

PERCURSO TEOLÓGICO NA AMÉRICA LATINA: ASPECTOS CULTURAIS

Wanderley Pereira da Rosa*

Resumo: A conquista europeia das Américas abarcou sua religiosidade, cultura, vida social, política, economia, recursos naturais. Os missionários que aqui chegaram junto com espanhóis e portugueses, com algumas exceções, não estabeleceram diálogo com os povos ameríndios. O objetivo era a doutrinação pura e simples. Mesmo com a emancipação das igrejas nacionais, sobretudo, a partir do início do século XX, esta dominação estrangeira ainda se faz presente de variados modos. Isto pode ser visto, por exemplo, na Teologia da Prosperidade, genuinamente norte-americana, que por estas terras, encontrou fértil solo. Não faltam pregadores (e ouvintes) dispostos a perpetuar esta ideologia, travestida de teologia, justificadora do acúmulo de riquezas, multiplicadora de um sistema de corte pós-moderno, cultuador do individualismo e do utilitarismo. O propósito deste artigo é descrever, ainda que sucintamente, o caminho percorrido pela teologia latino-americana nestes cinco séculos com enfoque nos encontros e desencontros desta com a cultura local.

Palavras-chave: História da Igreja na América Latina. Pensamento Teológico Latino-Americano. Teologia e Cultura.

Abstract: The European conquest of the America embraced their religiosity, culture, social life, politics, economics and natural resources. The coming missionaries, along with Spanish and Portuguese conquerors, did not search for dialogue with the American peoples, save some exceptions. Their goal was pure and simple indoctrination. Even after the political emancipation of the national Churches from the foreign domination is still present in several ways, especially from the beginnings of 20th century. Such a domination can be seen in the contemporary Theology of Prosperity, born in USA, but very successful in Latin American countries. There is no lack of preachers (and hearers) committed to the perpetuation of that ideology, with a theological flavor, whose goal is to legitimate

* Licenciado em Filosofia, Bacharel em Teologia, Mestrando em Teologia Prática pela Faculdades EST, é Diretor-Geral da Faculdade Unida de Vitória/ES, onde também leciona a disciplina História da Igreja.

the postmodern social system and its individualism and utilitarianism. The goal of this essay is to describe in short the road paved by Latin American theology in the five centuries of its life. My focus is on the ambiguous relationship between theology and local culture.

Keywords: Church History in Latin América. Latin-American Theological Thought. Theology and Culture.

Introdução

A expansão geográfica e colonial europeia que assistimos a partir de fins do século XV caracteriza-se não só pelo forte apelo mercantil, mas também pode ser descrito como um projeto de dominação cultural e espiritual.

Do choque da cultura europeia com as culturas ameríndias, surge um labor teológico, com vistas à legitimação dessa dominação.

Faces da legitimação teológica da dominação

Esta legitimação teológica eurocêntrica tem várias faces. Seu ponto de partida é a demonização da religião do outro que, aliás, não é reconhecido (descoberto) em sua alteridade, mas, na linguagem de Enrique Dussel, é encoberto e desconsiderado. Ele assim se expressa:

O fenômeno religioso oficial fica então definido pela negação radical (a "tabula rasa") das antigas religiões que são demoníacas ou satânicas, principalmente em suas estruturas mais conscientes (seus templos, lugares de culto públicos e privados, calendários, escolas de sábios, teologias explícitas, interpretação da vida cotidiana, ritos, danças, organização agrícola-sagrada etc.), e pela implantação violenta do "catolicismo" (nova vivência religiosa que será mais estruturada e mais antiprotestante à medida que transcorre o século XVI, que é justamente o tempo da

implantação da Igreja católica com suas estruturas institucionais).¹

O europeu hispano-lusitano tem sua consciência limpa, pois, sua cruzada é contra as hostes do inferno.

Decorre daí um segundo passo. Definida como religião satânica, o caminho está aberto para a conquista espiritual. Esta conquista espiritual não deve ser entendida em termos meramente religiosos. Os missionários estavam conscientes que seu serviço não era apenas ao Sumo Pontífice, mas também aos reis de Espanha e Portugal, os quais haviam sido comissionados pela Santa Sé, pelo sistema de padroado pelo qual se obrigavam a tornar os súditos do novo mundo, verdadeiros cristãos católicos.

Em vista da delegação pontifícia, os missionários, ao realizar sua tarefa religiosa, se colocavam diretamente a serviço dos monarcas católicos, prestando-lhes o juramento de fidelidade. Comprometiam-se assim a defender os interesses régios no exercício de sua atuação evangelizadora.²

Continua Riolando Azzi:

Se por um lado a ação missionária se situava na luta entre o reino de Deus e o reino de Satanás, por outro era mediante a submissão às Cortes de Espanha e Portugal que os povos ameríndios deviam manifestar concretamente sua adesão à fé, pois competia aos monarcas de ambos os países, em força da concessão do padroado, gerenciar a implantação da fé na América Latina.³

O que se pretendia era a fundação de uma "Cristandade colonial" (Azzi, 1988). Confundia-se assim, a conquista espiritual que era, ao mesmo tempo, cultural, social, política e econômica. É bem verdade que, dentro do espírito de

¹ DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis/São Paulo: Vozes/ CEHILA, 1995, p. 61.

² AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, Paulo, org. **Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 89.

³ AZZI, 1988, p. 92.

Trento, os missionários do século XVI, sobretudo os jesuítas, buscavam prioritariamente a salvação das almas em sua atuação evangelizadora.

Contudo, por inspiração do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, com seus ideais militares, os jesuítas entendem sua tarefa missionária como conquista de povos e territórios bem ao estilo das Cruzadas dos séculos XII e XIII. Ora, esta conquista não considera a possibilidade de diálogo com o conquistado. O alvo é a doutrinação.

Uma terceira face da teologia eurocêntrica de justificação da dominação católica era o que se chamou de "guerra justa".

A recusa em aceitar a fé católica transformava os ameríndios em inimigos da fé e do Império. Sendo assim, era legítimo o uso da violência contra os gentios uma vez que esta era 'santa' e 'justa'.

Exemplo clássico deste tipo de argumento para justificar a violência contra os nativos, encontramos em Juan Ginés de Sepúlveda (dentre vários outros autores). Em seu *Democrates Alter* (1547), Sepúlveda acha natural que "homens prudentes, íntegros e humanos dominem sobre os que não o são". Recorrendo diversas vezes a textos bíblicos e a clássicos autores cristãos, como Agostinho e Tomás de Aquino, sobretudo ao primeiro, Ginés de Sepúlveda homologa em sua obra a dominação e o uso da força contra os indígenas. Assim escreveu Sepúlveda:

[...] com perfeito direito os espanhóis dominam sobre os bárbaros do novo mundo e das ilhas adjacentes, os quais em prudência, engenho, toda virtude e humanidade são tão superados pelos espanhóis como meninos pelos adultos, mulheres por homens, pessoas ferozes e cruéis por pessoas prudentíssimas e pródigas, intemperantes por continentos e moderados, diria enfim, como macacos por homens.⁴

⁴ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. As justas causas de guerra contra os índios (1574). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 531.

Seu desprezo pelos ameríndios, a quem se refere como “homúnculos”, e pela sua cultura é inversamente proporcional à exaltação que ele faz do povo espanhol.

Compara agora a prudência, o engenho, a magnanimidade, a temperança, a humanidade e religião destes homens com esses homúnculos nos quais mal encontrarás vestígios de humanidade, que não só não possuem doutrina alguma, mas também não usam letras, nem conheceram, não têm nenhum monumento de grandes feitos, a não ser alguma e obscura lembrança de algumas coisas registradas em certas pinturas, nenhuma lei escrita, mas instituições e costumes bárbaros.⁵

Debocha da hospitalidade do rei Montezuma a qual foi retribuída pelo conquistador Fernando Cortês com o jugo e o cárcere, pois este, com não mais que trezentos espanhóis “manteve oprimida e temerosa durante muitos dias (...) uma multidão tão imensa como de pouco sentido comum, sem carecer também de indústria e astúcia”.⁶

Prossegue seu raciocínio concluindo pela justeza da guerra contra os ‘bárbaros’:

Por muitas causas, portanto, e muito graves, estes bárbaros estão obrigados a aceitar o domínio dos espanhóis conforme a lei da natureza. E isto é mais útil para eles do que para os espanhóis, pois a virtude, a humanidade e a verdadeira religião são mais preciosas do que o ouro e a prata. E se recusarem nosso domínio poderão ser coagidos pelas armas a aceitá-lo, e esta guerra será, como acima declaramos com autoridade de grandes filósofos e teólogos, justa pela lei da natureza, muito mais ainda do que a que fizeram os romanos para submeter a seu império todas as demais nações, assim como é melhor e mais certa a religião cristã do que a antiga dos romanos. [...] E a justiça desta guerra é ainda mais evidente por ter

⁵ SEPÚLVEDA, 1992, p. 532.

⁶ SEPÚLVEDA, 1992, p. 533.

sideo autorizada pelo Sumo Pontífice, que faz as vezes de Cristo.⁷

Métodos de dominação ético-cultural

Visando tornar os povos ameríndios verdadeiros cristãos católicos e fiéis súditos das Coroas da Espanha e Portugal era necessário que a imensa complexidade deste novo mundo passasse por um processo de simplificação. Ainda no século XVI esta simplificação será feita inicialmente pelo ajuntamento de várias tribos em aldeamentos que recebiam o sugestivo nome de *reduções*. Estas reduções facilitavam o processo de conversão dos índios que, geralmente, se estabeleciam de maneira um tanto dispersa em meio às florestas. Azzi nos lembra que no Brasil era comum 'descer' tribos inteiras através dos rios para o local das reduções e, por isso, este traslado recebia o não menos sugestivo nome de *descimento* (AZZI, 1988, p. 94). Desta forma podemos dizer que, de certo modo, os índios eram "descidos" e "reduzidos". Isto traduz bem o ideal missionário de se apagar a concepção de mundo desses povos, vista como primitiva e selvagem, e embutir neles uma nova concepção de vida (nova cultura) oferecida pela fé católica.

Esses 'descimentos', quando necessários, eram feitos com a ajuda da coerção militar. Mas, na maioria das vezes os missionários usavam de aliciamento, fazendo promessas de bem-estar material. Ofereciam machados, roupas, comida em abundância, etc. Na maioria das vezes estas promessas não eram cumpridas.

Refletindo sobre o caráter dessas "reduções", é bastante pertinente a afirmação de Bartomeu Meliá:

A redução tem um caráter totalizante, e suas conseqüências serão irreversíveis em todas as ordens. A redução perturba a ecologia tradicional, traz uma nova morfologia social, dispõe do espaço urbano segundo intenções precisas, modifica o sistema de parentesco. Na redução a religião guarani é atacada, ridicularizada, suprimida, e por fim substituída.

⁷ SEPÚLVEDA, 1992, p. 534-535.

Os 'feiticeiros' são acusados e perseguidos, expulsos ou domesticados. Não há dúvida de que a redução pretende mudar *o ser guarani* (grifo nosso)⁸.

Um dos lados macabros dessas "reduções" era a conseqüente redução numérica dos povos indígenas. Os aldeamentos tornaram-se instrumentos de dizimação dos nativos ora porque estes eram mortos nos confrontos militares que visavam conduzi-los à força para as reduções, ora porque, uma vez instalados nas aldeias, morriam de doenças, epidemias, inaptidão ao novo contexto ecológico e cultural ou pelos trabalhos forçados a que eram obrigados.

A imposição do modo de vida europeu era um grande favor a ser feito aos nativos e eles deveriam ficar agradecidos. A este respeito, assim se expressa Ginés de Sepúlveda:

O que podia acontecer a estes bárbaros mais conveniente ou mais saudável do que serem submetidos ao domínio daqueles cuja prudência, virtude e religião os converterão de bárbaros, tais que mal mereciam o nome de seres humanos, em homens civilizados o quanto podem ser, de facinorosos em probos, de ímpios e servos dos demônios em cristãos e cultores da verdadeira religião?⁹

A conclusão: o europeu trouxe um mundo de possibilidades. Sobretudo, a fé cristã libertadora das trevas espirituais e dos grilhões demoníacos. As bênçãos celestiais que receberiam na vida futura deveriam compensar a perda de liberdade e a destruição de seu *modus vivendi*.

Uma das características desse *modus vivendi* que mais recebeu atenção dos missionários foi a nudez primitiva e a naturalidade com que os nativos a encaravam. Sua nudez era sinal de imoralidade. A ênfase dada à produção de algodão era, em parte, com o objetivo de se confeccionar roupas para os índios. Ao comentar isso, Riolando Azzi afirma: "Dessa maneira são introjetados nas populações indígenas os

⁸ MELIÁ, Bartomeu, **O Guarani reduzido, em das reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982, p. 235. In: AZZI, 1988, p. 87.

⁹ SEPÚLVEDA, 1992, p. 534.

traumas, a insegurança, a malícia e a culpa dos próprios europeus no trato com a sexualidade humana”.¹⁰

A educação das crianças, considerada muito liberal, passou a ser baseada nos castigos físicos. Adultos também eram castigados “com o objetivo de estimulá-los ao trabalho agrícola, ao qual não estavam habituados”.

Este processo de inculturação foi tão profundo que somos surpreendidos pela constatação do Pe. Bernabé Cobo que referindo-se a uma das mais importantes reduções indígenas nas proximidades de Lima, no Peru, registrou em 1630 o seguinte:

Atualmente há duzentas casas e oitocentas almas de confissão, e estes índios estão tão bem instruídos na boa ordem e cristandade que se sobressaem entre os demais deste reino. Estão de tal forma *espanholados* (grifo nosso) que todos geralmente, homens e mulheres, entendem e falam a nossa língua. No cuidado e adorno de suas casas parecem espanhóis, e basta dizer, como prova disso, que entre todos eles já há mais de oitenta negros escravos de que se servem; todos os demais índios do reino juntos não devem ter outros tantos.¹¹

A expressão utilizada pelo Pe. Cobo “espanholados” soa como motivo de orgulho. Transmite a idéia de tarefa cumprida. E, ainda mais surpreendente, é o orgulho que parece sentir o Pe. Bernabé Cobo ao constatar que estes índios já possuíam escravos negros assim como os espanhóis.

Avaliando as conseqüências desse processo de aldeamento, Riolando Azzi, ressalta:

Na verdade, embora congregando gente num espaço limitado, a redução teve o efeito de uma verdadeira destribalização, na medida em que foram tirados dos índios seus suportes de natureza cultural e religiosa, na medida em que foi desfeita ou modificada sua organização familiar e social, e principalmente na medida

¹⁰ AZZI, 1988, p. 101.

¹¹ COBO, Bernabé, *História Del Nuevo Mundo*, ed. 1953, tomo II, pg. 353. In: AZZI, 1988, p. 102.

em que foram abalados e destruídos seus fundamentos míticos. Em última análise, foi agredida de forma violenta a cosmovisão indígena, mediante o descrédito lançado contra seus líderes religiosos, pajés e curandeiros, e o desprezo a seus ritos e tradições culturais.¹²

Esta simplificação do mundo ameríndio toma nova dimensão no século XVII quando a Holanda assume a centralidade do sistema-mundo. O gerenciamento de tantas variáveis tornava a tarefa impossível. Aspectos tais como valores culturais, antropológicos, éticos, religiosos precisavam ser eliminados ou deveriam passar por um processo reducionista.

Esta simplificação da complexidade abrange a totalidade do 'mundo da vida (*lebenswelt*)', da relação com a natureza (nova posição ecológica e tecnológica, não teleológica), diante da própria subjetividade (nova autocompreensão da subjetividade), diante da comunidade (nova relação intersubjetiva e política) e, como síntese, nova atitude econômica (prático-produtiva)¹³.

A História dos colonizadores

Desde seu início o encontro (ou desencontro) entre estes dois mundos, o europeu cristão católico (tridentino) e o ameríndio mágico-simbólico significou um confronto de culturas. O europeu em seu domínio tecnológico do aço subjuga o ameríndio e, a partir dessa superioridade militar, supõe-se superioridade em todos os outros aspectos: superioridade na organização social e política, no âmbito familiar, superioridade ético-moral, superioridade lingüística, superioridade religiosa, superioridade cultural. Era como se o outro não existisse. Não havia história escrita. Não havia uma linguagem grafada, "*não usam letras*".

¹² AZZI, 1988, p. 104.

¹³ DUSSEL, 1995, p. 56-57.

Paulo Suess destaca a importância deste fato ao lembrar que para historiadores positivistas a única história que interessa é a narrada pelos europeus:

[...] História? Povos sem escrita não têm história, diz a historiografia oficial. A situação em que se encontravam os índios que habitavam o solo brasileiro, segundo Varnhagen, 'não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância física é sempre acompanhada de pequenez e de miséria'. Fala, através de Varnhagen, a Europa ilustrada.¹⁴

Este tem sido um fato apontado por diversos historiadores: a história dos conquistados sempre é contada pelos conquistadores. Suess cita ainda um pequeno trecho de uma aula inaugural proferida em 1789 por Friedrich Schiller quando ele diz "os descobrimentos (...) nos mostram populações deitadas em torno de nós nos mais diversos degraus de cultura, como crianças de diferentes idades em torno de um adulto".

A mentalidade eurocêntrica desde fins do século XV não considera os milênios de história de presença humana nas Américas. História esta transmitida pela cultura oral de seus habitantes, através de seus mitos e lendas. Suess afirma que:

Esta etno-história, que não se deve confundir com a etnografia de Varnhagen, despertou pouco interesse entre os historiadores, preocupados com a chamada história universal. Povos *sem* história só se tornam povos *com* história pela incorporação nos mitos e na história (de salvação) universal. Frente ao dilúvio da Bíblia, o dilúvio da mitologia indígena se torna uma 'inundação particular'. O mito de Édipo é um explicador universal, o de Macunaíma uma curiosidade regional de uma tribo indígena no norte do Brasil. Mas esta 'história universal' oferecida

¹⁴ SUESS, Paulo. A história dos outros escrita por nós: apontamentos para um autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: LAMPE, Armando, org. **Ética e a filosofia da libertação**: Festschrift Enrique Dussel. Ed. Bilingüe. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1996, p. 87.

para a recuperação histórica dos Outros não é a soma de múltiplas histórias. É apenas a extensão da história de uma região dominante para as demais.¹⁵

A história dos outros

Ainda assim, houve resistência. Diante da desconsideração, das imposições, do doutrinamento, das reduções e simplificações, diante da guerra e da violência houve aqueles que resistiram. Se é verdade que muitas tribos e etnias não esboçaram reação firme diante da conquista européia, também é verdade que houve resistência.

Esta resistência encontramos na multiplicidade cultural dos povos ameríndios face à monocultura cristã européia.

Diversos textos descrevem o desconforto dos missionários e colonizadores diante da diversidade cultural dos povos nativos.

É um erro comum tomar as Índias por uma espécie de campo e cidade e crer que, por ter um mesmo nome, são da mesma índole e condição (...). Os povos indígenas são inumeráveis, têm cada um deles determinados ritos próprios e costumes e se faz necessária uma administração distinta de acordo com cada caso. Por isso, não sou capaz de tratar um a um todos eles, por ser-me desconhecidos na maior parte e mesmo que chegasse a conhecê-los todos, seria tarefa interminável (...) (tradução própria).¹⁶

Diante desse quadro que para o colonizador se configura caótico a reação é de tentar a simplificação, por exemplo, criando línguas gerais. O padre Antônio Vieira fala em uma "Babel do rio Amazônia".

¹⁵ SUESS, 1996, p. 89.

¹⁶ *Es un error común tomar las Indias por una especie de campo e ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de La misma índole y condición. (...) Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y constumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos. Por eso, no sintiéndome yo capaz de tratar uno a uno de todos ellos, por serme desconocidos em su mayor parte y aunque llegara a conocerlos del todo, sería tarea interminable [...].* ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Vol. 1, Madri, CSIC (Ed. Bilíngüe), 1984, p.59. In: SUESS, 1996, p. 97.

Devemos lembrar também da mútua influência religiosa. O Pe. Bartomeu Meliá estudando as reduções entre os Guaranis no Paraguai destaca que “na história do encontro do jesuíta com o Guarani surgem formas de vida religiosa e econômica que dificilmente se entendem se desligadas da etnologia guarani”.¹⁷ Isto significa dizer que os povos nativos também imprimiram suas marcas no catolicismo latino-americano.

Estas marcas surgiram, por exemplo, do confronto entre os pajés guaranis e os missionários jesuítas. Esta “guerra de messias” impõe aos missionários, aparecerem eles mesmos como ‘feiticeiros’. O xamanismo guarani acentua a dimensão mística-profética dos próprios padres.

As “reduções” são essencialmente projetos colonialistas e, como tais, violentos de algum modo. Os povos ameríndios e, posteriormente, os negros são obrigados a abandonar seus antigos deuses e abraçar a fé cristã. Mas não fazem isto sem resistência. Assim, os missionários (e a própria religião católica, pelo menos o catolicismo que se vai cultivar na América Latina), acabam sofrendo também uma sutil influência da religiosidade nativa.

A resistência pode ainda ser vista na assimilação do catolicismo medieval trazido pelos colonos e não pelos representantes do catolicismo oficial.

Em geral, tanto as populações indígenas como os africanos trazidos em seguida para a América Latina elaboraram uma fusão sincrética entre as devoções aos santos católicos e seus personagens míticos. Dessa maneira, era mediante a prática devocional que as populações ameríndias, negras e mestiças continuavam a esperar os benefícios materiais e espirituais para a vida presente e futura. Apesar do controle inquisitorial, as formas de devoção popular, com diversas variações e assimilações sincréticas, se espalharam por toda a América Latina, passando a constituir o substrato religioso das populações pobres. O fato se deve, evidentemente, à grande afinidade do

¹⁷ SUESS, 1988, p. 79.

catolicismo popular com a cosmovisão agrária, típica dos povos latino-americanos.¹⁸

Teologia e escravidão

Um dos contorcionismos teológicos mais impressionantes da época colonial é aquele que tenta elaborar uma visão teológica que concilie a pregação do evangelho com a prática escravocrata dos conquistadores, tanto portugueses quanto espanhóis, e ainda também franceses, ingleses e holandeses. Esse foi um dilema vivido pelos missionários que passaram da indignação ante a escravidão injusta dos índios (Nóbrega chegou a negar a Comunhão àqueles que mantinham cativos os índios e amancebavam-se às mulheres) à acomodação ao sistema diante da incapacidade de alterar a realidade e, finalmente, à busca de fundamentação doutrinária que justificasse e legitimasse tal estado de coisas.

Diante de tamanha discrepância, não bastava recorrer ao uso da força militar, mas era necessário:

Pacificar uma sociedade que só pode ser estruturada através da guerra e da violência política, 'legitimar' uma ordem intrinsecamente injusta, pois alicerçada na violação do direito natural, pelo qual os homens nascem naturalmente livres; erigir uma ordem jurídica, baseada na negação de todos os direitos humanos e civis das maiorias; harmonizar as relações sociais antagônicas e conflitivas entre as classes dos senhores e dos escravos; aquietar as consciências e eliminar os escrúpulos dos que até então eram considerados homens sem coração, endurecidos no pecado de escravizar injustamente; convencer os que iam sendo escravizados de que esta era a vontade de Deus e que, na aceitação paciente de sua sorte, é que alcançariam a salvação e a misericórdia; que o maior e pior pecado era

¹⁸ AZZI, 1988, p. 105.

não mais escravizar e sim revoltar-se contra a escravidão.¹⁹

Vemos assim que a teologia não serve mais como instrumento de reflexão sobre a fé, visando ao serviço fraterno e a afirmação da igualdade intrínseca de todas as pessoas, mas torna-se instrumento de domesticação a serviço do Estado escravocrata e injusto. O papel da religião seria de “convencimento da vontade e assentimento da razão”.

Uma vez domados pela força das armas índios e negros, caberia à religião apaziguar os ânimos e convencê-los de que esta era a vontade de Deus. “O missionário precisa do índio abatido, sujeitado e atemorizado pelas armas, para pavimentar o caminho da pregação evangélica”.²⁰

Os padres jesuítas não podiam tolerar a libertinagem de uma vida de concubinato. Assim, para aliviar o temor geral de que o casamento significaria a necessária libertação da mulher da condição de escrava (e os filhos que daí nascessem) elaboram uma teologia da escravização *sui generis*. Vejamos a solução proposta por Nóbrega: “Devia El-Rey de mandar desenganar aos senhores, que nom fiquão forros, porque isto arreção; que doutra maneira todos os casarião”.²¹ Segue a esta teologia da escravização uma ética seletiva e moralista em que a escravização, até mesmo da esposa e dos filhos é aceitável, mas não o concubinato.

O caráter profético do evangelho que denuncia os sistemas opressores e injustos é desvirtuado. Aqui, a Igreja está à serviço do sistema. Tudo o que importa é a lógica capitalista da acumulação de bens. O papel primordial da Colônia é a transferências de riquezas para a metrópole. Dentro deste cenário, a religião tem papel fundamental, legitimando a ‘guerra santa’, apacando as consciências, convertendo (convencendo) os escravos índios e negros.

¹⁹ BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo, org. **Raízes da teologia latino-americana**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988, p. 95.

²⁰ BEOZZO, 1988, p. 98.

²¹ BEOZZO, 1988, p.103.

Com a entrada de milhões de novos escravos nas Américas²² a preocupação principal passa a ser com a segurança da minoria branca dominadora.

Um dos mecanismos mais eficazes no controle desta situação altamente instável era a unificação religiosa. Não haveria espaço para a tolerância com outros credos. Se aqui nesta terra estava reservado a índios e negros as agruras da escravidão, uma vez convertidos à fé cristã, eles poderiam esperar um destino eterno melhor, curiosamente ao lado dos seus senhores. A esperança que perderam quando reduzidos nos aldeamentos ou quando arrastados para dentro dos navios negreiros seria reconquistada pela adesão ao catolicismo, ainda que reservada ao futuro. Este seria o freio e o cabresto com que os conquistadores dominariam as massas escravas.

Em 1700 o jesuíta Jorge Benci pregava aos senhores na catedral da Bahia:

Não acrescenteis novas aflições a quem já está aflito. E sendo tantas e tão duras e pesadas as pensões do cativo: que senhor haverá tão inumano que, com o mau trato, dobre o tormento ao escravo e lhe acrescente aflições sobre aflições. Que senhor haverá tão fero e tão tirano que se não mova à compaixão dos tristes escravos, considerando que são escravos, sem liberdade, sem honra, sem gosto, e sem contentamento algum; sempre em abatimento, sempre em tristeza, sempre em aflição, sempre em amargura; aflita e amarga a vida; triste e abatido o estado; aflito e amargo o exercício; triste a abatida a condição; tudo desconsolação, tudo angústia, tudo pena, tudo melancolia. Alegra-te sequer uma vez servo desgraçado e infeliz! Mas como há de ter alegria, se é servo?²³

E Beozzo conclui:

²² "O século XVII viu a entrada no Brasil de 560.000 escravos africanos e nas Antilhas holandesas, francesas e dinamarquesas, 467,5 mil escravos, já preparando a grande explosão do século XVIII, quando 6 milhões de escravos são trazidos para as Américas, dos quais 1,9 milhão para o Brasil e cerca de 3 milhões para as Antilhas" (BEOZZO, 1988, p. 108).

²³ BEOZZO, 1988, p. 109.

É interessante, pois, acompanhar como sociedades cujo único objetivo é a acumulação e o lucro, a cobiça sem freios, esvaziados de qualquer preocupação ética ou religiosa, destinem ao mesmo tempo lugar tão importante à religião. É porque à religião está destinada tarefa crucial e incapaz de ser obtida pela violência e pelo chicote: dobrar mentes e corações para que aceitem, senão de bom grado, ao menos com alguma resignação, a condição de escravos.²⁴

Mas, se agora, com o batismo, são todos cristãos e, portanto, irmãos, como mantê-los na condição de escravos? Freqüentariam todos a mesma igreja? Dividiriam o mesmo espaço cúltico?

Para esta última questão, saídas engenhosas foram engendradas. Ora, aos servos estavam reservados os últimos bancos. Às vezes, assistiam ao culto do lado de fora da porta de entrada ou pelas janelas. Em outros momentos, era realizado um culto bem de madrugada somente para os escravos.

O fato é que com a destruição quase completa de sua cultura, para os índios e, sobretudo, para os negros o batismo representava a possibilidade de reconstrução de alguma cultura (ainda que não a sua), mas de uma nova cultura, com referenciais simbólicos e míticos fruto do sincretismo entre o catolicismo popular, com o qual se identificavam, e suas primitivas religiões.

Sobre este aspecto, enfatiza Beozzo:

Ser batizado em países como o Brasil era ser integrado, de certo modo, no mundo religioso, podendo se reunir nas festas, ter sua irmandade, sua igreja, incluindo a preservação de algumas dimensões de seu mundo cultural e ritual como nas danças do Congado e de Moçambique.²⁵

²⁴ BEOZZO, 1988, p. 109.

²⁵ BEOZZO, 1988, p. 116.

Esta assimilação foi tão bem feita que textos da época apontam para o fato de muitos escravos viverem “mais cristamente em sua condição que muitos franceses”.

Mas como manter os escravos, agora batizados, em sua condição de presas sem liberdade e sem direitos? Para resolver esta questão recorreu-se ao velho dualismo platônico.

Assim, por exemplo, após serem expulsos de São Paulo pelos bandeirantes, anos mais tarde o retorno dos jesuítas só é permitido com a condição de “se limitarem ao espiritual, quanto aos índios”.

Com clareza, Beozzo diz: “limitar-se ao espiritual era deixar correr livre a escravidão dos índios, aceitando que a religião só tem uma palavra a dizer no assim chamado domínio do espiritual, sem incidências sobre a vida prática”.²⁶

Aí desabava toda credibilidade da pregação missionária, uma vez que, o amor pregado limitava-se às conquistas espirituais da vida futura sem nenhum desdobramento prático para esta vida no caso dos escravos, índios e negros. À alma estava reservada a salvação, ao corpo restava a escravidão. Afirma Beozzo que “a dissociação destes dois caminhos é o fundamento da teologia da escravização”. Este era o papel da teologia da escravidão: por um lado, em nível antropológico, desmontar toda auto-estima, dignidade humana e sentimento de honra. Construir o percurso para o mundo das relações sociais, políticas e econômicas. Legitimar a relação de dominação de uns sobre os outros. Apontar para um futuro de relações fraternas e bênçãos sem fim. Separar e unir, eis o contorcionismo teológico empreendido pelos religiosos no período colonial.

Toda esta teologia, assim como hoje a Teologia da Prosperidade, estava a serviço do projeto capitalista de acumulação de bens.

A revolta e a fuga do escravo, buscando a liberdade não apenas da alma, mas sim do próprio corpo, é o pecado sem remissão, pois coloca em risco a propriedade do senhor. Esta propriedade torna-se assim o deus-ídolo de todo o sistema, contra o qual se comete o

²⁶ BEOZZO, 1988, p. 119-120.

pecado maior. A sacralização da propriedade escrava é o fecho último da teologia da escravização e a pedra angular que arremata e articula finalmente as nervuras todas do sistema.²⁷

Protestantismo de imigração e de missão no Brasil

A conquista da hegemonia marítima pela Inglaterra e a vinda da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, deram início a uma radical mudança no cenário religioso brasileiro. Em 1810 o Tratado de Aliança e Amizade, de Comércio e Navegação, firmado com a Inglaterra abre o Brasil à entrada do Protestantismo. O artigo 9º. do Tratado de Aliança dispunha, em nome de Sua Alteza Real que a Inquisição não seria, para o futuro, estabelecida nos domínios americanos de Portugal e os artigos 12 e 13 do Tratado de Comércio e Navegação declaravam que os vassallos de S. M. Britânica teriam perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem culto dentro de suas casas ou de suas igrejas ou capelas sob as condições de que estas tivessem a aparência exterior de habitação comum, estendendo aos demais estrangeiros a garantia de não serem perseguidos por matéria de consciência, sendo-lhes proibido pregar publicamente contra a religião católica.

Em 1819, inicia-se a construção do primeiro templo (com as restrições do tratado) e em 1820 os cultos passam a realizar-se aos domingos nesse templo.

Quando se proclamou a Independência, em 1822, ainda não havia igreja protestante no país, muito menos, culto protestante em português e nenhum brasileiro protestante.

A Constituição de 1824 assegurou a presença de não-católicos na vida nacional, mas limitou sua liberdade de culto assim como a participação na vida política, atendendo em parte o partido contrário à liberdade religiosa.

Estabelecia o artigo 5º. da Constituição: "A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu

²⁷ BEOZZO, 1988, p. 122.

culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma exterior de templo”.

A imigração trouxe os primeiros protestantes.

Em 1810, chegaram as 27 famílias de suecos para a construção e funcionamento da fábrica de ferro de Ipanema/SP.

Em 1823, D. Pedro I enviou o Major Shaeffer à Europa para promover a vinda de imigrantes, sem a exigência de serem católicos romanos, e contratou-se um pastor protestante para acompanhá-los, com sustento garantido pelo governo.

Em 3 de maio de 1824, realiza-se o primeiro culto da igreja evangélica de Nova Friburgo pelo pastor Friedrich Sanerbronn. Em 6 de novembro do mesmo ano, o primeiro culto evangélico em Rio dos Sinos/RS.

Em 1827, funda-se uma Igreja na corte, agrupando franceses e alemães pastoreados pelo Dr. Neumann. Autorizados pelo Imperador, iniciam a construção de seu templo em 1844, inaugurando-o em 1845 sob o pastorado do Dr. Frederico Avé-Lallemand. Na fachada da Igreja estava uma Bíblia ladeada por dois cálices.

Em 1828, organiza-se a Igreja de Campo Bom (RS), pastoreada por F.C. Klingeloffer que em 1838, como capelão do exército legalista, morreu num combate perto de Triunfo (Guerra dos Farrapos).

Em 1847, funda-se a colônia de Santa Isabel no Espírito Santo e em 1860 a de Campinho. Várias capelas assinalam a paisagem.

De São Leopoldo (RS) a igreja se irradia para Joinville em 1841; para Porto Alegre em 1856; para Blumenau em 1857; para Curitiba em 1860 e numerosas localidades. Em 1862, a Igreja Luterana de Juiz de Fora e a de Teófilo Otoni. Em 1864, chega a Santa Leopoldina/ES o primeiro pastor para os luteranos estabelecidos ali desde 1857. Em 1874, organiza-se a igreja de Califórnia (hoje Domingos Martins/ES), e as de Rio Novo do Sul e Jequitibá.

A implantação dessas primeiras denominações visa atender às necessidades espirituais dos imigrantes. Trazem

consigo costumes e culturas de outra civilização e, assim, uma compreensão da fé tipicamente européia. São, grosso modo, circunscritas por uma mesma língua, são igrejas nacionais, de Estado. Trabalham a favor da identificação de um determinado povo ou grupo étnico. Os fiéis, através delas, mantêm um vínculo com a 'mãe pátria'.

Esta necessidade psicológica e existencial dos imigrantes gerou inicialmente uma tendência ao isolamento cultural e uma prática pastoral e diaconal 'para dentro'.

Entre o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão, chegaram ao Brasil missionários norte-americanos com o objetivo de fazer uma análise das condições 'espirituais' do país e a necessidade de envio de missionários para estas terras.

Podemos citar entre esses missionários pioneiros, geralmente conhecidos como colportores, Justin Spaulding, Daniel Kidder e James Fletcher.

O trabalho realizado por Kidder, produzindo um amplo relatório, em que descreve detalhes da vida religiosa e social do Brasil. Influenciou todas as ações posteriores de envio de missões ao Brasil.

A partir da década de 1850 chegaram os primeiros missionários com o objetivo de implantar igrejas em solo brasileiro: congregacionais, presbiterianos, batistas, etc.

O choque cultural não se limita à sociedade brasileira. Há também um estranhamento mútuo entre os protestantes de imigração e os protestantes evangélicos de missão.

Os estereótipos mútuos podem ser marcados com facilidade. Aos olhos das igrejas de missão, as étnicas pareciam como catolizantes, igrejas de estado, formalistas e 'mundanas'. [...] A ordem litúrgica, o uso de uma língua estrangeira e a renúncia a fazer 'proselitismo' eram incompreensíveis e escandalosos para a mentalidade missionária e evangelizadora dos 'evangélicos'. E o consumo de bebidas alcoólicas ou tabaco, a dança e outras atividades sociais de algumas dessas igrejas chocavam a ética puritana da maioria das igrejas de missão.

As igrejas de imigração, por sua vez, traziam desde sua origem uma forte desconfiança para com as 'igrejas livres', que em muitos casos se apresentavam, nos países de origem, como proselitistas em detrimento da 'igreja do povo' (*Volkskirche*). Sua piedade parecia desordenada, fanática ou 'entusiasta', própria de 'seitas' [...]. E sua pregação inflamada e repetitiva lhes parecia superficial, carente de sólida base confessional ou doutrinária.²⁸

Miguez Bonino ao apontar para as diferenças teológicas entre umas e outras afirma:

A tendência se percebe, antes nas referências a uma piedade mais subjetiva nas primeiras [igrejas de missão] e mais ligada aos símbolos e às formas objetivas nas segundas [igrejas de imigração] [...]; a uma interpretação mais livre, circunstancial e exortativa da Escritura frente a outra mais exegética e docente.²⁹

O fato é que a cultura brasileira, por motivos distintos, é rejeitada por ambos. No caso das igrejas de imigração, pelos fortes laços que estas mantêm com suas pátrias de origem sendo caminho de preservação da própria identidade. Já as igrejas de missão, pelo viés puritano, caracteristicamente contracultural.

Desse modo, não podemos falar de uma teologia brasileira nas primeiras décadas de presença protestante no País. O que acontece é o transplante de teologias alienígenas, européia e norte-americana, para as terras brasileiras.

A teologia evangélica (protestantismo de missão) é assim caracterizada pelo teólogo metodista Albert Outler:

O traço mais destacado [...] é seu fervor emocional, concentrado sempre nestes dois pontos, e quase só neles: 1) a salvação: libertação do pecado e da culpa (do inferno e da condenação) e 2) uma moralidade pessoal "auto-inibidora", [Este é] o triunfo efetivo no Novo Mundo do "protestantismo radical" tão

²⁸ MIGUEZ BONINO, José. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 79-80.

²⁹ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 89.

severamente reprimido na Europa [...]. Essa tradição protestante era majoritariamente "montanista" em sua eclesiologia (igreja "baixa", igreja "livre"): anti-sacerdotal, anti-sacramental, antiintelectualista. Ela fazia uma distinção pejorativa entre teologia especulativa e fé existencial. Suspeitava de um clero erudito. Considerava a conversão, e não a iniciação, o clímax da experiência cristã. Insistia na religião pessoal como a única essência verdadeira do cristianismo.³⁰

Essas características, colocadas aqui de forma genérica por Outler, não são encontradas todas juntas e na mesma medida em todas as denominações que chegaram ao Brasil com objetivos missionários. Por exemplo, as características "anti-sacerdotal, anti-sacramental, antiintelectualista" não podem ser aplicadas a Igreja Presbiteriana. Mas, podemos apontar na denominação citada, o forte acento na salvação pessoal e na moralidade puritana, o que redundava numa postura contracultural, definida normalmente como anti-mundana.

Ao apontarmos para a tendência isolacionista do protestantismo de imigração não significa desconsiderar a necessidade e a liberdade de determinados grupos cultivarem suas raízes culturais, seus símbolos e sua origem histórica. Significa, isto sim, alertarmos para o perigo de, na celebração étnica, estes grupos estabelecerem com o restante da sociedade uma relação de domínio (vide o *Apartheid* na África do Sul) ou, pelo menos, de fechamento em sua própria cultura, numa atitude auto-satisfatória.

A universalidade da história da salvação não é a dissolução dos espaços específicos, étnicos e diferenciados. Não é uma negação da etnicidade como criação de Deus, como espaço de encarnação do evangelho de Jesus Cristo. *É, isso sim, a negação do espaço fechado sobre si mesmo. O que o apóstolo Paulo rejeita é "a etnicidade como mérito".* A universalidade da graça não é a eliminação de raça, sexo ou

³⁰ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 85.

condição social, e sim sua libertação para o exercício do amor (grifo nosso).³¹

E, ao apontarmos para as marcas puritanas, tipicamente norte-americanas, do protestantismo de missão, não significa afirmar que isto por si só representa irrelevância social e histórica. As marcas do evangelicalismo norte-americano não desembocam necessariamente nem tão-somente em equívocos e preconceitos culturais. Entretanto, quando tal referencial torna-se um fim em si mesmo, não há espaço para o reconhecimento do outro em sua alteridade, do seu valor intrínseco e da beleza de sua cultura.

Pentecostalismo e neopentecostalismo – o novo rosto da igreja

Não é certo afirmarmos que como fruto da conquista e colonialismo os povos ibéricos impuseram sua cultura pura e simplesmente. Na realidade, ainda que sofrendo um processo genocida, os povos ameríndios deixaram suas marcas neste (des) encontro com lusos e hispanos. O que surge daí são uma religiosidade e cultura sincréticas.

Índios e negros, aos poucos, buscaram pontos de contato entre seus rituais e simbolismos e o catolicismo popular. Vários autores apontam o “culto mariano” como uma dessas “portas de entrada”. Assim afirma Samuel Palma Manríquez:

A transmutação da Virgem Maria em diversas divindades dos panteões indígenas locais constituiria o modo privilegiado de acesso das religiões indígenas ao catolicismo, bem como também o meio principal da evangelização católica no continente.³²

Característico das religiões ameríndia e afro era a confusão entre o mundo transcendente e o imanente. Desta forma, o “marianismo” representaria esta irrupção do sagrado no mundo dos homens:

³¹ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 95.

³² PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. O novo rosto da igreja na região andina e na América Latina. In: CASCO, Miguel Angel; CABEZAS, Roger, PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. **Pentecostais, libertação e ecumenismo**. S.1.: CECA/CEBI, 1996, p. 40-41.

[...] essa irrupção da presença do sagrado no mundo se situaria fora do âmbito da palavra, isto é, se manifestaria como "presença de Deus no mundo" que elimina a distância entre transcendência e imanência: a experiência religiosa se realizaria aqui e agora e envolveria a totalidade da vida social do sujeito que a faz, sem necessidade da mediação da palavra. Por outro lado, "a presença de Deus no mundo" se realizaria no mero ato de "estar no mundo", ou seja, na participação aqui e agora no valor ou sentido que essa presença produz.³³

Daí que o protestantismo histórico tem certos limites em seu poder de alcançar mentes e corações na América Latina. Sendo uma religião eminentemente discursiva, este tipo de protestantismo, em seus diversos matizes, não atende plenamente ao anseio das camadas populares de contato com o sagrado.

Como já temos visto, o conceito de "conversão" trazido pelo protestantismo de missão implicava em rompimento com a religiosidade e cultura populares e conseqüente assentimento com determinado corpo de doutrinas e pacote ético. Por outro lado, os processos modernizantes pelos quais passam a sociedade latino-americana afetam de maneira profunda a vida dos pobres e sua religiosidade:

[...] os processo de penetração e expansão capitalista destroem as formas tradicionais de compartilhar e organizar o espaço vital, modificam as imagens e percepções sociais e coletivas, introduzem fins de produção e acumulação individual dos bens e das riquezas, e geram relações fundadas na diferenciação e competição aberta ou velada entre os membros das comunidades. O conjunto desses efeitos acarreta uma transformação profunda da noção de "valor". E, como se sabe, a noção de valor é consubstancial com a questão do "sentido da vida" (Cohen, 1982). Já não "se vale" na medida em que se é membro de uma comunidade e na medida em que se participa

³³ PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. 1996, p. 41.

e contribui para sua reprodução; antes, o valor está na diferenciação em relação aos outros e na acumulação de riqueza, prestígio e poder.³⁴

Com a mudança na estrutura social, modifica-se também a maneira como a pessoa vai se relacionar com este mundo. A maneira como ela o sente. Modificam-se as condições através das quais se experimenta o sagrado.

As condições sociais modernas e pós-modernas que reviram ao avesso a existência do indivíduo e da sociedade, criam o campo fértil para o florescimento do Protestantismo. Ainda que o protestantismo histórico represente uma novidade e ofereça também uma "solução de sentido" é no pentecostalismo e, num segundo momento, no neopentecostalismo, que as massas encontrarão uma interpelação religiosa que atenda mais plenamente seus anseios.

O processo de inserção das camadas mais pobres no pentecostalismo, segundo Palma Manríquez, inclui num primeiro momento um processo de "cura" para o indivíduo que se aproxima, seguido de incorporação no grupo, ampliação das possibilidades de sobrevivência através de intercâmbios que transcendem os objetivos primários da comunidade e, finalmente, exercício de "dons" na maioria das vezes, desconhecidos anteriormente.

Mais uma vez, o conceito de "conversão" é central para a compreensão dos desdobramentos desse processo na vida dos fiéis. Se por um lado esta "conversão" significa ruptura com a religiosidade e cultura anteriores, paradoxalmente representa também um continuísmo dessa mesma religiosidade. Os símbolos são transplantados com novas cores, uma nova linguagem é incorporada, um novo poder é recebido. Tudo isso, feito num ambiente acolhedor no qual processos de retomada de poder são desencadeados. Servem como válvulas sociais. Ali, o "Seu João" é o *Evangelista* João. A "Dona Maria" é a *líder* do grupo de oração.

Mas esta "conversão" também implica numa nova ética. O rompimento com o mundo é a *conditio sine qua non* para a incorporação plena no grupo. Esta característica é

³⁴ PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. 1996, p. 43.

causa de rompimentos afetivos e sociais muitas vezes geradores de distúrbios e desvios de caráter psíquico.

Outro elemento chama a atenção no mundo pentecostal e, sobretudo, neopentecostal. Embora, difira do protestantismo histórico, por não ser uma religião do discurso, a palavra preenche todos os espaços do culto pentecostal. Como assevera Waldo César "talvez o visitante ou o convertido não tivesse nenhuma voz, mas agora tem muitas, canta, geme, grita, gesticula, fala em línguas – num êxtase que apenas pode estar começando".³⁵

Há como que a celebração de uma vida possível. O renascer de uma esperança que, pelo menos naquele momento, pareça tópica.

Sua ética é anti-mundana. Mas a palavra é voltada para as questões do "mundo". Ela penetra o cotidiano das pessoas. Embora demonizado, são valores deste "mundo" que são ambicionados: a casa própria, o carro do ano, viagens... Elabora-se uma espécie de cultura evangélica alternativa. As manifestações culturais da sociedade são rejeitadas. Dança, música, cinema, televisão, shows, determinados espaços são coisas do diabo. Essa cultura evangélica alternativa visa preencher essas lacunas. O mercado mais uma vez dá as cartas. Esse é um "mundanismo" sutil que abraça com seus tentáculos esse nicho. Bom é o político irmão. Boa é a música gospel, o filme cristão. Criam-se espaços de encontro: pizzarias, restaurantes e até shoppings "evangélicos". Os shows mundanos são substituídos pelos shows gospels com danças, gritos e manifestações de extrema euforia. Contraditoriamente, não existem mais fronteiras entre o sagrado e o profano.

A palavra, no culto pentecostal clássico, costumava apontar para o céu. Os *spirituals* norte-americanos são pródigos nessa característica. O neopentecostalismo mostra nova tendência. A palavra, no culto neopentecostal cria uma ponte entre a fé e o cotidiano. As bênçãos, mormente as materiais, são para o aqui e o agora.

A este respeito Waldo Cesar afirma que "a mensagem

³⁵ CESAR, Waldo; SCHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999, p. 74.

das igrejas tradicionais não tem, para as camadas populares, nem o gosto nem o conteúdo do pão de cada dia”.³⁶

Esta fusão entre o interno e o externo explica em grande medida o sucesso neopentecostal. Aliás, este é outro elemento a que chamamos de ‘mundanismo que ninguém vê’. O sucesso dos pastores é medido pela sua capacidade de acrescentar fiéis à sua comunidade, pela sua capacidade de aumentar a arrecadação, pelo tamanho do templo que ele constrói. Em nada diferente do “mundo” que incensa os empresários bem sucedidos. E, bem sucedidos neste caso, é sinônimo de empresa grande, grande número de funcionários, receita milionária, poder aquisitivo, etc.

Esta é, portanto, uma das marcas paradoxais do neopentecostalismo: o “mundo” é o inimigo e ao mesmo tempo paradigma para suas ações e até referência para sua teologia (teologia da prosperidade).

Que importa: a palavra aqui não está a serviço de verdades doutrinárias. Esta palavra, que no ambiente do protestantismo histórico parece tantas vezes vaga e divorciada da vida cotidiana, no ambiente pentecostal e neopentecostal vai direto ao encontro das necessidades e anseios diário. Não é uma palavra sobre Deus. É uma palavra para Deus. Esta palavra não é propriedade de alguns poucos. No fenômeno glossolálico o fiel pode expressar toda sua ligação com o sagrado, sem intermediações. Para Waldo Cesar aqui está a “mais expressiva dimensão simbólica do culto pentecostal”.³⁷ Também afirma:

O que até então era entendível na simplicidade de uma mensagem voltada para os problemas cotidianos, torna-se, paradoxalmente, ininteligível. [...] Para os que recebem o dom de falar em línguas desconhecidas, o fenômeno significa superar a própria língua, criar, improvisar, viver o êxtase de uma graça indizível.³⁸

Não faltam detratores. Os críticos destes movimentos geralmente são ligados ao protestantismo histórico ou ao

³⁶ CESAR, 1999, p. 78.

³⁷ CESAR, 1999, p. 84.

³⁸ CESAR, 1999, p. 82.

catolicismo e até mesmo à mídia em geral. As acusações vão desde sectarismo à fanatismo. Ninguém pode negar que muitos líderes de igrejas neopentecostais vêm sendo flagrados em escândalos, sobretudo, financeiros. Por outro lado, não se pode negar também que este tem sido um espaço de expressão para as camadas populares, reordenamento da vida, sentimento de acolhimento e de se fazer parte de um grupo, alfabetização, libertação do alcoolismo e das drogas, etc.

Outra característica interessante apontada por Waldo Cesar e Richard Schaul se refere ao espoco físico dos templos pentecostais e neopentecostais.

O ajuntamento humano no interior dos templos, esteticamente mais próximos das classes pobres, assemelha-se à composição diversificada do mundo profano, incluindo bêbados, prostitutas, drogados, homossexuais – que não se sentem rejeitados no *espaço sagrado*. O que poderia ser totalmente estranho e constrangedor numa igreja tradicional (em muitos casos nem mesmo permitido), parece natural em bem-vindo num templo pentecostal. Várias vezes percebemos a presença de “marginais” – a escória deste mundo –, mais ainda nas igrejas da Universal. Num templo de Botafogo, no Rio, uma mulher em trajes sumários, atraindo a atenção do auditório, foi logo recebida com respeito por uma obreira, que providenciou uma manta para envolvê-la.³⁹

O templo pentecostal constituiu-se assim num espaço democrático no qual os despossuídos encontram liberdade de movimentação e de expressão. Ali há uma espécie de resgate da cidadania. Não há distinção de pessoas. Todos são bem vindos como estão.

A caminhada interna, pois, sintetiza um universo social, eclesial e religioso extremamente diversificado. Os que se juntam no grande espaço reúnem não apenas as diferenças da vida mundana como a

³⁹ CESAR, 1999, p. 97.

diversidade protestante ou de outras religiões.⁴⁰

Há, no mundo pentecostal e neopentecostal uma espécie de "destino manifesto". A fundamentação teórica deste sentimento é a Teologia da Prosperidade. A entrega de vida destes fiéis (conversão) significa que agora eles são filhos do Rei. E, como tais, herdeiros da terra. Não são "cauda", mas "cabeça". Os espaços externos devem ser dominados. Temos visto nos últimos anos uma "invasão" de ambientes antes fechados para os evangélicos, mormonte, o esportivo, o artístico e o político. Aliás, isto é fruto de uma mudança de mentalidade: antes estes ambientes eram vistos como mundanos, dominados por Satanás e deveriam ser evitados a todo custo pelos cristãos. Nos últimos 20 ou 30 anos, por influência do neopentecostalismo esta mentalidade mudou. Igrejas como Renascer em Cristo e Sara a Nossa Terra exibem com certo orgulho os artistas e jogadores de futebol que fazem parte do seu grupo de fiéis.

O esforço com o objetivo de eleger candidatos evangélicos vem crescendo com força desde a Constituinte de 1988. O alvo final seria a eleição de um presidente evangélico, o que representaria o coroamento de um projeto de poder abençoado por Deus.

Assim se manifestava o ex-deputado Laprovita Vieira, da IURD:

O que mais precisamos hoje é de um homem de Deus, levantado por Ele próprio para conduzir esta Nação. O que o Brasil precisa é que o povo de Deus ore, busque, se arrependa de seus maus caminhos para que se levante um 'Davi' de dentro da sua própria igreja para dirigir esta Nação. E, baseados neste propósito, lançamos nossos candidatos para evitar que o povo de Deus plante e os 'amalequitas' colham. [...] Os cristãos evangélicos têm que ocupar o seu espaço.⁴¹

Curiosamente, o que temos assistido com este crescimento de políticos evangélicos é o envolvimento de uma

⁴⁰ CESAR, 1999, p. 98.

⁴¹ CESAR, 1999, p. 105.

boa parcela destes políticos em projetos privados no âmbito público. Não há um projeto voltado para as condições sociais e econômicas que alcancem todo o País. Tem servido mais como uma espécie de marketing evangélico, ou seja, demonstração de força das igrejas. Ou, pior, como meio de enriquecimento ilícito e de favorecimento pessoal e, às vezes, denominacional. Isto tudo aliado a adesões em grupo (bancada evangélica) a votações de cunho moral, o que satisfaz plenamente ao anseio da clientela.

Além disso, estas igrejas também trouxeram uma roupagem modernizante. Um verniz. É comum que pastores (as) dessas novas comunidades se vistam com roupas da moda, se tatuem, apliquem piercings e usem uma linguagem repleta de gírias. Este é o caso, por exemplo, da Bola de Neve Church. No entanto, a pregação nessas igrejas continua com forte viés moralista e fundamentalista.

Movimentos alternativos, de linha underground proliferam nos últimos tempos. O objetivo é alcançar as várias "tribos" esquecidas pelas igrejas tradicionais: travestis, punks, adeptos do Heavy Metal, artistas pornô, etc. Sites especializados nesses grupos são espaços de debate e de livre expressão. Inclusive sites pornô cristãos.⁴²

Finalmente, é preciso destacar uma outra assimetria entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Desde o século XIX com a chegada dos primeiros missionários estrangeiros, a evangelização representava uma rejeição da cultura autóctone e a imposição de uma fé importada. Até os dias de hoje, podemos ver estes traços na prática pastoral e nos cultos das igrejas mais tradicionais.

Quando chegou por estas terras no início do século XX, o pentecostalismo seguia também esta tendência. Contudo, sua opção preferencial na evangelização foi pelas camadas mais pobres da população. Sua filosofia de trabalho incluía a assimilação de certos costumes das massas e a inclusão de líderes autóctones na direção dos trabalhos. Desta forma, também o pentecostalismo e o neopentecostalismo se constituem numa espécie de grito dos excluídos e retomada de

⁴² Cf. <http://sexxxchurch.com/>.

poder dos mais pobres.

O Prof. Dr. Oneide Bobsin, em aula ministrada na Faculdade Unida em dezembro de 2006 para um grupo de 50 pastores lembrava que a tão propalada manipulação das massas por parte das lideranças neopentecostais deve sofrer restrições. Não se pode desconsiderar a "troca" de poder que faz parte do jogo que ali se estabelece.

Waldo Cesar conclui dizendo:

Mas também deve-se perguntar se as igrejas históricas não têm algo a aprender e a cultivar a partir dessa nova realidade espiritual. Na emoção da intensa participação individual não se expressaria uma forma radical do "sacerdócio universal dos crentes"? As igrejas históricas devem reconhecer no pentecostalismo suas "essências singulares" (para usar uma expressão de Ricoeur) como caminhos alternativos para uma fé evangélica mais adequada à cultura e à realidade do povo; até mesmo alegrar-se com sua "vivência festiva", capaz de abrir a setores pobres de nossa população, raramente atingidos, a prática de um Evangelho do dia-a-dia.⁴³

Teologia da Libertação – situação e tarefas

Não poderíamos finalizar este trabalho que se propõe a discorrer, panoramicamente, sobre a relação da cultura latino-americana com a teologia que aqui surgiu ao longo destes cinco séculos de presença europeia, sem fazermos referência à Teologia da Libertação.

Surgida entre os anos de 1950/60 a Teologia da Libertação brota da reflexão de intelectuais latino-americanos que estavam, por assim dizer, com um dos olhos postos na mensagem dos evangelhos e o outro na realidade sócio-econômica do povo pobre e oprimido. Esta é, portanto, uma teologia que não nasce meramente na frieza dos corredores acadêmicos. Como toda boa teologia ela surge de seu contexto. Como diz Gustavo Gutierrez se referindo à Teologia: "sua atualidade [...] depende em grande parte de sua capacidade para interpretar a forma como é vivida a fé em

⁴³ CESAR, 1999, p. 127.

circunstâncias e numa época determinadas”.⁴⁴

Sua chave hermenêutica para a leitura dos textos bíblicos é a opção preferencial pelos pobres. Mas, quem são os pobres? A resposta a esta pergunta passa não apenas pela questão econômica, mas também pela cor da pele, pelo fato de ser mulher, pela cultura desprezada. Os pobres são camponeses, mas também marginais urbanos, operários, imigrantes. A pobreza tem muitas faces.

Em seu artigo 'Situação e tarefas da teologia da libertação', Gustavo Gutiérrez aponta três desafios contemporâneos à Teologia da Libertação: o mundo moderno e a chamada pós-modernidade, o pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso e a pobreza de muitos.

A partir do século XVIII, como desdobramento de irrupções históricas dos dois ou três séculos anteriores, aprofunda-se a secularização da consciência. O homem moderno ambiciona a autonomia plena. A Igreja deixa de dar as cartas. A Igreja Católica, a partir de decisões tomadas no Concílio de Trento (1548-1563) rompe o diálogo com a Modernidade. As desconfianças e os ódios são mútuos.

Somente em fins do século XX, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), o Papa João XXIII restabelece o diálogo e cria pontes, obviamente, ainda em construção. De lá para cá estas pontes, ainda não terminadas, sofreram muitas avarias.

Com seus fracassos a modernidade tem dado lugar a uma nova etapa, chamada por alguns de hipermodernidade ou pós-modernidade. Caracteriza-se, a pós-modernidade, por duras críticas à modernidade e, ao mesmo tempo, pela exacerbação de algumas de suas características. Dentre elas, Gustavo Gutiérrez destaca o individualismo, o ceticismo e o conformismo e o relativismo.

Em segundo lugar, impõe-se o desafio do pluralismo religioso. A este respeito, comenta Gutiérrez:

No passado, a existência da pluralidade de religiões propunha alguns problemas práticos e dava lugar a reflexões acerca da perspectiva

⁴⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina. São Paulo, Paulinas, 2000, p. 49.

salvífica do encargo missionário das Igrejas cristãs; nas últimas décadas, todavia, sua presença converteu-se numa questão determinante para a fé cristã. [...] Como no caso do mundo moderno, embora por razões diferentes, a existência de alguns bilhões de seres humanos que encontram nessas religiões sua relação com Deus ou com o Absoluto ou com um profundo sentido de suas vidas questiona a teologia cristã em seus pontos centrais. Ao mesmo tempo, exatamente como ocorre com a modernidade, esse fato lhe proporciona elementos e possibilidades para voltar-se sobre ela mesma e submeter a um novo exame a significação e os alcances, hoje, da salvação em Jesus Cristo.⁴⁵

Obviamente, diante desta constatação, não podemos hoje fazer uma teologia das religiões "sem uma prática de diálogo inter-religioso".

Referindo-se às religiões latino-americanas não-cristãs, herdeiras das antigas religiões ameríndias e afro, Paulo Suess reconhece o grande desafio ao afirmar que o reconhecimento da história do Outro como caminho ordinário de salvação "significa para o cristianismo, portanto, abdicar do caminho único, sem abdicar de Jesus Cristo".⁴⁶

Por último, Gutiérrez aponta para o desafio da pobreza. A partir do Vaticano II, de Medellín (1968) e de Puebla (1979) a questão da pobreza entrou na agenda da Igreja.

Concluiu-se que não dava mais para se falar de Cristianismo, de mensagem dos evangelhos sem se enfrentar a questão dos pobres deste mundo. A existência de milhões de miseráveis tornou-se motivo de grande vergonha para o mundo cristão e sua mensagem de amor e igualdade para todos.

A espiritualidade cristã ou o discipulado de Jesus possui estas duas faces: de um lado a oração, de outro o envolvimento com o drama humano. A Teologia da Libertação deu esta grande contribuição ao trazer para o centro dos debates teológicos esta questão, que não é uma invenção

⁴⁵ GUTIÉRREZ, 2000, p. 55-56.

⁴⁶ SUESS, 1996, p. 115.

dela, mas sempre esteve na base da mensagem evangélica.

Conclusão

Certamente este é um trabalho que faz apenas apontamentos sobre o percurso teológico na América Latina e sua relação com a cultura que aqui havia e com a cultura que aqui surgiu como fruto da colonização européia.

Num texto mais extenso, seria necessário fazer justiça aos missionários jesuítas que, embora homens de seu tempo, freqüentemente enxergaram mais longe e, numa atitude vanguardista, denunciaram a crueldade e a violência contra os povos ameríndios, habitantes milenares destas terras e seus verdadeiros donos. Assim, por exemplo. Bartolomeu De Las Casas escrevia na Guatemala em 1536:

E o que diremos do fato de despojar os infelizes senhores, os reis, os príncipes e os magistrados de seus domínios, de suas dignidades, de seus estados, de suas funções, de suas jurisdições e dos impérios que por direito natural lhes pertencem? Estas coisas são acaso atraentes, agradáveis ou suaves por sua própria natureza? São tais que possam inclinar, mover e excitar a vontade humana para espontaneamente mandar que o entendimento pense, inquirir e assinta com gosto ao que ouve sobre a fé e a religião? Os que padecem estes males acaso vão deixá-los no esquecimento para pensar com gosto nos bens divinos que lhes anunciam aqueles soldados que assim os insultam? Com aquele aparato de poder acaso não se inclinarão de preferência a odiar estas coisas e julgá-las delírios fictícios e mentiras perniciosas?⁴⁷

O padre Bartolomeu de Las Casas é reconhecidamente uma das vozes mais lúcidas de seu tempo. Nele encontramos as sementes de uma Teologia da Libertação. De maneira dissonante com as vozes da época, com escrita veloz e contundente, Las Casas não deixa dúvida quanto à realidade

⁴⁷ LAS CASAS, Bartolomeu de. Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião... (1536). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 493.

do genocídio.

[...] não apresentam nenhum outro milagre ou testemunho de sua santidade ou de sua justiça senão o de destroçar os homens com a maior crueldade, não perdoando a ninguém, nem por razão de seu sexo, nem de sua dignidade, nem de sua idade; o de jogar contra as pedras, segundo dissemos, os infantes depois de arrancá-los dos peitos de suas mães; o de encher choças feitas de madeira e de feno ou de palha com homens, mulheres, muitas delas grávidas, com jovens, crianças e infantes, para incendiá-las e queimar todos vivos, com outros infinitos e vários modos de atormentar os miseráveis infiéis. [...]

Na verdade estas ações são tantas, tão graves, tão cruéis e execráveis, que sequer podem ser ditas uma a uma, nem serem explicadas, nem enumeradas nunca; e não só isto, pois ninguém pode acreditar nelas a não ser que as veja com seus próprios olhos, pois só de ouvir são o pasmo dos ouvintes. E quem poderá contar o número dos que foram reduzidos à servidão? E que dizer dos bens? O que dizer do ouro, da prata, de todos os utensílios domésticos, da imensidade das riquezas roubadas? O que dizer dos domínios, dos estados, das honras e dignidades, também reais, que usurparam? O que dizer dos vícios como adultérios, estupros, incestos e concubinatos que estes homens não levam em conta e com os quais se mancham na presença dos mesmos infiéis?⁴⁸

Também seria necessário fazer justiça ao árduo trabalho desempenhado pelos primeiros missionários protestantes que para cá vieram a partir da segunda metade do século XIX. Muitos morreram com pouquíssimos anos de trabalho, em boa parte das vezes, vitimados por doenças tropicais. Como o ocorrido com o pastor presbiteriano Ashbell Green Simonton que, após enterrar sua esposa, morreu de febre amarela após oito curtos anos de labuta missionária, bastante profícua.

⁴⁸ LAS CASAS, 1992, p. 495.

Uma análise mais aprofundada do movimento fundamentalista, evangelical e ecumênico poderá trazer luzes sobre a tumultuada relação da religião cristã, especialmente protestante, com a cultura latino-americana.

Referências

AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, Paulo, org. **Queimada e sementeira**: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 89-105.

BENCI, Jorge. Como bem castigar os escravos [Economia cristã dos senhores no governo dos escravos] (1700); ANDREONI, João A. O fabrico do açúcar [Cultura e opulência do Brasil] (1711). In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, C. de A. (org.). **A fundação do Brasil**: documentos dos séculos XVI e XVII. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 346-349.

BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo, org. **Raízes da teologia latino-americana**. Paulinas: São Paulo, 1988, p. 83-122.

CESAR, Waldo; SCHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**: promessas e desafios. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 1999, p. 67-143.

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995, p. 39-79.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina. São Paulo, Paulinas, 2000, p. 49-77.

LAS CASAS, Bartolomeu de. Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião... (1536). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos – século XVI. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 485-500.

MELIÁ, Bartolomeu, As reduções guaraníticas: uma missão no Paraguai colonial. In: SUESS, Paulo, (org.). **Queimada e sementeira**: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 76-88.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: ASTE/IMS, 1995, p. 29-37, 93-112, 179-215 e 227-253.

MIGUEZ BONINO, José. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 75-96.

PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. O novo rosto da igreja na região andina e na América Latina. In: CASCO, Miguel Angel; CABEZAS, Roger, PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. **Pentecostais, libertação e ecumenismo**. S.1.: CECA/CEBI, 1996. p. 39-52.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. As justas causas de guerra contra os índios (1574). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 531-538.

SUESS, Paulo. A história dos outros escrita por nós: apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: LAMPE, Armando, org. **Ética e a filosofia da libertação**: Festschrift Enrique Dussel. Ed. Bilíngüe. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1996, p. 78-120.