

Protestantismo e imaginário religioso brasileiro: exercício hermenêutico de *Teologia e Literatura* a partir de “Grande sertão: veredas” (“Quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles”).

Adilson Schultz

PUC-MINAS / Ciências da Religião

Adilson Schultz¹

RESUMO

Inserida no campo hermenêutico denominado “Teologia e Literatura”, a comunicação aborda a ambígua situação do protestantismo no imaginário religioso brasileiro. O ponto de partida é o provocante trecho “protestante” de *Grande sertão: veredas*: “*Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é **crente**, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles.*” No trecho em questão, João Guimarães Rosa descreve sinteticamente quatro máximas do culto protestante, emanações ritualísticas do Princípio Protestante: acusar-se de pecador, ler alto a bíblia, orar e cantar hinos.

A questão central da pesquisa é mostrar em quem medida esses princípios protestantes resistem às novas configurações da subjetividade religiosa contemporânea. O que se observa é o êxito de dois procedimentos diametralmente opostos no tratamento que o protestantismo dá à questão: ora é propugnada a rígida oposição ao imaginário, como no protestantismo clássico, no estilo de “afastamento do mundo” (*as outras religiões são falsas, fantasiosas, irreais*); ora é feita a adaptação, no estilo de “negação afirmativa”, como parece acontecer no neoprottestantismo (*as outras religiões não apenas são reais, mas são muito perigosas!*).

Fica evidente que ambos os procedimentos geram esquizofrenias hermenêuticas e teológicas, traido a clássica assimetria entre princípio e forma típica da teologia protestante. Desaparece da teologia protestante a ambigüidade, e entra em questão o fundamentalismo.

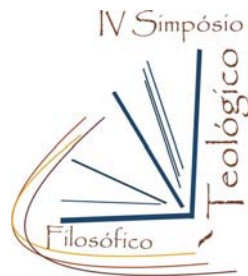
Paradoxalmente, a literatura brasileira não só fornece conteúdos e elementos para descrever a situação, mas também categorias de análise para a formulação de teorias hermenêuticas que auxiliam a teologia na difícil tarefa de desenredar-se da teia teológica esquizofrênica em que está envolvida.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia e Literatura; *Grande sertão: veredas*; Protestantismo; Imaginário religioso brasileiro; Ambigüidade.

1. O que um crente metodista está fazendo no meio do sertão de Guimarães Rosa?

¹ Professor, pesquisador e assessor nas áreas de Teologia, Ciências da Religião e Bíblia. Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS. Professor na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e no Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. adilson@luteranos.com.br



“Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é **crente**, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles.” (Riobaldo, em *Grande sertão: veredas*)²

O que é que um crente, ainda mais metodista, está fazendo no meio da jagunçagem de *Grande sertão: veredas*? Essa referência aos crentes na composição religiosa de Riobaldo levanta questões inquietantes para a teologia protestante. É no mínimo curioso que João Guimarães Rosa insira o protestantismo nas referências nada ortodoxas do jagunço Riobaldo. Na clássica passagem que descreve suas múltiplas e simultâneas participações religiosas, o protestantismo ocupa um incômodo lugar de “mais uma” referência no multifacetado universo religioso vivido pela personagem, par a par com referências religiosas como espiritismo e catolicismo.

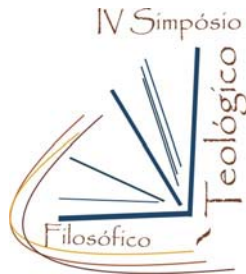
Mas não há como negar que a citação do protestantismo na composição religiosa de Riobaldo também cria uma situação muito positiva, pelo simples fato de estar decididamente inserido no universo religioso do Sertão-Brasil-Mundo. Na tentativa de dar conta da ambigüidade do mundo, especialmente a inquietante mistura do bem e do mal que percebe na vida, Riobaldo lança mão das *explicações religiosas*, e ali está, entre elas, o protestantismo. Ao dizer que Riobaldo gosta, pelo menos *quando pode*, de acusar-se de pecador, ler alto a bíblia, orar e cantar hinos, João Guimarães Rosa apresenta sinteticamente com perfeição o Princípio Protestante, aqui descrito na sua emanação ritualística, o culto.

A literatura pode ser tomada como leitura documental, histórica, filosófica, sociologia, antropológica e também teológica do país. A um só tempo descreve, interpreta, cria e pensa a cultura do país. Assim, funcionando como espelho da realidade, a teologia pode tomar o personagem-Riobaldo como sendo todos nós, e o mundo no qual ele vive é o mundo de todos nós.³

Paradoxalmente, a literatura brasileira não só fornece conteúdos e elementos para descrever a situação, mas também categorias de análise para a formulação de teorias hermenêuticas que auxiliam a teologia protestante na

² João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1986. p. 8-9.

³ Para estudos aprofundados sobre *Grande sertão: veredas* como descrição imaginária do Brasil, confira, entre outros, Heloísa Vilhena de ARAÚJO. *O roteiro de Deus – dois estudos sobre Guimarães Rosa*. São Paulo : Mandarin, 1996. Davi Jr. ARRIGUCCI, *O mundo Misturado: romance e experiência em Guimarães Rosa*. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo/Campinas : Memorial/UNICAMP, 1995. p. 447-477. 3.v. Walnice Nogueira GALVÃO. *As formas do falso*. São Paulo : Perspectiva, 1972. Nice Rangel Del RIO. *Olhar e imaginário na narrativa contemporânea*. In: *Revista Estudos*. V. 24, n. 3/4. Goiânia : Universidade Católica de Goiás, 1997. P. 293-304.



difícil tarefa de desenredar-se da teia teológica esquizofrênica em que está envolvida.⁴

A literatura é potente fonte de informações sobre o imaginário e suas estruturas religiosas. Ela é formadora de significações do imaginário e, ao mesmo tempo, articuladora teórica deste. A literatura é também articuladora da revelação de Deus, e justamente por isso potente interlocutora do dado religioso. A literatura está atenta às relações pessoais e aos dramas mais íntimos das significações imaginárias da sociedade. Fala de fé, de imaginário e de religião abordando-o sem as amarras da teologia e sociologia clássicas.

Devido à liberdade ficcional, os discursos literários são mais facilmente assimilados e, ao mesmo tempo, são mais representativos, visto serem construídos a partir de *tipos ideais*. Ao utilizar recursos de linguagem que conjugam intelecto, afeto e imaginação, ampliando os discursos para outras zonas que não a mera intelectualidade, a literatura abre o leque de aproximações teóricas ao tema do imaginário, para além da sociologia e da antropologia. A literatura privilegia a reflexão qualitativa e profunda sobre o ser humano. Mais do que estruturas da realidade, a literatura lança luzes sobre a realidade humana vivida e sentida.⁵ A literatura trabalha com relações complexas entre personagens e vai fundo na alma das pessoas.

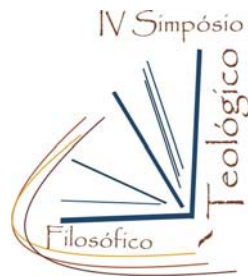
E é justamente aí que a literatura ajuda a formular a perplexidade hermenêutica da teologia protestante, revelando-se como sua potencial interlocutora: Seria então o protestantismo apenas *mais uma* referência religiosa, do qual o fiel lança mão “quando posso?”. O que aconteceu com os ideais de *contracultura* e voz de protesto que dão significação ao protestantismo? O que a literatura faz é revelar o incômodo lugar do protestantismo no conjunto do imaginário religioso brasileiro, mostrando, a um só tempo, o fracasso e o êxito de seus princípios na composição das principais significações do imaginário, seja colocando-o como *mais um*, seja revelando seu potencial dinamizador.

2. Estrutura institucional do imaginário religioso brasileiro⁶

⁴ Para ensaios sobre o método *Teologia e Literatura*, confira, entre outros, Antonio MAGALHÃES. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo : Paulinas, 2000. Adilson SCHULTZ. O diálogo da teologia com a literatura a partir de Grande sertão: veredas. (Ou: a ambigüidade como graça de Deus). In: *SIMPÓSIO*. v. 40, n 2. São Paulo : ASTE, 1995. P. 343-353. Karl-Josef KUSCHEL. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo : Loyola, 1999. Antonio MANZATTO. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo : Loyola, 1994.

⁵ Antonio MANZATTO, *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo : Loyola, 1994. P. 37.

⁶ Para aprofundamento deste ponto, confira Adilson SCHULTZ. *Deus está presente - o diabo está no meio: estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. São Leopoldo : EST/IEPG, 2005 - tese de doutorado.



O imaginário religioso brasileiro tem como principais significações as matrizes católica, afro-brasileira, indígena e espírita. São essas referências religiosas que determina o jeito que se crê no Brasil. Forjado num intrincado e lento processo histórico, esse imaginário paira sobre o país e não cessa de se repetir, num processo contínuo de ressignificação de seus valores e princípios, às vezes até produzindo novas religiões, como no caso da Umbanda.⁷

A significação católica é o principal componente do imaginário, um grande centro em torno do qual giram as outras significações. Basta dizer que no Brasil é quase *natural* ser católico. A providência divina, a figura de Jesus Cristo como representação do divino, a força do rito, da santidade e o apelo moral/ético, entre outras, são algumas das marcas *católicas* que compõe nosso imaginário.

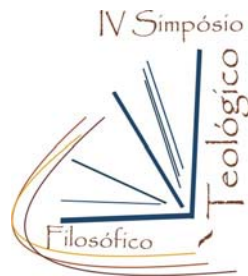
As significações espíritas tornaram-se importantes justamente porque se constituíram a partir de categorias católicas já estabelecidas, como a caridade e a santidade. Mas também porque colaboram com o imaginário de forma decisiva em significações como a crença em espíritos e a comunicação com eles, crença possivelmente compartilhada pela maioria da população brasileira.

As significações *africanas* (Umbanda e Candomblé) são decisivas na composição da nebulosa ao inserirem elementos como crença em divindades, orixás e ancestrais e a ritualística da oferenda e do sacrifício. Embora as significações católicas colaborem ou tenham colaborado para o estabelecimento do candomblé e, mais tarde, da umbanda, existem entre elas diferenças visíveis que as colocam em campos praticamente opostos nessa nebulosa.

A umbanda e o candomblé aproveitam as significações indígenas e sua ênfase na comunicação com os ancestrais. As significações indígenas e a africana, por seu turno, colaboram decisivamente na construção das significações espírita e umbandista.

Cada uma dessas fontes certamente é um universo singular, mas elas se influenciam mutuamente, às vezes sobrepondo-se uma à outra. O encontro dessas significações originalmente estranhas pode inclusive criar outras, como é o caso da umbanda - por causa do complexo imbricamento que ela revela costuma-se dizer inclusive que a umbanda é a *síntese teológica* dessa

⁷ Cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, Koinonia, 2003. P. 41: “Com os colonizadores chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia européia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas que, sob determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo. No século XIX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado”.



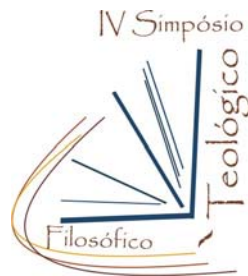
nebulosa, ou então “síntese da história religiosa submersa no Brasil”⁸, conjugando elementos indígenas, católicos, africanos e espíritas.

Fica evidente que a nebulosa opera a aproximação e a intersignificação de três grandes campos culturais-religiosos: um ancestral, um antigo e um moderno. De um lado, a cosmovisão tradicional do catolicismo; de outro, as religiões ancestrais indígenas e africanas; de outro o espiritismo moderno – a esse campo poderia ser associado também o protestantismo.

Assim, esquematicamente teríamos o seguinte quadro da nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro: Quatro referências num círculo central são o que compõe efetivamente a matriz religiosa brasileira, e podem ser referidas levando em conta seu estabelecimento histórico. Assim, temos a matriz indígena já instalada no Brasil de tempos antigos; depois a chegada da matriz católica; em seguida a entrada da matriz africana, genericamente denominada *candomblé*; mais adiante a matriz espírita kardecista. Depois disso, não surge efetivamente nada de religioso que possa ser considerada matriz autônoma. São produtos da interconexão desses quatro elementos do imaginário a Umbanda e o que poderíamos denominar *Orientalizações* ou *New Age*. A umbanda emerge do encontro dessas quatro significações, uma espécie de produto ou síntese do imaginário religioso brasileiro. Fora do círculo, ainda, a referência às práticas New Age e orientalizações em geral, como Budismo e Reiki, que embora sejam elementos exógenos, tem “autorização” religiosa no Brasil por encontrar fundamento de seus princípios no imaginário religioso brasileiro. Como “névoa” espessa e densa que tudo invade e pervade, a nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro segue intacta, referindo tudo o que se crê no Brasil.

E qual é o lugar do protestantismo nesse esquema do imaginário religioso? Será que o impressionante crescimento das igrejas evangélicas garantiria a presença de significações protestantes na nebulosa religiosa brasileira? Na verdade o protestantismo não tem lugar, a não ser como espécie de satélite desse grande planeta-imaginário. Está colocado ao lado, como à margem do círculo que compõem sua matriz. Por um lado, o protestantismo clássico - esse do estilo metodista freqüentado por Riobaldo, configurado em clara posição de contracultura, negado ou opondo-se às significações dessa matriz – incluído aí também luteranos, presbiterianos e batistas. Do outro lado, um satélite protestante recentemente descoberto, o neoprotestantismo, no estilo Igreja Universal ou Renascer em Cristo, que opera a contracultura em outra modalidade, via assimilação ou negação-positiva, que em boa medida se configura em relação a essa matriz. O que se observa é o êxito de dois procedimentos diametralmente opostos no tratamento que o protestantismo dá ao imaginário religioso brasileiro: ora é propugnada a rígida oposição ao

⁸ Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas*, p. 30. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo : CEBI, IEPG, PPL, 2002. p. 39-63.



imaginário, como no protestantismo clássico, no estilo de “afastamento do mundo” (as *outras religiões são falsas, fantasiosas, irreais*); ora é feita a adaptação, no estilo de “negação afirmativa”, como parece acontecer no neoprotestantismo (as *outras religiões não apenas são reais, mas são muito perigosas!*).

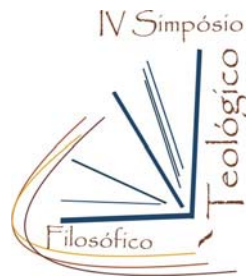
Obviamente ambos os procedimentos geram esquizofrenias hermenêuticas e teológicas, traindo a clássica assimetria entre princípio e forma típica da teologia protestante. Desaparece da teologia protestante a ambigüidade, e entra em questão o fundamentalismo. Aparentemente, a grande contribuição do protestantismo para a nebulosa religiosa do país talvez se dê via negativa, questionando sua *naturalidade*. Certamente o Brasil não conheceu e talvez não conhecerá uma *era protestante*, mas a máxima *evangélicos* está de tal forma inscrita no imaginário religioso brasileiro que é possível que se opere a partir dela uma certa dissipação dessa nebulosa.

De qualquer forma, não é possível simplesmente acrescentar o neopentecostalismo ou mesmo a totalidade do protestantismo à nebulosa religiosa brasileira. A composição da nebulosa não opera agregando novas religiões de sucesso. Se a maioria da população do país se convertesse ao protestantismo, ainda assim é possível que a nebulosa seguiria intacta sem as significações protestantes, mesmo que abrisse espaços pontuais para outras admirações do religioso. Certamente é impossível ignorar um fenômeno que arrebanha e condiciona a imagem do religioso de quase 30 milhões de pessoas. No entanto, antes de auscultar melhor esse lugar protestante do imaginário, e para entendê-lo bem, falta descrever a essencial dinâmica desse quadro imaginário religioso brasileiro, aquilo que lhe dá velocidade, a ambigüidade.

3. Ambigüidade como princípio dinamizador do imaginário religioso brasileiro

Grande sertão: veredas tematiza o princípio dinamizador fundamental do imaginário religioso brasileiro, tal como também observado em pesquisas empíricas e bibliografias a respeito, qual seja, o espírito de ambigüidade e negociação entre suas significações imaginárias. Ao apresentar a vida, o mundo, a religião e o sertão cheios da presença de Deus, mas sempre com o diabo no meio, *Grande sertão: veredas* trata da significação central do imaginário religioso brasileiro e do imaginário em geral, a ambigüidade, a mistura do bem e do mal.

Ao completar 50 anos de publicação, *Grande sertão: veredas* é reconhecido como retrato do imaginário religioso, na medida em que tem dinâmica e estrutura ambíguas, seja a articulação do bem e do mal, seja a forma “negociada” de viver a vida. Tudo aí é ambíguo; o diabo está misturado em tudo, e também Deus; o bem e o mal são dificilmente discerníveis. Enfrentamentos do mal convivem com negociação com ele. Mencione-se



ainda o trânsito ou *tráfico* religioso de fiéis, doutrinas e símbolos religiosos; práticas de negociação entre o fiel e Deus ou santo/orixá/espírito - versão religiosa do *jeitinho brasileiro*; mistura indiscernível do Bem e do Mal; práticas religiosas subterrâneas, veladas e não reveladas dos fiéis, a despeito do rigor doutrinal; alto índice de simultaneidade religiosa, com os fiéis participando ao mesmo tempo de mais de um culto religioso.

Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa, é o exemplo mais acabado de *a-teoria* sobre essa ambigüidade fundante e estruturante do Brasil: como conviver no sertão, esse mundo ambíguo? Só se defendendo com a religião, com Deus e o diabo. Riobaldo tatarana analisa profundamente o jeito de *ser-tão* brasileiro. Analisa e vê que o que vale é o *meio*, o indelével lugar onde a vida se torna possível. O segredo é manter o equilíbrio no movimento, e não o repouso na estabilidade. A solução está no meio, no centro, para onde todas as coisas convergem.

Grande sertão: veredas vai ao fundo da alma religiosa e suas ambigüidades. O Riobaldo *urutu branco*, ex-jagunço do sertão, conta sua história para um senhor letrado, referindo as andanças de seu bando pelo sertão. Entre lutas, mortes, traições, fé, dúvidas e paixões, Riobaldo vive o drama de fazer ou não um pacto com o diabo, visando tornar-se mais forte e corajoso! Uma vez forjado o pacto, Riobaldo fica mais forte e corajoso, mas aí encontra a danação: no combate final antes de abandonar o cangaço, Riobaldo perde a pessoa que mais amava, Diadorim, seu fiel companheiro, seu grande amor.

O enredo do livro mostra a constituição da vida, do divino e do mundo como essencialmente ambíguas. Ao mesmo tempo em que mostra as vicissitudes e os desafios desta vida na ambigüidade, oferece também formas de articular e potencializar esta ambigüidade. Riobaldo fala da ambigüidade da vida:

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traíçoeiro! Ah, uma beleza de traíçoeiro - dá gosto!”⁹

“Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas - e no meio da travessia não vejo! - só estava entretido na idéias dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo,

⁹ João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 15.



bem diverso do quem em primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?”¹⁰

Assim, o conceito *ambigüidade*¹¹ dá conta de descrever e analisar tanto o imaginário brasileiro clássico e contemporâneo quanto a obra de Guimarães Rosa, fornecendo uma chave hermenêutica que *explica* o Brasil e sua cultura religiosa. *Ambigüidade* diz respeito à dinâmica que estrutura o fundo perene do imaginário brasileiro; aquilo que, paradoxalmente, permite as mudanças religiosas e, ao mesmo tempo, impede que elas transformem a matriz do imaginário brasileiro.

O antropólogo Roberto DaMatta chega a propor que essa dinâmica de ambigüidade e ligação não diz respeito só ao religioso, mas ao conjunto do imaginário cultural brasileiro, como aquilo que orienta o todo da cultura. Segundo ele, o Brasil é uma sociedade *relacional*: “o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está ‘entre’ as coisas”.¹² Ao invés de estudar a *Casa Grande ou a Senzala* - dirá metaforicamente -, a alma brasileira reside “naquele ‘&’ que liga a casa-grande com a senzala (...) O estilo brasileiro se define a partir de um ‘&’”.¹³ “A sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o *valor fundamental*, é *relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar*. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir)”.¹⁴ “Nossa lógica é relacional no sentido de que estamos sempre querendo maximizar as relações e a inclusão, criando com isso zonas de ambigüidade permanente”.¹⁵ Enfim - conclui DaMatta - “*tudo no Brasil se faz assim: por mediação*”.¹⁶

4. O incômodo lugar do protestantismo no imaginário

Quando pode, Riobaldo vai no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista. Qual é o lugar do protestantismo no imaginário religioso brasileiro? Retomando o ponto dois acima, será que o impressionante crescimento das

¹⁰ João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 26.

¹¹ Para aprofundamento do conceito *ambigüidade*, confira Simone de [BEAUVOIR](#), *Pour une morale de l'ambiguïté*. [S.l.]: Gallimard, 1944. Vítor WESTHELLE. Invisibility and dissimulation: the problem of the other in Latin American Theologies. In: NEHRING, Andreas (ed.) *Prejudice issues in third world theologies*. Madras : Gurukul, 1996. P. 141-160. Vítor WESTHELLE. *Voces de protesta en América Latina*. Chicago : LSTC, 2000.

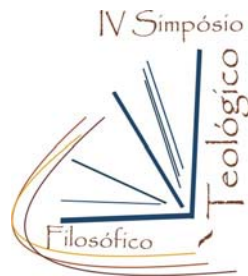
¹² Roberto DAMATTA, *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo : Brasiliense, 1985. p. 21.

¹³ Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 21.

¹⁴ Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 90.

¹⁵ Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, 88-89.

¹⁶ Cassiano Ricardo, *Variações sobre o homem cordial*. In: Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil, Raízes do Brasil*, p. 220ss. Cassiano comenta: “No lugar do equilíbrio de antagonismos, a mediação. Esta destrói os dois antagonismos pacificamente?”



igrejas evangélicas garantiria a presença de significações protestantes na nebulosa religiosa brasileira? Na verdade o protestantismo não tem lugar.

Como se viu acima, o protestantismo clássico constitui-se, via de regra, como oposição à nebulosa que formata a cultura - *contracultura*. Esse processo é empiricamente observável em várias partes do mundo, e é o caso do protestantismo clássico também no Brasil. Negar o *mundo* significa, via de regra, romper com essa nebulosa religiosa – embora nem sempre nem mesmo os mais fortes dualismos consigam dissipar essa nebulosa que invade e assenta-se sobre o mais fundo da vida de fé do fiel.

Já o neopentecostalismo parece muito à *vontade* com a nebulosa religiosa do país, agenciando seu discurso a partir de claras referências da nebulosa religiosa, sejam africanas, espíritas ou católicas. Aí o protestantismo não é mais contracultura, mas ressignificação ou reprocessamento *evangélico* de uma nebulosa incontornável. “Ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus, e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostalismos ensejam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente realocada num novo esquema religioso”.¹⁷ A nebulosa religiosa confunde-se com a estrutura teológica neopentecostal. Daí que os fiéis que vão à Igreja parecem não estranhar o discurso que fala de possessão e de pomba-gira, de *culto de descarrego*, de *corrente de luz*, pois reconhecem nele as significações da *nebulosa*.

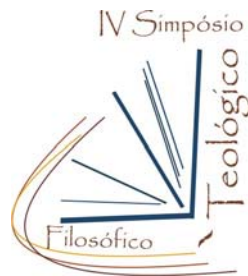
Em certa medida, o neopentecostalismo representa um movimento teológico de contato de cosmovisões nunca antes tocadas: do protestantismo europeu reformado e do novo mundo avivado com o Brasil Católico ancorado na tradição afro e indígena. Por isso há quem arrisque dizer que o neopentecostalismo representa uma nova síntese religiosa brasileira, agora incorporando o elemento protestante:

“Se a umbanda se constitui, no Rio de Janeiro de 1920, na síntese pelo lado das religiões mediúnicas e do catolicismo popular, a teologia da IURD não esboça uma nova síntese entre a umbanda e o pentecostalismo? Neste caso, o protestantismo, na sua forma tradicional ou pentecostal, constituiria a tese; os cultos afro-brasileiros e a umbanda, a antítese; o neopentecostalismo, por sua vez, a nova síntese”.¹⁸

Seja na vertente clássica ou neoprotestante, a pluralidade de piedades ou de sistemas de crença no mesmo fiel Riobaldo – e de resto nas mesmas

¹⁷ José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 44.

¹⁸ Oneide BOBSIN, A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas, p. 36-37. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo : Sinodal, v. 40, n. 2, p. 21-39, 2000. Veja ainda essa observação: “Faltam muitos elementos para saber se a vitória será da umbanda ou do neopentecostalismo. Permito-me arriscar um palpite. Acho que a vitória silenciosa está sendo da umbanda” - p. 37.



comunidades de fiéis - causa constrangimentos à teologia protestante¹⁹. No protestantismo não existe ambigüidade, mas sim dualismo, e associado a ele, o imperativo da conversão. O fiel que ingressa numa comunidade evangélica passa por um processo de abandono da sua vida e ingressa numa nova fase da vida. Essa conversão pode significar abandono de costumes – fumo, vestimenta, bebida, álcool – e significa, sobretudo, mudança ética – não roubar, não agredir, não praticar violência. A novidade de vida, andar *em Cristo*, passa a ser o critério de identificação do crente fiel evangélico. E aí o dualismo ganha seu veículo teológico principal: se o fiel aceitou Jesus significa que ele está negando o mundo. Não se pode ou não se deveria ser religioso por adesão, por simbiose ou por tradição, mas por uma postura de decisão ou de chamado de Deus que leva a pessoa à mudança de vida.

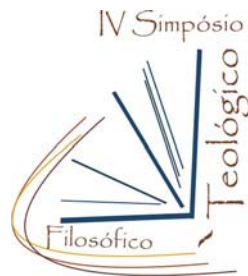
O protestantismo – e radicalmente o neopentecostalismo - parece transferir a mediação da pessoa para a performance: se o protestantismo não produz grandes líderes, grandes beatos ou pessoas de fé, ou seja, potenciais mediadores, por um lado certamente a razão está na internalização da relação fiel-Deus e o fim do sacerdócio, mas por outro lado é resultado da transferência da pessoa e seu conteúdo para a performance e seu conteúdo: o que importa é a performance, o rito, rigidamente formatado de modo a, necessariamente, independente da inteligência, preparo ou vocação do pastor, realizar a comunicação com Deus que o fiel espera. É o fim do sacerdócio – ou o sacerdócio levado ao extremo: sua própria diluição no *sacerdócio-rito*.

O pentecostalismo clássico radicaliza a conversão, tornando a opção por Jesus em oposição ao mundo um fenômeno de massa. Os protestantes clássicos nunca provocaram uma ruptura simbólico-visual massiva que se fizesse sentir no conjunto do imaginário religioso. Diante da hegemonia católica os protestantes clássicos nunca se fizeram sentir. O sucesso dos pentecostais clássicos instaurou a concorrência religiosa, e com ela, a clara exigência de conversão e exclusividade.²⁰

Essa ruptura com o imaginário religioso brasileiro é atenuada quando se trata dos protestantes clássicos confessionais e do catolicismo. Para o luteranismo, por exemplo, parece que o *mundo* não está ou não é tão ruim ou mal de forma a exigir-se do fiel abandono de costumes mundanos. Parece não se reivindicar uma ruptura, mas certas proteções. A conversão ou adesão a Cristo aí é entendida mais como um processo do que como um cataclismo espiritual. A pessoa pode cair e ser levada pela tentação para longe da igreja e

¹⁹ Para um estudo aprofundado sobre ambigüidade e simultaneidade enquanto categorias que formatam o imaginário religioso brasileiro, e as possibilidades da teologia protestante clássica agenciar essas categorias, cf. Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. São Leopoldo : IEPG/EST, 2000. (Manuscrito - dissertação de mestrado). sobretudo cap. 4.2. “Teologia da ambigüidade” – p. 103-124, e cap. 1. “Simultaneidade e ambigüidade no contexto religioso atual” – p. 13-20 e 31-33.

²⁰ Para origem e movimentação da conversão entre as religiões no Brasil, Cf. Reginaldo PRANDI, *Religião paga, conversão e serviço*, p. 262-266. In: PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo : Hucitec, 1996. p. 257-273.



de Jesus, mas pode voltar se conduzida pela comunidade. A conversão não é definitiva, mas um processo, remetendo ao batismo enquanto experiência fundante da relação com Deus. É comum entre luteranos e outros protestantes clássicos *já ter nascido convertido* – ou seja, nascer em família evangélica e ser batizado ainda bebê. Em algum momento da vida adulta, ou na adolescência, a pessoa reassume a fé que havia recebido no batismo ou na catequese infantil, e essa retomada vale tanto quando uma conversão.²¹

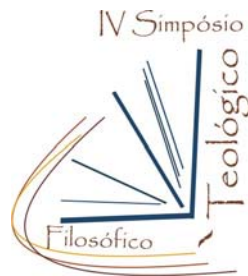
Essa modalidade *light* de conversão protestante clássica parece encontrar-se, paradoxalmente, com a conversão difundida no meio neopentecostal – como de resto também do catolicismo. Também aí a ruptura com os costumes não é veementemente exigida. Se no pentecostalismo clássico a conversão é ou pretende-se definitiva, no neopentecostalismo observa-se um apelo para um contínuo processo de conversão - ou libertação, conferindo-lhe um apelo apenas residual. Nada mais de quietismo, vestimenta árida e gestual contido tipicamente pentecostais. Há quem diga, inclusive, que esse relaxamento da conversão tira do neopentecostalismo qualquer possibilidade de, um dia, vir a informar definitivamente a cultura brasileira; mesmo que todo o Brasil se tornasse neopentecostal, a diferença não se faria sentir ao nível cultural: “A conversão pentecostal não representa hoje e, a meu ver, nem implicaria, se supuséssemos no futuro ampla conversão da população, necessariamente uma mudança cultural profunda nesse país de colonização e tradição católicas”.²² A crítica do meio evangelical ao neopentecostalismo, por sinal, baseia-se justamente nesse relaxamento da conversão e no relaxamento moral dos seus fiéis, o que não tornaria a conversão plena. Por isso também há denominações que resistem em aceitar a salvação oferecida aos fiéis pelas igrejas neopentecostais. Além de seus cultos serem muito desordenados, enfatizando demais o êxtase e quase nada a leitura da bíblia, o rompimento com o passado parece não tão expressivo.

Em realidade, a crítica protestante clássica parece não enxergar que a ruptura segue existindo no neoprottestantismo, embora em outro nível, apelando não mais para uma decisão cataclísmica, mas continuada, sempre renovada, sempre que o fiel quiser e o Espírito Santo se manifestar. A crítica evangélica clássica exagera no uso do critério da conversão: como seguir dizendo-se protestante se que não há nenhuma marca de rompimento visível com a cultura?

O neopentecostalismo *não pode* exigir do fiel uma ruptura total com a cosmovisão anterior. Em si, o neopentecostalismo vige *a partir* ou sobre a estrutura teológica do imaginário religioso. O rito, a forma cúlrica, as expectativas dos fiéis seguem *informadas* pelo seu culto anterior. Se no protestantismo conversionista admite-se que essa ruptura nunca é, de fato,

²¹ Cf. Adolphe GESCHÉ, *Deus*. São Paulo : Paulinas, 2003. p. 115.

²² Ricardo MARIANO, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo : Loyola, 1999. p. 233.



total, no neopentecostalismo ela é sequer desejada.²³ O neopentecostalismo não converte: ressignifica. Ele não destrói o velho fiel para depois reconstruir o novo fiel: a mudança de mundos pode ser apenas superficial – para o bem do fiel!

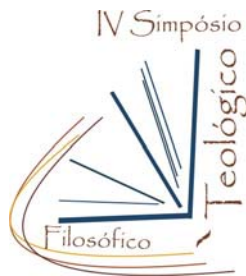
“O exorcismo ou ‘libertação’, seguido de uma adesão ou conversão, não alcança as dimensões mais profundas da experiência religiosa, cujas raízes continuam sorvendo do imaginário que é negado pelos neófitos das igrejas neopentecostais. Em outras palavras, o exorcismo/conversão trabalha na superfície da existência, deixando intacto o imaginário ‘tradicional’ que flui pelas relações pessoais e deita raízes no sistema simbólico forjado coletivamente pelas religiões anteriores. A apropriação individual, provocada pelo exorcismo/adesão, não rompe as teias simbólicas nas quais o neófito constitui o seu passado religioso. Suspeito, por isso, que nem sempre o exorcismo de uma entidade umbandista deixa um vazio que será ocupado pelo Espírito Santo. Há mais ressignificação das entidades, guias ou orixás que supressão delas. Em outras palavras, o neopentecostalismo fomenta a individuação, a qual é perpassada pela experiência coletiva das religiões anteriores que fornecem um caminho ritual a seguir”.²⁴

Há um fundo ideológico que molda essas diferentes experiências de conversão no protestantismo. Parece que no protestantismo confessional e no neopentecostal o princípio de indivíduo não é tão importante quanto no protestantismo evangelical. Daí também a menor expressão da conversão individual. Pode ser que no neopentecostalismo vale mais o princípio do coletivo sobre o indivíduo, como acontece no conjunto do imaginário brasileiro, que opera a partir do coletivo. Esse é o caso de Riobaldo, e explicaria sua tênue vinculação a tantas referências religiosas: Riobaldo não quer se converter - ele quer participar! Tal qual os fieis neopentecostais, renunciar ao mundo e afirmar-se individualmente é muito difícil, pois o indivíduo está sempre muito referenciado e envolvido na massa, no coletivo. Os protestantes neopentecostais são, na verdade, uma grande massa de fiéis indivíduos.

“Nos cultos pentecostais e no candomblé, depois de conhecer suas diversas facetas e *perder-se* no meio delas - chorar, gritar, cantar, dançar, louvar -, a pessoa os reúne, dá coerência. Neste perder-se as pessoas são possuídas por outras entidades. (...) A pessoa possuída é levada a uma *identificação* com diferentes entidades que o habitam. A diferença é que no Candomblé essa possessão é positiva; nos cultos pentecostais a possessão é demoníaca. No pentecostalismo as expulsões são feitas para

²³ Patrícia BIRMAN, Culto de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996. P. 100.

²⁴ Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco*, p. 24-25.



recolocar a pessoa no caminho da integridade, da clareza, da unicidade identitária”.²⁵

Por isso talvez seja o neopentecostalismo o lugar privilegiado da reflexão sobre o lugar do protestantismo no ambíguo imaginário religioso brasileiro. Não é ali, afinal, que a mistura está altamente representada? Se Riobaldo tivesse conhecido uma *Igreja Universal*, certamente o pacto não teria se cumprido!

No entanto, paradoxalmente se vê que o sucesso numérico advindo do neoprottestantismo pode não significar necessariamente êxito no tratamento diferenciado do imaginário. Apesar de muitos fiéis experimentarem *Vida Nova* no protestantismo neopentecostal, em um quesito – talvez o mais importante – ele se assemelha muito ao protestantismo clássico: muito raramente o neopentecostalismo consegue produzir significações relevantes para o conjunto da sociedade, reduzindo sua influência à vida do fiel ou à vida religiosa. Se a leitura do imaginário significa assimilação do imaginário, então a religião pode não ter mais nada de novo a dizer ao imaginário.

“Assimilação à cultura ambiente que nunca será total, sempre parcial, mas que, com o passar do tempo, com o crescimento e a progressiva institucionalização e acomodação social do pentecostalismo tende a tornar a sua agressiva contracultura e sua contribuição cultural cada vez menores... e isso tende a ocorrer apesar de seu tamanho, presença, visibilidade, soberba e poder político tornarem-se cada vez maiores”.²⁶

Pode ser, inclusive, que o neopentecostalismo não almeje esta produção. Pode ser também que, a despeito de se tornar cada vez mais presente na sociedade brasileira, o neoprottestantismo fracasse como tem fracassado o protestantismo clássico. E que a teologia neopentecostal fracasse na ponta assimétrica do lugar onde padece o protestantismo clássico: se este não tem uma tradição de abertura para *ler* o imaginário, aquele não tem uma tradição consistente que possa ser *lida* pelo imaginário.

De qualquer forma, para averiguar isso em mais detalhes há que colocar em pauta a outra ponta da análise do protestantismo, o seu princípio teológico. Ao acusar-se de pecador, ao ler alto a bíblia, ao orar e ao cantar hinos belos, Riobaldo pode estar descrevendo um elemento essencial do imaginário religioso brasileiro, seu refúgio de consciência protestante. Pode-se dizer que são as idas ao Mindubim “quando posso” que fazem o ex-jagunço suportar a ambigüidade da vida.

²⁵ Adilson SCHULTZ, *Misturando os espíritos*, p. 46.

²⁶ Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 278.