



Identidades Religiosas Brasileiras e seus exclusivismos

Brazilian Religious Identities and their exclusiveness

Wilhelm Wachholz*

Resumo

O cristianismo introduzido no Brasil no século XVI, afirmando-se em oposição a religiões anteriores, evidenciou marcas de exclusivismo, intolerância, estigmatização. Com estas marcas o cristianismo buscou reduzir a si indígenas, cristãos novos e negros, negando-lhes em sua alteridade. No século XIX, com a introdução do protestantismo, e no século XX, com o aparecimento do pentecostalismo e neopentecostalismo podem-se verificar marcas semelhantes de exclusivismo e negação mútua no âmbito intra-cristão. Uma análise da história das religiões no Brasil evidencia que as identidades religiosas formam construídas na tensão dinâmica da negação mútua. Disso se poderá concluir que as religiões não construíram suas identidades no isolamento, mas nas relações, por vezes marcadas pela dinâmica de contrastes, diferenciações e estigmatizações mútuas. Isso se evidencia pelo estabelecimento de fronteiras, caracterizadas não raramente por discursos bipolares e maniqueístas, no intuito de produzir exclusões ao nominar o outro de infiel, ateu, herético. O resultado pode ser verificado no caráter anti-ecumênico destas religiões.

Palavras-chave: Religiões. Identidades. Exclusivismo. Estigmatização

Abstract

The Christianity which was introduced in the 16th century in Brazil affirmed itself in opposition to prior religions, showing traits of exclusiveness and intolerance. With these traits Christianity sought to denigrate the indigenous peoples, the new Christians and the Blacks by do not accepting them in their otherness. In the 19th century, with the introduction of Protestantism, and, in the 20th century, with the appearance of Pentecostalism and Neo-Pentecostalism, similar traits of mutual exclusiveness and negation can be verified in the intra-Christian realm. An analysis of the history of religions in Brazil shows that the religious identities were constructed through the dynamic of mutual negation. From this one can conclude that the identities of religions were not build in isolation but through the relations, sometimes marked by the dynamic of contrasts, differentiations and mutual stigmatizations. This is seen by the establishment of boundaries, which commonly are characterized by bipolar discourses, with the intent of producing exclusions by naming the other by unfaithful, atheist and heretical. The result can be verified by the anti-ecumenical characteristic of these religions.

Keywords: Religions. Identities. Exclusiveness. Stigmatization

Artigo submetido em 02 de dezembro de 2011

* Doutor em Teologia, área de História e Teologia. Leciona disciplinas em nível de Graduação e Pós-Graduação em História da Igreja na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS. País de origem: Brasil. E-mail: wwachholz@est.edu.br

Introdução

As identidades, em particular as identidades religiosas, são construídas na tensão dinâmica de contrastes, estigmatizações, fronteiras. A história das religiosidades e piedades, em particular, do cristianismo no Brasil evidencia essa dinâmica desde a inserção do cristianismo ibérico. Com isso, já se está afirmando que o cristianismo não foi homogêneo, apesar da Inquisição, que pretendeu impor uma uniformidade religiosa. A título de introdução, pode-se afirmar que o pretendido “cristianismo puro” no Brasil nunca foi uma realidade. Assim, de um lado, o cristianismo católico-romano inserido no Brasil colonial “precisou” construir fronteiras, diferenciações, contrastes em relação às religiosidades indígenas, africanas, judaica e protestante. De outro lado, o contato com as religiosidades indígenas e africanas e a experiência feita com os judeus e protestantes na Europa, além de outros elementos, como os ambientais e geográficos, exigiram que o cristianismo assimilasse valores estranhos a si próprio, o que, por vezes, significou perdas de valores identitários e, conseqüentemente, reconstrução identitária resultante do contato com o diferente. Então, esse diferente (“o outro”) é, paradoxalmente, negado e estigmatizado, ao mesmo tempo que é parcialmente assimilado e assumido.

Na história religiosa do Brasil evidencia-se que as identidades religiosas foram e ainda são (re)construídas na tensão dinâmica de contrastes e estigmatizações. Essa dinâmica se caracteriza ao estabelecer fronteiras perante “grupos de fora”. Essas fronteiras, por sua vez, não raramente se valem de discursos bipolares e maniqueístas, para produzir exclusões ao nominar o outro infiel, ateu, herético etc. (Cf. CERTEAU, 2006, p. 141).

1 Contextualizando

A vinda da família real portuguesa ao Brasil em 1808, fugindo das Guerras Napoleônicas, trouxe mudanças fundamentais para a história religiosa recente do Brasil. Desde a invasão colonizadora em 1500 até o final do século XIX, o Brasil experimentou o catolicismo romano como religião oficial. Os três séculos iniciais da presença portuguesa foram – à exceção da presença dos franceses huguenotes na baía de Guanabara (1555-1567) e dos holandeses calvinistas no Nordeste brasileiro (1624/1630-1650) – somente de

contatos protestantes ocasionais. Aliás, as tentativas protestantes de estabelecimento levaram a que, em 1720, fosse aprovada uma lei que impossibilitava a presença de “estrangeiros” no Brasil. A entrada no país, especialmente de protestantes após as invasões holandesas no Nordeste, foi fortemente proibida e fiscalizada, sob alegação de “alerta contra os hereges, isto é, calvinistas franceses, reformados holandeses, anglicanos, protestantes alemães, etc.” (MENDONÇA, 1993, p. 132). A título de exemplo, Erasmo Braga observou que:

Em 1800 o Barão Humbold foi impedido de visitar o país porque o Governo Português informou ao seu representante no Pará que o grande sábio poderia contaminar a mente do povo com ‘novas ideias e falsos princípios (BRAGA, apud HAHN, 1989, p. 64).

As experiências e tentativas protestantes antes do século XIX, ao invés de levar à tolerância religiosa, levaram ao extremo oposto. Aliás, a intolerância portuguesa teve duas direções: para fora e para dentro. Para fora se dirigia contra as tentativas protestantes de estabelecimento no Brasil. Para dentro, a intolerância direcionava-se especialmente contra as populações indígenas, africanas e judaica. Numa época em que a Europa estava discutindo – e também fazendo guerra por motivações confessionais! –, no Brasil se procurava impor uma pretensa homogeneidade em torno do cristianismo católico. Dessa forma, o catolicismo, com seu caráter universalista e guerreiro, tornou-se anti-indígena, antiafricano, antijudaico, antiprotestante.

A intolerância contra o diferente tem sua origem na história da Península Ibérica que, desde os inícios do século VIII, foi marcada pela presença muçulmana, além da judaica. A reconquista, concluída em 1492 – ano da invasão das Américas! – veio marcada pelas cruzadas e pela Inquisição. Enquanto cristianismo, judaísmo e islamismo representavam forças relativamente equivalentes, o espírito era de certa tolerância. A coexistência pacífica, contudo, deixou de existir à medida que o cristianismo se tornou hegemônico. Mouros e judeus acabaram expulsos. Esse espírito de intolerância foi estendido sobre a América (Cf. DREHER, 1999, p. 25). Em 1547, é criado o Estatuto de Toledo, que expressa juridicamente o orgulho dos cristãos-velhos como pessoas de “sangue puro” que sujeitaram os “infiéis”. Pouco antes disso, em 1543, Portugal passou a distinguir – e estigmatizar! – entre cristãos e os demais. Na verdade, desde 1502, a população luso-

espanhola deveria confessar-se sob uma mesma fé, a saber, a Católica Apostólica Romana. Caso não se deixassem batizar nessa fé, os infiéis eram expulsos. Assim, o batismo funcionou como separação das pessoas de sangue “*limpio*” (= puros) e os de sangue “*infecto*” (= descendentes de judeus e mouros). A partir disso, tornou-se uma obsessão do povo luso-espanhol provar sua pureza genética (SCHILLING, 2008, p. 18).

2 Contrastes: catolicismo × confessionalidades e religiões

A inserção do cristianismo no Brasil ocorreu por imposição, em grande medida. Não se diferenciando entre cultura e Evangelho, a teologia, não raramente, foi colocada a serviço da legitimação da escravidão de indígenas e negros. A dissimetria nas relações sociais denunciada na Escritura Sagrada, por exemplo, entre ricos e pobres (Is. 5.8; Am. 2.6; Dt. 24.14-15; Lv. 19,13; Tg. 5. 3b-4), afirmando-se um novo modelo (At. 4.34-35; Gl. 3.26-28; Fm. 14; 21), foi encoberta no Brasil. Em seu lugar, afirmou-se uma teologia da escravidão. Para legitimar essa teologia, assumiu-se o pensamento de Aristóteles de que a escravidão estaria inscrita na própria natureza humana. Para legitimar a escravidão seria necessário estabelecer hierarquia entre os grupos humanos (BEOZZO, 1987, p. 86). A hierarquia, por sua vez, é legitimada a partir de valores dominantes tornados como padrão, a partir do qual todos os demais valores são julgados.

Para legitimar e reforçar a hierarquização social elaborou-se duas teologias: a *teologia da acomodação* para os escravocratas e a *teologia da culpabilização* para os escravos. A *teologia da culpabilização* visava à denúncia dos grandes “pecados” dos “selvagens”: nudez, antropofagia, preguiça, imoralidade. Diante disso, a escravidão foi naturalizada como “boa” e caminho necessário para a salvação dos indígenas e negros. Buscava-se convencer os escravos de que a escravidão era vontade de Deus e que se rebelar contra a escravidão era revoltar-se contra Deus. De outro lado, afirmou-se uma *teologia da acomodação*, cuja ética visava à tranquilização das consciências dos escravocratas (Cf. BEOZZO, 1987, p. 87-95). Chama a atenção que a piedade popular atual ainda carrega muitos resquícios dessa teologia da acomodação e da culpabilização. No primeiro caso, expressões como “se Deus quiser”, “Deus o quis” são recorrentes entre o povo brasileiro

ante as “fatalidades” (DREHER, 1999, p. 30). Entre o segundo caso, especialmente a expressão “aqui se faz, aqui se paga” é utilizada proclamar sentenças de culpas.

A teologia da culpabilização também continua muito presente nas pregações das igrejas, especialmente daquelas que assumiram a teologia da prosperidade. Nesses casos, anuncia-se que as pessoas, pela fé, devem *determinar* as bênçãos que Deus coloca à disposição. Fazendo-o, a fé “funciona”, resultando especialmente em prosperidade material e a conseqüente ascensão econômica e social. O preço a pagar é o dízimo e as ofertas em favor da igreja. Muitas vezes, pessoas acabam entregando grande parte de seus bens à igreja – existem casos em que praticamente todos os bens foram entregues! – na “fé” que serão recompensadas em “dobro”. Como isso, geralmente não “funciona”; a respectiva igreja, quando questionada, defende-se, afirmando que não é culpa dela, mas da própria pessoa, porque não teve fé suficiente. Se antes o sistema mercantil explorava e escravizava, atualmente as próprias igrejas o fazem, evidenciando a adaptação e acomodação de teologias ao sistema econômico, a exemplo da Igreja na Idade Média, com o estabelecimento das indulgências em conexão com o surgimento do sistema monetário (Cf. LINDBERG, 2001, p. 45, 55-57)¹. Através da teologia da prosperidade, as igrejas jogam “jogos de azar” com o povo. Dessa forma desde o Brasil colonial, quando a igreja evidenciou ser ineficaz em conter a dominação dos poderosos, aliando-se ao sistema e tornando-se ela própria exploradora, ela não raramente evidencia ainda hoje a acomodação e aceitação, quando não mesmo a legitimação, do sistema de exploração (BEOZZO, 1987, p. 97-98).

3 Batismo e escravidão

Referimos o batismo como marca dos “*limpios*”. Retomemos esse tema a título de exemplo, resgatando brevemente a história e teologia do batismo em suas origens no Brasil Colônia. Na Idade Média, escravo sempre era o não cristão. O imaginário cristão estava povoado com a possibilidade de escravizar o inimigo não cristão. As cruzadas reforçaram

¹ Cesar e Shaull constatarem que existe um *continuum* entre o interno e o externo. Isso significa que não se prega uma ruptura com o “mundo”, mas, ao contrário, precisa-se viver intensamente no mundo. Nesse contexto, os autores também citam uma reportagem da revista *Veja* (02/07/1997), intitulada “Como a religião está ajudando pessoas humildes a conquistar o reino na terra”. Por isso, a mensagem do neopentecostalismo está voltada para o aqui e agora e não para o futuro (CESAR; SHAULL, 1999).

isso deveras. Além disso, era convicção popular de que o batismo simbolizava o fim da escravidão e o início da liberdade. No Brasil, contudo, foi necessário desenvolver uma nova teologia que aliasse escravidão e batismo. Como a igreja tem o importante papel de “cimento social” e contenção do potencial revolucionário escravo, não se podiam tolerar dissidências religiosas (Cf. BEOZZO, 1987, p. 106).

No Brasil, o batismo representava a inauguração para a escravidão. Na condição de escravo, o indígena e negro não podiam ter qualquer esperança de liberdade para a vida terrena. A afirmação de Dante recitada na entrada do inferno é ilustrativa: “Lasciate ogni speranza, Voi ch’entrate” (Deixai toda esperança, vós que entraís”). Por isso, a única possibilidade de relacionar batismo e liberdade se dava na perspectiva escatológica. Cabia, então, à igreja anunciar e regular a esperança e liberdade para uma outra vida (BEOZZO, 1987). Contudo, para que lá o escravo pudesse ter liberdade e não continuar a escravidão, ainda pior, no inferno, não devia se revoltar contra o sistema. Assim, a religião representava um “freio”, ou nas palavras de Le Goff (1996, p. 439), uma “escatologia escapista”.

O dualismo neoplatônico perpassou e deixou suas marcas na religiosidade cristã brasileira. Essas marcas podem ser percebidas desde o catolicismo do Brasil colonial ao neopentecostalismo atual. Se no catolicismo do Brasil colonial a pregação dirigida aos escravos afirmava a necessidade do sofrimento do corpo para a salvação da alma no reino futuro (ênfase na transcendência), no neopentecostalismo atual não mais se afirma a felicidade escatológica, mas a felicidade já aqui e agora (ênfase na imanência)². Contudo, também nesse caso se acaba por punir o corpo, já que a busca pela felicidade, evidenciada pela prosperidade material, não raramente acaba punindo o corpo.

O neoplatonismo influenciou fortemente a teologia do batismo, dissociando a dimensão material e espiritual. Aliás, os bandeirantes paulistas permitiram a continuidade da missão dos jesuítas, após os expulsarem em 1640, sob a condição de não se meterem em assuntos indígenas e limitarem seu trabalho à dimensão espiritual. A limitação ao espiritual significava não denunciar a escravidão como pecado (Cf. BEOZZO, 1987, p. 119). Assim, ao limitarem-se ao “espiritual”, o corpo continuou objeto de escravidão. A teologia, por sua vez, legitimando a escravidão, passou a pregar a “conversão das almas”, silenciando sobre a

² Mariano constata que o discurso do neopentecostalismo acentua a existência do ser humano no mundo e promete que o fiel há de dar-se bem nele, rompendo, assim, com o discurso pentecostal, segundo o qual a santidade de vida está no ascetismo que rompe com vaidades e modismos (MARIANO, 1999, p. 45).

escravidão do corpo. Essa pregação foi fortemente assumida pelo protestantismo histórico e também pelo pentecostalismo e neopentecostalismo.

O batismo é considerado até a atualidade, inclusive no protestantismo, pentecostalismo e também no próprio neopentecostalismo, indispensável pelas camadas populares. Isso é assim porque matrimônio, eucaristia, confissão, extrema-unção eram sacramentos quase inacessíveis à população colonial. No âmbito do protestantismo, batismo tem duas conotações principais. Especialmente no protestantismo mais tradicional (e também no catolicismo), os pais procuram batizar os filhos, preferencialmente nas primeiras semanas ou meses de vida, pois o sacramento representa proteção contra doenças e maus espíritos. Existe nisso uma crença do batismo como *ex opere operato* (pela obra realizada). Já nas “igrejas de missão” (batistas, presbiterianas, metodistas) e no pentecostalismo, o batismo marca a entrada da pessoa convertida em determinada igreja. Após o apelo à conversão, a pessoa é batizada e passa a proferir a fé de acordo com os princípios doutrinários da respectiva igreja. Como, por vezes, a mobilidade dos fiéis é significativa, a saída de uma igreja e entrada em outra pode facilmente vir acompanhada de novo batismo. Assim, a prática do rebatismo é recorrente. Interessante é observar que isso indica resquícios da religiosidade do período colonial. Se antes o batismo era contabilizado em favor da coroa portuguesa, que através desse sacramento somava tributos sobre novos escravos, parece que igrejas assumiram esse papel, à medida que batismo simboliza o consentimento e a confissão do fiel aos princípios doutrinários da respectiva igreja. Assim, quando batismo é reduzido a princípios denominacionais, de um lado, procura-se denunciar as “heresias” em torno do batismo de outras igrejas (estigmatização), ao mesmo tempo que se busca assegurar a permanência do fiel na respectiva igreja.

4 Violência simbólica

No período colonial, o missionário precisava de indígena e negro abatidos, rendidos, subservientes, atemorizados pelas armas (Cf. BEOZZO, 1987, p. 98). Era necessário destruir a identidade original – método da *tabula rasa* – para erigir nova identidade. Aliás, nesse sentido, Hoornaert chama a atenção para o fato de que o cristianismo sempre se firmou em oposição a uma religião anterior. Segundo o autor, “o cristianismo nunca vem

em primeiro lugar, sempre se forma a partir da reformulação de religião anterior” (HOORNAERT, 1994, p. 48). Beozzo observa que religião e teologia cristãs no Brasil funcionaram – e, não raramente, ainda funcionam – como legitimadoras da dominação e violência. Segundo ele:

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 (BEOZZO, 1987, p. 109).

Semelhantemente se manifesta Steffan. Para ele,

[...] a destruição da identidade deste [do submetido] é a *conditio sine qua non* de um sistema estável de dominação. A colonização físico-material requer a colonização mental para que possa realizar o fim último de qualquer sistema de dominação: a exploração perene do submetido (STEFFAN, 1999, p. 73).

Steffan menciona que a destruição da identidade é, geralmente, violenta. Obtida a destruição identitária,

[...] o volume do terror físico pode diminuir, já que sua função é assumida, em grande parte, por mecanismos de doutrinação ideológica. Dito de outra forma: conseguida a alienação do submetido mediante (principalmente) a coerção física, a tarefa do colonizador se concretiza ao manter este estado de alienação e ao convertê-lo em seu estado natural [...] (STEFFAN, 1999, p. 73).

O discurso utilizado como forma de controle mental mistura aspectos seculares e metafísico-religiosos.

Na mesma linha de raciocínio, Ouriques (1999, p. 86) menciona que o uso da linguagem é fundamental, o que ele denomina “mecanismo psicolinguístico de dominação social”. Pela linguagem se nominam, consolidam e legitimam identidades. Mais do que isso, pela linguagem se naturaliza a hierarquia das diferentes identidades. A partir de um arquétipo elevado a padrão, todas as demais identidades são medidas a partir dele³. No

³ Wallerstein vê esse arquétipo em dois conceitos fundamentais: universalismo e racismo-sexismo. No primeiro caso, o progresso universal e as desigualdades entre ricos e pobres são frutos de uma ética universal do trabalho. Todos tem

século XIX, por exemplo, o arquétipo idealizado foi o branco e europeu. A partir dele, todos os elementos étnicos distintos (negros, indígenas, mestiços) foram “naturalmente” inferiorizados. O mesmo ocorreu no âmbito religioso. Desde a inserção do cristianismo católico na América Latina, profundamente marcado pela Contrarreforma, as religiões indígenas, africanas, judaica, protestantes foram estereotipadas como heresias.

Segundo Ouriques (1999), os europeus ibéricos compreenderam o encontro com os povos colonizados como sendo o encontro de civilizados (eles) e bárbaros (os indígenas). Logo, era necessário civilizá-los, ou humanizá-los, como menciona Estragó (1992). Humanizar, nesse caso, representava tornar “humanos os selvagens”. Os “selvagens” precisavam ser reduzidos à civilização e integrados. Como, contudo, sempre ainda mantinham certas marcas externas (cor da pele, hábitos etc.), a estigmatização a partir da nomeação dessas marcas funcionava como legitimação da hierarquia social, religiosa, cultural. Mais do que isso, dada a realidade “selvagem” do indígena e negro, era “natural” evangelizá-lo para que fosse “resgatado da selvageria”. Portanto, até mesmo o uso da violência para domar “as paixões da carne” tem a legitimação divina, pois visam ao bem e à salvação do evangelizado.

As relações religiosas na atualidade não mais são permeadas por esse tipo de linguagem explícita. Contudo, veladamente, indícios apontam para as heranças desse encontro. Não raramente, marcas externas ainda são usadas para legitimar a “pureza” ou “impureza” do ser humano religioso: marcas exteriores, como saia comprida e cabelo comprido para mulheres e terno, cabelos curtos e sem barba para homens, bíblia debaixo do braço na ida aos templos, especialmente em igrejas pentecostais, saúde e bens materiais, nas igrejas neopentecostais, imagens, procissões, no catolicismo etc.

A linguagem simbólica também exerceu – a ainda exerce! – papel fundamental de dominação no âmbito religioso. Analisando o cristianismo ibérico introduzido no Brasil, Hoornaert constata que o barroco foi fundamental. Este se caracterizou pelas cerimônias e ornamentações pomposas, músicas festivas, enfim, grande apelo ao elemento estético. Esse caráter produziu uma religiosidade superficial e alienante. O caráter alienante pode ser percebido especialmente na legitimação do sistema escravocrata, ao pregar-se a submissão

chances de se tornarem ricos, basta assumir a ética universal do trabalho. No segundo caso, negros e mulheres têm salários inferiores porque merecem menos. Ambos têm “defeitos biológicos” que conflituam com o *ethos* universal do trabalho. Assim, enquanto o primeiro afirma a possibilidade ilimitada de progresso para todos, a segunda legitima as desigualdades como inevitáveis (Cf. WALLERSTEIN, 1998, p. 53-58; 63).

de índios, negros, mestiços e ao se tranquilizar as consciências dos senhores de escravos. O caráter de superficialidade religiosa era percebido pelos próprios missionários; eles próprios percebiam que o elemento estético – o barroco – tinha seu esgotamento⁴.

Contra a superficialidade do barroco, o protestantismo inserido no século XIX, especialmente aquele de vertente norte-americana, se caracterizou fortemente como doutrinário e moral. Esse protestantismo tornou seus templos espécie de “salas de aula” para o ensino da “correta ortodoxia” contra as “heresias e superstições” católico-romanas. Contudo, esse modelo “ensinador” do protestantismo parece, na atualidade, ter encontrado seus limites e a revanche do “barroco” parece-nos estar retornando através do neopentecostalismo, que se vale intensamente do simbólico e estético. Aliás, o neopentecostalismo tem como desafio fundamental reinventar-se constantemente, isto é, apresentar ritos, cerimônias, símbolos “novos” para manter a “clientela”.

5 Catolicismo x “acatolicismo”

Quando da abertura “tolerada” do Brasil ao protestantismo no século XIX, percebendo ameaça à exclusividade católica e evidenciando medo de “contaminação” do catolicismo pelo protestantismo, o núncio apostólico no Brasil, Lourenço Calepi, procurou convencer Dom João VI para que revogasse a possibilidade de realização de cultos “acatólicos” (*sic*) e restabelecesse a Inquisição para que a “heresia protestante” (impureza) não se propagasse em solo brasileiro (MENDONÇA, 1993, p. 134).

Da mesma forma como o catolicismo colonial se caracterizou como “anti” (anti-índigena, antinegro, anticristão-novo), a partir da inserção do protestantismo, seu caráter também se tornaria ainda mais explicitamente “antiprotestante”. De outro lado, pelo seu confronto com o catolicismo romano, a identidade do protestantismo foi construída na diferenciação e confronto com o catolicismo romano. Assim, tanto a identidade protestante

⁴ As palavras do Frei Vicente de Salvador, datadas do século XVII, indicam isso: “Confesso que é trabalho labutar com este gentio com a sua inconstância, porque no princípio era gostoso ver o fervor e a devoção com que acudiam à igreja, e quando lhes tangiam o sino à doutrina ou à missa corriam com um ímpeto e estrépito que pareciam cavalos, mas em breve tempo se começaram a esfriar de modo que era necessário levá-los à força, e se iam morar nas suas roças e lavouras, fora da aldeia, por não os obrigarem a isto. Só acodem todos com muita vontade nas festas em que há alguma cerimônia, porque são mui amigos de novidades, como dia de São João Batista, por causa das fogueiras e capelas; dia da comemoração dos defuntos para ofertarem por eles; dia de cinza e de ramos e principalmente pelas endoenças para se disciplinarem, porque o têm por valentia” (Vicente de Salvador, apud HOORNAERT, 1991, p. 124).

quanto a católico-romana foi se caracterizando pelo “anti”, ou seja, pela negação mútua (VELASQUES FILHO, 1990, p. 100). O protestantismo começaria a atacar essa hegemonia católico-romana a partir de um discurso de contraestigmatização, pregando o catolicismo como sinônimo de retrógrado, enquanto ele seria sinônimo de progresso e modernidade. Semelhantemente, no século XX, primeiro o pentecostalismo e, mais tarde, o neopentecostalismo passaram a estigmatizar o catolicismo e protestantismo como tradicionais e “frios”. Uma das acusações do protestantismo, pentecostalismo e neopentecostalismo ao catolicismo foi o de este apresentar um Cristo distante demais, de forma que o acesso a Ele necessita de intermediadores, como as santas, em particular Maria. Assim, o culto mariano tornou-se um dos alvos de ataque por excelência do protestantismo, pentecostalismo e neopentecostalismo. A Igreja Católica buscou sempre contra-atacar e um exemplo atual pode ser verificado em adesivo de carros no estado de São Paulo, com o dizer “Minha Igreja não é órfã: Tem Pai e tem Mãe! Tudo por Jesus, nada sem Maria”.

O assim denominado “protestantismo de imigração” que foi se estabelecendo de forma sistemática no Brasil a partir de 1824, enquanto cristianismo minoritário, precisou afirmar constantemente sua legitimidade e cidadania. Percebe-se que, paulatinamente, à medida que o protestantismo alcançava espaço e algum reconhecimento, foi necessário ao catolicismo, particularmente o jesuíta de origem alemã, atacar ou defender-se do protestantismo. Assim, a construção do catolicismo romano e do “protestantismo de imigração” ocorreu marcada pelas lutas identitárias entre ambos. Estas lutas se caracterizavam através da estigmatização do “outro” com objetivo de demarcar as fronteiras religiosas/confessionais e, dessa forma, construir e preservar a unidade dos respectivos grupos. O protestantismo, por exemplo, afirmava que o catolicismo era sinônimo de superstição fantasiosa e, contra isso, o protestantismo redescobria a verdade que fora sequestrada pelo clero católico (ZUM REFORMATIONSFEST, 1898, p. 472).

O catolicismo, por sua vez, acusava o protestantismo de contraditório, fragmentado e desunido. Segundo o catolicismo, numa paróquia protestante, cada pastor prega de acordo com seu próprio gosto, seja positivo, crente ou liberal (Cf. INLAND, 1896, p. 2). As igrejas protestantes estão não mesmo nível de qualquer sociedade puramente humana e

representam uma afronta a Deus e um escândalo à humanidade (Cf. RÖMISCHE OFFENHEITEN, 1890, p. 4).

Também o protestantismo denominado “missionário”, de vertente norte-americana, evidenciou-se como anticatólico⁵, caracterizando-se como doutrinário, dogmático-epistemológico, a exemplo do catolicismo colonial na relação com as populações indígenas e negras, além de polêmico. Em sentido dogmático-epistemológico, visou à imposição da doutrina e teologia, isto é, sua concepção de mundo e pessoa. No sentido polêmico, visou ao confronto com o catolicismo, buscando mostrar as “inverdades” romanas. Igreja e escola se tornaram dois instrumentos predominantes para a doutrinação protestante. O culto do protestantismo, ao contrário da missa católica, cheia de símbolos e ritos, era caracteristicamente discursivo. A prédica era caracteristicamente doutrinária e, como ponto central do culto, também bastante longa. A pregação, pelo seu caráter doutrinário, visava levar o conhecimento e a consequente adesão a uma verdade – contra a inverdade católico-romana! –, a ser evidenciada pelo ato conversão (MENDONÇA, 1984). O protestantismo precisou do solo católico para se firmar, negando e estigmatizando, contudo, esse solo. Inversamente, o catolicismo romano precisou se reinventar a partir da inserção do protestantismo, igualmente estigmatizando e negando-o.

Já o neopentecostalismo retoma elementos do “barroco”, isto é, a simbologia e ritos. Contudo, chama a atenção que ambos rechaçam veementemente símbolos utilizados pela Igreja Católica, como, por exemplo, o crucifixo e imagens de santos. Aliás, foi um “bispo” da Igreja Universal do Reino de Deus que protagonizou um dos eventos recentes de maior impacto de estigmatização religiosa. Em 12 de outubro de 1995, dia em que os católicos celebram Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, o bispo Sérgio von Helder chutou e deu socos em uma imagem da santa durante o programa televisivo “Despertar da Fé” da Rede Record de Televisão, provocando indignação no mundo católico-romano. Segundo o bispo, a imagem não teria vida e não passava de um “boneco feio, horrível e desgraçado” (MARIANO, 1999, p. 83-86). O iconoclasmo neopentecostal provocou simpatias inclusive de grande parcela entre fiéis pentecostais e protestantes. A Igreja Católica Apostólica Romana, por sua vez, reagiu, através de Dom Lucas Moreira Neves, à época, presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que buscou

⁵ Sobre a problemática em torno das adjetivações do protestantismo, ver Míguez Bonino (2002).

desqualificar a Igreja Universal do Reino de Deus, afirmando: “Esta igreja explora a ignorância e o analfabetismo. Os fiéis dotados de um mínimo de inteligência devem abandoná-la imediatamente” (MARIANO, 1999, p. 87).

Mariano observa que o pentecostalismo e o neopentecostalismo combatem fortemente o catolicismo, reproduzindo o antigo combate ao catolicismo pelos protestantes históricos. Aliás, a esse respeito parece-nos que o próprio nome de três das maiores igrejas neopentecostais evidencia o anticatolicismo. Plagiando o conceito *Católica* (Igreja *Católica* Apostólica Romana), essas igrejas se afirmam como “Universal/Internacional/Mundial” (Igreja *Universal* do Reino de Deus, Igreja *Internacional* da Graça de Deus e *Mundial* do Poder de Deus), mas, contra aquela, pelo fato de não ser Romana/de Roma, mas “do Reino de Deus/da Graça de Deus/do Poder de Deus).

Mariano observa, contudo, que certas igrejas especialmente neopentecostais, alteraram o foco do combate, passando a atacar religiões mediúnicas, como a umbanda, candomblé e espiritismo. Ao mesmo tempo, contudo, acabam sofrendo influências dessas religiões que combatem. Isso se evidencia no fato de que, ao combater as forças mediúnicas, entidades, demônios etc. acabam por legitimar a experiência religiosa dessas religiões (MARIANO, 1999; CESAR; SHAULL, 1999)⁶. Dessa forma, fica evidenciado também no caso do pentecostalismo e neopentecostalismo que a identidade de ambas está fortemente demarcada pelas religiões que combatem. As contradições ou paradoxos do pentecostalismo e neopentecostalismo, contudo, não podem simplesmente ser analisadas logicamente. Segundo Droogers (1991), os paradoxos funcionam inclusive como poder de atração, o que pode explicar parcialmente o crescimento de ambos no Brasil.

⁶ Essas religiões são combatidas com base em Efésios 6.12. Entende-se que é necessário o combate “contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal”. Trata-se da guerra espiritual a ser travada contra Satanás, o que envolve palavras como batalha, inimigos, soldados, lutas, perigos, destruição, derrotas, libertação, vitória.

Concluindo

O cristianismo latino-americano e em particular, o brasileiro, se caracterizou por lutas de “espíritos” e identidades, visando à demarcação de fronteiras da “verdade”. Dessa forma, o caráter “anti” do cristianismo do Brasil colonial teve como efeito a negação das religiões indígenas, africanas, judaica. Após a inserção do protestantismo, o “anti” caracterizou fortemente as relações entre catolicismo e protestantismo. Com o desdobramento do mundo “evangélico” (pentecostalismo e neopentecostalismo), as lutas e os estabelecimentos de fronteiras se diversificaram. Considerando a constatação de Hoornaert de que “o paganismo é o chão do cristianismo”, pode-se afirmar que o “paganismo” (nesse caso, não somente as religiões não cristãs, mas, também, os diferentes rostos do cristianismo), serviu para que o cristianismo latino-americano fosse fortemente marcado pela negação mútua. Nesse sentido, construiu-se um cristianismo na *différance* entre o nós e o eles (Cf. POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 40), caracterizando o seu caráter antiecumênico.

Com Altmann (2000, p. 408), temos que lembrar que “Deus não se deixa limitar pelas fronteiras da cristandade; seu Espírito atua onde quer”. Portanto, cabem às religiões e, em particular, aos diversos rostos do cristianismo, perceber que não são portadores exclusivos da salvação. As religiões e os diversos rostos confessionais do cristianismo são respostas da experiência do sagrado. A religião, entendida como caminho do ser humano a Deus. Contudo, não se deveria esquecer que esse caminho é antecedido pelo caminho de Deus ao ser humano, no qual ficam evidenciados a gratuidade, o amor, a tolerância, a misericórdia. Considerando que “a Teologia reflete sobre o caminho de Deus aos homens [enquanto] a religião é o caminho dos homens para Deus” (LIBANIO, 2000, p. 83), a Teologia deve auxiliar a religião, já que esta tende a naturalizar e institucionalizar a salvação. Assim, a “salvação” fica refém de determinada religião ou confessionalidade, que se entende portadora da verdade absoluta, passando a agir de forma intolerante com o diferente de si mesmo. A intolerância, por sua vez, esvaziada de misericórdia, acaba por reduzir o “outro” a mim. Eis a gênese dos conflitos, da guerra. Diante disso, cabe a constatação de Hans Küng, retomada por Libanio (2000, p. 133), de que “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões”.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça Ardente: teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 391-414.

BEOZZO, José Oscar. Evangelho e Escravidão na Teologia Latino-Americana. In: RICHARD, Pablo (org.). **Raízes da Teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 83-122.

CERTEAU, Michel De. **A Escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes; Sinodal, 1999.

DREHER, Martin N. **A Igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (História da Igreja, 4)

DREHER, M. N. **A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal. 1996. (História da Igreja, 3)

DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUNDEWIJNSE, B., DROOGERS, A., KAMSTEEG, F., eds. **Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño**. San José, Costa Rica: DEI, 1991. p. 17-42.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESTRAGÓ, Margarita Duran. As Reduções. In: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia Liberationis – 500 anos de História da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 514-530.

HAHN, Carl Joseph. **História do Culto Protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1989.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro – 1550-1800; ensaio de interpretação a partir dos oprimidos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

GOFF, Jacques Le. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996.
Inland. **Deutsches Volksblatt**, Porto Alegre, 16 maio 1896, p. 2.

LIBANIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça Ardente: teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144.

LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001.

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

MENDONÇA, Antonio G. A “Questão Religiosa”: Conflito Igreja VS. Estado e Expansão do Protestantismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião, 1990. p. 61-79.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantes na Diáspora; a imigração europeia e norte-americana e as igrejas evangélicas no Estado de São Paulo. In: DREHER, Martin N. **Imigrações e História da Igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 132-157.

MÍGUEZ BONINO, José. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

OURIQUES, Nildo Domingos. O Significado da Conquista: cinco séculos de domínio. In: RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos. **Os 500 Anos**: a conquista interminável. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 83-109.

POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

RÖMISCHE OFFENHEITEN. **Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien**, São Leopoldo, ano 3, n. 19, 16 nov. 1890, p. 4.

SCHILLING, V. O Código Negro. **Zero Hora**. Porto Alegre. 18 dez. 2008. p. 18.

STEFFAN, Heinz Dieterich. Sociedade Global – Identidade Colonial. In: RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos. **Os 500 Anos**: a conquista interminável. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 69-82.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como Emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião, 1990. p. 81-109.

WALLERSTEIN, Immanuel. A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno. In: FEATHERSTONE, Mike (org.). 2 ed. **Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 41-67.

ZUM REFORMATIONSFEST. **Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien**. São Leopoldo, ano 1, n. 19, 6 nov. 1898, p. 472.