sede, exterminando completamente o desejo, é o bani-la, o reprimi-la, o libertar-se dela, o afastar-se (RAVERI, 2005, p. 90).

As verdades não foram apresentadas como metafísica, mas como um programa prático. E para completar o caminho que levaria à iluminação,

introduziu algo totalmente novo, até mesmo para os mestres mais sábios da época: a Quarta Nobre Verdade, o Nobre Caminho Óctuplo.

Esta, monge, é a santa verdade acerca do sentimento que conduz à supressão da dor: é o augusto óctuplo sentimento, isto é: a reta fé, a reta decisão, a reta palavra, a reta ação, a reta vida, o reto esforço, a reta lembrança, a reta concentração (RAVERI, 2005, p. 91)

O Tathagata, um dos títulos atribuídos ao Buda, havia compreendido que a estrada que levava à cessação do sofrimento era mais do que um código moral: deveria se pautar em uma conduta virtuosa que chamou de Nobre Caminho Óctuplo. O nome já diz tudo: “óctuplo” porque é formado por oito elementos; “nobre” por ser moralmente correto; por fim “caminho” porque deveria ser seguido se quisesse-se alcançar a iluminação. Resumindo:

1. Compreensão correta: é o conhecimento das Quatro Nobres Verdades para compreender as coisas como elas realmente são;
2. Pensamento correto: procurar desenvolver as qualidades da bondade amorosa e da aversão a prejudicar os outros;
3. Palavra correta: não falar em vão, não mentir, nem proferir palavras agressivas, ásperas ou caluniosas;
4. Ação correta: não matar, não roubar; ter uma vida sexual devida;
5. Meio de vida correto: não ter qualquer profissão que prejudique os outros, seja homens ou animais;
6. Esforço correto: praticar a autodisciplina para conseguir o controle da mente, evitar estados de mente prejudiciais e desenvolver estados de mente sãos;
7. Plena atenção correta: desenvolver a plena consciência de todas as ações do corpo, fala e mente para evitar atos insanos;
8. Concentração correta: obter serenidade mental e sabedoria. (YÜN, 2003).

5. OUTROS CONCEITOS CENTRAIS DO BUDISMO

Durante os 45 anos que se seguiram, o Buda pregou o *dharmā* por grande parte da região da bacia do rio Ganges. Incansável, vagava de vilarejo em vilarejo, dormindo a céu aberto, vivendo de caridade, já que a mendicância faz parte da vida de um monge. Só fazia pausas no período das monções. Por onde passava muitas pessoas se convertiam e a *sangha* (a comunidade)

que o cercava estava formada por monges (*bikkhus*) e monjas (*bikkhunis*), bem como por pessoas leigas independente de sua condição social, numa clara demonstração de que o Iluminado se opunha à estratificação da sociedade. Seus ensinamentos não continham doutrinas ou credos. O que ele buscava transmitir era a necessidade do caminho prático que deveria ser seguido individualmente pelas pessoas. Ele comparava seus ensinamentos a uma jangada utilizada para cruzar o rio. Uma vez completada a travessia, não havia mais necessidade de apegar-se a ela.

Seu único objetivo era auxiliar as pessoas a atravessar o rio até a “outra margem”, ou seja, ajudar os discípulos a atingir a paz do *nirvana*. Qualquer coisa que não servisse ao seu fim não tinha nenhuma importância. Não era ligado à metafísica, e não estava preocupado com as teorias que tanto afligem aos humanos, como a criação do Universo e a existência de um Ser Supremo. O que adiantaria ficar discutindo isso? Não levaria a lugar algum, muito menos ao *nirvana*.

Shakyamuni sempre insistiu nas coisas mutáveis, negando qualquer tipo de substância permanente. Para ele existiam três marcas de existência: a impermanência (*annica*), o sofrimento (*dukkha*) e a ausência da existência independente (*anatta*). Nada na natureza permanece idêntico ao que era antes.

Na noite de primavera em que se iluminou, compreendeu a verdade universal da gênese condicionada. Essa verdade que se tornaria uma das ideias centrais do budismo não foi por ele inventada, simplesmente a vislumbrou. Trata-se da noção de que nenhum fenômeno surge do nada e tampouco pode existir de forma autônoma, por si só. Significa que todos os fenômenos são gerados por uma combinação de causas e condições e que sem elas, nenhum fenômeno poderia existir ou surgir neste mundo. Causas e condições são dois elementos básicos que atuam em conjunto e produzem todos os fenômenos no universo, sem o que nada poderia existir ou se manifestar.

A princípio esta ideia pode parecer simples, mas suas consequências são profundas, já que compromete toda a existência. Não existe uma “individualidade” existente separada de todas as outras coisas. Ao mesmo tempo, implica que não existe um fenômeno permanente ou absoluto. No universo, tudo pertence a uma rede complexa de fenômenos que se entremeiam e se inter-relacionam dinamicamente. Dessa maneira, se todos os fenômenos são interdependentes, não existe a possibilidade de que sejam permanentes ou imutáveis. E se nada é permanente, tudo se transforma.

O “vazio” é outro profundo conceito transmitido por Shakyamuni. Em chinês, às vezes, o budismo é chamado de “Porta para o Vazio”. Para os

ocidentais, o “vazio” é o que não contém nada, o desocupado. Um tipo de conotação que pode levar a uma interpretação equivocada. Porém, na concepção budista, é a palavra que mais se aproxima da descrição de realidade. O vazio não é de forma alguma um termo negativo ou pessimista, que leva ao nada. Ele é o elemento essencial do mundo dos fenômenos, que dele dependem para existir. Como é impossível transmitir a noção de vazio em uma frase, vamos tomar um pedaço de tecido como exemplo.

Se tudo está interconectado, podemos dizer que o pedaço de tecido é “vazio” porque ele não tem realidade própria, é simplesmente condicionado por outras coisas. De que é feito o tecido? De fio de algodão, que uma pessoa teceu. De onde vem o algodão? Do fruto. Mas antes do fruto, houve uma semente que alguém plantou. Para germinar, a semente depende do solo, da água, do ar e dos nutrientes da terra para poder se transformar em uma planta saudável que produzirá o algodão, que gerará o fio, que será urdido por uma pessoa até se transformar em tecido. Assim, o tecido de algodão está relacionado com muitos fatores distintos, não existe de forma autônoma. Se analisarmos o tecido por essa perspectiva, percebemos que sua natureza essencial é vazia, já que não existe por si só, de forma independente. Por isso, o Buda afirmava que o vazio gera todas as coisas.

A ideia do vazio era revolucionária, pois não apontava para uma vida de alienação e passividade. Compreender plenamente o vazio possibilitava às pessoas abrir mão do apego ao ilusório mundo dos fenômenos. Compreender o vazio é poder se elevar a um nível de consciência que transcende qualquer tipo de ilusão.

Outro dos conceitos surpreendentes apresentados pelo Tathagata baseava-se no fato de que o ser humano não tem alma. É a doutrina do *anatta*,³ que literalmente quer dizer “não-eu”, ou seja, não existe uma identidade pessoal duradoura ou imutável⁴. Desde o início, a concepção de *annata* assumiu um papel importante no budismo original, pois apontava para outra formulação do significado da dor e da libertação. Para os ocidentais é uma teoria difícil de compreender, mas é possível resumir o ponto de vista do Buda da seguinte maneira: existe uma cadeia de causas e efeitos que liga todas as vidas

³ *Atta*, em páli, equivale a *ātman*, em sânscrito, a essência individual de cada pessoa, a alma, que retém sua identidade para sempre e transmigra de uma vida para outra.

⁴ Para os hindus, o *ātman* é a essência íntima da consciência, que não pode ser condicionada pelas mutáveis formas de existência: não nasce como corpo, nem perece com ele. É o *ātman* que transmigra de uma existência a outra até que se rompa como ciclo do *samsara*.

anteriores à presente e àquelas que virão. A posição atual da vida presente é o resultado da maneira como as vidas anteriores foram conduzidas⁵.

O Buda ensinou que a meditação é indispensável para iluminação. Sustentáculo de todo arcabouço teórico do budismo, sua prática diária leva à tomada de consciência das minúcias da própria existência. Meditação não significa simplesmente sentar-se em uma postura ou respirar de certa maneira. Estes são recursos para a concentração, mas o que se deseja é alcançar um estado de mente estável, um processo de autoanálise, de autoconhecimento. Através da meditação, podemos reconhecer nossas alegrias, irritações, fantasias, tédios, desejos, ciúmes, raiva, orgulho, acertos e erros.

A atenção é a base de tudo, a forma para se perceber todas as sensações, percepções, sentidos e ações, começa-se a prestar atenção no presente. A meditação propicia uma transformação mental gradual, uma libertação dos problemas como ansiedade, raiva, insatisfação, tristeza. É a forma para compreender as coisas como elas realmente são ou funcionam, única maneira que permite eliminar a própria fonte de todos os estados mentais incômodos que, no fundo, foram criados por nós mesmos.

6. A GRANDE DIVISÃO: THERAVADA E MAHAYANA

Assim como muitos mestres da Antiguidade, Buda não escreveu nada. Seus ensinamentos e falas foram memorizados pelos discípulos e transmitidos de geração em geração. Os primeiros textos escritos são tardios, registrados, a princípio, em *páli*, um dialeto do norte da Índia. O Cânone Páli, primeiras escrituras datadas do século I. a.C, foi preservado por monges budistas do Sri Lanka, Tailândia e Birmânia. Procurava o sentido simbólico do *dharma* em detrimento dos fatos históricos. Somente entre os séculos II a.C e II d.C, os fatos ligados à vida do Buda começaram a ser mencionados. Com a difusão do budismo pelo Oriente, outros textos foram redigidos em diferentes línguas asiáticas. Todas elas, independente da linha, procuraram fixar por escrito o cânone, cristalizando de maneira definitiva a ortodoxia. Quando os textos começaram a aparecer, o budismo já contava com diversas escolas, cujas divergências de interpretação não atingiram o núcleo central dos ensinamentos.

⁵ Boas ações produzem bom *karma*, más ações geram efeitos negativos. Todo ato intencional produz um resultado que, como uma semente, cedo ou tarde dará frutos e será colhido por aquele que realizou a ação. É uma cadeia: praticar uma ação de forma propositada gera um resultado cármico. Esse resultado leva a uma reação por parte da pessoa, que acaba produzindo outro resultado cármico, e assim por diante. A vida é construída sobre as reações que a pessoa tem às condições que ela mesma cria. É o *karma* que faz do presente estado um produto das ações anteriores.

Por volta do século I a.C., surgiram divergências sobre a natureza e as características do *arhat* - o homem que chegou ao mais alto nível espiritual e libertou a mente das ilusões. As discussões, carregadas por um novo espírito religioso universalista, traziam em seu âmago o questionamento de certos princípios muito rígidos da doutrina, como o fechamento da possibilidade de iluminação para os leigos. Surgiu um segundo grupo que era menos exigente com o esforço individual e considerava a compaixão como a mais importante característica da Iluminação. Pensavam que todos tinham uma essência búdica e que a doutrina poderia ser aplicável tanto no mosteiro quanto no mundo, abrindo dessa maneira a via da Iluminação para as massas.

As diferentes formas de pensamento deitaram marcas nos próprios nomes que vieram a denominar esses pontos de vista. Ambos adotaram o sufixo *yana*, que significa algo como ‘veículo’. O segundo grupo adotou o nome de *Mahayana* (*maha*, grande), ‘grande veículo’, porque estava voltado para um número maior de pessoas. À medida que difundia, o outro grupo passou a ser denominado, à revelia, de *Hinayana*, ‘pequeno veículo’. No entanto, seus adeptos, adotaram para si outra denominação: *Theravada*, que significa *O caminho dos anciões*. A esses dois caminhos, é preciso adicionar um terceiro: o *Vajrayana*, ou o “Veículo do Diamante”, um ramo do *Mahayana*. As raízes dessa terceira linha podem ser traçadas até suas origens na Índia, passando também pelo Japão. No entanto, foram os tibetanos que o aperfeiçoaram.

Rapidamente, pode-se sintetizar algumas distinções entre ambas as escolas:

<i>Theravada</i>	<i>Mahayana</i>
Afirma representar os ensinamentos originais, ditos pelo próprio Siddharta, transcritos no Cãnone Páli.	Aceita a autoridade de textos posteriores, seguindo, também, outros escritos em sânscrito e traduções em chinês e tibetano.
Enfatiza a prática de meditação e do estudo.	A prática inclui rituais elaborados e preces.
Sustenta que a humanidade está sozinha no universo. Deus existe, mas não ajuda no caminho da libertação. Confiar em si mesmo é o único recurso.	Existe a possibilidade de contar com uma ajuda cósmica, uma graça.
A meditação, para os <i>theravadins</i> , não envolve súplica a um poder superior.	Para os <i>mahayanistas</i> , a prática de meditação pode contar com o pedido de força espiritual e salvação em nome do Buda.
Expandiu-se pelo Sri Lanka, Tailândia, Birmânia, Laos, Camboja e Malásia.	Seguiu a rota da seda e alcançou, no século I d. C., a China e de lá, por volta do século V, o Japão e a Coreia.

Existe, ainda, um ponto de cisão entre elas, criado pelos grupos que conduziam a vida religiosa fora dos monastérios. O grupo do *Mahayana* alegava que um dos fatos decisivos da vida do Buda era de que ele não permanecera no *nirvana* depois da Iluminação, mas voltara para difundir seus ensinamentos e auxiliar os outros no caminho para a salvação. O ideal, para esse grupo, é o do *bodhisattva* (em sânscrito: *boddbi*, iluminado, e *sattva*, “ser senciente”, portanto, um ser senciente iluminado ou alguém cuja sabedoria lhe mostrou que a maior iluminação é ajudar aos demais), que deliberada e voluntariamente adia o *nirvana* para cuidar dos outros. Seus atributos principais são o amor, a compaixão, a generosidade, a sabedoria e uma ilimitada capacidade de servir aos outros. Entre os mais conhecidos estão Manjushri, *boddisattva* da sabedoria, e Avalokiteshvara, *boddisattva* da compaixão - na China, é geralmente representado pela Deusa da Misericórdia, Kuan Yin, e no Japão, como Kannon.

7. A RODA DO *DAHARMA* GIRA PARA O OESTE

O *dharma* só começaria a marcar uma maior presença no Ocidente no século XX, com a difusão pela Europa e Américas. No Brasil, assim como na América do Norte, o budismo veio com a imigração asiática. No entanto, nos primeiros cinquenta anos, o impacto religioso na sociedade seria pequeno. Restrito aos grupos étnicos, a primeira geração de imigrantes abstinha-se de qualquer atividade religiosa em público, identificando a prática com o culto aos antepassados. Com o tempo, seus filhos e netos perderiam o interesse nesses rituais e se converteriam a outras religiões. Por outro lado, para os ocidentais, a dificuldade com as línguas chinesa, japonesa e coreana dificultava em muito a adesão de novos membros.

Nos anos 50 e 60, mestres budistas começaram a difundir a mensagem do Buda pelo Ocidente. Impulsionada, também, pela contracultura americana, a meditação tornava-se popular. Houve uma grande divulgação do budismo japonês e o interesse pelo Zen estava em alta. Apesar disso, a maioria dos convertidos dedicava-se a uma prática individual e autônoma. A partir da década de 70, percebe-se uma difusão mais ampla da doutrina do Buda, resultando em uma maior heterogeneidade de escolas.

Na virada do milênio, a pluralidade de escolas, linhagens, estilos, formas de culto e vivência, já marcava presença no hemisfério Ocidental, com o estabelecimento de *sanghas* por conceituados mestres budistas em diversos países. Em 2005, 379 milhões de pessoas, ou seja, 6% da população do planeta, era budista. Desse total, 98% encontram-se na Ásia. No Brasil, o Censo

do IBGE do ano 2000 indicava 245 mil adeptos. Em nosso país, são cerca de 160 grupos com diferentes orientações religiosas.

Dinâmicas, as *sanghas* no Ocidente organizam e promovem eventos, encontros, retiros, cerimônias, festivais, etc. O intercâmbio das informações se dá a partir de editoras especializadas, revistas e um sem número de endereços na internet. Mesmo com todo esse movimento, dificilmente o budismo será um fenômeno de massas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMSTRONG, Karen. **Buda**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

CHÖDZIN, Sherab; KOHN, Alexandra (orgs.). **Contos Budistas**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COEN, Monja. **Viva Zen**. Reflexões sobre o instante e o caminho. São Paulo: Publifolha, 2004.

DALAI LAMA. **Como praticar**: o caminho para uma vida repleta de sentido. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente**: via da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005.

SADDHATISSA, H. **The life of the Buddha**. New York: Harper & Row, 1976.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. **Budismo**. Uma introdução concisa. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2003.

USARSKI, Frank (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002.

YÜN, Hsing. **Budismo**: significados profundos. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.

CAPÍTULO 8

FUNDAMENTALISMOS E INTOLERÂNCIAS

KARINA KOSICKI BELLOTTI

INTRODUÇÃO

Neste capítulo trataremos do fundamentalismo religioso, fenômeno surgido no século XX que tem ganhado o espaço dos noticiários de todo o mundo por conta de suas manifestações violentas e intolerantes. Nosso objetivo é estabelecer um histórico para o fundamentalismo religioso, mostrando sua definição plural e suas diferentes expressões ao longo dos séculos XX e XXI. Com isso, exploraremos as demandas e os desafios que os fundamentalismos trazem ao nosso mundo atual e quais as suas relações com a América Latina: existiria fundamentalismo religioso em nosso continente? Nosso principal foco será o fundamentalismo cristão, que tem exercido grande influência na realidade religiosa latino-americana nas últimas três décadas. Por isso, escolhemos tratar de forma abreviada os fundamentalismos judaico e islâmico, para fazer uma análise mais extensa sobre o fundamentalismo protestante e suas relações com nosso continente.

1. DEFINIÇÕES

O que é fundamentalismo? Quem o define? Quem é ou não fundamentalista? A partir de qual momento histórico? A fundamentação teórica desse texto é retirada de três trabalhos acadêmicos: “Em nome de Deus”, da historiadora inglesa Karen Armstrong (2001); “Projeto Fundamentalismo”, do historiador americano Martin E. Marty (1993); e o texto “Religião Pós-moderna?”, do sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1998).

Como qualquer manifestação histórica, o fundamentalismo é plural e sua definição deve ser entendida em contextos específicos. Segundo Armstrong e Marty, o fundamentalismo surgiu no início do século XX, como um

movimento reformista do protestantismo americano, caracterizado como uma reação moderna e antimodernista quanto à modernidade no Ocidente. Somente a partir da segunda metade do século XX o termo “fundamentalismo” começa a ser usado para qualificar outras reações religiosas do judaísmo e do islamismo no Oriente quanto à modernidade ocidental.

É importante fazer a diferenciação entre fundamentalismo e intolerância e conservadorismo religiosos. Ainda que todo fundamentalismo seja intolerante perante outras crenças e conservador de seus dogmas e tradições, nem toda manifestação de intolerância religiosa e conservadorismo é fundamentalista. Por exemplo: a Inquisição católica vigente na Idade Média não pode ser considerada fundamentalista, pois ela agiu em um contexto de domínio total da religião por parte dos católicos. Os “hereges” não eram necessariamente separatistas, e naquela época predominava uma mentalidade para toda a “Cristandade” – isto é, a Europa. O fundamentalismo, por sua vez, surge como uma reação a uma sociedade em que a religião não é mais o único sistema de explicação da realidade. Além disso, ele dialoga com um contexto de pluralismo cultural e religioso.

O fundamentalismo confecciona uma estratégia de ação moderna e pragmática e oferece respostas a problemas cotidianos, além de certezas em contexto de incertezas. Para isso, estabelece fronteiras territoriais e/ou culturais muito bem definidas entre “fiéis” e “infieis” (MARTY; APPLEBY, 1993). O fundamentalismo é também uma religião de confronto, que alimenta uma religiosidade combativa assumida por grupos sociais que se sentem acuados pela modernidade e encontram na religião uma estratégia para a ação como forma de autopreservação e de mudança social (ARMSTRONG, 2001, p. 9-17).

2. HISTÓRICO – FUNDAMENTALISMO CRISTÃO – ESTADOS UNIDOS (1910-1950)

O fundamentalismo surgiu nos Estados Unidos, como um movimento reformista do protestantismo americano. Em poucos anos de militância, esse movimento tornou-se caixa de ressonância das angústias de uma parcela da população americana que não se via contemplada pelo progresso material e industrial pelo qual passava o país. O termo *fundamentalismo* foi cunhado nesse contexto, e por conta de seus embates com a sociedade americana secular, o movimento fundamentalista ganhou longevidade cultural e política, perceptível até hoje no grande mercado consumidor de bens cristãos e nas ações políticas para eleger presidentes.

Entre 1910 e 1915, teólogos do Seminário Presbiteriano de Princeton confeccionaram uma série de livretos chamados “*The Fundamentals of Christian Faith*” (Os Fundamentos da Fé Cristã). O projeto contava com o patrocínio dos irmãos Lyman e Milton Stewart, empresários do ramo do petróleo, que financiaram a impressão e a distribuição de cerca de três milhões de folhetos para teólogos, pastores e leigos protestantes nos Estados Unidos (ARMS-TRONG, 2001, p. 199).

A publicação desta série foi uma resposta a um debate teológico que se estendia no mundo protestante anglo-saxão desde o final do século XIX. Desde o início daquele século, as pesquisas arqueológicas impulsionaram um interesse científico pela comprovação dos fatos descritos na Bíblia, além da busca pelo Jesus Histórico – se ele de fato existiu, como era fisicamente? Seriam os relatos bíblicos verdadeiros ou alegóricos? A filologia passou a ser usada para auxiliar os estudos bíblicos, juntamente com as descobertas arqueológicas no Oriente Médio. Esse esforço se conjugou a um contexto mais amplo de interesse científico pelas origens da Humanidade, das Religiões e das Espécies.

Um resultado dessas explorações foi a “alta crítica bíblica” ou “crítica superior”, desenvolvida por teólogos alemães para mostrar o caráter alegórico de muitas histórias narradas na Bíblia, no Antigo e no Novo Testamentos. Os teólogos do Seminário Presbiteriano de Princeton interpretaram essas conclusões como uma negação do caráter revelado da Bíblia – considerada pelos protestantes desde a Reforma (1517) como o único testemunho divino para os seres humanos. Se Deus não teria revelado a Bíblia aos homens, seria possível que eles se guiassem por leis definidas pelos homens? A resposta veio com a reafirmação de cinco pontos centrais para conservar a fé cristã perante o que os aqueles teólogos presbiterianos consideravam um ataque ao coração de sua crença.

Os livretos dos “Fundamentos” defendiam *cinco pontos* centrais:

1. A Infallibilidade da Bíblia – sendo a Bíblia um documento divinamente revelado, nenhum ponto que ela traz pode ser questionado; se for, ela provará estar sempre certa, pois é a expressão da vontade de Deus para os seres humanos. Esse item também dá margem a outra prática fundamentalista – a interpretação literal da Bíblia.
2. O Nascimento virginal de Cristo – isto é, Cristo não é qualquer homem, mas o Filho de Deus que tomou a forma humana. A sua concepção e seu nascimento de uma virgem confirmam que ele veio *de fato* ao mundo sem o pecado original.

3. A Remissão dos pecados pela Crucificação – isto é, Jesus Cristo existiu, foi o Filho de Deus na Terra, e sua morte na cruz teve o sentido de redimir todos os pecados da Humanidade.
4. A Ressurreição da carne – a ressurreição é uma realidade vindoura objetiva.
5. A Realidade objetiva dos milagres de Cristo (depois substituída pelo pré-milenarismo) – seguindo a ideia de que a Bíblia fala somente a verdade divina, todos os milagres de Cristo aconteceram de fato – e somente naquela época. Diferente de igrejas pentecostais, que surgiam em 1906 com o intento de reproduzir em cada culto os milagres de cura, exorcismo, glossolalia, e profecia, os fundamentalistas acreditavam que os milagres de Cristo e de seus apóstolos não se repetiriam futuramente. Posteriormente, essa ideia dos milagres foi substituída pela popularização da ideia apocalíptica da vinda iminente de Cristo. Várias transformações da sociedade americana estavam sendo interpretadas como sinais de que o final dos tempos se aproximava e que Cristo retornaria para construir o Reino de Deus para os justos (ARMSTRONG, 2001).

As raízes sociais e culturais mais profundas que permitiram o surgimento e a difusão do fundamentalismo nos Estados Unidos localizavam-se na segunda metade do século XIX. Além das questões internas à teologia protestante, a industrialização e a urbanização crescentes naquele país criaram reações diversas em diferentes camadas da população. Os que se beneficiavam com essas transformações – elites e classe média emergente -, recebiam com euforia o ideário de progresso científico e econômico. Para essas pessoas, o mundo do entretenimento, da tecnologia, e dos ganhos capitalistas eram condições para a “busca da felicidade” contida na Declaração de Independência.

Porém, havia aqueles que se encontravam despojados por esse progresso, trabalhando em longas jornadas em fábricas, em troca de baixos salários; ou que se encontravam desempregados, despejados de suas pequenas propriedades rurais; desafiados por uma nova ética do consumo, da diversão, do trabalho e do ganho financeiro. Entre esses, das camadas pobres da população, prevalecia um senso de desconfiança perante o que atualmente chamamos de “modernidade”¹.

¹ Para um aprofundamento sobre o complexo conceito de modernidade, pós-modernidade, suas características e relações com a mídia, ver: Jenkins (1997), Harvey (1993), Featherstone (1997), Canclini (1998).

Isso não significa o banimento da religião entre os mais abastados, enquanto os mais pobres aprofundar-se-iam numa visão mística da realidade. Na sociedade americana, desde o início de sua colonização houve uma grande diversidade protestante, o que deu espaço à competição por fiéis e às diferenciações sociais de suas igrejas. Havia igrejas para os otimistas do progresso, assim como havia apoio espiritual para os despossuídos. Ao mesmo tempo em que se inicia uma forte tendência de secularização da sociedade americana a partir do século XIX há também uma forte reação para adaptar a religião cristã às novas demandas sociais e culturais.

Uma tradição do protestantismo popular americano ajudou a configurar as redes sociais pelas quais o fundamentalismo se propagou: as reuniões itinerantes ou “*camp meetings*”. Práticas religiosas que vinham desde o século XVIII, essas reuniões eram comandadas por pregadores independentes ou por igrejas, com a intenção de avivar a fé de seus frequentadores. Unindo pessoas de diferentes orientações protestantes, os *camp meetings* eram originalmente feitos na zona rural, durante alguns dias, liderados por pregadores e pregadoras que ministravam sermões, sessões de cura, orações, reflexões. Tornavam-se também espaço de congregação e de ativismo de leigos, além de reunião entre famílias e *pic-nics*. A divisão entre religião e entretenimento era muito tênue nessas reuniões, o que desagradava a alguns líderes religiosos mais conservadores (MOORE, 1994).

Com a urbanização crescente na virada do século XIX para o XX, os *camp meetings* tiveram seu equivalente urbano, transformando-se em “congressos”, conservando suas características centrais: a livre associação, o ativismo e o engajamento de leigos, e a experiência pessoal com Cristo em um espaço em que todas as denominações podiam se unir (AMMERMAN, 1998).

Por essa estrutura de reuniões, associações paraeclesiais e cruzadas que campanhas pela temperança ganharam relevo na sociedade americana. Nos anos 1910 e 1920, uma campanha contra o ensino do evolucionismo nas escolas primárias convenceu alguns estados americanos a banir essa teoria de seus currículos, e agregou parcelas da população descontentes com a secularização, o cientificismo e os efeitos colaterais da industrialização. Mais do que os livretos da série “Fundamentos”, foi essa cruzada que trouxe a agenda fundamentalista para as ruas.

Em 1925 ocorreu um marco para a história do fundamentalismo: o “caso Scopes”, em que um professor de biologia do *Tennessee*, John Scopes, foi processado por ter ensinado o evolucionismo para seus alunos. O julgamento tornou-se o primeiro caso a ganhar projeção nacional via rádio,

e polarizou duas “Américas”: a dos fundamentalistas (termo cunhado em 1920 para designar os que lutavam pelos Fundamentos) e a dos liberais, ou modernistas – protestantes adeptos da interpretação alegórica da Bíblia, ou simplesmente americanos secularistas que defendiam as liberdades civis de expressão e de pensamento (MARTY, 1985).

Apesar de John Scopes ter sido condenado, os maiores perdedores do julgamento foram os fundamentalistas, humilhados em rede nacional e banidos de suas igrejas. Se, antes de 1925, enxergavam-se como reformadores da cultura americana, após Scopes se passaram a verem com mártires e marginalizados da cultura americana. Recolheram-se em uma rede alternativa de mídia, escolas, igrejas e associações paraeclesiásticas (AMMERMAN, 1998).

A partir dos anos 1950 surge uma tendência dentro do fundamentalismo, liderada por jovens pregadores, que visava abrir diálogo com a sociedade não-cristã. O maior nome a se destacar foi de Billy Graham, evangelista que usava o rádio e grandes cruzadas. Surgem os “neo-evangelicals”, que pretendiam fazer a diferença nos Estados Unidos, promovendo a cristianização de sua cultura por todos os meios: mídia eletrônica, impressa, entretenimento, educação e formação profissional. Em pouco tempo, esse grupo passa a ser denominado somente “evangelical”, tendo como característica principal o ativismo evangelizador.

Nos anos 1960 e 1970 esse ativismo une-se ao Partido Republicano, criando a Direita Cristã. A aprovação do aborto em 1973 pela Suprema Corte cria uma bandeira política importante para esse grupo, que já combatia o banimento da oração em escolas públicas e a regulamentação do ensino básico pelo governo federal. O ano de 1976 é considerado o “*ano dos Evangelicals*” pela revista *Newsweek*, por causa da grande visibilidade econômica, política e cultural que esse grupo experimenta. Muito diferente da atitude apolítica dos fundamentalistas do início do século XX, os seus descendentes culturais evangélicos fundaram associações como a Maioria Moral, liderada pelo batista Jerry Falwell, para fazer *lobby* no congresso nacional e exercer pressão na esfera pública a fim de cristianizar a nação.

O ideário de “fazer a diferença”, ser “o luz do mundo, o sal da terra”, fomenta uma contracultura não utópica (ARMSTRONG, 2001), que reage à cultura secular e científica do ocidente com o objetivo de estabelecer uma visão religiosa da realidade. No caso americano, o mito do Destino Manifesto permeia as ações fundamentalistas, que almejam ganhar toda a nação para Cristo, tal como se imaginava que existisse no início da colonização puritana.

Para isso, lançam mão de traçar fronteiras entre os “fiéis” e “justos”, e os “pagãos” e “infiéis”, que precisariam ser ganhos para Cristo. Por isso

Martin E. Marty (1993, p. 7) os definiu como “*boundary setters*” – definidores de fronteiras. A partir dos anos 1950, os fundamentalistas, sob a roupagem moderna dos “evangelicals”, passaram a produzir uma cultura educacional, midiática e de entretenimento que emulava os formatos seculares com uma mensagem cristã. Além disso, seus colégios e universidades passaram a formar cidadãos cristãos com competência profissional para atuar em todas as áreas. Segundo a historiadora Heather Hendershot (2004), essa subcultura evangélica tem como objetivo se tornar a cultura dominante americana. É desse movimento que os latinos mais recebem influência nos últimos trinta anos.

Contudo, se o fundamentalismo teve origem protestante, como o termo passou a ser popularizado para alguns setores do judaísmo e do islamismo? Em que momento isso ocorre? Antes de nos estendermos sobre a influência fundamentalista cristã na América Latina, é preciso considerar suas expressões judaica e islâmica.

3. HISTÓRICO – FUNDAMENTALISMO JUDAICO

Segundo Armstrong, o termo *fundamentalismo* seria inadequado para as expressões judaica e islâmica de reação à modernidade. Se, no caso protestante, o fundamentalismo está ligado ao literalismo da Bíblia – isto é, ao conservadorismo dogmático – no caso judaico e islâmico ele está ligado ao conservadorismo de costumes e tradições (ARMSTRONG, 2001). Enquanto o fundamentalismo protestante dá-se no nível da ortodoxia, os fundamentalismos judaico e islâmico se dão no nível da ortopráxis.

Por exemplo: se os protestantes fundamentalistas americanos encampam cruzadas contra o aborto usando tênis, calça jeans, camisetas com dizeres bíblicos, os fundamentalistas judaicos observam o *Shabbat* e os fundamentalistas islâmicos instituem o uso obrigatório do véu ou da burca. Em comum com o fundamentalismo americano, os dois outros fundamentalismos monoteístas configuram-se como reações às transformações sociais, culturais e econômicas trazidas pelo mundo ocidental, capitalista e anglo-saxão.

No caso judaico, o contexto do surgimento fundamentalista está na Europa, no final do século XIX e início do século XX, em que ocorre uma grande perseguição antissemita, alimentada pelo crescimento dos nacionalismos e pela popularização do racismo científico, que visavam expurgar judeus de diversas nações (ARENDDT, 1989; BAUMAN, 1998). Em face disso, ganha terreno entre alguns grupos judaicos o movimento sionista, que defendia a criação de uma pátria judaica na Palestina (Sion).

David Ben Gurion (1886-1973) idealizou o sionismo trabalhista socialista e secular, que inspirou a compra de várias terras por judeus europeus na

Palestina entre 1880 e 1917. Porém, essa ideia continha um grande problema: ao tornar a Terra Santa em uma realidade, os seus partidários ignoravam a presença dos árabes ao defender o lema: “Uma terra sem povo para um povo sem terra”.

Após o Holocausto da II Guerra Mundial (1939-1945), muitos judeus sobreviventes buscam refúgio na Palestina. A perseguição antisemita reforçou um senso de identidade religiosa entre os sobreviventes judeus. Contudo, ao chegarem à Palestina, depararam-se com judeus socialistas, e com árabes e cristãos, o que gerou entre os judeus mais conservadores uma visão negativa dos gentios e dos judeus socialistas.

A ideia de que o Estado de Israel era o cumprimento da palavra divina fomentou o projeto de conquista de territórios da Faixa de Gaza (Egito), a margem Ocidental (Jordânia), as colinas de Golã (Síria) e a cidade de Jerusalém, realizada durante a **Guerra dos Seis Dias (1967)**. O crescimento do ideário religioso sobre a geopolítica do Oriente Médio também gerou reações do lado árabe, que revidou com a **Guerra do Yom Kippur (1973)**, ao ocupar o monte Sinai e as Colinas de Golã. Convém lembrar que essas guerras ocorreram no contexto da Guerra Fria, contado com apoio americano do lado israelense e apoio soviético do lado árabe, aumentando as dimensões dos conflitos no Oriente Médio (ARMSTRONG, 2001, p. 291-299).

O conflito armado passou a ser um fator de união interna tanto do lado judaico quanto do lado árabe, alimentando uma visão de combate santo a um inimigo externo que o ameaça de aniquilação. Além do conflito árabe-israelense, o fundamentalismo judaico contrapôs judeus conservadores e judeus secularizados. Uma divisão semelhante ocorreu no mundo islâmico.

4. FUNDAMENTALISMOS ISLÂMICOS

Karen Armstrong identifica em seu livro dois fundamentalismos islâmicos – o sunita, no Egito, e o xiita, no Irã. Ambos foram reações à modernização forçada levada pelo Ocidente desde o século XIX, agravado pela I Guerra Mundial (1914-1918) e pela II Guerra Mundial (1939-1945). Tornaram-se explosivos com a criação do Estado de Israel (1948) e com a Guerra Fria (1945-1989).

Enquanto o Egito sofreu domínio inglês desde o século XIX, no século XX o Irã contou com estreita colaboração entre ingleses e o governo do xá Reza Pahlevi. Em ambos os países houve tentativas fracassadas de se implantar a modernização econômica e de costumes (Irã) e a democracia (Egito). A forte repressão a forças religiosas conservadoras aumentou seu radicalismo.

Nesse contexto a Jihad, que significa a defesa da sociedade islâmica, assumiu o sentido de luta de libertação revolucionária, ocupando lugar central no discurso islâmico fundamentalista. Grupos conservadores islâmicos engajados nessa luta passaram a se preocupar com o estabelecimento de uma sociedade corretamente orientada, separando pagãos e fiéis para instituir Estados próprios. Cresce a centralidade da observância de usos e costumes, por exemplo, como o uso do véu para mulheres. Ele não é uma prática prescrita no Corão, e só passou a ser usada gerações após a morte de Maomé. Porém, com a influência ocidental cada vez mais forte no mundo oriental durante o Imperialismo (1880-1914), houve um muçulmano que atacou o uso do véu como um costume atrasado, símbolo do arcaísmo cultural e econômico egípcio – esse homem foi Qassim Amin, que escreveu “A libertação das mulheres”, em 1899. Longe de ser um manifesto feminista, o protesto de Amin alinhava-se aos interesses ingleses sobre o Egito, o que provocou uma grande reação contrária entre escritores muçulmanos no mundo árabe, tornando o véu um “símbolo de resistência ao colonialismo” (ARMSTRONG, 2001, p. 194). Muitos costumes defendidos pelos fundamentalistas não estão previstos no Corão, mas são reforçados por tradições como a *Charia* e as *Hadith*. Ao invés de serem costumes arcaicos, são reinvenções de tradições islâmicas para um contexto de defesa cultural.

O exemplo islâmico iraniano foi o grande responsável por dar visibilidade ao fundamentalismo perante o mundo, com a Revolução Islâmica de 1979, liderada pelo aiatolá Khomeini. Os antecedentes desse levante estão na Revolução Branca instituída por Reza Pahlevi em 1962, que visou implantar à força transformações econômicas e culturais no Irã, reprimindo diversos líderes religiosos contrários.

Ruhollah Musavi Khomeini foi uma liderança que agregou forças descontentes com Pahlevi. A sua perseguição trouxe mais apoio à sua figura, fortalecida de tal forma que em 1º de fevereiro de 1979 ele derrubou o regime de Pahlevi e instituiu o Estado teocrático. Em uma demonstração de força, ativistas islâmicos sequestram noventa americanos na Embaixada dos EUA no Irã, mantendo-os cativos por 444 dias (1979-1981). Em seus discursos, o aiatolá Khomeini referia-se aos Estados Unidos como o Grande Satã. No imaginário islâmico xiita, satã (Shaitan) não é um grande demônio, mas uma entidade fraca de tentação dos prazeres mundanos, que é passível de ser derrotada pelos justos com a ajuda de Deus (ARMSTRONG, 2001, p. 337).

Esse exemplo histórico nos mostra que nem sempre o que é considerado progressista e benéfico para a Humanidade é interpretado dessa forma

por todos. Culturas tradicionais como as existentes no diversificado mundo islâmico viram-se aviltadas pelas interferências ocidentais capitalistas, o que resultou em reações radicais e bélicas. Essa situação tem impedido um diálogo entre forças radicais e adeptos da democracia e dos direitos civis – em especial, mulheres –, a fim de encontrar alternativas para escapar da opressão dos governos teocráticos, sem desprezar a cultura islâmica.

Diferente do que acontece nessa parte do Oriente, os fundamentalistas cristãos do ocidente exercem sua influência por outros meios – a política interna democrática, a geopolítica e a cultura.

5. FUNDAMENTALISMO NA AMÉRICA LATINA?

Haveria fundamentalismo na América Latina? Se estivermos longe da realidade que gerou os fundamentalismos judaico e islâmico, o mesmo não se aplica ao fundamentalismo protestante americano. A socióloga Sara Diamond afirmou que a Direita Cristã patrocinou iniciativas fundamentalistas na América Latina entre os anos 1970 e 1980. Retornamos novamente ao contexto da Guerra Fria, em que os Estados Unidos dedicaram-se a combater o comunismo e diversos levantes socialistas em várias partes do mundo. Segundo Diamond, nos anos 1970, o país privatizou a sua política externa, deixando a cargo de agentes não-governamentais a tarefa de exercer influência capitalista e de fazer frente ao comunismo. É o que a autora chamou de “conflito de baixa intensidade” (DIAMOND, 1989).

Nessa época tele-evangelistas, fundamentalistas e de outras orientações protestantes, aproveitaram sua influência junto ao público americano para arrecadar dinheiro e donativos para os Contras da Nicarágua, El Salvador, Guatemala e Filipinas. Além disso, conseguiram apoio financeiro e propagandístico para o *Apartheid* da África do Sul e para o Estado de Israel. Pat Robertson (carismático), Jimmy Swaggart (pentecostal), Jerry Falwell (batista – fundamentalista) foram os principais nomes dessa estratégia de conflito de baixa intensidade. Swaggart, por exemplo, cumprimentou pessoalmente o general chileno Augusto Pinochet por ter “expulsado o demônio” com o seu golpe de Estado em 1973 (DIAMOND, 1989, p. 34).

Essa influência deu-se não somente pelo financiamento de tropas favoráveis aos Estados Unidos, mas também pela compra de horários na faixa nobre da televisão de países da América Central, e pela distribuição de donativos à população, acompanhados de propaganda dos evangelistas. Porém essa influência diminuiu muito com o declínio experimentado por alguns dos tele-evangelistas no final dos anos 1980, por conta de escândalos sexuais (Swaggart e Jim Bakker), e descrédito político (Robertson).

No Brasil, houve a veiculação esporádica de programas de televisão de Swaggart, Robertson e Rex Humbard, sem grandes repercussões nacionais. A influência fundamentalista deu-se por outro viés – pela cultura evangélica. Segundo a comunicóloga Magali Cunha, o movimento de música *gospel* teve origem com a vinda de entidades paraeclesiais fundamentalistas voltadas para jovens nos anos 1970, incentivando os dons artísticos da mocidade, independentemente de divisões denominacionais (CUNHA, 2007). Outra influência deu-se pelo mercado consumidor de bens evangélicos, cujo modelo é americano. Não se trata do fundamentalismo do início do século, mas do evangelicalismo herdeiro dos anos 1950 (BELLOTTI, 2007). Resta-nos perguntar se o *Fundamentalismo na América Latina seria uma imposição ou uma apropriação?*

Desde o final dos anos 1980, observa-se no Brasil uma grande circulação de produtos com mensagens cristãs geradas e comercializadas no âmbito protestante, com enfoque em questões familiares. Inicialmente o grande carro-chefe era o comércio livreiro, cuja maioria dos títulos era traduções de obras americanas. Em pesquisa com comunidades evangélicas em Goiás nos anos 1980, o sociólogo Jorge Maldonado notou que seus pesquisados consumiam muitas obras de Tim LaHaye², Beverly LaHaye³, James Dobson (Ministério Foco na Família⁴), dentre outros autores americanos (MALDONADO, 1993).

Dois fenômenos convergiam-se a partir dos anos 1950 na América Latina: o crescimento pentecostal, cujo sucesso deve-se principalmente à reestruturação familiar que seus agentes oferecem para comunidades pobres (CHESNUT, 1997) e a influência da cultura fundamentalista americana, presente na mídia voltada para a família (BELLOTTI, 2007).

Desde os anos 1970, os fundamentalistas americanos combatem a cultura dominante secular em uma Guerra Cultural pelos “Valores Familiares”, isto é, valores morais defendidos para um ideal de família nuclear, heterossexual

² Pregador e autor dos livros da série “Deixados para Trás”, sucesso de público dos Estados Unidos como ficção apocalíptica nos anos 1990. Nos anos 1970, cunhou a expressão “humanismo secular” para designar o que seria o grande inimigo dos cristãos naquela década.

³ Autora de “Who but a woman” (Quem, senão uma mulher), best-seller dos anos 1970 sobre o papel da mulher cristã na sociedade. Esposa de Tim LaHaye, ela faz parte da associação “Concerned Women for America” (Mulher preocupadas com a América), aglutinando lideranças leigas pelos valores familiares.

⁴ O Ministério Foco na Família (*Focus on the Family*) foi fundado nos anos 1970 pelo psicólogo cristão Dr. James Dobson. Especializado em aconselhamento familiar, o ministério é também responsável por uma grande produção midiática para crianças e adolescentes, com orientação cristã.

e burguês. Por meio dessa guerra, os evangélicos americanos produzem uma versão saudável (*wholesome*) da cultura de entretenimento americano, despida de sexo e de violência.

De desenhos animados (Os Vegetais), a música cristã contemporânea, passando por vestuário com mensagens cristãs para a juventude (*churchwear*), videogames bíblicos, artigos para festa, toques para celular, livros, DVDs e CDs, e muito mais: desde meados dos anos 1980 o Brasil tem arrematado um mercado consumidor para os evangélicos, nos moldes americanos. Isto é, oferecer um estilo de vida cristão, segmentado para diversos gostos, públicos e tendências doutrinárias.

O investimento de editoras evangélicas nos produtos voltados para a família foi decisivo para que se formasse esse mercado consumidor. Produtos infantis como a formiga Smilinguido, a revista Nosso Amiguinho e o ministério APEC centralizaram a atenção dos evangélicos para um determinado foco, independente das diferenças doutrinárias. A música *gospel* também ajudou a formar esse mercado pela mesma estratégia. Essa centralização em torno do mercado de bens cristãos familiares permitiu que se constituísse uma cultura evangélica transdenominacional, voltada para um estilo de vida cristão e para uma abordagem empresarial dos produtos cristãos (BELLOTTI, 2007).

Não se trata de afirmar que a religião protestante no Brasil teria virado “comércio”, mas sim observar que certos empresários evangélicos têm feito uma apropriação do sentido de mercado e de comércio, segundo sua visão religiosa missionária. O fato de produzirem mensagens evangelísticas em diversos formatos seria prova de que é possível cristianizar o mercado, de utilizá-lo em favor da causa divina de levar a “Palavra de Deus” para todos os públicos. O fato de ser uma apropriação do modelo mercadológico americano não significa que os evangélicos brasileiros tenham aceitado toda a cultura evangelical americana. Toda apropriação implica estabelecer um filtro, pelo qual passam somente as coisas que interessam ao público consumidor, dando margem à recriação e à concorrência. Um dos maiores sucessos mercadológicos evangélicos é um produto nacional – a formiga Smilinguido, criado em 1980 pela artista plástica Márcia D’Haese e pelo psicólogo Carlos Tadeu Grzybowski, em Curitiba-PR.

Em um mundo globalizado, é cada vez mais difícil estabelecer fronteiras entre o que é nacional e internacional, local e global. Há uma constante interpenetração de influências culturais midiáticas e mercadológicas, o que caracterizaria no campo religioso um gigantesco supermercado cultural (MATHEWS, 2002), em que produtos de diferentes origens comungariam o

mesmo espaço para disputar a atenção do consumidor-fiel. Por isso, podemos afirmar que existe uma grande proximidade entre o campo protestante brasileiro e o fundamentalismo americano, dada à constante circulação de materiais evangélicos americanos.

CONCLUSÃO

Identificamos alguns discursos e atitudes presentes entre muitos evangélicos brasileiros, que encontram paralelo com seus “irmãos” americanos. Perante o cansaço quanto aos relativismos do mundo moderno, a alternativa cristã evangélica oferece Deus como única **certeza**, por ser aquele que cuida de seus filhos sem os desapontar (“Deus é fiel”). Diante de um contexto de superabundância de estilos de vida e de caminhos a seguir (BAUMAN,1998), os fundamentalistas trazem o **alívio** de não precisar fazer todas as suas escolhas na vida, pois Deus teria um **plano** para a vida de cada um. Essa certeza alimenta o sentimento **triunfalista**, isto é, a certeza de conhecer uma verdade (ou melhor, a verdade) que não pode ser contestada, perante uma sociedade que seria decaída e imperfeita.

Porém, muitos evangélicos sabem que a sociedade secular não acredita na sua militância. Por isso, eles devem estar preparados para andar na **contracorrente** da sociedade – fato que provaria o quanto estão certos sobre sua crença, pois a sociedade impura nunca acataria a verdade divina. Essa oposição a uma sociedade secular reforça o **ativismo evangelizador**. Ainda que o sacerdócio universal dos santos seja uma tradição protestante desde o início da Reforma, o fundamentalismo reapropria-se dessa prática, utilizando os meios de comunicação e o mercado para fornecer meios de evangelização para todas as ocasiões do **cotidiano**, para todos os fiéis. A autoimagem desse grupo é a de ser uma voz no deserto; ser o sal da Terra e a luz do mundo; de **estar no mundo, mas não pertencer a ele**. Os cristãos devem ser missionários incansáveis, com a tarefa constante de fazer a diferença onde se está. Porém, a mudança de atitude depende tanto de suas ações quanto as de Deus, autoridade máxima.

Contudo, para encarnar esse papel no mundo atual, cheio de distrações, “tentações” e afazeres, os cristãos contam com uma ajuda que vem do próprio “mundo” - produtos de mídia e de uso cotidiano que auxiliam os cristãos a não se esquecerem de quem são, de qual é sua missão, e de como devem se apresentar para os que não partilham de sua crença (McDANNELL, 1996). A constituição de um **supermercado de bens cristãos** oferece artefatos, discursos e imagens para compor estilos de vida cristãos.

Por exemplo, o uso de slogans bíblicos tem abrangido todo tipo de vestuário e acessórios, para compor um estilo de vestir cristão. Além disso, as empresas fabricantes ressaltam seu caráter missionário, com a intenção de mostrar que usam o mercado (domínio do “mundo”) para trazer uma mensagem santa. Destacamos a existência de muitas camisetas e vestuário para jovens com motivos militares, ao gosto da religiosidade combativa fundamentalista.

Outro elemento importante desse supermercado cristão é a presença de produtos para diversas ocasiões, nas quais os cristãos têm a oportunidade de evangelizar por meio de presentes e demonstrações de apreço, com mensagens de conforto e otimismo, nos mais variados formatos – como, por exemplo, cartões, marcadores de Bíblia, figurinhas que estampam personagens conhecidos, como Smilinguido, acompanhados de mensagens bíblicas de otimismo e fé, sem qualquer doutrinação ostensiva.

Nenhum desses discursos é novo para a tradição cristã – nem protestante, nem católica. Em vários momentos da História esses e outros discursos são retirados do repertório religioso para servir de instrumento de explicação e de ação para diversos grupos cristãos. Devemos ter em mente que não somente os conteúdos desses discursos, mas principalmente o contexto em que são difundidos, perfazem os sentidos do ser “fundamentalista” ou ser “evangélico” nos dias atuais.

No que se refere ao Brasil, certos fatores contribuem para a assimilação desse ideário evangelical americano. Primeiramente, os evangélicos são minoria no Brasil, o que reforça em alguns grupos o sentimento de estar à margem de uma cultura dominante de raiz católica. Por outro lado, a sociedade brasileira é também bastante secularizada, o que reforça em certos grupos religiosos (de diferentes espectros) a ideia de que uma crescente “ausência de Deus” no cotidiano.

Um terceiro fator reside nas dificuldades e nas incertezas da vida contemporânea, acentuadas a partir dos anos 1950 no mundo ocidental, tais como o aumento da violência urbana, o desemprego estrutural, o mercado de trabalho mais competitivo, flexível e estável, o fracasso do Estado em atender as necessidades básicas de grandes contingentes da população.

Além disso, certas transformações socioculturais não foram bem recebidas por todas as pessoas – divórcio, reconhecimento dos direitos das minorias, feminismo, militância gay, aumento no número de mulheres no mercado de trabalho, liberdade sexual para as mulheres, configurações familiares diferentes do modelo heterossexual nuclear. Todos esses elementos atraem o apelo da mensagem fundamentalista da certeza da salvação divina em meio a um mundo considerado “decadente” por alguns.

Por tudo isso, o fundamentalismo é um fenômeno típico do século XX, que tem se transmutado para o século XXI com a finalidade de responder às angústias e às aflições sentidas por muitas pessoas no contexto contemporâneo. Observamos a constituição dos fundamentalismos monoteístas, sua relação com as transformações sociais e culturais trazidas pelo mundo capitalista, e suas defesas dos interesses de populações que se veem despojadas por essas transformações. Com uma breve análise do fundamentalismo que mais se aproxima da América Latina, concluímos que o fundamentalismo protestante americano tentou se impor em alguns países dentro do contexto da Guerra Fria. Porém, sua maior influência é cultural e midiática, ao oferecer um repertório de ideias e imagens confeccionadas para todos os tipos de público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMMERMAN, Nancy. North American Protestant Fundamentalism. In: KINTZ, Linda and Julia Lesage (eds). **Media, Culture, and the Religious Right**. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1998, pp. 55-113.

ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. SP: Cia das Letras, 1989.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade, Racismo e Extermínio I**. In: *Modernidade e Holocausto*. RJ: Jorge Zahar, 1998, pp. 51-82.

_____. Postmodern Religion? IN: HEELAS, Paul (ed.) **Religion, modernity and postmodernity**. Blackwell Publishers, 1998, pp. 55-78.

BELLOTTI, Karina Kosicki. **Delas é o Reino dos Céus: Mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (1950-2000)**. Tese de doutoramento em História Cultural. Campinas-SP: IFCH-Unicamp, 2007.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4a. ed. São Paulo: EDUSP, 2003,

CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil: The pentecostal boom and the pathogens of poverty**. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. São Paulo: Editora Mauad / Instituto Mysterium, 2007.

DIAMOND, Sara. **Spiritual Warfare: the politics of the Christian Right**. Boston: South End Press, 1989.

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. São Paulo: SESC, Studio Nobel, 1997.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna:** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1993.

HENDERSHOT, Heather. **Shaking the world for Jesus:** media and conservative evangelical culture. Chicago and London: University of Chicago Press, 2004.

JENKINS, Keith (ed.). **The postmodern history reader.** New York, London: Routledge, 1997.

MALDONADO, Jorge E. Building 'Fundamentalism' from the family in Latin America. IN: MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (eds). **Fundamentalists and Society – Reclaiming the Sciences, the Family, and Education.** The University of Chicago Press: Chicago and London, 1993. (The Fundamentalism Project – vol.2), pp. 214-239.

MARTY, Martin E. & Scott Appleby (eds). **Fundamentalists and Society – Reclaiming the Sciences, the Family, and Education.** The University of Chicago Press: Chicago and London, 1993. (The Fundamentalism Project – vol.2).

MARTY, Martin E. **Pilgrims in their own land:** 500 years of Religion in America. New York/London: Penguin Books, 1985.

MATHEWS, Gordon. **Cultura global e Identidade individual.** Bauru: EDUSC, 2002.

McDANNELL, Colleen. **Material Christianity, Religion and Popular Culture in America.** Yale University Press, 1996.

MOORE, R. Laurence. **Selling God in the marketplace of culture.** New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.

INDICAÇÃO DE FILMES (fundamentalismo evangélico americano):

“Galera do Mal” (*Saved*, EUA, Direção: Brian Danelly, 2004, 93 min.).

Comédia sobre grupo de estudantes de uma escola evangélica americana. O filme é sagaz ao mostrar a cultura fundamentalista dos anos 2000 naquele país, tratando com sensibilidade assuntos como sexo e gravidez na adolescência.

“Jesus Camp” (EUA, Direção: Heidi Ewing e Rachel Grady, 2006). Documentário sobre um acampamento evangélico americano no estado de Dakota do Norte, em que crianças aprendem a ser “soldados para o exército de Deus”.

CAPÍTULO 9

RELIGIÃO, PRÁTICA POLÍTICA E DISCURSO DE EVANGÉLICOS BRASILEIROS NO PERÍODO REPUBLICANO

LEONILDO SILVEIRA CAMPOS

INTRODUÇÃO

O cenário religioso do Brasil colonial, por mais de 300 anos, esteve marcado por uma situação de monopólio por parte do catolicismo romano. Essa hegemonia católica nunca foi ameaçada, mesmo durante a dominação dos holandeses protestantes de parte do nordeste do país, no século XVII; ou por causa da associação dos huguenotes franceses com a invasão francesa da Baía da Guanabara (1555), liderada por Villegagnon (MARIZ; PROVENÇAL, 2000). A diversificação que realmente iria mudar esse cenário somente teria o seu início no decorrer da segunda metade do século XIX.

Tomamos como objeto de estudo a *prática política, a retórica, as representações e o discurso* dos evangélicos brasileiros, como forma de expressão e de participação no jogo político. O período escolhido vai desde o final do Império, passa pelas crises do Estado republicano, chegando até a redemocratização ocorrida após o regime militar de 1964 a 1985. Nessa análise serão privilegiados os artigos publicados nos principais jornais evangélicos brasileiros tais como: *Imprensa Evangélica*; *Estandarte*, *Expositor Cristão*, *Jornal Batista* ou *O Puritano*. Portanto, por questões metodológicas delimitamos a abordagem do tema tão somente ao cenário político brasileiro visto que os protestantes têm outro peso e formas diversificadas de comportamento político na América Latina como um todo.

A pesquisa desse tema implica no exame de um objeto multifacetado e complexo. Essa complexidade começa pelo fato do protestantismo, já em seu início no Brasil, ter adotado uma diferenciação entre um discurso “apolítico” e uma prática muito política. Isto é, os protestantes assumiram uma postura nitidamente política ao condenar outros atores políticos, deputados e senadores do Império, por defenderem os interesses da Igreja Católica.

Ora, os protestantes naquele momento exerciam um papel nitidamente político em suas publicações, que foram transformadas em verdadeiros “palanques de papel”. Por outro lado, é possível que aquele discurso dos protestantes expressasse uma retórica típica de um grupo minoritário e contestador, cuja visibilidade social implicava em fazer barulho a respeito de qualquer ato ou atitude do grupo religioso majoritário. Seria uma retórica, como a da fábula da raposa que na impossibilidade de alcançar as uvas concluiu que “elas estavam verdes”?

Ao longo dessa história sesquicentenária, os evangélicos brasileiros passaram do discurso da modernidade, que tentava separar “religião” de “política”, para adotar outro cujas fronteiras se borraram e conscientemente se interpenetraram. É nesse contexto que surgem slogans ou palavras de ordem como estes: “Deus o quer”; “vamos conquistar o espaço político para Jesus”; “vamos exorcizar os poderes demoníacos existentes na República”; “heil! heil! Jesus é nosso Rei!” ou “evangélicos votam em evangélico”. Para qual visão de mundo esses slogans apontam? Como explicar, por outro lado, as mudanças na história da mentalidade política dos evangélicos brasileiros?

Optamos por começar estes apontamos sobre a história da inserção dos evangélicos na cultura brasileira com a abertura dos portos às “nações amigas”, e a assinatura de tratados entre Portugal e Inglaterra, no final da primeira década do século XIX. Foi naquele período que se criaram condições para a propagação inicial de práticas e de ideias religiosas não-católicas.

Os primeiros testes para essa nova política de interação entre catolicismo e protestantismo ocorreriam após a chegada ao sul do país dos imigrantes alemães luteranos e da constante presença de marinheiros e comerciantes ingleses nas cidades portuárias. Esses processos de interação religiosa e cultural resultariam tanto na abertura de capelas e de locais de cultos não-católicos em alguns lugares como Rio de Janeiro, Porto Alegre ou Recife, como também dariam início a um processo de fricção entre sistemas religiosos e ideológicos diferentes. O outro seria, inevitavelmente, demonizado e estigmatizado, em perseguições e conflitos que durariam pelo menos um século.

Cerca de duas décadas mais tarde, por volta de 1840, começaram as atividades de propaganda religiosa dos distribuidores de Bíblias e de tratados religiosos, assim como a chegada de missionários ligados a agências protestantes norte-americanas e inglesas. A tarefa dada a eles, no conjunto da expansão do mundo inglês e norte-americano em direção a novos espaços geográficos, era a de estabelecer suas respectivas denominações religiosas nos países da América Latina, África, Ásia e Oceania.

Nesse novo cenário de presença e pressão inglesa os missionários protestantes deviam, pelo menos inicialmente, prestar assistência espiritual a estrangeiros não-católicos, que viviam na capital do império ou em outras cidades litorâneas importantes para o comércio entre Grã-Bretanha e Brasil. De uma maneira geral, as novas práticas religiosas disseminadas por eles eram vistas como “coisas de estrangeiros”. Porém, rapidamente o clero católico passou a desconfiar que o discurso e a prática dos protestantes representavam um perigoso potencial subversivo à ordem católica e latina, cuja síntese foi arduamente tecida e mantida ao longo de três séculos de colonização em que o catolicismo foi a religião única e hegemônica.

A inserção desse tipo de protestantismo no Brasil, estudado entre outros por Antônio Gouvêa Mendonça (2008), especialmente em São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro e Sul de Minas Gerais, formaria um conjunto de manifestações religiosas cristãs não atreladas à religião católica hegemônica. Foi assim que, a partir de 1850, congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas, foram se multiplicando, estabelecendo suas pequenas, mas ativas comunidades de fiéis, tendo ao lado escolas, casas editoriais ou seminários teológicos.

Um exemplo semelhante de inserção protestante em um país católico se deu no México. Esse processo histórico ali ocorrido foi estudado por Jean-Pierre Bastian, que chamou os novos agrupamentos protestantes, não-católicos e filos-liberais, de “sociedades religiosas”. Ao redor delas, protestantes se associaram a liberais, franco-maçons e outros dissidentes, formando “sociedades de ideias” contestatórias e às vezes revolucionárias (BASTIAN, 1989). Desde então se instalou no Brasil, e em alguns países da América Latina uma pluralidade cultural que resultaria num crescente processo de diversificação religiosa.

Deve-se observar ainda que quando se iniciava a inserção protestante no Brasil e América Latina, o continente experimentava um clima cultural e econômico diferente do existente no século anterior. A Inglaterra já participava, desde o início do século XIX, de um processo de modernização do Brasil e do Continente. Richard Graham aponta para a pregação da “salvação individual” como um dos fatores de rompimento das correntes que uniam as tradições nas sociedades antigas. Para esse historiador inglês, protestantismo, modernização, secularização e ideias do progresso, juntos caminhavam e faziam parte de um mesmo processo de modernidade (GRAHAM, 1973).

Essa inserção do protestantismo de missão se deu no período do Segundo Império e ocorreu enquanto a propaganda republicana se intensificava, assim como a campanha abolicionista, e a criação de uma ordem econômica

baseada na produção e exportação de café. As mudanças econômicas, na mão de obra, no comércio, nos hábitos urbanos de vida, trariam implicações no campo das ideias e na prática religiosa. Daí as perguntas: Com que representações coletivas e práticas religiosas ou com que impacto político, os não-católicos, protestantes e mais tarde apelidados de “evangélicos”, se tornariam conhecidos no Brasil? Que comportamento político seria característico dos evangélicos desde então? O que se pode entender, a partir do que se publicou em seus jornais e revistas a respeito do advento, implantação e crises posteriores do Estado republicano?

Neste texto pretendemos trabalhar ao redor dessas questões. Com ele queremos mostrar que a retórica e a prática religiosa era uma quando o protestantismo era uma insignificante presença no campo religioso brasileiro e latino-americano. Porém, outro discurso foi assumido, expressando novos modos de ser quando os protestantes ultrapassaram no Brasil a taxa de 1% da população. O que dizer então dessa mentalidade apolítica e só aparentemente antipolítica um século e meio mais tarde, quando no final do século XX, os evangélicos ultrapassariam os 15% da população do país?

A crescente disposição de participar do jogo político, de defender os seus próprios interesses certamente resultaria em mudanças nas intenções que originalmente se expressavam em um interesse “meramente espiritual” e “nada político”. Aliás, não devemos nos esquecer que a opção pela não participação político-partidária na sociedade não significa o abandono da arena política. Insistir nesse ponto é uma atitude considerada hipócrita pelos que dela participam consciente e abertamente.

Além do crescimento numérico, a visibilidade política dos evangélicos na sociedade brasileira dependeu também das ações e da sinalização da Igreja hegemônica – a Igreja Católica Apostólica Romana mais do que das intenções de seus missionários. Nesse sentido, a constituição do campo religioso brasileiro só em sua versão primeira foi pré-desenhada pelos colonizadores ibéricos. Num segundo momento os atores religiosos protestantes ampliaram tais fronteiras, fazendo da retórica uma forma de legitimação e de um abre caminhos por meio da palavra. Que efeito político a retórica protestante teria no Brasil do fim do Império e nos inícios da República?

Por isso, a estratégia missionária quase sempre foi, ao longo desse período, de se opor sistematicamente ao catolicismo, atribuindo-se a ele toda a “culpa” pelo atraso e falta de “progresso” do país. Essa estigmatização da Igreja Católica se tornaria um argumento recorrente no discurso protestante brasileiro, que 150 anos depois ainda reaparece na retórica política dos evangé-

licos. Basta analisar o forte impacto que o acordo do governo brasileiro com o Estado do Vaticano ou Igreja Católica tem exercido sobre os protestantes, que veem uma identidade indissolúvel entre ambas as esferas. Esse acordo, assinado por Lula no final de 2008, foi ratificado pelo Congresso no início do segundo semestre de 2009 conforme noticiaram exaustivamente jornais brasileiros, entre outros, a *Folha de S.Paulo* (27-8-09).

Essa constatação nos levou à análise dessas práticas, representações discursivas e retórica, de uma forma a privilegiar as transformações, no tempo e no espaço, tanto da prática como do discurso protestante no Brasil e na América Latina. Nesta abordagem procurou-se manter o pressuposto inicial de que os protestantes brasileiros desenvolveram *diferentes visões e práticas políticas* ao longo de uma história sesquicentenária. Vamos ainda mais longe ao afirmarmos que o pêndulo da participação política foi de um a outro extremo.

Resulta disso tudo que não basta analisar a prática e o discurso político dos evangélicos somente nos últimos 50 anos. É preciso começar muitos séculos antes, e talvez retroagir aos tempos em que se estabeleceu na América Latina uma síntese entre religião e sociedade. Até porque, o projeto ideológico, cultural, econômico, político e religioso do colonialismo ibérico era o de reconstituir no Novo Mundo uma síntese que nunca se completou e que não mais se sustentava na Europa do século XVI.

À Igreja Católica foi dada a missão de constituir uma identidade racial e religiosa, assim como fazer de seus clérigos mantenedores das fronteiras construídas (mesmo simbolicamente) por colonos, soldados e mercadores. A colônia deveria assumir as mesmas fronteiras da cristandade católica ibérica. Resultou desse processo que os inimigos da fé eram ao mesmo tempo inimigos do rei e da economia, sendo representados nas figuras do corsário e do herege. Por outro lado, as tentativas de alteridade, flexibilidade e de abandono das fronteiras pré-definidas eram estigmatizadas, combatidas e punidas até com a morte. Não se via com bons olhos identidades divergentes, múltiplas e cambiantes.

Devemos também registrar que as práticas políticas e o discurso dos evangélicos brasileiros não estiveram e nem estão distantes da tendência pró-liberalismo de outros protestantes latino-americanos. Isto porque, esse foi um período de intensificação do processo de pluralismo religioso no Ocidente, e, conseqüentemente na América Latina, de luta de deuses, mas também um momento de “historicidade do religioso” e de “desencantamento do mundo” na visão de Marcel Gauchet (GAUCHET, 2005). Resulta disso um processo de laicização da sociedade e do Estado, que na América Latina começou

a ganhar corpo no início do século XIX. Esse processo de secularização tem afetado as estruturas e funcionamento de instituições, que por séculos monopolizaram a gestão do sagrado, e eram consideradas intermediárias nas relações com o Estado.

De forma semelhante se vê a multiplicação de novos grupos religiosos, que em situação de competitividade, provocam a necessidade de uma nova recomposição do religioso e de suas relações com o político. Isto porque, a competição gera atritos, conflitos e demonstração de intolerância, assim como a ânsia pela superação dos demais competidores. A adoção de estratégias originárias no setor de marketing institucional, a geração de identidades guerreiras, logo pouco dispostas ao diálogo, reduzem a margem para o ecumenismo ou para o diálogo inter-religioso dentro dessa diversidade.

Dá a disposição contida neste texto de se estudar histórica e culturalmente as relações entre religião e política, tomando como exemplo dessa análise, movimentos e atores religiosos pertencentes ao protestantismo brasileiro. Pretende-se com isso oferecer algumas pistas para um exame por quem pretenda se aprofundar na análise do impacto da Teologia da Libertação, do Evangelho Social, do Ecumenismo, do Fundamentalismo e da Renovação Carismática nas transformações ocorridas no campo religioso brasileiro, especialmente entre católico-romanos e protestantes. Pressupomos que o comportamento político desses atores religiosos está simetricamente ligado aos processos de composição e recomposição do campo religioso.

Pretende-se ainda, com maior afincamento, analisar a postura política dos evangélicos contra as ditaduras e as injustiças sociais, assim como com o crescimento da inserção política deles durante o regime militar e no período posterior de redemocratização do país. Que transformações aconteceram nesse período no comportamento, nas representações, na retórica e no discurso político dos evangélicos de uma forma mais visível após a Segunda Guerra Mundial?

Trabalhamos com a ideia de que é possível reunir aqui, embora de uma forma extremamente sintética, observações sobre o comportamento político dos evangélicos brasileiros desde o início de sua implantação no Brasil, da propaganda republicana (após 1870); passando pelo golpe militar de 1889; pelas crises do Estado republicano ao longo dos últimos 120 anos; terminando com o estado atual, ressaltando-se a inserção pentecostal na área política mais nas últimas três décadas do século XX.

Há uma pergunta recorrente na análise de todos esses momentos históricos: Pode se considerar a existência de algum posicionamento recorrente

ou de um padrão de relacionamento dos evangélicos com o Estado (imperial e republicano depois) que possa ser deduzido dos jornais e das publicações protestantes no Brasil dos últimos 150 anos? Teria havido ou há nos dias atuais uma estratégia política capaz de unir os evangélicos ao redor de uma utopia que poderíamos chamar de um “Estado evangélico” no Brasil? Que relação há entre o crescimento dos evangélicos e o decréscimo no número de católicos? Que repercussões há em termos de representação política no parlamento nacional? Que correlação há entre o comportamento político dos pentecostais brasileiros, inclusive dos neopentecostais, e o de outros países latino-americanos, entre eles, Colômbia, México, Peru ou Guatemala? Um desafio quase impossível é tentar responder tantas e tão estimulantes questões no curto limite de um só artigo.

Por detrás destas reflexões há um pressuposto de que o anticatolicismo, o complexo de minoria e a tendência anticultura dos evangélicos têm sido o fulcro motivador do comportamento político deles nos últimos 150 anos. Isto porque os evangélicos brasileiros sempre consideraram que o deficiente funcionamento do Estado brasileiro no período imperial, e o atraso econômico e cultural do Brasil, eram conseqüências da ligação entre o Trono e o Altar. Mas, o que dizer do atrelamento mecânico entre evangélicos e os interesses da nova direita norte-americana por meio da reprodução, em nível filosófico, teológico e litúrgico, da guerra fria e da legitimidade do neoliberalismo na economia?

A solução para esse protestantismo, que é portador de um anticatolicismo beligerante, seria levar o país a uma substituição do Estado “laico”, influenciado pela Igreja Católica, por um Estado que pudesse estar nas mãos de um “homem de Deus”. É por isso que circulam entre os evangélicos algumas expressões como estas: “queremos ter um ‘homem de Deus’ [um evangélico] na presidência”; “queremos o Brasil para Cristo”; “esta cidade é do Senhor Jesus, povo de Deus declare isso!” ou então o surrado slogan: “evangélico vota em evangélico”.

1. POSTURAS POLÍTICAS DE EVANGÉLICOS DE MISSÃO NO SÉCULO XIX

As primeiras representações e práticas políticas dos evangélicos no Brasil se escondiam por detrás de uma ênfase “meramente espiritual” e “contrária à política”. Circulava entre eles um argumento de que o espaço político não seria “um lugar adequado para crentes”. Apesar dessas posturas sempre houve uma pregação política permeando as publicações na forma de jornais,

revistas e livros. Essa pregação não-política usava o papel como palanque ou balcão de ideias, onde a ligação catolicismo e política era o tempo todo denunciada, enquanto o modelo norte-americano de política e religião era abertamente elogiado. Os primeiros evangélicos brasileiros propunham uma separação entre “religião” e “política”, alma e corpo, espiritual e material. Para eles, a política é uma coisa “suja e demoníaca”, conseqüentemente, um lugar nada apropriado para um autêntico seguidor de Jesus, ele mesmo visto como um ser “apolítico”.

Devemos nos lembrar ainda que os missionários protestantes no Brasil receberam influências dos grandes avivamentos norte-americanos. Estes agitaram o campo religioso antes da Independência, mas experimentaram um esvaziamento logo a seguir, para depois voltarem com força na segunda metade do século XIX. Nesse tipo de religiosidade evangélica havia forte ênfase numa espiritualidade e num individualismo preocupado com a salvação e santificação da própria alma. Por sua vez, a Guerra da Secessão nos EUA gerou uma postura de perda de interesse pelas “coisas materiais”. Ressurgiu com força a crença na ideia “volta de Cristo” à Terra para reorganizar o mundo; uma forte preocupação com o futuro da alma, e a expectativa de que após a morte o indivíduo teria apenas uma das duas alternativas: passar a eternidade com Deus ou longe dele, no inferno.

O quadro os “dois caminhos”, que circulou nos meios evangélicos da primeira metade do século XX, é uma iconografia que ilustra bem essa representação dos evangélicos de abandono da terra, de apego ao além e de uma trajetória terrena vista como de peregrinação.¹ Houve, na elaboração desse quadro, surgido na Alemanha e desenvolvido em círculos pietistas holandeses e ingleses na segunda metade do século XIX, uma forte influência do livro *O peregrino*, de John Bunyan (1628-1688). Nesse livro, o personagem principal, ao se converter ao cristianismo, saiu em disparada carreira em direção a Cidade celestial, abandonando todos os interesses terrenos.

Robert Kalley (1809-1888), o fundador da primeira igreja evangélica, em 1855, em Petrópolis, traduziu e mandou publicar esse livro de Bunyan. É sintomático que estrangeiros e peregrinos se sintam sem apetite para participar das lutas políticas de uma sociedade. Kalley, já havia sido perseguido e expulso da Ilha da Madeira, por isso, no Brasil, mesmo se acercando de pessoas influentes na Corte, e até do próprio Imperador, sentia a necessidade

¹ Sobre o quadro “Os dois caminhos” cf. Duğlas Teixeira Monteiro (1975:21-29); Lyndon de Araújo Santos (2006:232-258) e Rubem Alves (1979).

de se aproximar dos políticos muito mais para se defender de possíveis perseguições da maioria católica, conforme considerações de Emile-G. Leonard², Douglas Nassif Cardoso³ e David Gueiros Vieira⁴.

Registre-se aqui ainda, que os missionários americanos, recém-chegados ao Brasil, não escondiam suas simpatias com os modelos liberal e republicano de governo, embora, nas primeiras décadas da propaganda republicana, essa simpatia fosse velada. Podemos apontar alguns exemplos de atitudes simpáticas às ideias republicanas: Uma primeira foi registrada por Ashbel Green Simonton (1830-1867), que desembarcou no Brasil em 1859 e anotou, poucos meses depois em seu diário: “é maravilhoso como eles [se] simpatizaram com minhas noções americanas e republicanas.” Nos anos posteriores, Simonton evitou assumir publicamente posições políticas favoráveis à propaganda republicana. Sobre ele escreveria Boanerges Ribeiro (RIBEIRO, 1973, p. 152), um estudioso do presbiterianismo: “Simonton é republicano entusiasta, mas não está no Brasil para subverter a monarquia; é antiescravagista visceral, e não faz segredo disso, mas não vai dedicar-se à campanha abolicionista no país.” A missão de Simonton, na visão de Ribeiro, era de caráter espiritual.

As simpatias dos presbiterianos pela República se tornariam mais explícitas em artigos do jornal fundado por Simonton, *Imprensa Evangélica* (2/10/1869), que considerava os políticos republicanos, Teófilo Otoni, “o precursor histórico da nação”, e Saldanha Marino, “um benfeitor da pátria”. No final dos anos 70, alguns republicanos convictos se converteram ao presbiterianismo. Entre eles Miguel Vieira Ferreira (1837-1895), seu irmão Luis Vieira Ferreira, o escritor Julio Ribeiro, filho de pai americano e mãe brasileira. Segundo Davi Gueiros Vieira, dos que assinaram o manifesto do Partido Republicano (1870), pelo menos cinco dos subscritores eram políticos do Império que se mostravam simpáticos ao protestantismo. Porém, isso não significa que a participação protestante na campanha republicana tenha sido significativa (LANG, 1995).

Essa tendência pró-republicana ganhou impulso com a chegada de imigrantes norte-americanos na região de Santa Bárbara, interior de São Paulo. Naquela região foram fundadas algumas comunidades evangélicas como uma metodista e outra batista e uma abertura para a penetração de presbiterianos

² Em *O protestantismo brasileiro: Estudo de eclesiologia e história social*, São Paulo, ASTE, 1963, p.49 ss.

³ Em *Robert Reid Kalley – Médico, missionário e profeta – a inserção do protestantismo no Brasil e em Portugal*, São Bernardo do Campo, Edição do Autor, 2001, p. 107ss.

⁴ Em *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília, Editora da UnB, 1980.

que já estavam no Rio de Janeiro, São Paulo e Brotas. É possível que o núcleo de fazendeiros paulistas de Piracicaba, que eram republicanos e ofereceram apoio aos metodistas, tivessem algum tipo de ligação com a imigração oriunda do sul dos Estados Unidos.⁵

Mas, o que teria ligado imigrantes, missionários estrangeiros, adeptos de uma fé individualista e ansiosa pelo “celeste porvir” de um lado, e de outro, políticos antimonarquistas? Seria o sentimento de estranheza diante de uma ordem da qual eles não mais se sentiam participantes? Essa pergunta brota da leitura de um trecho de um discurso de Alfredo Ellis no Senado Federal, que considerava a opção republicana como uma escolha pelo exílio dentro da própria pátria (ELLIS, 1916). Karl Mannheim (1954) sempre insistiu que as utopias pertencem àqueles grupos sociais, cuja forma de pensar não mais cabe dentro dos limites e do universo de sentido mantidos pelas elites governantes. É justamente por isso que elas se tornam transformadoras, reformadoras e eventualmente revolucionárias.

Pressupomos que o que mais atraía atenção na propaganda republicana dos primeiros protestantes era, sem dúvida, o potencial anticlerical embutido nas ideias laicas e eventualmente anticatólicas do Partido Republicano. Daí afirmações dos jornais evangélicos a respeito do utilitarismo católico no uso da máquina estatal, registradas no *Imprensa Evangélica* (dezembro de 1881):

A Igreja de Roma vive encarapitada no Estado (...) agarrada a ele com unhas e dentes, para não ser alijada como carga pesada e insuportável; porque sabe que no dia em que o Estado a sacudir e aliviar-se de sua tutela ela não terá mais lugar de ser nesta livre terra da América!

É claro que essa retórica protestante nunca se concretizou, pois subestimava a capacidade do clero católico de sacudir a poeira republicana e as perdas que aconteciam em outros lugares e situações tanto na América Latina como na Europa. Já sete anos antes o mesmo jornal registrou: “Jamais a Igreja e o Estado poderão harmoniosamente exercer seus direitos, e a liberdade que reclamam, enquanto permanecerem consorciados.”⁶

⁵ A respeito das relações entre inserção protestante e anseio pelo fim do regime imperial, que ligava Estado com a Igreja, há escritos sobre o assunto. Um dos primeiros no âmbito da história do protestantismo está Emile-G. Leonard, op. cit. p.74. Sobre a imigração norte-americana para o Brasil e as consequências para o protestantismo ver, entre outros: DAWSEY, Cyrus B. e DAWSEI, James. *The confederados – Old South Immigrants in Brazil*, Tuscaloosa, London, The University of Alabama Press, 1995.

⁶ *Imprensa Evangélica*, 2/5/1874, p.67.

A simpatia protestante pela República explodiu uma semana após o golpe militar de 15/11/1889 que implantou a República no Brasil. Assim escreveu o missionário norte-americano, James F. Kennedy, no jornal metodista *O Expositor Cristão* (1/12/1889):

7 de setembro assinala a independência da nação brasileira; 13 de maio marca a época gloriosa da emancipação dos escravos do Brasil; porém, 15 de novembro, até hoje, é o dia mais glorioso na história desta grande nação. Pois este traz mais do que a liberdade dos nossos corpos. Com ele raiou a liberdade de consciência, a liberdade religiosa (...).

Para Kennedy, em *O Expositor Cristão* (1/12/89), o povo brasileiro era um grande povo, mas atrapalhou o seu desenvolvimento ter tido a sua consciência “*escravizada e cauterizada por séculos pelos grilhões do Romanismo e jesuitismo*”. Por isso, na visão dos metodistas, o dia 15 de novembro seria “*um dia muito auspicioso*”, pois prognostica, para “*todos os cidadãos*” uma era de “*igualdade, equidade e justiça* (...).

A oligarquia cafeeira de Piracicaba, favorável à República, e apoiadora do metodismo e de suas escolas, assistiu com desagrado a última visita feita pelo Imperador a Piracicaba, quando houve dificuldades no relacionamento do imperador com os metodistas do Colégio Piracicabano. Mas, por que o tratamento dado por Pedro II aos presbiterianos da escola americana em São Paulo foi diferente? Talvez porque, em Piracicaba, havia políticos de expressão como Prudente de Moraes e Manoel de Moraes, aliados do cunhado de Manoel, Adolpho Gordo, um propagandista do republicanismo. Após 1889, Martha Watts⁷ (missionária metodista) registrou em uma carta uma esperança que novos dias estavam sendo vividos pelos missionários americanos no Brasil desde a Proclamação da República. O apoio metodista à propaganda republicana trouxe bons resultados àquela Igreja, pois, logo nos primeiros dias do novo regime houve a assinatura, pelo chefe do governo provisório, do seguinte documento (Decreto Lei de 1/12/1889), que permanecera engavetado por anos, pelo chefe do governo imperial:

O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, chefe do Governo Provisório constituído pelo exército e armada, em nome da nação, atendendo ao que requereram os membros da Associação da Igreja Metodista Episcopal do Sul, no Brasil, resolve aprovar, para os efeitos civis, os Estatutos da mesma associação (...).

⁷ Marta Watts in MESQUITA, Zuleica (org.) *Cartas de Martha Watts, 1881-1908*, Piracicaba, Unimep, 2001, p. 90.

Ora, o processo relativo a Associação Igreja Metodista estava parado na mesa do governo imperial havia anos.

Por sua vez, o jornal presbiteriano *Imprensa Evangélica* (janeiro de 1891, p. 31) registrava que o Congresso dos Estados Unidos estava elogiando a Proclamação da República. Ora os EUA era um país elogiado constantemente nos meios protestantes brasileiros, como exemplo de cristianismo e de democracia. O teor da mensagem enviada ao povo brasileiro afirmava que o Congresso daquele país estava “congratulando-se com o povo dos Estados Unidos do Brasil (...) por ter justa e pacificamente assumido os poderes, deveres e responsabilidades do governo de si mesmo, baseado no livre consentimento dos governados e na sua recente adoção da forma republicana de governo”.

Todavia, as desilusões logo aparecem. As primeiras frustrações dos evangélicos com a República datam das discussões sobre a nova Constituição, e a constatação de que aqui ou ali continuavam existindo perseguições aos evangélicos. Os protestantes percebiam haver uma diferença entre o país real e o legal. Por exemplo, no início da primeira década republicana instalou-se no Rio uma controvérsia por causa da agressão (seria por um presbiteriano?) a imagem do Cristo numa sala de Júri. Esse fato rendeu um famoso livro de Miguel Vieira Ferreira, que desde 1879 havia deixado a Igreja Presbiteriana e fundado a sua própria denominação, a Igreja Evangélica Brasileira.

A reação da Igreja Católica as primeiras medidas do novo Governo Provisório veio na forma de protesto do Bispo da Bahia que enfatizava os seguintes pontos: A separação entre a Igreja e Estado previsto no Art. 72, parágrafo 7º do Projeto de Constituição afirmava que “nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o governo da união ou dos Estados”. Quanto a esse Artigo a declaração do Arcebispo afirmava que “essa separação é violenta, absoluta, radical e impossível”, e que produziria “os mais funestos efeitos mesmo na ordem das causas civis e políticas”

Protestava também contra a obrigatoriedade do casamento civil antes do casamento religioso; a proibição de se estabelecer novos conventos e de se fazer votos religiosos; a proposta de expulsão dos jesuítas; a proibição dos padres de votar e serem votados. Principalmente porque o Projeto Constitucional (Artigo 70, parágrafo 4º) pressupunha que “os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação” estavam “sujeitos a voto de obediência, regra ou estatutos”, o que acabava importando na “renúncia da liberdade individual”. Também era criticada a secularização dos cemitérios, cuja propriedade por parte da

Igreja havia provocado inúmeros artigos e protestos por parte dos evangélicos durante os quase trinta anos iniciais de protestantismo missionário no Brasil. Onde sepultar os mortos não-católicos?⁸

O Arcebispo da Bahia garantia que “o clero não é inimigo da República como forma de governo e que nós, membros do clero, viemos em adjutório à sociedade civil”. As relações entre a Igreja Católica e República seria objeto de um significativo texto do padre Julio Maria 1981, escrito em 1900 e reeditado 81 anos depois pela Editora da UnB. Os protestantes, por sua vez, desconfiavam da reação católica, e procuravam ressaltar que pairava no ar uma ameaça nesse sentido. Para isso invocavam as palavras do clero católico transcritas por Maria (1981) ao afirmar [se] “a constituição que for aprovada violar a consciência católica, se ela ferir com odiosas disposições de exceção a fibra religiosa do povo brasileiro (...) um conflito permanente se estabelecerá no meio de nossa querida pátria”.

Em 1891 novas tensões surgiram. Uma delas foi por causa da forma como o Exército estabeleceu as relações de suas tropas na rua, quando da passagem de procissões católicas e diante de insígnias, símbolos e ritos religiosos católicos, por meio da Tabela de Continências e Formas de Reverências, determinando que “de dia ou de noite” devia-se prestar reverências especiais “ao Santíssimo Sacramento em procissão, Sagrado Viático, Relíquia do Santo Lenho, Imagens de Jesus Cristo e da Virgem Maria em procissão do culto católico”, segundo o jornal secular *Diário do Comércio*, (14/2/1891).

Nos bastidores das negociações para a aprovação da Constituição republicana, forças antagônicas se digladiavam, e o positivismo, anticlerical, era minoritário. Levantes militares posteriores, inclusive a Revolução Federalista, o esmagamento de Canudos, e outros episódios de perseguição contra os protestantes no interior do país, levou os evangélicos a olharem com cuidado as primeiras declarações de que a República era o início de uma nova era de liberdade religiosa no país. O desgaste da República e de seu projeto de democracia com o passar do tempo foi bem expresso nas palavras de Sergio Buarque de Holanda (1961) ao afirmar que a “democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido. [Isto porque] uma aristocracia rural e semi-feudal importou-a e tratou de acomodá-la onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios (...)” secularmente adquiridos e mantidos.

⁸ Há uma literatura sobre esse assunto. Entre outras: PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito sagrado da Igreja ao cemitério público*, São Paulo, Arquivo do Estado e Imprensa Oficial, 2004.

Essa frustração dos evangélicos era, a nosso ver, resultante deles quererem mais do que um Estado republicano poderia lhes dar. Eles sonharam, inicialmente, com um Estado anticatólico e, no final do século XX, com um “Estado nas mãos de homens de Deus” (isto é, dos pastores e bispos evangélicos). O desconcerto protestante com os rumos do Estado republicano pode ser bem percebido nos artigos de jornais e revistas dos evangélicos publicados na década de 1930. Também, o mundo havia passado por enormes transformações. Agora já havia, além das ameaças do “totalitarismo” católico, secular pavor dos protestantes, o comunismo russo, o fascismo italiano e o nazismo alemão. Todos eles vistos como concorrentes da “civilização ocidental e cristã”, da qual os Estados Unidos eram vistos como o principal defensor.

2. REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS POLÍTICAS DOS EVANGÉLICOS BRASILEIROS DURANTE A REPÚBLICA VELHA

A República Velha (1889-1930) durou enquanto se manteve uma oligarquia rural apoiada pelas condições externas propícias oriundas da exportação de café. O capital acumulado serviria para alavancar a transição para um processo inicial de industrialização. Porém, a crise decorrente da queda da bolsa de valores de New York (1929) provocou a derrocada da exportação de café e acelerou a decomposição de um regime de governo que já era visto por muitos como um mero equívoco democrático (AZEVEDO, 1996).

Esse período da República Velha foi marcado por movimentos revolucionários ou de descontentamentos, que surgiram aqui ou ali, sempre acompanhados de matanças que negavam a tese de que se vivia em um regime republicano, democrático e civilizado, regido por leis, no âmbito de três poderes harmônicos. O processo de urbano-industrialização começou a ganhar corpo, assim como a formação de classes médias e proletárias nas cidades. Levas de imigrantes europeus e asiáticos começam a mudar o cenário nacional. Surge um entusiasmo pela educação, proliferando escolas controladas por igrejas católica e evangélica. Novas tendências políticas procuravam captar as tensões sociais: comunistas, integralistas e outros mais. As fronteiras nacionais vão se estabelecendo, ao lado de uma ocupação mais intensiva dos vazios demográficos.

É possível acompanhar toda essa movimentação política, social, econômica e cultural, bem como as mudanças de representações e práticas dos evangélicos, por meio de uma leitura atenta dos principais jornais evangélicos: *O Estandarte* (presbiterianos independentes), *O Puritano* (presbiterianos tradicionais), *O Jornal Batista* (da Convenção Batista) e *O Expositor Cristão* (metodista).

Surgiram, naquela época, movimentos como a Revolução Federalista, Canudos, Contestado, banditismo como o cangaceirismo ou movimentos armados, entre outros, os de 1922 e 1924. Apareceu também naquelas décadas, partidos políticos pedindo a “moralização da República”. Houve também o surgimento do Partido Comunista Brasileiro, fundado em 1922, e emergiram nos centros industriais em formação, forças operárias centradas em sindicatos, muitos deles controlados por socialistas utópicos e anarquistas. Nos anos 1930 houve uma radicalização entre a direita (Partido Integralista Brasileiro) e a esquerda (Aliança Nacional Libertadora) que teriam ampla influência social, inclusive no desencadeamento de novas representações políticas entre os evangélicos.

Os evangélicos continuavam insistindo na “salvação do país” por meio da “conversão a Jesus”. Israel Belo Azevedo fez uma excelente abordagem desse tema em *A celebração do indivíduo* (1996). Os protestantes, contudo, iriam sair da cápsula política na qual tentaram ficar até os anos 1930 tão somente porque havia, segundo eles, um risco no ar – a volta da Igreja Católica aos privilégios gozados até a queda do Império.

Sobre a revolução de 1930 há muitas matérias nos jornais evangélicos. Em *O Estandarte* (9/10/1930) encontramos: “Revolução?! Apeararam do poder alguns homens que se revelaram inaptos para o posto de comando. Isso é pouco e não basta (...) ao cristianismo evangélico, sim, compete a revolução desse magno problema pela difusão incessante das verdades bíblicas”. Na mesma perspectiva crítica o mesmo jornal retoma o assunto (*Estandarte*, 13/11/1930): “Como um furacão passou a tormenta revolucionária. Na dispensação da Providência, terminou a luta em 21 dias (...). Devemos rogar ao Senhor para que o 24 de outubro seja o consolidador do 15 de novembro e não um desabafo de paixões incontidas. Seja realmente a hora decisiva da nacionalidade” (13/11/1930).

Houve, no entanto, um rompimento da Constituição de 1891. Sobre isso registrou *O Estandarte* (4/12/1930) no editorial “A República e o seu futuro”:

Depois de 40 anos de regime republicano chegou-se a conclusão que o sonho dos propagandistas puros de que a realização de seus ideais ficara muito aquém daquela visão que os veros patriotas tinham de uma Pátria engrandecida, feliz, glorificada (...).

Por sua vez, o *Jornal Batista* (23/10/1930), analisado por Israel Belo de Azevedo (1996), registrava que a revolução de três de outubro era conse-

quência da “política aviltante, de mesquinhos interesses pessoais, das ambições despóticas e desmedidas dos homens que dirigiram a República.” A seguir os batistas recomendavam as preces a Deus para que Ele se compadecesse “de nossa pátria e da família brasileira”.

Em um editorial o *Jornal Batista* (16/10/30) lamentava o “derramamento inútil de sangue”, ressaltando que “as autoridades constituídas” mostravam-se “resolvidas a sufocar a revolta” que estava acontecendo. Recomendava ainda que as autoridades soubessem “ser enérgicas e justas na ação, porém, clementes e humanas na hora do triunfo”. Já na edição seguinte os batistas dedicaram quatro páginas ao movimento revolucionário, registrando (*Jornal Batista*, 30/10/30) que a revolução havia terminado e que tinha acontecido “a mais radical mudança de governo operado no Brasil, depois da implantação (...) do belo regime republicano (...) em 1889 e codificado na magnífica Constituição de 24 de fevereiro”.

Pouco menos de dois anos mais tarde uma nova revolução. É a Revolução Constitucionalista de São Paulo. Sobre ela encontramos em *Almenara* (outubro de 1932) a seguinte notícia:

A nossa Primeira Igreja esteve continuamente em oração, pedindo o termo da luta e a guarda de Deus sobre todos. A prece foi ouvida: veio a paz e os nossos foram guardados, embora tenhamos a lamentar a morte de um nosso jovem irmão (...). Que nunca mais em nossa pátria se lance mão das armas numa guerra entre irmãos.⁹

No decorrer dessa luta revolucionária, diversos pastores presbiterianos independentes se engajaram na revolução, embora na prestação de serviços na área de capelania. O Conselho da 1ª IPI, por exemplo, registrava em seu livro de Atas, que “o Conselho da Igreja atendeu ao desejo do Rev. Isaac do Valle, deu-lhe licença para ausentar-se em serviço religioso entre as forças combatentes do movimento revolucionário”.

Da cidade de São Paulo, também do meio presbiteriano, da Universidade (Presbiteriana) Mackenzie partiu para frente de combate um dos batalhões de estudantes que pretendia participar ativamente da Revolução Constitucionalista. O jornal *O Estandarte*, (26/7/1932) noticiou:

⁹ *Almenara*, Publicação interna da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, n. 58, ano VI, outubro de 1932. (mimeografada).

A revolução, feita pelo Estado de S. Paulo e concurso de Mato-Grosso, a nove de julho, continua em toda a sua força, na data em que sai o presente numero do jornal. Não nos compete a apreciação moral dos acontecimentos. Há um largo espírito de sacrifício em nosso Estado, e já se contam muitos jovens de nossas igrejas nas linhas de combate. A quase totalidade dos ministros brasileiros da Capital ofereceu ao governo os seus serviços para a obra de assistência e de socorro. Alguns pastores já alcançaram licença para livre entrada nas zonas de guerra, a fim de levar aos moços que lutam o conforto espiritual. Hora de angustia e de provações, não esqueceremos decerto, cristãos que somos, o dever da oração (...) a Igreja sofre também com as aflições gerais da pátria. Erros do passado desencadearam sobre nossa terra as agruras da revolução de 1930; e erros novos e a continuação da ditadura trouxeram de novo as dores de uma revolução armada, e de proporções assombrosas.

A convocação de Vargas para uma Constituinte foi um novo estímulo para a participação política dos evangélicos. Para eles havia o risco de se perderem os ganhos que o Estado laico teria tido com a Constituição de 1891. Os desafios da Constituinte assim foram registrados pelo *Estandarte*, (15/12/1933):

Não são somente os dispositivos que diretamente nos tocam – como o que se refere á liberdade de consciência, ensino religioso nas escolas, assistência religiosa ás classes armadas, divórcio – que devem merecer a nossa atenção. Mas o todo, o conjunto, porque da Constituição que tivermos depende em grande parte a paz e o futuro do Brasil.

O jornal registrava a esperança dos evangélicos de que não deveria prevalecer na “Assembléia certas ideologias extremistas e que a futura Constituição [seria] lançada em moldes de democracia, garantindo as liberdades individuais e a autonomia dos Estados”.

Mesmo assim aquele período foi complicado para todas as igrejas, especialmente na Europa. Isto porque as denominações religiosas foram obrigadas a conviverem com novas formas de exercício da política. Basta lembrar os problemas experimentados na Alemanha nazista, na Itália fascista ou na União Soviética sob o regime de Stalin. Enquanto isso a Segunda Guerra se aproximava.

No Brasil crescia o operariado nas cidades (industrialização de substituição de importação) e agitavam-se as camadas médias da população. À revolução de 1930 seguiu a radicalização política, que Vargas tentou diminuir

após a revolução constitucionalista de São Paulo (1932), convocando a Assembleia Nacional Constituinte, no final do ano de 1933.

Os evangélicos perceberam a potencialidade revolucionária do momento e os riscos de uma reversão da separação entre religião e Estado. Foi nesse cenário que surgiu no Rio de Janeiro um memorial endereçado aos protestantes de todo o Brasil, segundo o jornal *O Expositor Cristão*, (22/2/33):

Os abaixo assinados, ministros e oficiais de Igrejas, após demorado estudo da situação política e social do Brasil, chegaram a conclusão de que o momento exige que os crentes evangélicos cerrem fileiras e afirmem uníssonos (...). Urge abandonemos de vez a atitude de simples observadores, atitude de expectativa, de aparente bem estar, de indiferença e comodismo (...). Urge que a voz dos evangélicos de todo o Brasil se faça ouvir por aqueles que vierem a compor a Assembléia Constituinte, que decidirá dos problemas que afetam a vida espiritual e social (...) não votar absolutamente em candidatos ou partidos que adotem programas favoráveis a medidas que comprometam a laicidade do Estado, introduzam ou facultem o ensino religioso nas escolas oficiais.

Sobre a constituinte encontramos em *O Estandarte* (outubro de 1932) orientações como esta: “votar com consciência e com independência é o dever do crente. Este não pode abdicar dos seus direitos de cidadão, porque com isto sacrificaria um dos melhores modos de dar o seu testemunho de cristão (...)”. A seguir o articulista reivindicava para as igrejas evangélicas o *status* de grupo que traz “benefícios de ordem moral e religiosa” como também o de produzir cidadãos exemplares.” Para eles, no entanto, “não é cidadão exemplar o que se abstém de votar, mas o que vota dignamente”.

O novo ambiente político pré-constituinte levou os evangélicos, agora reunidos em uma Federação de Igrejas, que daria origem a Confederação Evangélica do Brasil, a elaborarem um manifesto com os seguintes dizeres:

I - Que todas as congregações disseminadas por todo o Brasil elevem à Deus súplicas em favor da elaboração e promulgação da Constituição brasileira (...).

No item III o manifesto continuava;

III – Que somente mereçam os sufrágios dos evangélicos os candidatos à futura constituinte que sejam portadores de programa liberal, e, assim advoguem a causa da separação entre a Igreja e o Estado, da igualdade e liberdade de cultos, e do ensino leigo nas escolas públicas (O EXPOSITOR CRISTÃO, 18/11/1932).¹⁰

¹⁰ Rev. Odilon de Moraes, Presidente; Epaminondas Mello do Amaral, Secretário Geral.

Uma das formas de participação na esfera da política surgiu com um grupo de leigos da 1ª IPI de São Paulo que previa o funcionamento de um Comitê para estimular o alistamento de mulheres para a próxima eleição. Observe-se que pela primeira vez as mulheres iriam votar no Brasil. “A Classe Organizada Jonadab, da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, (IPI) resolveu iniciar uma grande campanha pró-alistamento dos crentes e para isso instalou na sede do Centro Evangélico, a Av. São João, 34, s/loja, sala 7 (...).”

Entre os presbiterianos (IPB), em 1929, um pastor entrou na política, seu nome era Natanael Cortez (1889-1967), pastor em Fortaleza. Cortez foi eleito em clima de guerra entre católicos e protestantes (Ceará, Padre Cícero, etc.) com 14.086 votos. Em sua autobiografia, Cortez registrou a promessa do governador “Cortez, no meu governo protestante não sofrerá perseguição no Ceará”. Mas, de que forma Cortez explicava a sua inserção na política, um campo então muito mal visto pelos evangélicos de um modo geral. Em um depoimento posterior o Pastor assim registrava: “Ingressei na política sem procurar essa carreira. Mas, a minha passagem pela Assembléia Legislativa do Estado foi outra oportunidade para fazer amigos, abrir caminhos para a propagação do Evangelho, e ressarcir direitos conspurcados, como aconteceu no caso das perseguições do Cedro.”

Em São Paulo se destacou o esforço de Nicolau Soares do Couto Esher (1867-1938), um médico e presbítero da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, que se candidatou várias vezes a cargos públicos, mas não se elegeu a nenhum deles. Dirigiu o movimento “União Cívica Evangélica Paulista”, que lançou candidato um então conhecido líder presbiteriano, Rev. Miguel Rizzo Jr., à Assembleia Nacional Constituinte, obtendo só 3.533 votos dos 12.166 necessários. A reação do velho líder Esher diante da fraca participação dos 15 mil evangélicos do Estado de São Paulo:

[elegemos] cinco padres, sem contar os jesuítas de casaca, todos os inimigos fidagaes do protestantismo e das nossas liberdades! E não temos um único candidato evangélico para defender os nossos ideais na Constituinte! É uma tristeza que constrange os nossos corações; e os resultados funestos desta situação em breve se manifestarão na Constituinte.

Esher era um liberal e publicou manifestos contra o integralismo (o fascismo tupiniquim) e a crescente capacidade de Vargas de cooptar camadas populares (populismo) inclusive evangélicos para a sua ditadura. Nessa eleição para a Constituinte foi, no entanto, eleito deputado um pastor metodista, Rev.

Guaracy Silveira, que seria o primeiro evangélico a assinar uma Constituição no Brasil. Porém, menos de quatro anos depois (1937), Vargas proclama o Estado Novo e a ditadura perduraria até 1945.

A respeito do comportamento dos evangélicos nesse período ainda há necessidade de estudos mais aprofundados. No entanto, o espírito adesista era forte entre os presbiterianos independentes. Por exemplo, em plena Guerra, *O Estandarte* (10/5/42), sob uma enorme fotografia do presidente-ditador escreveu uma frase: “Feliz aniversário Dr. Getúlio Vargas!” Era manifestação da irresistível vocação laudatória dos evangélicos brasileiros, que se manifestaria com muito mais entusiasmo no regime militar (1964-85).

Após a queda da ditadura Vargas, os evangélicos novamente se mobilizaram para escolher representantes para a Assembleia Constituinte de 1945. Segundo *O Expositor Cristão* (7/12/45) foi eleito, outra vez, Guaracy Silveira, a despeito da pressão que lhe fora feita pela direção da Igreja Metodista, por ser ele um “político-pastor”: “Na Câmara Federal defenderei o programa de meu partido [PTB] e, de acordo com ele, combatarei tudo quanto seja preconceito de religião (...)” Silveira colocava a sua atuação política fora da fobia anticatólica, até porque, segundo ele, as “forças constituintes do cristianismo devem unir-se, respeitando-se umas as outras”

Essa mobilização política levou os evangélicos em São Paulo a eleição de dois vereadores, em 1948. Nas eleições seguintes eles seriam eleitos, respectivamente, deputado federal e estadual, Dr. Lauro Monteiro da Cruz (médico e presidente uma entidade beneficente evangélica) e Camilo Ashcar (advogado presbiteriano).

3. OS EVANGÉLICOS, O GOLPE DE 1964 E A DITADURA MILITAR

No período posterior a Segunda Guerra Mundial, o fundamentalismo norte-americano, dentro do esforço norte-americano na Guerra Fria, começou a influenciar evangélicos no Brasil, usando-se para isso as bandeiras do combate ao comunista e ao ecumenismo. Esse tipo de mentalidade, favorável a qualquer tipo de ação que pretendesse lutar contra o comunismo, iria condicionar a ação política de uma nova geração de políticos evangélicos no Brasil. Os frutos seriam colhidos durante e após a implantação de uma ditadura militar que duraria de 1964 a 1985.

Nos anos que antecederam ao Golpe houve um acirramento das posições políticas no país. Essa proposta comum despertaria ações convergentes entre católicos e protestantes na luta anticomunista. Os católicos iriam realizar marchas e manifestações, e os evangélicos, campanhas nacionais de oração e prece para que “Deus salvasse o Brasil do comunismo”.

O *Estandarte* (15/3/64, p. 8) noticiava um manifesto do Presbitério de São Paulo, da Igreja Presbiteriana Independente, concílio regional de pastores e leigos, contra a “infiltração comunista” no Seminário Teológico da IPI. O documento pedia medidas eficazes de repressão contra estudantes que estariam sendo influenciados pela ideologia comunista. Os expurgos dos Seminários Teológicos, no Presbiteriano de Campinas em 1966; no Metodista, de São Bernardo do Campo, em 1967; e no Presbiteriano independente, São Paulo, em 1968; iriam acontecer dentro dessa mentalidade repressiva, que teve na figura do pastor do então mais importante templo presbiteriano de São Paulo um eficaz especialista na caça de comunistas “infiltrados” nas Igrejas evangélicas.

Alguns dias após o Golpe, um telegrama de apoio aos militares foi enviado e publicado em *O Estandarte* (15/4/64), em nome dos evangélicos brasileiros, no qual sem rodeio os redatores não esconderam o sentimento de alívio pelo “afastamento do perigo comunista” no país. O endereçamento foi feito ao Marechal Castelo Branco tratado como “Digníssimo Presidente da República.” Nesse telegrama os evangélicos saudavam o Novo Presidente, formulavam votos de uma “contínua assistência divina” ao novo governo; que o “caminho da reconstrução cristã democrática” fosse por Ele iluminado; que houvesse respeito aos direitos do homem, justiça social; e que acontecesse uma cristianização do processo de desenvolvimento da pátria. Para isso, garantiam os evangélicos, que haveria um “constante apoio moral e leal cooperação dos cristãos evangélicos”.

Comentando o novo momento político, o mesmo *O Estandarte* (15/4/64) registrou que o país tinha sido “atingido por um movimento revolucionário de grandes proporções e que tem implicações muito profundas (...)”. Atribuía a culpa ao “antigo presidente da República [que] não estava conduzindo-se com austeridade, mas ameaçava levar o país a rumos perigosos (...)”. Na ótica do articulista o golpe fora dado por “grupos democráticos da oposição” que com o “apoio das Forças Armadas provocaram mudanças radicais (...)”. Ressaltava ainda o porta voz da mentalidade evangélica, que “o Alto Comando Revolucionário” tinha assumido a liderança definitiva da situação, editado um *Ato Institucional* (...)”, o famoso AI-1. O jornal defendia a continuidade desse Ato afirmando que ele deveria permanecer em vigência por tempo indeterminado até que fossem eliminadas as causas “que motivaram a revolução, isto é, o comunismo e a corrupção.”

O *Estandarte* assumia ainda ter “justos motivos para aplaudir a ação revolucionária, acrescentando que veio em muito boa hora (...)”. Aplaudia

também “a cassação de mandatos e direitos políticos de comunistas e corruptos”, considerando-as uma “medida saneadora de grande alcance (...) [na] luta contra o comunismo e contra a corrupção”. Completava afirmando que essa era uma luta “imperiosa [que deveria] “realizar-se implacavelmente (...)”. Os brasileiros poderiam, portanto, naquele momento “afirmar que há governo nesta terra. Temos um homem de autoridade e austeridade para dirigir o leme do grande barco (...) oremos: Deus guarde o Presidente. Deus salve a pátria.”

Em meios luteranos houve quem, comentando um processo contra padres “comunistas”, registrasse uma em *Mensagem Luterano*, (Junho de 1964, p.87) elogiando as investigações policiais que não respeitavam “nem mesmo as portas das casas religiosas” e que os militares tinham em tempo livre “o Brasil da desgraça vermelha”. O convite era o mesmo: “Oremos muito pelo nosso país e pelas nossas autoridades para que Deus lhes conceda clarividência e determinação no seu propósito de livrar a nossa pátria da derrocada total.”

Sobre a legitimidade do novo governo “revolucionário”, *O Estandarte* registrou (15/4/64) que o governo Goulart havia caído por causa de sua omissão que permitiu a infiltração comunista, os quais “aboletavam-se no poder e preparavam-se para, através de um golpe, dominar o país.” Porém, a tradição liberal em certos momentos inseria no discurso protestante as suas marcas alertando que nesse novo clima não deveria haver “ódio e vindima para com os perdedores”, pois, o “comunismo é inimigo do Evangelho, por certo”, mas que os cristãos devem amar os seus inimigos tal como Cristo ensinou.

Foi, contudo, a partir de 1968, enquanto o clero católico se afastava do regime militar que os evangélicos passaram a dar um apoio ostensivo aos militares. Isso ocorreu tanto com pastores e leigos presbiterianos, presbiterianos independentes, metodistas, batistas, luteranos (parte deles) e outros mais. Esse apoio pode ser facilmente rastreado nos jornais evangélicos da época, quer no noticiário como nos editoriais ou na ação de alguns líderes que chegavam a denunciar leigos de suas respectivas comunidades para as forças de segurança. Os pastores aliciados pelo regime cooperaram também participando de cursos da Associação de Diplomados da Escola Superior de Guerra (ADESG) e na ministração de aulas de moral e civismo em colégios públicos ou particulares.

Alguns evangélicos foram premiados com a indicação para cargos de governadores estaduais. Outros evangélicos ocupariam altos escalões na administração pública municipal, estadual e federal (vide o caso dos Gueiros no

Nordeste, de Jeremias Fontes ou do próprio luterano Geisel na presidência). Houve casos de evangélicos participando diretamente de entidades militares ou paramilitares de repressão. Este autor conheceu um deles em sessões de tortura a presos políticos na Operação Bandeirantes, nas quais um pastor capelão do Exército atuava, segundo outros presos políticos, na tortura aos inimigos do regime. Esse pastor foi posteriormente promovido a juiz de um tribunal de guerra em São Paulo.

Durante o governo Médici esse apoio ideológico pode ser visto nos jornais evangélicos. Veja o editorial referente ao primeiro aniversário do governo Médici em *O Estandarte* (31/12/70):

O solene pronunciamento do Presidente da República (...) tem um sentido eminentemente cristão, e deve ser recebido por todos os brasileiros como valioso endosso a todas as atividades e aspirações dos que crêem no reerguimento material, moral e espiritual de uma grande nação que foi fundada sob as insígnias da Cruz de Cristo. A espada do rei, no dizer do Apóstolo São Paulo, só pode intimidar os prevaricadores, os que tramam conspirações e os que maquinam maldades.

O jornal hipotecava solidariedade à repressão ao afirmar que a “espada na mão do Chefe da Nação e o Temor de Deus no coração dos brasileiros” deveria ser o “emblema do selo que há de confirmar em bases inabaláveis a VERDADEIRA LEI DE SEGURANÇA NACIONAL em nossa pátria” (as maiúsculas estão no original). Também, em pleno governo Médici a propaganda do regime (AERP) em São Paulo foi entregue ao pastor da 1ª IPI, agora o jovem jornalista Rev. Sergio Paulo Freddi, que também era um dos redatores de *O Estandarte*

A propósito da Copa do Mundo de 1970, Freddi escreveu, em *O Estandarte* (15/10/70). “Há uma vibração que sacudiu o Brasil (...) a seleção brasileira venceu a Copa do Mundo (...). O amor ao futebol é legítimo e justo, é inato no coração dos brasileiros (...). Mas, acrescentava o jornalista, haver por parte dos evangélicos um lamento porque o “governo da nação a quem muito respeitamos e admiramos, tomou a iniciativa de legalizar a loteria esportiva, este mesmo governo que vem lutando com todas as armas para destruir a força da subversão.” Mesmo assim o jornal agradecia a Deus “pelos resultados positivos já alcançados, mas não concordamos, em hipótese alguma, com o jogo aberto e desenfreado que se estabeleceu no país, com a prática da loteria esportiva.” Se enganariam quem esperasse uma condenação

a repressão desenfreada do período Médici, porque o jornal *O Estandarte* (15/10/70) insistia:

Repetimos: admiramos o governo da revolução pela ordem que impôs ao país, pelos benefícios que as medidas governamentais vem oferecendo a todos nós. É a disciplina em todos os setores criando a ordem e possibilitando o alcance do progresso. (...) não podemos compactuar com a prática da loteria esportiva. É um mal terrível e com tal devemos combatê-lo, pedindo a Deus, ilumine o exmo. Sr. Presidente da República, e que ele venha a revogar a lei que criou tal praga no Brasil (...).

O alinhamento ideológico fica mais explícito ainda num outro editorial de *O Estandarte* (15/9/71): quando o jornal perguntava o que a Igreja (IPI) “pode oferecer à Pátria nestes dias históricos de sua vida?”. Logo a seguir voltava a expressar a sua fidelidade ao regime:

Hipotecemos irrestrita solidariedade a tal movimento e sugerimos, faça a denominação, por todos os meios ao seu alcance, intenso movimento neste sentido. Isto porque, nós somos ‘de Jesus Cristo’ somos os mais autênticos patriotas (...) orando a Deus em favor da pátria, como a igreja faz semanalmente, empolgados pelo excelente trabalho que busca o patriotismo sadio (...). É ordeiro na sua maneira de viver, sempre respeitando as autoridades que o governa, é livre, ordeiro e obediente, sem entretanto perder a sua qualidade de ser livre (...) Esta é a missão da IPI em terras do Brasil. Cumprindo a sua missão, estará colaborando com as supremas autoridades, na ação contra o terror, contra as injustiças que marcam com terrível estigma, a história na passagem dos séculos (...) nesta semana da pátria, nos unimos aos poderes constituídos da nação (*O Estandarte*,15/9/71).

O articulista nesse mesmo texto declarava preferir “ganhar o pão, com sacrifício, num regime livre, do que ganhá-lo fácil num regime escravo.” Condenava também os que usavam de “métodos ilícitos, terror, morte e violência de toda espécie, no maior atentado da história, aos direitos da pessoa humana.” E afirmava, na conclusão de seu artigo, de forma categórica que

infelizmente, há pessoas que insistem e tentam levar o Brasil para a tutela desse nefando regime de escravos. Foram aprender fora da pátria, os métodos do terror, de destruição e agora matam, roubam bens e pessoas, tentando jogar por terra as instituições, criando a desordem, para daí tirarem o proveito próprio e estabelecerem no país o regime escravo.

Justificava-se assim, de uma forma cristalina, o uso da força e da violência com os que ousavam se levantar contra o regime militar: *Não pode e nem deve haver conciliação entre a fé evangélica e cristã bíblica (...) e a doutrina, terrivelmente diabólica do comunismo ateu (...)*. Por isso mesmo “os países livres se vêm forçados a enfrentar, também com a violência, os ataques traiçoeiros dessa malfadada filosofia comunista.” Felizmente, para o articulista, no Brasil, por causa da natureza “pacífica do povo, não há lugar para as ideologias do terror e aqui esse terror não há de medrar. (...) Comunismo é escravidão (...), é a inversão dos valores, destruindo o que de mais sagrado existe no coração” (*O Estandarte*, 15/9/71).

Há, no entanto uma discussão a respeito do envolvimento total ou não dos evangélicos brasileiros nos esquemas de repressão. Até onde temos pesquisado encontramos poucas provas, mas há algumas, de que durante o regime militar o envolvimento de evangélicos com a repressão não foi maior do que o número de envolvidos de outras religiões. Heinrich Schäfer (1992, p. 215), pesquisador alemão, escrevendo sobre o papel desempenhado por igrejas protestantes na América Central, registrou frases como estas: “O exército não mata os indígenas, mas massacra os demônios, pois os índios estão endemoninhados, são comunistas” (um pastor pentecostal da Igreja “El Verbo”). Ou então: “matar somente pelo gosto de matar é falso. Mas ter que matar para combater a um sistema não-cristão – o comunismo – não somente é correto, senão que é o dever de cada cristão” (Pastor de um ministério norte-americano, pentecostal, pregando à soldados do exército salvadorenho).

A respeito da vinculação de setores, limitados cremos nós, do protestantismo com as ditaduras militares, ainda permanece na memória deste autor palavras ouvidas de um pregador protestante (capelão do Exército) em 1969, em uma das celas da Operação Bandeirantes em São Paulo. Naquela oportunidade o Capelão trouxe uma Bíblia para um seminarista protestante, que era este autor, com a recomendação que era para ele “ler e ver se conseguia ‘converter’ aqueles comunistas safados que ali estavam”. Logo a seguir o Capelão foi questionado por outro preso político, Ricardo Zaratini Filho, hoje deputado federal, que perguntou se ele “não tinha vergonha na cara de torturar presos durante a noite e pregar a eles durante o dia uma mensagem bíblica”? A resposta foi própria dos que têm a verdade e sabe quem são os demônios perigosos: “Para os que querem a salvação eu tenho a Bíblia, para os que não querem tenho isto aqui...”, apontando para a pistola escondida sob o paletó.

Por outro lado, a propaganda dos êxitos do governo militar como forma de se legitimar diante da opinião pública impactou certas parcelas do mundo

evangélico, chegando a inspirar cruzadas missionárias para o aproveitamento de novas fronteiras geográficas propiciadas, por exemplo, pela Transamazônica, conforme *O Estandarte* (30/9/71):

Transamazônica – inspirador desafio ao espírito missionário da IPI do Brasil. A nação inteira se empolga com esta realização marcante do Governo Federal (...) as notícias que chegam, por todos os meios de divulgação, são alviçareiras e criam alma nova na geração de agora (...) A Igreja deve acompanhar com atenção, este e outros tantos trabalhos que se efetuam agora, buscando tirar o país do subdesenvolvimento. É nosso dever, e ao mesmo tempo grande privilégio, orar, suplicar a Deus que facilite tão importantes realizações de homens de boa vontade. Realizando em favor da pátria e do povo, estará a autoridade dando um tiro mortal nos que, menos avisados e atingidos por ideologias estranhas e materializantes, se vão filiando as hostes do terrorismo. A nossa denominação deve (...) participar desta hora histórica do Brasil, colocando-se à altura de sua missão evangelizadora (...) fazer isto, é dar condições de continuidade e solidez a todo o progresso que se verifica por toda a parte, com ação de um grupo que, assumindo o poder, se propôs a combater o materialismo dissolvente do comunismo ateu (...) haverá por certo erros e talvez injustiças. Isto é, até certo ponto, natural naqueles que buscam realizar alguma coisa ...

Os evangélicos somente passaram a oferecer algumas tímidas críticas ao regime militar durante a “abertura política” anunciada desde Geisel, mas cujo controle acabou escapando das mãos dos militares durante o governo Figueiredo. A campanha pela anistia ofereceu espaço para material contrário ao regime e à Lei de Segurança Nacional nos jornais e revistas. Mesmo assim, pouquíssimos jornais evangélicos se aproveitaram desse momento final de enfraquecimento da ditadura.

Alguns pastores se engajaram na campanha das “diretas-já”, e alguns artigos começaram a aparecer em jornais evangélicos. Havia por parte deles uma suspeita que um novo momento político surgia no horizonte do país. Na histórica 1ª IPI de São Paulo, em seus boletins dominicais (capa) e púlpito, o seu pastor Rev. Abival Pires da Silveira, escrevia: “Como cristãos não podemos deixar o mundo político à sua própria sorte. (...) não podemos ser indiferentes. Cesar ai está. Ele afeta diretamente a nossa vida, e é em nome da fé que temos de dizer e dar a Cesar o que é de Cesar (...) devemos ser realistas. Não pessimistas, nem inocentes úteis”. (SILVEIRA, 1986).

Nesse mesmo mês, antes das eleições, Silveira volta à carga com o texto “Reaprendendo a votar”, no qual, representando uma parcela significativa dos evangélicos, o pastor registra que estariam em jogo cargos desde vereador até

senador e governador de Estado. Seria, para ele, um aperitivo para o dia em que voltariam as eleições, livres e soberanas, para Presidente da República. Mas, na visão de Silveira, naquela eleição de 1982, os evangélicos precisariam fazer “uma opção partidária (...) uma escolha de pessoas” e uma avaliação criteriosa a partir do que as pessoas já haviam feito em seus mandatos anteriores. Foi lembrado também que as igrejas, entre elas a IPI, deveriam reservar os cultos que precediam as eleições para momentos de prece “pela pátria e pelo exercício responsável da democracia através do voto”.

4. O COMPORTAMENTO POLÍTICO DOS EVANGÉLICOS E PENTECOSTAIS APÓS 1985

Nos anos 1980 os regimes de segurança nacional foram substituídos pelos chamados regimes democráticos. Essa nova recomposição política da sociedade latino-americana implicou na reformulação das representações e práticas dos evangélicos de um modo geral, inclusive dos pentecostais em suas várias modalidades.

A essa altura novos atores político-religiosos começaram a se destacar no cenário político. É curioso que os pentecostais, talvez puxados pelos neopentecostais, que sempre foram classificados como integrantes de “religiões alienadas”, foram se interessando, cada vez mais, pela política. No entanto, esses novos atores evangélicos na política acabaram seguindo as pisadas dos políticos populistas, marcados quase sempre pelo clientelismo e por uma tendência a corrupção. Continua havendo entre eles a dificuldade de se fazer oposição a quaisquer regimes. Parece lhes faltar uma ideologia mais clara de intervenção política. Os políticos evangélicos, como outros políticos que os antecederam, descobriram as benesses do estar ao lado do poder ou da tranquilidade em estar no parlamento mais para defender os interesses de suas megaigrejas, das quais são os verdadeiros representantes.

A história dessa participação como “raia miúda” no parlamento, sem as incômodas críticas internas provenientes de setores ligados à Teologia da Libertação, tal como ocorreu na Igreja Católica, os políticos pertencentes à “bancada evangélica” na Constituinte brasileira de 1988, puderam votar livremente as propostas do Governo Sarney. Daquela Bancada, de quase 30 deputados federais, somente dois deles, Lisâneas Dias Maciel e Benedita da Silva, não se alinhavam as diretrizes dos evangélicos membros do chamado “Centrão”. Por causa de algumas votações favoráveis ao Governo, os evangélicos receberam, além de estações de rádio, também um auxílio inédito em verbas endereçadas a uma entidade fantasma, recriada apenas no papel,

a extinta Confederação Evangélica do Brasil, que durou de 1934 até o final dos anos 1960. Os políticos evangélicos, que rapidamente preencheram os “cargos de diretoria” receberam centenas de milhares de dólares para votar pelos cinco anos de mandato ao presidente da transição, José Sarney.

Para estimular o senso crítico entre os evangélicos, uma entidade interdenominacional criada no Rio de Janeiro, a Associação Evangélica Brasileira, sob a presidência de Caio Fábio, então pastor presbiteriano, mandou elaborar o chamado “Decálogo Evangélico do Voto Ético”. Esse documento, elaborado nos anos 1990 foi largamente usado na campanha eleitoral para a eleição que polarizou Lula de um lado e Collor de Melo de outro. A reprodução de partes desse decálogo é suficiente para mostrar o quanto esse documento incomodou lideranças evangélicas acostumadas à indicação de seus candidatos dentro de um templo transformado em curral eleitoral:

O voto é intransferível e inegociável (...) O cristão não deve violar a sua consciência política. Ele não deve negar sua maneira de ver a realidade social, mesmo que um líder da igreja tente conduzir o voto da comunidade noutra direção; (...) Os pastores e líderes têm obrigação de orientar os fiéis sobre como votar com ética e com discernimento. No entanto, a bem de sua credibilidade, o pastor evitará transformar o processo de elucidação política num projeto de manipulação e indução político-partidário; (...) Os líderes evangélicos devem ser lúcidos e democráticos. Portanto, melhor do que indicar em quem a comunidade deve votar é organizar debates multipartidários, nos quais, simultânea ou alternadamente, representantes das correntes partidárias possam ser ouvidos sem preconceitos; (...)

Nenhum cristão deve se sentir obrigado a votar em um candidato pelo simples fato de ele se confessar cristão evangélico. Antes disso, os evangélicos devem discernir se os candidatos ditos cristãos são pessoas lúcidas e comprometidos com as causas de justiça e da verdade. E mais: é fundamental que o candidato evangélico queira se eleger para propósitos maiores do que apenas defender os interesses imediatos de um grupo religioso ou de uma denominação evangélica. (...)

Um político de fé evangélica tem que ser, sobretudo, um evangélico na política e não apenas um “despachante” de igrejas. Ao defender os direitos universais do homem, a democracia, o estado leigo, entre outras conquistas, o cristão estará defendendo a Igreja (...). Os fins não justificam os meios. Portanto, o eleitor cristão não deve jamais aceitar a desculpa de que um evangélico político votou de determinada maneira porque obteve a promessa de que, em assim fazendo, conseguiria alguns benefícios para a igreja, sejam rádios, concessões

de TV, terrenos para templos, linhas de crédito bancário, propriedades, tratamento especial perante a lei ou outros “trocos”, ainda que menores. (...) Jesus Cristo não aceitou ganhar os “reinos deste mundo” por quaisquer meios, Ele preferiu o caminho da cruz (...).

Sempre que um eleitor evangélico estiver diante de um impasse do tipo: “o candidato evangélico é ótimo, mas seu partido não é o que eu gosto”, é compreensível que dê um “voto de confiança” a esse irmão na fé, desde que ele tenha as qualificações para o cargo. (...)

Nenhum eleitor evangélico deve se sentir culpado por ter opinião política diferente da de seu pastor ou líder espiritual. O pastor deve ser obedecido em tudo aquilo que ensina sobre a Palavra de Deus, de acordo com ela. No entanto, no âmbito político-partidário, a opinião do pastor deve ser ouvida apenas como a palavra de um cidadão, e não como uma profecia divina.”¹¹

Na campanha política que a Igreja Universal do Reino de Deus fez contra Lula e o PT, em 1989 e 1994, alguns conhecidos líderes evangélicos, tal como Silas Malafaia, foram colocados no ar e receberam espaços na *Folha Universal* da IURD para contestar o “Decálogo” em sua versão primeira. Em um artigo no jornal iurdiano, Malafaia considerou o *Decálogo* contrário aos interesses do povo evangélico, pois estaria jogando a consciência crítica dos cidadãos contra os pastores, “homens escolhidos por Deus”, segundo ele, “para orientar, inclusive politicamente, o povo de Deus, isto é, os evangélicos”. Os pastores teriam, portanto, o direito de indicar o candidato em quem o fiel deve votar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos ver ao longo deste texto que o discurso e a prática dos evangélicos com respeito a política e ao poder tem variado no Brasil e na América Latina de acordo com as circunstâncias e exigências históricas e sociais. Isto porque, o discurso sobre a ação política é ele mesmo uma forma de fazer política. E como “atos retóricos”, para se usar as expressões de Thereza Halliday (1996), esse e outros discursos estão relacionados com uma “situação retórica”, por sua vez ligada a um obstáculo, a algo que necessita ser corrigido. Na ótica dos evangélicos, o Brasil é um país doente e que necessita de

¹¹ O texto do Decálogo Evangélico do Voto Ético foi extraído de www.montesiao.pro.br, acesso em 24/07/2006. Este decálogo pode ser encontrado, também, em diversos sites, como: www.teologiabrasileira.com.br; www.urrodoleao.com.br_e outros, o que indica o impacto positivo que o documento causou bem como a demanda existente no meio evangélico por esse tipo de orientação.

uma intervenção divina. Os “homens de Deus” estão sendo chamados para “consertar” o que a Igreja Católica “estragou” ao longo dos séculos.

A respeito da forma dos evangélicos fazerem política no Brasil, especialmente após a eleição de Collor (1989), já existe uma razoável literatura. Entre elas há o estudo clássico de Paul Freston (1993), *Protestantes e política no Brasil*, no qual o autor, mesmo com a delimitação temática, *Da Constituinte ao impeachment*, oferece um excelente roteiro para rastrear o que este autor tem chamado de “políticos de Cristo”. Também há excelentes estudos sobre esse tema. Entre outros, podemos citar os textos de Reginaldo Prandi, Antônio Flávio Pierucci (1996), Ricardo Mariano (2003), Joanildo Burity e Maria das Dores Campos Machado (2006), e Júlia Miranda (1995 e 1999).

As relações entre religião e política no Cone Sul tem recebido boa atenção de cientistas sociais do porte de Ari Pedro Oro (2006). Seus textos abordam mais as relações entre religião e política no Sul do Brasil, Argentina e Uruguai. Há porém textos que analisam o impacto da Igreja Universal do Reino de Deus nos campos da política e da religião (ORO, 2003). Nos Estados Unidos circulou uma pesquisa feita sobre pentecostais da Assembleia de Deus no estado do Pará e política, publicado em 1997 em inglês por R. Andrew Chesnut (1997). A partir de perspectivas das ciências sociais, especialmente da sociologia política e da ciência política, Saulo Baptista (2009) escreveu uma longa e muito significativa tese de doutorado transformada em livro. Baptista tratou do comportamento dos pentecostais que produziram as duas maiores bancadas de deputados federais evangélicos entre 1999 e 2006, as Assembleias de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus. Os meandros das relações promíscuas entre a “ética evangélica” e as práticas “pouco éticas” dos esquemas de corrupção no parlamento foram objetos de análise por parte de Baptista.

Em todos os estudos aqui referenciados, e em outros que deixamos de lado por falta de espaço, reaparece sempre o enorme apetite dos novos pentecostais, brasileiros e latino-americanos, por uma participação na recomposição do poder político após os chamados regimes de segurança nacional. No Brasil temos atribuído esse fenômeno a ligação entre as dimensões da religião com a economia, da fé com o comércio, dos interesses tidos como espirituais com os interesses de cunho mais material por parte das organizações religiosas. Os fatos aqui citados nos levam a conclusão de que há uma extrema dificuldade nos políticos evangélicos para a realização de uma ruptura com a cultura política brasileira, que secularmente tem sido vulnerável a esquemas de corrupção. A continuidade tem sido a praxe, mesmo entre os políticos evangélicos.

Por outro lado, como escrevemos em *Teatro, templo e mercado* (CAMPOS, 1997), a transformação das igrejas em custosos e ricos sistemas empresariais tem provocado uma forte pressão arrecadadora de recursos em cada templo local. Os fiéis são, nesse contexto, pressionados a contribuir cada vez mais em troca de uma realização de seus sonhos e desejos graças a intervenção milagrosa da divindade. No nível político há necessidade de atores políticos que possam participar de equipes de pressão em setores específicos ligados, especialmente, as políticas nacionais de comunicação social.

Fora do Brasil, que foi objeto de estudo na quase totalidade deste texto, temos publicações sobre as relações de evangélicos com a política no México, Colômbia, Guatemala, Peru, Chile, Cuba e outros países. Nesses estudos chamam a atenção para a irrupção de um novo tipo de pentecostalismo, cuja visibilidade social vai além do mediático e se instala solidamente no nível da política nacional, especialmente no parlamento. Na Colômbia, por exemplo, depois das décadas de perseguição aos protestantes ligados aos liberais, ressurgiu uma nova recomposição entre religião e política no bojo da liderança neopentecostal de César Augusto Castellanos e de sua mulher a senadora Claudia de Rodriguez Castellanos. Álvaro Cepeda van Houten (2007), dedica todo um capítulo as relações entre neopentecostais, megagregas e novos movimentos políticos na Colômbia. Um bom espaço é dedicado às relações da *Misión Carismática Internacional* (fundada em 1983) e o Partido Nacional Cristiano.

Predomina entre esses atores a ideia de “cristianizar a política”. Houten, nesse mesmo texto, faz uma análise comparativa do comportamento dos pentecostais na política colombiana entre 1996 e 2006. No México há estudos também interessantes sobre as relações entre religião e política, entre outros, há uma coletânea coordenada por Joseph Ferraro (2000), na qual um capítulo de Carlos Garma Navarro trata das relações das igrejas pentecostais com o Estado e com os partidos políticos no México. Há também teorias de que a chegada dos pentecostais à política tem muito a ver com a busca de uma identidade religiosa sólida em um contexto de fluidez dos valores. Representa também o esforço de reafirmação dos valores familiares diante das “ameaças” dos movimentos feministas, de liberdade para o aborto, da aprovação de casamento entre pessoas do mesmo sexo. Tal como o fundamentalismo, os políticos neopentecostais, se organizam para a defesa dos valores ameaçados pela modernidade.

No Brasil há um debate em andamento sobre as relações entre a ética, tema que sempre foi defendido no discurso dos evangélicos, inclusive dos

pentecostais, e as práticas de parlamentares evangélicos envolvidos com vários escândalos políticos. Em 2006, no decorrer dos escândalos apelidados de “Mensalão” e “Sanguessuga”, os deputados evangélicos, principalmente da IURD e Assembleia de Deus, estiveram envolvidos. No caso da IURD todos os seus deputados foram acusados de envolvimento em pelo menos um dos casos. O impacto sobre as eleições de 2006, para as quais as lideranças pentecostais tanto trabalharam, foi um desastre na recomposição da bancada evangélica. Os números coligidos por Saulo Baptista (2007) são extremamente interessantes para verificarmos a dimensão do desastre eleitoral. A tabela abaixo, montada com números de Baptista, mostram que possivelmente não mais se poderá falar, a partir de 2006, sobre uma ligação mecânica entre a decisão da liderança e o voto dos fiéis.

Igreja	Votos 2002	Votos 2006	Diferença
Assembleia de Deus	1.691.015	1.606.315	- 203.464
Igreja Universal	1.487.551	573.981	- 1.032.334
TOTAL	3.178.569	2.180.296	- 1.235.798

Esses números podem estar sinalizando o fim de uma forma pentecostal de fazer política, em que não mais se importavam com o eleitor após a eleição. Novos valores como consciência, cidadania, exigirão uma maior ligação entre o povo evangélico e seus deputados. Estaríamos vivendo o fim de um modelo de participação política dos evangélicos no Brasil? O discurso neopentecostal da IURD teria entrado em colapso nas últimas eleições?

De qualquer forma houve no decorrer da história republicana uma metamorfose no discurso e nas práticas políticas dos protestantes brasileiros. A postura apolítica foi substituída por uma sede de se fazer política e, na raiz dessa queda pelas atividades políticas mais do que as motivações pastorais, estaria a necessidade de defender interesses espirituais e materiais, bastante históricos e datáveis. Em outras palavras, na motivação básica há muito mais de secularização do que de dessecularização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMENARA, Publicação interna da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, n. 58, ano VI, outubro de 1932.(mimeografada).

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**, São Paulo, Atica, 1979.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo** – A formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba-SP: Editora Unimep, 1996.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais**: A presença da Assembléia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006). Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira** – Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. Belo Horizonte: Izabela Hendrix e São Paulo: AnnaBlume, 2009.

BASTIAN, Jean Pierre. **Los disidentes**: Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos, (Org.). **Os votos de Deus** – Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana, 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado**: Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal. 1. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio-Umesp, 1997.

CAMPOS, Leonildo Silveira. De políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (Org.). **Os votos de Deus** – Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana, 2006.

CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley** – Médico, missionário e profeta – a inserção do protestantismo no Brasil e em Portugal. São Bernardo do Campo-SP: Edição do Autor, 2001.

CHESNUT, R. Andrew. **Born Again in Brazil** – The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

DAWSEY, Cyrus B; DAWSEI, James. **The confederados** – Old South Imigrants in Brazil, Tuscaloosa, London, The University of Alabama Press, 1995.

DECÁLOGO EVANGÉLICO DO VOTO ÉTICO, Rio de Janeiro, AEvB, 1998.

ELLIS, Alfredo. “Necrológio de Francisco Glycerio”.. Senado Federal (sessão de 5/5/1916). In LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. **A propaganda republicana na Província de São Paulo**. Textos, Série 2, n.6, 1995, São Paulo: NAP-CERU-USP, 1995.

FAUSTO, Boris (Coord.). III. **O Brasil Republicano** – 2. Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

FERRARO, Joseph (Coord.). **Religion y política**. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: Da Constituinte ao impeachment, Tese de Doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 1993.

- GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**: Una historia política de la religión. Madrid, Trotta-Universidad de Granada, 2005.
- GRAHAN, Richard. **Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)**. São Paulo: Brasiliense, 1973.
- GREISING, Ana Maria Bidegain. **Globalización y diversidad religiosa em Colômbia**. Bogotá, Universidad Nacional de Colômbia, 2005.
- HALLIDAY, Thereza Lúcia. **Discursos legitimizantes**: A construção retórica da realidade em quatro atos de comunicação pública. Recife: Imprensa Universitária, 1996.
- HOLLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 1961.
- HOUTEN, Álvaro Cepeda van. **Clientelismo y fé**: Dinâmicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. **A propaganda republicana na Província de São Paulo**. Textos, Série 2, n.6, 1995, São Paulo: NAP-CERU-USP, 1995.
- LEONARD, Émile-G. **O protestantismo brasileiro**: Estudo de eclesiologia e história social. São Paulo: ASTE, 1963.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e religião** – a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Porto Alegre: Editora Globo, 1954.
- MARIA, Julio. **A Igreja e a República** – Introdução de Anna Maria Moog Rodrigues. Brasília: Editora UnB, 1981.
- MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. In: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, ano 3, n.1, junho de 2003, p. 111-125.
- MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. **Villegagnon e a França Antártica**, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **A inserção do protestantismo no Brasil**. 3. Ed. São Paulo: EDUSP, 2008.
- MIRANDA, Júlia. **Horizontes de bruma** – Os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.
- MIRANDA, Julia. **Carisma, sociedade e política** – Novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro: Delume Dumará, 1999.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Sobre os dois caminhos, in **Cadernos do ISER**, n.5, Nov. de 1975, p. 21-29.
- ORO, Ari Pedro (Coord.). **Religião e política no Cone Sul** – Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar Editorial, 2006.
- ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 53, 2003.

- PAGOTO, Amanda Aparecida. **Do âmbito sagrado da Igreja ao cemitério público**. São Paulo: Arquivo do Estado e Imprensa Oficial, 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRIMEIRA IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE DE SÃO PAULO. Livro de Atas do Conselho, ano de 1932, p. 2.
- RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico**. São Paulo, Pioneira, 1973.
- SCHAFER, Heinrich. **Protestantismo y crisis social em América Central**. San Jose, 1992.
- SANTOS, Andrés Eduardo Gonzáles (Comp.). **Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina**. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**, São Luis, Edufima, 2006.
- SILVEIRA, Abival Pires da. **Deus salve a Pátria**. São Paulo, [s. e] 1986.
- SOUZA, Marcio Pereira de. **Palanque de papel: O discurso político dos jornais evangélicos brasileiros no período da República Velha**. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007.
- VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 1980.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir. **Confesionalidad y politica**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- WATTS, Marta, in Zuleica Mesquita (org.) **Cartas de Martha Watts, 1881-1908**. Piracicaba-SP: Unimep, 2001.

CAPÍTULO 10

RELIGIÃO E IDENTIDADES DE GÊNERO

SANDRA DUARTE DE SOUZA

A análise da relação entre religião e sociedade implica na discussão do processo sociorreligioso de produção do mundo. No Brasil, um país cuja maioria esmagadora da população se declara religiosa¹, alguma influência a cosmovisão religiosa deve exercer sobre os processos identitários desses sujeitos. Mesmo considerando-se a diluição e descentralização do poder religioso em consequência do processo de secularização², mesmo vivendo em um mundo desencantado³ (WEBER, 1997) e em uma sociedade em que o Estado se declara laico, as religiões e/ou as crenças religiosas, ainda que marginalmente, influenciam o processo dialético de produção da sociedade. Isso se dá sob vários aspectos, inclusive no que se refere às relações de gênero.

As identidades de gênero são culturalmente conformadas. Partindo-se do pressuposto de que a religião é, antes de qualquer coisa, sistema simbólico, isto é, sistema cultural (GEERTZ, 1989) é necessário entender como, no tecido cultural, ela atua na configuração social de gênero.

¹ Verificar Censo Demográfico de 2000, do IBGE: 73,9% da população brasileira se declara católica; 15,5% evangélica; 3,6% são adeptos de outras religiões e, dos 7,1% que se declaram sem religião, uma parcela significativa possui alguma crença religiosa, apesar de não possuir vínculo com qualquer religião institucional.

² A esse respeito ver: BERGER, Peter. *O Dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985; BERGER, Peter. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1997; e MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna. Entre secularização e dessecularização*. São Paulo, Paulinas, 1995.

³ A discussão sobre a noção weberiana de desencantamento do mundo pode ser encontrada em PIERUCCI, A. Flávio. *O Desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*, São Paulo, Editora 34, 2003.

1. A FABRICAÇÃO CULTURAL DOS HOMENS E DAS MULHERES: GÊNERO COMO CATEGORIA ANALÍTICA

Nenhuma cultura lida com o sexo como fato natural bruto, mas já o vive e compreende simbolicamente, dando-lhe sentidos, valores, criando normas, interditos e permissões (CHAUÍ, 1991, p. 22).

Marilena Chauí, ao afirmar que sobre o sexo biológico se impõe a interpretação cultural, indica o caminho para a análise de gênero. O gênero é temporal, culturalmente delimitado e limitado. As lentes culturais definem os lugares dos sexos, aquilo que lhes é permitido e que lhes é interdito, e isso varia de cultura para cultura. Essa percepção de gênero é fundamental, pois implica na necessária desnaturalização dos sexos.

Apesar de serem socialmente produzidas, as identidades de gênero são atribuídas à natureza. O discurso do natural é o discurso da normalização, que permite que as hierarquias de gênero sejam constantemente afirmadas e, conseqüentemente, fixadas. Em nosso cotidiano, muitos são os exemplos daquilo que é entendido ser “próprio de menina” e “próprio de menino”, desde os brinquedos que irão manipular, as roupas que irão vestir, até o comportamento e as atividades que desenvolverão. A socialização de meninas e meninos se dá de maneira contínua, envolvendo as mais diversas instâncias sociais: a família – entenda-se aqui toda a extensão familiar –, o entorno social, a escola, a mídia, o ambiente de trabalho, o Estado – traduzido em todas as suas instâncias – e a religião. Essas instâncias formais e informais são fundamentais no processo de produção dos homens e das mulheres. A familiaridade com a qual nos manifestamos acerca da divisão sexual do mundo, só é possível mediante o *trabalho coletivo de socialização do biológico e de biologização do social* (BOURDIEU, 1999, p. 9), que objetivam a naturalização do mundo.

O feminino e o masculino são naturalizados através de um processo permanente de interiorização, exteriorização e objetivação⁴ de representações baseadas na desigualdade social dos sexos. Na hierarquia de sociedades patriarcais, homens e mulheres “nascem” com *status* desigual a partir do argumento da diferença “natural” dos sexos. Em outras palavras, as desigualdades sociais de gênero tendem a ser explicadas como desigualdades naturais dos sexos, tirando da ordem social a responsabilidade pelas desigualdades, transportando-a para a esfera metassocial, intocável e, portanto, imutável.

⁴ A respeito desses conceitos, vide BERGER, Peter. *O Dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

Gênero implica na desnaturalização das identidades sexuais, isto é, na desestruturação das hierarquias baseadas nas diferenças sexuais.

A categoria gênero revela o processo de modelagem social dos sexos na medida em que revela que o que chamamos de homem e mulher não é produto do sexo biológico, mas sim de relações sociais baseadas em distintas estruturas de poder. Ao desnaturalizar os sexos, o gênero permite a desconstrução das hierarquias sexuais. Não é sem propósito que essa categoria tem sido fundamental para o movimento feminista, cuja pauta baseia-se na luta pela igualdade entre homens e mulheres; na eliminação de toda forma de discriminação contra as mulheres; e na erradicação da violência contra as mulheres.

A historiadora Joan Scott (1990) define gênero como a construção sociocultural dos sexos. Ela chama a atenção para o caráter sociocultural das diferenças sexuais, que são organizadas de forma a afirmarem uma hierarquia em que o masculino predomina sobre o feminino. Em uma sociedade em que valorizam-se a força, a razão, o espaço público e a mente, a afirmação dessas características como “naturalmente” masculinas, estabelece um homem essencial que se sobrepõe a uma mulher essencial, isto é, frágil, emotiva, pertencente ao espaço privado, associada tão somente ao corpo. Tais características estão objetivadas de tal forma que acredita-se que isso é “natureza do homem” ou “natureza da mulher”.

Sabemos agora que “homens e mulheres” não são simples descrições de pessoas biológicas, senão representações que consolidam seus significados através de contrastes interdependentes: forte\frágil, ativo\passiva, razão\emoção, público\privado, político\doméstico, mente\corpo. (SCOTT, 2004, p. 8).

As características socialmente atribuídas aos homens e às mulheres foram objetivadas, gerando um masculino “naturalmente” forte, onipotente, autônomo, racional, objetivo, dominador, e um feminino frágil, sem poder, dependente, emocional, subjetivo e dominado. Essas características têm sido reforçadas por diversos mecanismos produtores de sentido em nossa sociedade, seja, como apontamos anteriormente, pela mídia através de comerciais, novelas, filmes e músicas; pela família; pelas instituições de ensino (desde o ensino fundamental até o universitário); pelo Estado; e pelas mais diversas expressões religiosas, dentre elas o cristianismo, que tem atuado como reprodutor e também como constituidor de uma cosmovisão que legitima e acentua as diferenças sociais entre os sexos.

2. RELIGIÃO E CONSTRUÇÃO SOCIAL DOS SEXOS: A TRADIÇÃO CRISTÃ E A ESTIGMATIZAÇÃO DAS MULHERES

As instituições são generificadas, inclusive as instituições religiosas. A relação entre gênero e religião pode ser discutida a partir de qualquer tradi-

ção religiosa. Nossa opção pela discussão da tradição cristã deve-se ao fato de, no Brasil, cerca de 90% das pessoas que se declaram religiosas afirma-se cristã. A teologia sobre a qual se constituiu o cristianismo está baseada em representações de gênero bastante desiguais, afirmando as diferenças entre os sexos como diferenças naturais e, mais ainda, sacralizando tais diferenças. Sobre o ser homem e o ser mulher construiu-se todo um discurso essencialista acerca de uma suposta superioridade masculina e de uma suposta inferioridade feminina.

A tradição judaico-cristã, produto de sociedades patriarcais, construiu-se sobre bases androcêntricas bastante fortes. Os homens⁵ são sempre personagens centrais na trama bíblica, restando às mulheres alguns poucos lugares de destaque. Porém, é na maneira como as mulheres são representadas no texto bíblico e também na maneira como seus intérpretes irão se apropriar do texto nos séculos seguintes, que sua naturalização como ser maléfico, sedutor e inferior irá se consolidar nessa tradição:

Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o homem, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. (1Tm 2,12).

Filósofos como Platão e Aristóteles emprestaram suas ideias misóginas para Agostinho e Tomás de Aquino, representantes maiores da teologia clássica cristã. A concepção das mulheres como portadoras do mal não é originária do cristianismo, porém, o pensamento cristão vai assimilar a misoginia, sistematizando-a teologicamente. Conforme aponta Jean Delumeau (1989), em sua *História do Medo no Ocidente*, a misoginia é um fato histórico. O recurso à demonização das mulheres foi recorrente na história da Igreja. Elas eram consideradas agentes de Satã. Lembremos que subjaz a esse discurso toda uma teologia de negação do corpo. A associação das mulheres com o corpo e o entendimento de que este, por ser corruptível, obstaculizava a relação com a divindade e o alcance da vida eterna, relegou-as a um lugar secundário.

Em Solilóquios (s.d.), Agostinho afirma a mulher como a personificação do mal:

A mulher é um animal nutridor de maldade (...) fonte de todas as discussões, querelas e injustiças. Nada há que eu esteja mais decidido a evitar que as rela-

⁵ É importante lembrar que não se trata de todos os homens. Os escravos, por exemplo, têm um espaço minúsculo na escritura bíblica.

ções com uma mulher. Sinto que nada há que tanto degrade a alta inteligência de um homem quanto os abraços de uma mulher e o contato com seu corpo, sem o que é impossível possuir uma esposa. (1.10.17).

Tomás de Aquino, na *Summa Theologica*, reforça a ideia de uma hierarquia natural entre homens e mulheres:

A mulher adúltera peca mais deploravelmente que o marido adúltero. / Falando da primeira igualdade, marido e mulher não são iguais no casamento; nem quanto ao ato do casamento, no qual a parte mais nobre é devida ao marido, nem quanto aos afazeres domésticos, onde a mulher é governada e o marido governa⁶ (SCHOTT, 1996, p. 87-88).

A ênfase de Tertuliano se dá na relação cúmplice entre a mulher e o diabo, pois esta seria a causadora da queda de Adão:

Tu és a porta de passagem do diabo. Tu és a deslacradora daquela árvore proibida. Tu és a primeira desertora da lei divina. Foste tu quem persuadiu aquele a quem o diabo não tinha coragem suficiente de atacar. Tu destruístes tão facilmente a imagem de Deus, o homem. Por causa de teu castigo merecido que é a morte, até o Filho de Deus teve que morrer⁷ (RUETHER, 1993, p. 141).

Da mesma forma, Epifânio associa a mulher ao diabo, afirmando sua fraqueza diante do mal, o que a tornaria propensa para a ação diabólica:

O diabo procura vomitar a desordem por intermédio das mulheres... o sexo feminino é facilmente seduzido, e sem muito entendimento. O diabo procura vomitar sua desordem através das mulheres (...) Desejamos aplicar o raciocínio masculino e destruir a loucura dessas mulheres⁸ (SWIDLER, 1993, p. 107).

A ideia de que as mulheres são dominadas pelas paixões está presente também em Filão:

O homem foi criado primeiramente como uma idéia espiritual, uma imagem do Logos divino. A humanidade material, em contraposição, é um composto de corporalidade mortal e alma imortal, a imagem do Logos divino. Antes da

⁶ Suplemento da *Summa Theologica* 62.4 / 64.5.

⁷ Extraído por Rosemary Ruether de *De Cult Fem* 1.1.

⁸ Extraído por Leonard Swidler de *Patrologia Graeca* vol. 42.

criação de Eva, o componente material ou corporal de Adão estava sob o controle de seu eu espiritual, e assim as propensões do corpo para a mortalidade e o pecado eram mantidas sob controle. A criação de Eva, entretanto, representa a separação da metade inferior mortal e corporal de Adão de sua alma. Com a criação de Eva, Adão é seduzido para seu eu inferior através do desejo sexual, que “é o início de iniquidades e transgressões, e é por causa disso que os homens trocaram sua existência anteriormente imortal e feliz por uma que é morta e cheia de infortúnio” (RUETHER, 1993, p. 142).

Mas é na Europa de finais da Idade Média e início da Idade Moderna que a face misógina do cristianismo se mostra ainda mais perversa. Sob acusação de bruxaria milhares de mulheres (também homens, porém, em menor proporção) foram condenados pela Inquisição à tortura e, em muitos casos, à morte. A perseguição de “bruxas” proporcionou uma ferramenta central para aterrorizar mulheres insuficientemente subservientes à Igreja e a suas instituições reprodutoras. Nos escritos dos inquisidores do fim da Idade Média, explicitou-se o mito da mulher como ser menos capaz de autocontrole intelectual e moral, e conseqüentemente mais propenso ao demoníaco. No *Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*, o manual de perseguição de bruxas escrito por dois inquisidores dominicanos em 1486, a feitiçaria é ligada explicitamente à natureza inferior das mulheres:

É um fato que maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino. Fútil é contradizê-lo (...) por serem mais fracas [as mulheres] na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais freqüência aos atos de bruxaria. Pois no que tange ao intelecto, ou ao entendimento das coisas espirituais, parecem ser de natureza diversa da do homem (...) Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona e mente (...) E tal é o que indica a etimologia da palavra que lhe designa o sexo, pois Femina vem de Fé e Minus, por ser a mulher sempre mais fraca em manter e em preservar a sua fé. (...) Portanto, a mulher perversa é, por natureza, mais propensa a abjurá-la – fenômeno que conforma a raiz da bruxaria. (parte 1, questão 6).

E satanáas que é um espírito imundo, só pode chegar no homem pelo corpo, e principalmente pelos órgãos sexuais, porque os órgãos sexuais são

o local da mulher. A mulher é cúmplice de Satanás, porque ela cometeu o pecado original.

Uma mulher só pode ter orgasmo se ela copulou com Satanás (...) vocês podem ver uma fumacinha preta que é Satanás ensinando a mulher a ter orgasmo (KRAMER; SPRENGER, 2000, p. 112-117).

A regulação dos corpos das mulheres foi uma importante pauta da Inquisição, tendo atuado, através da demonização e consequente repressão, no processo de construção de corpos dóceis. Em *História da Sexualidade*, Michel Foucault conclui que a Inquisição contribui para a domesticação dos corpos da futura trabalhadora do mundo moderno ocidental (FOUCAULT, 1993).

Com a Reforma não se verificam grandes mudanças. Os reformadores continuaram identificando as mulheres com o corpo e, junto com o seu repúdio ao corpo, repudiaram também a mulher. Ao preocupar-se com a salvação pela fé, os pensadores da Reforma enfatizaram a pureza do “estado interior” do ser humano. Lutero, apesar de admitir e até mesmo incentivar o matrimônio, “buscava a castidade pura”, livre dos desejos. O casamento representava a perda da virgindade, porém, propiciava a castidade da mente (*Letters of Spiritual Counsel - LSC*, 261.), isto é, o sexo sem desejo. Homens e mulheres poderiam alcançar este estado puro, porém, enquanto os homens o alcançavam despindo-se do desejo sexual, as mulheres somariam a essa prerrogativa a obediência a seus maridos. A autoridade do marido representa a própria “glória de Deus” (LSC, 277), portanto, a mulher deveria sujeitar-se a tal autoridade da mesma maneira que todos se sujeitam à autoridade divina.

Certamente quando você percebeu que a forragem estava tornando o asno insolente (isto é, que sua esposa estava ficando indomável...), devia ter-se lembrado que era seu dever obedecer a Deus e não a sua esposa, e então não teria permitido a ela desprezar e passar por cima daquela autoridade do marido que é a glória de Deus, como ensina São Paulo.

Uma mulher não tem completo domínio sobre si mesma. Deus criou seu corpo de modo a que ela deva estar com um homem e gerar e criar filhos⁹ (SCHOTT, 1996, p. 104).

Em outros escritos, a aversão de Lutero às mulheres é ainda mais explícita: “As meninas começam a falar e ficam em pé mais cedo que os meninos porque as ervas daninhas sempre crescem mais rápido”¹⁰ (STARR, 1993, p. 29).

⁹ Extraído por Robin Schott (1996) de LSC 277.

¹⁰ Extraído por Tama Starr (1993) de *Conversas à mesa* (Lutero, 1533).

Calvino seguiu pelas mesmas trilhas de Lutero. Abominava o desejo e defendia a sujeição da esposa ao esposo mesmo que esta fosse submetida a espancamento. Em carta a uma mulher desconhecida (em 1559) que estava enfrentando problemas conjugais por causa de sua fé, aconselha-a a não deixá-lo, pois uma mulher não deve abandonar o marido,

...exceto por força de necessidade; e não entendemos que essa força esteja atuando quando um marido age rudemente e faça ameaças à mulher, nem mesmo quando a espanca, mas quando há iminente perigo para a sua vida. (SCHOTT, 1996, p. 104).

3. REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE GÊNERO NO CRISTIANISMO

Apesar das mudanças, as representações sociais de mulheres e homens em nossa sociedade ainda hoje são informadas por uma simbologia e um discurso religioso que secundariza as mulheres. Elas são socializadas pela religião para a submissão, a obediência, a dependência, o cuidado com o outro, enquanto os homens são socializados para dominar, ser obedecidos e ser independentes. Nesse processo, enquanto o homem é objetivado como um ser autônomo e com poder, a mulher é objetivada como um ser dependente e sem poder. Dessa forma, as mulheres estão mais sujeitas ao processo de dominação, a começar pelo reconhecimento de que existe uma autoridade maior no núcleo familiar – o homem:

A submissão faz parte de uma cadeia de comando de Deus, partindo de uma ordem hierárquica traçada por ele para que possamos viver bem e felizes (...) sem submissão nós perdemos a noção de ordem. Deus nos deu uma estratégia a ser seguida para todas as coisas, a partir de uma autoridade. No sentido civil, temos o governo; no sentido espiritual, a igreja (o pastor), para que haja ordem na casa de Deus. Nós precisamos ter uma autoridade na família. Não foi o homem que escolheu ser o cabeça do lar, foi Deus que assim determinou (...) Acredito que nós só temos a ganhar com a submissão sadia. Ela traz segurança para a mulher (LEIA URGENTE, 2000, p. 20-21).

Além disso, sugere-se que o lugar das mulheres na relação familiar é basicamente o de satisfazer sexualmente os seus maridos. Isso é o que sugere o pastor Durval Stuanne no *Expositor Cristão*, um jornal da igreja metodista de circulação em todo o Brasil: “Por amor ao lar, aos filhos e a ela mesma, a

mulher deve ser submissa ao seu marido, pois o homem necessita de sexo” (EXPOSITOR CRISTÃO, 2001).

A responsabilização das mulheres pelos “pecados” dos homens também aparece como tema importante no discurso da liderança de diversos grupos religiosos contemporâneos, que as reduzem ao corpo e à sedução:

Vista sempre roupas discretas e apropriadas, pois o seu corpo é tentador para o rapaz que você está namorando. Se você revelar mais do que deve, será muito difícil para ele resistir os maus pensamentos. Lembro-me que minha mãe me ensinou isso logo que comecei a namorar. Eu até parei de vestir certas roupas que gostava para evitar que meu namorado tivesse pensamentos impuros (CARDOSO, 2006).

O corpo feminino é o objeto de controle preferido das lideranças religiosas. Isso se dá em associação com outras esferas da sociedade. A noção da mulher sedutora e responsável pelo mal pode ser observada na abordagem que algumas mulheres sofrem nas delegacias após denunciarem uma situação de abuso sexual: “mas também, vestida desse jeito...”. Também, no âmbito da família vários são os personagens que entendem possuir o “direito natural” de controle das mulheres. O pai, os irmãos, o marido, enfim, os homens da família estão sempre opinando acerca das roupas, da maquiagem, das amizades, dos programas sociais das mulheres. A exclusividade da religião como interventora no contexto familiar, perdurou por séculos. A casa, lugar intocável pelo Estado e pela sociedade circundante, deixou-se tocar pela religião, que durante anos a fio conseguiu uma ascendência sobre o lar que nenhuma outra instituição social alcançou, além da própria instituição familiar. Essa exclusividade de acesso, porém, não necessariamente implicou em romper com a dominação intrafamiliar vivenciada pelas mulheres. Não raras vezes a religião atuou e atua legitimando uma cadeia de dominação baseada no poder patriarcal, “aconselhando” as mulheres a continuarem em casamentos minados pela violência doméstica; a se submeterem aos mandos e desmandos de seus maridos; a perseverarem como boas mães mesmo no contexto de uma gravidez indesejada; a não se conceberem como sujeitos com direito ao sexo pelo prazer etc (SOUZA, 2007, p. 15-21).

No âmbito do Estado, não raras vezes a moral sexual cristã se impõe sobre o tratamento que parlamentares, juízes, policiais e médicos conferem a questões relacionadas às mulheres e aos seus direitos. A alegação de “objeção de consciência” para justificar o não atendimento de mulheres que buscam

os serviços públicos de saúde nos casos de aborto previstos na lei pauta-se frequentemente no apelo à ética cristã. O profissional da saúde, funcionário do Estado, recorre ao argumento religioso para não prestar atendimento a essas mulheres.

Historicamente, as religiões não têm protagonizado mudanças sociais no que se refere à superação da noção de subordinação feminina. Ao contrário, frequentemente têm reforçado representações domesticadoras, traduzindo o ser mulher como ser virtuosa, o que implica dizer ser uma boa mãe, ser uma boa esposa, ser uma boa dona de casa, ser uma serva fiel na religião etc. Ser boa mãe, esposa, dona de casa e fiel religiosa implica reproduzir as normas já objetivadas que reservam às mulheres alguns atributos: fragilidade, submissão, cuidado (com filhos, maridos e atividades domésticas) etc. Essa ideologia de gênero teima em afirmar a mulher como um ser “para” os outros, isto é, as mulheres se constituem heteronomamente enquanto tal, “devendo” servir ao outro, e viver para o outro. O não “cumprimento” desse “princípio” (ou “lei natural”) gera processos como sua culpabilização pela sociedade e também por si mesmas. E mais, opera como o motivador da prática da violência de gênero.

Mesmo depois dos avanços sociais das mulheres, o campo religioso ainda se apresenta bastante hermético às mudanças. O exemplo clássico desse hermetismo é a negação da igreja católica e de vários grupos evangélicos em relação à ordenação feminina. Vale lembrar que há pouco mais de uma década, em novembro de 1995, o dogma da infalibilidade papal, estabelecido durante o Concílio Vaticano I, em 1869, foi evocado para reforçar a negação da ordenação de mulheres pela igreja católica. Dentre os grupos evangélicos, há aqueles que admitem a ordenação feminina e há aqueles que a negam veementemente. Porém, se a existência de pastoras fosse prova de uma “conversão” das igrejas em relação às mulheres, se elas representassem a gênese de uma nova ideia a respeito das mulheres, possivelmente suas representações simbólicas e sua teologia seriam outras. Isso demonstra a ausência das mulheres na produção do saber teológico e sua conseqüente marginalização em relação ao exercício do poder eclesiástico. Ainda prevalece uma mentalidade que nega às mulheres o mesmo acesso ao sagrado conferido aos homens.

A membresia cristã é, a olhos nus, majoritariamente feminina. São as mulheres as colaboradoras mais assíduas das igrejas, aquelas que arrumam o templo, auxiliam na liturgia, realizam visitas, desenvolvem campanhas variadas etc. Porém, elas são minoria nos cargos considerados mais importantes como, por exemplo, na liderança administrativa. A presença de mulheres nesses cargos, muitas vezes é justificada pela ausência de homens.

Certamente, tudo isso acontece não sem resistência, e, as fronteiras entre o permitido e o não permitido possuem certa elasticidade. As mulheres religiosas, não raras vezes, contrariam doutrinas caras a diversos sistemas simbólicos, indicando certa infidelidade dos sujeitos para com as prerrogativas religiosas. Isso se dá, por exemplo, no campo da sexualidade, em que o poder regulador da religião é confrontado com o exercício de uma sexualidade menos submissa à moral sexual religiosa¹¹. Mas essa *infidelidade do fiel* se dá também em outros níveis. O aumento das denúncias de violência doméstica e do número de divórcios solicitados por mulheres indica uma intolerância crescente para com “o que acontece dentro da casa”, contribuindo para modificar, mesmo que parcialmente, o discurso religioso acerca da indissolubilidade do casamento. É nesse campo de negociação de sentidos, incluindo-se os sentidos religiosos, que se viabiliza a reinvenção dos significados de gênero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. São Paulo: Escala, s.d.
- AQUINO, Thomas. **Summa Theologica**. Vols. 1, 3. New York: Benziger Bros., 1947.
- BERGER, Peter. **O Dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- _____. **Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CARDOSO, Cristiane – www.arcauniversal.com.br - site da Igreja Universal do Reino de Deus. Acessado em outubro de 2006.
- CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Cia. Das letras, 1989.
- EXPOSITOR CRISTÃO. São Paulo: Igreja Metodista, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- JACOB, César Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

¹¹ É evidente que essa aparente liberdade sexual carrega também as marcas de sistemas de preconceito, em que a mulher e o homem são altamente objetificados.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, J. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

LEIA URGENTE. Rio de Janeiro. Editora Pentecostal do Brasil, abril/maio, 2000.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. Entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

PIERUCCI, A. Flávio. **O Desencantamento do mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SCHOTT, Robin. **Eros e os Processos Cognitivos**. Uma crítica da objetividade em Filosofia. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SCOTT, Joan. Reverberaciones feministas. IN: Mora: **Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género**, n. 9\10, Buenos Aires, 2004, p. 4-22.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**, 16 (2): Porto Alegre, 1990, p. 5-22.

SOUZA, Sandra Duarte de. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. In: **Mandrágora: revista de estudos de gênero e religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007, p. 15-21.

STARR, Tama. **A voz do dono**: cinco mil anos de machismo e misoginia. São Paulo: Ática, 1993.

SWIDLER, Leonard. **Ieshua**: Jesus histórico, Cristologia e ecumenismo. São Paulo: Paulinas, 1993.

WEBER, Max. **Economía y Sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

SOBRE OS AUTORES

BEATRIZ MACHADO

Formada em Psicologia, mestre e doutoranda na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, é estudiosa da Mística e do Sufismo e da obra do grande mestre sufi Ibn 'Arabî há 22 anos. Durante este tempo, tem exercido atividades docentes e participado de congressos internacionais em torno deste tema, no Brasil e na Espanha. Autora do livro *Sentidos do Caleidoscópio – uma leitura da Mística a partir de Ibn 'Arabî*, Humanitas, 2004.

ELIANE MOURA DA SILVA

Doutora em História pela Unicamp, onde é professora de História Moderna e Contemporânea nos cursos de graduação e pós-graduação do Departamento do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Ministrou e coordenou diversos cursos para a rede pública de ensino, em parceria com a Secretaria de Estado da Educação. É autora de *Repensando o Fanatismo Religioso: representações, conceitos e práticas contemporâneas*, *O Espiritualismo no Século XIX: Reflexões Teóricas e Históricas Sobre Correntes Culturais e Religiosidade* (IFCH/Unicamp), além de diversos artigos sobre História das Religiões, em especial Religião e Gênero, Fundamentalismo e Diversidade Religiosa.

FLÁVIA GALLI TATSCH

Doutoranda em História Cultural pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp (2007) e Mestre em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicação e Artes/USP (2002). Ministra cursos e palestras sobre arte e religião no Instituto Arte na Escola e na Casa do Saber, ambos em São Paulo. Tem artigos publicados na área de História Cultural.

JOSÉ ALVES DE FREITAS NETO

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2002). Atualmente é professor doutor da Universidade Estadual de Campinas e coordenador de graduação do curso de História desta Universidade. É especialista em História da América, com publicações nas áreas de América, História e Memória, Narrativas, Política, Moral, Bartolomé de Las Casas, crônica religiosa do século XVI, Argentina e México, dentre os quais *Bartolomé de Las Casas: A narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana* (Annablume, 2003).

KARINA KOSICKI BELLOTTI

Doutora em História Cultural pela Unicamp (2007), onde é Pesquisadora Colaboradora. Atualmente é professora de História Contemporânea da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Foi pesquisadora visitante da Universidade do Texas em Austin e especializou-se em História do Protestantismo, principalmente na história da mídia evangélica no Brasil e nos Estados Unidos. Publicou o livro *Mídia Presbiteriana no Brasil – Editora Cultura Cristã e Luz para o Caminho (1976-2001)* (Annablume/Fapesp, 2005), além de vários artigos sobre Protestantismo, História Cultural, História da Mídia Religiosa e Educação Religiosa.

LEANDRO KARNAL

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e especialista em História da América, é professor de História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É membro da Associação Nacional de História (ANPUH) e da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC). Publicou diversos livros e artigos nas áreas de História e Ensino, entre eles *EUA: a formação da nação, História na sala de aula (organização)* e *História da cidadania (coautor)*, todos publicados pela Editora Contexto.

LEONILDO SILVEIRA CAMPOS

Doutor em Ciências da Religião, na Área de Concentração Ciências Sociais e Religião (1996), autor de, entre outros: *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal*, 1. ed. Petrópolis-São Paulo, Vozes-Simpósio-Umesp, 1997; “De políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, em Joanildo Burity e Maria das Dores Campos Machado, *Os votos de Deus – Evangélicos, política e eleições no Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana, 2006. Publicou diversos artigos e capítulos de livro sobre Protestantismo, Teologia, Pentecostalismo, Política e Comunicação.

SANDRA DUARTE DE SOUZA

Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1999), onde é professora titular dos programas de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais e Religião. Tem experiência na área de Antropologia e atua principalmente nos seguintes temas: Ecofeminismo, Natureza, Essencia-

lismo, Diferença, Espiritualidade. É organizadora do livro *Gênero e Religião: Ensaio Feministas* (Umesp, 2007).

SILAS GUERRIERO

Professor associado do Departamento de Teologia e Ciências da Religião e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre e doutor em antropologia, atua na área de pesquisa da antropologia das religiões, especialmente novos movimentos religiosos e religião na modernidade. É autor de *Novos Movimentos Religiosos no Brasil* (editora Paulinas, 2006) e *A magia existe?* (editora Paulus, 2003), organizador dos livros *Antropos e Psique - o outro e sua subjetividade* (editora Olho D'água, 2000) e *O estudo das religiões: desafios contemporâneos* (Editora Paulinas, 2003).

VAGNER GONÇALVES DA SILVA

Doutor em Antropologia Social e Professor Assistente Doutor do Departamento de Antropologia da FFLCH da USP. Publicou os livros *Orixás da Metrópole*, *A cor do axé - brancos e negros no candomblé de São Paulo*, *Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista*, *O Antropólogo e sua magia e Candomblé e Umbanda*. Atualmente é vice-coordenador do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da USP.

