

HISTÓRIA E REPRESENTAÇÃO DO PROTESTANTISMO NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Rafael Magno de Paula Costa ¹

Carina Mirelli da Silva ²

1. MAX WEBER E A ASCESE PROTESTANTE

Antes de tratarmos de como o protestantismo, historicamente, emergiu como uma religião representável ficcionalmente é preciso ponderar sobre a perspectiva em que religião e política frequentemente caminham juntas. Estamos diante de um quadro em que o atual crescimento do protestantismo pentecostal em nosso país, e até em muitas partes do mundo, começa a se manifestar em diversos setores da sociedade, inclusive nas artes, especialmente na literatura. A íntima relação e afinidade que essa ramificação religiosa tem com o sistema capitalista, por exemplo, parte das formulações político-ideológicas do sociólogo alemão Max Weber. Silvio L. Sant' Anna vê a atual expansão do protestantismo no Brasil:

a obra de Weber é reconhecida por amplos setores da intelectualidade brasileira e internacional, e em um contexto no qual, depois de séculos, a hegemonia cultural católica no Brasil é ameaçada pelo surto neo-pentecostal, com a sua 'teologia da prosperidade'. (SANT'ANNA, 2005, p. 14).

Sobre isso, deve-se considerar que os governos norte-americanos – visto que os Estados Unidos foi a nação em que os protestantes fincaram suas raízes – demonstraram grande apreço aos trabalhos de Weber, utilizando-os contra as formulações marxistas vistas como uma forma de ateísmo prático em defesa do sistema comunista. Assim, a literatura brasileira vem refletindo aspectos inerentes à prática religiosa do protestantismo mais recente. As denominações pentecostais e neopentecostais vêm ganhando paulatinamente grande espaço na sociedade e, recentemente, passaram a ser representadas dentro das obras de ficção, especialmente a literatura.

Em princípio, deve-se ter em conta a grande influência que Igreja Católica sempre exerceu, não apenas no Brasil, mas também em todos os povos latinos, principalmente no continente americano. Este levantamento também foi feito por Max Weber, na sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2005) em relação aos povos anglo-saxões, cuja maioria é adepta do protestantismo. Pelos argumentos apresentados por Weber, este constata que de fato há um desenvolvimento, logicamente visto sob o prisma capitalista, maior em relação aos anglo-saxões em comparação com os povos latinos. Weber, em seus estudos, parte do princípio ascético em que analisa no comportamento dos povos anglo-saxões a inclinação ao trabalho, e por parte dos

Resumo: O presente trabalho destina-se a pesquisa sobre a representação ficcional das práticas históricas e discursivas das personagens religiosas representadas em obras da Literatura Brasileira Contemporânea, correlacionando-as com os discursos sociais e históricos dos seguidores religiosos do protestantismo pentecostal, especificamente. Para tanto, foi levantada uma série de justificativas na tentativa de responder aos possíveis problemas que se relacionam ao surgimento do protestantismo na Literatura Brasileira, bem como a sua consequente (des)construção ideológica por parte dos escritores. Em última análise, foram selecionados os referenciais teóricos, especialmente o nome de Max Weber, que possibilitou uma resposta mais satisfatória no sentido de responder aos problemas do surgimento histórico e do discurso religioso protestante na Literatura Brasileira.

¹ Acadêmico do curso de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

Email: rafaelmpc82@hotmail.com

² Orientadora. Mestre em História pela UEPG.

povos latinos, uma inclinação ao comportamento monástico. Entenda-se que a vida monástica caracterizava-se por uma ascese em que a purificação do homem ocorria através da penitência.

Analisando-se o problema da “purificação” do homem, a penitência surgiu no mundo cristão como uma forma de vigilância sobre a vida do fiel. O cristão passou a ter vínculos estreitos com a Igreja e sentia que sem sua proteção, ele estaria excluído ou à mercê das “forças das trevas”. Assim, a Igreja reproduzia a sociedade e o homem vivia tendo em vista não a vida presente, mas a que se verificava além da morte. Por isso, Max Weber analisando, de forma breve, este comportamento dos povos católicos, o vê como certa “fuga” do mundo do trabalho, haja vista o conceito de vocação no qual ele mesmo tece suas considerações, estas, fundamentadas nas doutrinas do protestantismo de vertente calvinista. Assim, a vida monástica, deduzida a partir das suas conclusões, não significava maior desenvolvimento, nem a busca de um bem estar social ou coletivo.

De fato, ser contrária à usura fora a posição oficial adotada pela Igreja Católica, até então, em relação ao desenvolvimento latente do capitalismo daquele período. Esta, durante a idade média, via o trabalho como algo profano, isto é, fora do sagrado, necessário apenas para a sobrevivência do corpo e não para o enriquecimento próprio, já que a gênese bíblica vincula o trabalho à punição, herança dogmática da doutrina do pecado original: “*In sudore vultus tui vesceris pane*”³ (BIBLIA, 1994, p. 8). O interessante nesse ponto é que a Revolução Protestante não impôs freio à *auri sacra fames* (a fome de riqueza), termo utilizado e explorado por Weber, ao contrário da Igreja Católica que condenara oficialmente a usura, já praticado naquele período (D’AUXERRE, 1993, p. 43-44).

Foi, sobretudo, durante o período da Revolução Protestante que o capitalismo começou a se desenvolver. Muitos estudam esse marco histórico apenas sob a ótica histórico-religiosa, não percebendo seu alcance político-econômico, e os reais interesses que haviam por parte da classe nascente, a burguesia, pela expansão de uma concepção religiosa que apoiasse ou favorecesse sua produção. Grande parte das terras da Europa Ocidental estava concentrada nas mãos da Igreja Católica. A classe mercantil emergente, como banqueiros judeus e comerciantes muçulmanos, arquitetava formas de enfraquecer os freios impostos pela Igreja Católica e se apos-

sar dessas terras. Com efeito, a posição da Igreja, contrária à usura, dificultava o desenvolvimento do novo modo de produção:

Uma [...] causa econômica importante da Revolução Protestante foi o conflito entre as ambições da nova classe mercantil e os ideais ascéticos do cristianismo medieval. Filósofos escolásticos medievais haviam sustentado que o negócio com visto a grandes lucros é essencialmente imoral. Ninguém tem direito a mais do que uma retribuição razoável pelos serviços prestados à comunidade. Toda riqueza adquirida além dessa quantia devia ser entregue à Igreja para proveito dos necessitados. O mercador ou artífice que procurar enriquecer às custas do povo não é melhor, na realidade, do que um gatuno comum. Obter vantagem sobre um rival nos negócios, açambarcando o mercado ou reduzindo os salários, é contrário a toda a lei e moralidade. Igualmente pecaminosa é a prática da usura [...]. Isso é puro roubo, argumentavam os escolásticos, uma vez que priva a pessoa que utiliza o dinheiro de ganhos que lhe pertencem legitimamente. É contrário à natureza, pois capacita o homem que empresta dinheiro a viver sem trabalhar (BURNS, 2001, p. 382).

Some-se a isso, a importância da expansão de políticas nacionais, fazendo com que muitos lugares se ressentissem contra a tributação à Igreja Romana, vista como italiana, principalmente na Alemanha de Lutero. As terras do clero eram isentas de impostos, fazendo com que sobrecarregassem outros setores, como os comerciantes. A própria proposta de reforma religiosa, ou revolução, como sugere Burns, passou a utilizar-se do ímpeto religioso em reação à crise e aos desmandos da Igreja Católica: “existiam grupos dominantes sequiosos de riquezas e dispostos a utilizar as crenças do povo em benefício próprio” (BURNS, 2001, p. 381).

Por conseguinte, o sociólogo alemão Max Weber ocupou-se, ao longo de sua vida, a estudar e investigar as causas do progresso dos chamados povos desenvolvidos, os anglo-saxões. Sua admiração pela formação histórica dos Estados Unidos transparece em seus trabalhos e sua paixão pela vida política também é uma característica que lhe é peculiar. Em alguns desses trabalhos, a religião também aparece como um dos principais interesses de sua vida. Assim, nos trabalhos *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo* (2005), Weber, ao analisar diversos fatores concernentes à religião, chega à conclusão de que o conceito de vocação, trabalhado ao longo dos anos pelos reformadores, somado às doutrinas religiosas dos mesmos, era exatamente o que favorecia o crescimento do capitalismo em alguns países.

Assim, a ideia de trabalho desenvolvido por

3 Tradução: “No suor de teu rosto, comerás o pão” (Gênesis 3:9).

meio do conceito religioso de “vocação”, portanto, passou a configurar uma prática ascética que, paulatinamente, transformou-se num modelo de conduta moral ou ética. Sobre Calvino, Renato Mocellin afirma as ligações entre a fé calvinista e o capitalismo em ascensão:

Muito já se escreveu sobre as conexões entre calvinismo e capitalismo, pois para Calvino o fiel deveria obedecer às leis, ser trabalhador, sóbrio e econômico, virtudes essas que muito contribuíram para o desenvolvimento de uma mentalidade que vinha ao encontro do capitalismo em ascensão. (MOCELLIN, 2000, p. 41).

O trabalho que durante a Idade Média era considerado uma atividade mundana ou profana com o protestantismo, passou a ter uma conotação diferente. Com efeito, as atividades corriqueiras do passado, hoje transformadas e designadas com apelo moral por meio do mundo do trabalho ou “mercado de trabalho”, adquiriram esse mesmo *status* de moral com o protestantismo. Estar fora do “mercado de trabalho”, hoje, é como ser marginal, estar excluído da sociedade. Significa, por aproximação em termos mais religiosos, ser um “desgraçado” diante da “graça de Deus”. Daí o forte apelo aos desempregados de nossa sociedade à procura da religião para solução de problemas tal como o desemprego.

Uma figura histórica, bastante estudada por Weber, é a do pensador norte-americano Benjamin Franklin, através da leitura de sua *Autobiografia* (*The Autobiography of Benjamin Franklin* – 1791). Por meio da leitura da obra de Franklin, Weber projeta a ideia calvinista, professada pelos puritanos norte-americanos, de que o enriquecimento como um fim em si mesmo seria uma virtude. Na verdade, Weber retoma a moral da “sorte” ou da “fortuna”, desenvolvida na Antiguidade e que fora vista negativamente pelo cristianismo medieval. O cristianismo, ao inverter a moral pagã durante a Era Medieval, exaltou os humilhados ou fracassados da sociedade como modelos a serem seguidos, transformando a avareza em pecado e a pobreza em virtude.

No entanto, para Weber a prática ascética e devocional ao trabalho, tendo em vista o lucro a ser alcançado, seria uma virtude, retomando-se deste modo a moral da “avareza”. Neste caso específico, para Weber, o trabalho em prol do “Reino de Deus” seria a finalidade dessa prática religiosa. Mais adiante em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber utiliza-se do termo vocação para designar o comportamento dos protestantes diante do fato trabalhista. Essa vocação passa a ser qualificada como um

“chamamento” feito por Deus, consequentemente, o servir a Deus através da vocação ou do chamado. Neste caso, se o fiel for trabalhador ou, além disso, encarar o trabalho como uma extensão da prática ascética, o mundo do trabalho seria concebido como trabalhar para a conquista e concretização do Reino de Deus aqui na Terra.

Tal ascetismo cria um código de moral cujo cerne torna-se o mundo do trabalho, anteriormente visto como mundano ou profano. Essa sacralização da vida cotidiana foi o que significativamente influenciou em todos os segmentos da vida moderna, fazendo com que o religioso moderno, ainda no início da expansão das ideias calvinistas, desenvolvesse as práticas comerciais e a técnica, promovendo a integração entre o espaço sagrado e o espaço profano, inerente ao pensamento protestante. Com efeito, o protestantismo, mesmo atualmente, não faz distinção clara entre o sagrado e o profano. Ambos os signos estão sob a égide de uma religiosidade que pretende integrar o mundo profano ao sagrado, ou vice-versa. Isso explica a maneira como a religiosidade do povo norte-americano aplica-se a um código ético que está presente em todos os setores da vida ordinária.

O protestantismo foi a primeira religião que iniciou a promulgação de suas ideias por meio de diversos veículos, que naturalmente consideram-se iam como “profanos”, tais como a imprensa, ainda no início da colonização norte-americana, e contemporaneamente com os veículos de comunicação de massa. Isso evidentemente é o principal fator que corrobora com o sucesso do proselitismo religioso do protestantismo, como a também a “espetacularização” do sagrado, por exemplo, com as práticas de exorcismo em programas de televisão. Outro fator a se considerar é a expansão religiosa promovida por soldados norte-americanos em guerras recentemente promovidas pelos Estados Unidos contra países islâmicos como o Afeganistão e o Iraque, por exemplo. Também há, de certa maneira, uma expansão ideológica que traz em seu bojo a religião, o que, por consequência tende a sufocar a fé islâmica. No entanto, toda essa promoção religiosa aponta, possivelmente, para muitas finalidades e tentativa de “resacralizar” o mundo pode ser entendida como uma maneira de exercer um domínio econômico sobre tais povos.

Portanto, na visão de Weber, o protestantismo, bem como os seus efeitos na vida dos indivíduos, seria o principal causador do desenvolvimento dos povos considerados desenvolvidos. Não que isso sig-

nifique que o modo de produção capitalista seja um mero produto do protestantismo, mesmo porque o próprio Weber nega tal afirmação: “não temos qualquer intenção de sustentar uma tese tola e doutrinária, pela qual o espírito do capitalismo [...] possa ter surgido apenas como resultado de certos efeitos da Reforma, ou mesmo, que o capitalismo, [...] seja efeito da Reforma” (WEBER, 2005, p. 75). Segundo suas teses, este desenvolvimento seria dado a partir de uma concepção ascética da vida social do indivíduo, em que se aliam religião e modo de produção capitalista. É partindo desse pressuposto, que Weber traça o perfil de suas teorias: “Estaremos apenas tentando tornar claro o papel que foi desempenhado pelas forças religiosas no desenvolvimento da teia de nossa cultura [...], na complexa interação dos inúmeros [...] fatores históricos” (WEBER, 2005, p. 75).

Nesse ponto, é importante considerar que o protestantismo cria um problema discursivo. Michel Foucault em *A ordem do discurso* (*L'ordre du discours* – 1971) afirma:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1999, p. 8).

Deste modo, o discurso religioso constrói seu espaço, suas ideias, que por sua vez têm por função controlar as situações e os sujeitos nela inseridos, bem como delimitar seus domínios, dentro do que deve ou não ser dito. Entretanto, não se pode categoricamente afirmar que o discurso religioso protestante, presente na literatura brasileira contemporânea, seja de uma maneira genérica o mesmo do protestantismo ortodoxo, ou seja, o protestantismo histórico, dos primeiros grupos formados inicialmente no início da Era Moderna. Quando aqui se faz referência ao protestantismo, pretende-se direcionar a análise à veia mais popular e contemporânea do protestantismo, tal como o pentecostalismo – considerando também sua faceta mais recente como o neopentecostalismo – que embora inicialmente tenha nascido de um grupo restrito no sul dos Estados Unidos, suas concepções repercutiram também dentro de agremiações mais antigas, tradicionais e conservadoras.

Basicamente essa nova forma de protestantismo alia crenças como exorcismo, glossolalia (orar em línguas), dentre outras, à expansão de uma sociedade religiosa, cujo fim se materializa por meio

do gozo terrestre dos bens, neste caso, a realização de um “paraíso” terrestre. Na verdade, o conjunto das ideias, já referidas, da Teologia da Prosperidade tem base no chamado ascetismo intramundano, conceito desenvolvido por Max Weber, que se volta para as relações da prática cotidiana:

O ascetismo cristão, que de início se retirava do mundo para a solidão, já tinha regrado o mundo ao qual renunciara a partir do mosteiro e por meio da Igreja. Mas no geral, tinha deixado intacto o caráter naturalmente espontâneo da vida laica no mundo. Agora avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo. (WEBER, 2005, p. 116).

A partir das ideias de Weber, o protestantismo norte-americano passará a explorar mais todo o seu potencial enquanto religião “laica”, isto é, de cunho heterogêneo. O protestantismo, de uma maneira geral, não se caracteriza pela homogeneidade. Não é, pois, uma religião centralizada. Centraliza-se, com efeito, por meio do dogma luterano *sola scriptura*, isto é, a livre-interpretação da Bíblia como única regra de fé. Por outro lado, se descentraliza por essa mesma “liberdade de interpretação” da Bíblia. Sendo assim, o protestantismo, ao defender essa liberdade de interpretação, gera um fenômeno religioso plural e o consequente reconhecimento das diferentes denominações religiosas. No entanto, o dogma *sola scriptura* cria um elo de identidade entre todas as diferentes denominações protestantes, o que por sua vez e paradoxalmente centraliza a religião sob o signo da Bíblia.

Foi por meio dessa identidade religiosa que Weber afirmou que os Estados Unidos alcançaram a ascensão econômica. Contudo, as ideias de Max Weber deveriam ser depreendidas não como necessariamente um ideal de sociedade a ser posto em prática, mas apenas como uma sistematização das análises feitas sobre o desenvolvimento econômico das nações anglo-saxônicas. Weber preocupou-se em apenas entender o que fazia dessas nações, em especial os Estados Unidos, as mais poderosas economicamente. Foi assim que as ideias de Weber foram efetivamente difundidas pelos Estados Unidos no contexto posterior à Segunda Guerra Mundial. Segundo um estudioso de Weber, Juan F. Marsal, em seu artigo *Por que Weber?* afirma:

a razão política da proeminência de Weber reside em ter sido um dos autores que serviu de base europeia para o lançamento do funcionalismo norte-

-americano, teoria sociológica predominante no mundo depois da II Guerra Mundial até meados dos anos 1960. Do enorme magma de conhecimentos weberianos, os funcionalistas tomaram os que lhes eram mais favoráveis para o seu propósito de construir uma teoria universal. Criaram para isso um Weber abstrato e metodológico, fora do seu contexto cultural alemão. (MARSAL, 2006, p. 13-14).

É possível depreender as teorias weberianas como sendo também resultantes epistemológicos do materialismo histórico ou científico desenvolvido pelo marxismo, todavia, incorporando a religião dentro do sistema social. Assim, a mais recente Teologia da Prosperidade seria uma corrente ideológica que reunificaria a religião e a política, por meio das teorias weberianas, utilizada para influenciar ou, num grau mais profundo, subjugar e dominar as massas por meio da prática religiosa. Vale salientar que na contemporaneidade não é comum perceber a religião e a política atuando lado a lado, visto que se vive numa sociedade laica. Pelo contrário, seria um “escândalo” a religião se intrometer em assuntos de cunho político, embora isto seja perfeitamente normal em qualquer sociedade, principalmente a norte-americana, que ainda hoje é fortemente influenciada pelo protestantismo, embora seu discurso político seja considerado democrático, portanto laico.

Dentre outras questões, Weber, em seu artigo intitulado *Política (Politik Als Beruf)* é favorável também ao uso do temor religioso e superstições por parte do Estado para assegurar seus domínios:

Na realidade concreta, é dispensável dizer que a obediência dos súditos é condicionada por motivos extremamente poderosos implantados pelo medo ou pela esperança – tanto pelo medo de uma vingança das potências mágicas ou dos detentores do poder quanto a esperança de uma recompensa nesta terra ou em outro mundo. (WEBER, 2006, 61-62).

Weber também é favorável ao uso da violência, da coação física, para conter as revoluções: “Todo Estado se fundamenta na força”, disse um dia Trotsky [...]. Grande verdade! [...] Por evidência, a violência não é o único instrumento de que se vale o Estado [...], mas é seu instrumento específico” (WEBER, 2006, p. 60). Configura-se, então que, para ele, o Estado deve usar a prática da religião para sua autoafirmação, ou ainda, visto como algo justo visando a “defesa do bem comum” da sociedade.

A religião, assim vista por Weber, não é apenas um meio de desenvolvimento econômico, mas também de controle dos sujeitos. Portanto, controlar

ou manipular indivíduos se dá também pelo viés da fé que, por sua vez, produz e reproduz discursos relativos a ela. É por meio dos discursos que os indivíduos são efetivamente interpelados em sujeitos. Segundo o pensador franco argelino Louis Althusser: “a ideologia ‘age’ ou ‘funciona’ de tal forma que ela ‘recruta’ sujeitos dentre os indivíduos [...], ou ‘transforma’ os indivíduos em sujeitos [...] através desta operação muito precisa que chamamos *interpelação*” (ALTHUSSER, 2007, p. 96). Sob a teoria, de cunho marxista, diga-se de passagem, desenvolvida por Althusser, os discursos são materializações das ideologias. No caso do protestantismo, essas materializações se dão por meio de aparelhos, nesse caso as igrejas “evangélicas”, que produzem e reproduzem socialmente tal discurso religioso. Portanto, as ideias weberianas são o centro para o qual convergem as principais teorias sobre o caráter do protestantismo contemporâneo.

Entretanto, são as teorias de Weber que dão o embasamento para compreensão das causas do crescimento e expansão do protestantismo durante a Guerra-Fria bem como posteriormente. Esse ponto da história acarretou mudanças significativas em nossa sociedade, uma vez que ela atinge diretamente a população, sua cultura e seu conjunto de crenças. Por sua vez, a literatura sofre e reflete o comportamento das pessoas, adeptas ou não, dessa religião.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL

Como explicar o quê motivou essa atual expansão religiosa, ou o sucesso da “teologia da prosperidade” no atual cenário cultural brasileiro? A Igreja Católica, durante muitos períodos da sua história, buscou estar aliada àqueles que detinham o poder, como uma forma de sobrevivência ou mesmo como postura doutrinária baseada nos princípios meramente cristãos de “temor” ou obediência a um poder superior, porque, segundo sua doutrina, este seria proveniente de Deus, advindo daí as concepções hierárquicas, não só medievais como também antigas e modernas. Em João, capítulo 19, versículo 11, o relato bíblico do evangelista expõe como resposta de Jesus a Pilatos: “*non haberes potestatem adversum me ulla nisi tibi datum esset desuper*”⁴ (BÍBLIA, 1994, p. 1693).

4 Tradução: “Não terias nenhum poder sobre mim se não tivesse sido dado por Deus”.

No entanto, na América Latina essa visão política muda de figura com a “Teologia da Libertação”, uma corrente de pensamento da Igreja, contando também com a participação de outras denominações cristãs, oficializada em 1968 durante a Conferência do Episcopado Latino-americano de Medellín na Colômbia, proposta pelo teólogo Gustavo Gutiérrez, que visava à luta contra a ditadura militar, a opressão e a miséria que assolavam todo o povo latino-americano. Muitos clérigos aderiram ao engajamento proposto pela teologia da libertação, tais como Leonardo Boff, talvez o maior ícone do movimento no Brasil, juntamente com Frei Betto, entre outros. Um nome curioso, que também se pode citar, é o do arcebispo el salvadorenho Dom Oscar Romero, embora negasse a influência teológico-libertária de que fora acusado, pois as perseguições contra os teólogos, por parte da ditadura militar naquele país, o El Salvador, foram extremamente cruéis e violentas.

Essa iniciativa sócio-teológica ia de encontro aos interesses econômicos dos países desenvolvidos, em particular os Estados Unidos, gerando conflitos de extrema violência por parte dos partidários da extrema direita das ditaduras militares, apoiados pelo governo norte-americano. O Vaticano, posteriormente, passou, também, a não ver com bons olhos a teologia da libertação e alguns clérigos buscaram vincular o movimento às doutrinas marxistas, principalmente o então Cardeal Joseph Ratzinger (posteriormente Papa Bento XVI) que, segundo ARDUINI (1986, p. 169), desde 1969, vinha opondo-se à teologia política e à teologia da libertação. CHASTEEN (2001, p. 226) fala sobre uma reação conservadora por parte da Igreja Católica aos expoentes da teologia da libertação, os quais, no final da década de 1970 com o novo Papa João Paulo II, teriam sofrido contra si todo o poder do Vaticano.

Com efeito, o Papa João Paulo II era inflexivelmente contrário ao marxismo, pois, sendo polonês, nasceu em um dos países comunistas da famosa “Cortina de Ferro”. Ele entendeu que os religiosos da América Latina tinham ido longe demais e passou a nomear bispos latino-americanos hostis àquela linha religiosa. Entretanto, os teólogos defensores desta concepção justificavam sua luta com princípios teológicos e não propriamente políticos, deixando de lado qualquer fundamento marxista dentro da mesma: “O marxismo não é questão fundamental para a teologia da libertação” (ARDUINI, 1986, p. 146).

A principal razão que levou a Igreja Católica a

contrariar e, posteriormente, a combater essa nova forma de pensar do cristão latino-americano foi a afinidade de ideias verificadas entre o Socialismo e a Teologia da Libertação, tendo como núcleo o direito de propriedade que o sistema capitalista apoiava e o socialista abolia. Não que os teólogos fossem contra esse direito, mas muitos passariam a aderir aos movimentos como o da luta por reformas agrárias, motivando a Igreja Romana a entender que a teologia da libertação fosse uma ação de caráter revolucionário dentro da própria instituição. Isso fez com que a alta cúpula da Igreja receasse qualquer especulação política por parte dos poderes constituídos por padres estarem envolvidos com a teologia da libertação. Isso levou a Igreja à rejeição da teologia da libertação. Ainda dentro da questão religiosa, os teólogos da libertação negam qualquer afinidade entre as duas formas de pensamento, a marxista e a Teologia da Libertação, em que a primeira tem como núcleo concepções antiespiritualistas, e a segunda, convicções espiritualistas:

Com referência ao terceiro escalão do marxismo, como prática teórico-filosófica, o juízo deve ser, por parte da fé, totalmente categórico, porque está numa oposição frontal com o cristianismo [...] Esta metafísica se opõe a todas as concepções espiritualistas e religiosas. O cristianismo se encontra em seu oposto. Não há composição possível. (BOFF, 1980, p.201)

Não obstante, sempre haverá dúvidas inerentes sobre o que de fato motivou a Igreja Católica a expurgar a Teologia da Libertação de seu seio, se fora motivada por uma questão religiosa ou política. Entretanto, é evidente que a posição oficial dos teólogos da libertação fora embasada não em princípios propriamente marxistas, mas sim religiosos, embora a preferência pelo socialismo esteja evidente.

No momento em que essa perspectiva teológica – herdeira indireta das influências socialistas – ganhou força na América Latina, os Estados Unidos passaram a apoiar ou mesmo financiar as ditaduras militares no continente, em nome da “doutrina da segurança nacional”. O governo norte-americano fornecia até mesmo auxílio em suas academias de treinamentos militares como a *School of the Americas*. Acredita-se que os soldados recrutados para servir às forças de segurança latino-americanas eram treinados para submeterem seus prisioneiros “a uma variedade de horrores, inclusive estupros sucessivos no decorrer de semanas, choques elétricos nos mamilos e testículos, vendas permanentes nos olhos e tortura psicológica” (CHASTEEN, 2001,

p. 232). Configurando-se que a ordem era voltar-se aos “inimigos internos da liberdade”, dentre eles, diga-se de passagem, se incluem também os religiosos da já citada teologia. Todos esses dados indicam para uma possível cruzada contra os religiosos “revolucionários”, como também ficaram conhecidos.

Dentro desse quadro conflitante gerado em plena Guerra Fria e durante as ditaduras na América Latina, foi que começaram a surgir outras formas de ascetismo religioso, tal como a teologia da prosperidade. Ao contrário da teologia da libertação, a teologia da prosperidade era tolerada e apoiada pelos governos que utilizavam a iniciativa religiosa como uma forma de praticar ascetismo sem vinculação política, ou melhor, com vinculação desde que favorável ao poder instituído. Segundo Juvenal Arduini:

Essa colocação sobre o interlocutor é confirmada pelas manobras arquitetadas pelo capitalismo com o objetivo de assegurar seu domínio sobre a América Latina. As incursões de dominação são feitas com o cuidado de não ferir a religiosidade de nosso povo, mas com a estratégia de usá-la. O capitalismo internacional tem se utilizado de seitas fundamentalistas para a penetração ideológica nos países latino-americanos (ARDUINI, 1986, p. 15).

Embora estejamos um tanto distantes de quando Arduini elaborou seu trabalho sobre a teologia da libertação – considerando que a mesma corrente perdeu muito a sua força –, o texto faz refletir sobre um período da história no qual uma mudança se fazia sentir. Uma mudança nos modos, gostos e princípios religiosos, paralelamente ocorrendo mudanças econômicas, tal como a globalização nos anos 1990 e o neoliberalismo, que são exemplos mais recentes. Os Estados Unidos foi a nação onde as considerações de Max Weber encontraram terreno fértil para aplicação ou afirmação de suas teorias e, de certo modo, invertendo a ordem de seu estudo e transformando-o em bandeira ideológica. Na realidade, embora fosse de fato um defensor de ideias, ele buscou no puritanismo, desenvolvido nas colônias norte-americanas, os fundamentos das suas teorias.

O que se denota até aqui é que efetivamente não há uma separação clara entre o que caracteriza a política e a religião, nem mesmo a maneira como a literatura trabalha essas questões. Antes do surgimento e da expansão das seitas pentecostais no Brasil, a religião predominante até então era o catolicismo. O pesquisador Emanuel de Kadt⁵ afirma em

seu artigo *Religião, Igreja e mutação social no Brasil* que o catolicismo brasileiro não apresenta, de um modo geral, uma face homogênea em sua religiosidade popular. Até o século XIX os padres utilizavam a religião para dar esperanças de compensações na vida após a morte aos escravos (1970, p. 205-206). Deste modo a religião era utilizada com finalidade política, visto que sujeitava os escravos aos seus senhores. O que se pode extrair do pensamento de Kadt é que religião e política caminham lado a lado, embora o autor não defenda necessariamente este posicionamento. Montesquieu, pensador iluminista do século XVIII, em seu *Do espírito das leis* (*De l'Esprit des lois* – 1748), já tinha uma opinião clara sobre as ligações entre a religião e as leis:

Como a religião e as leis civis devem tender principalmente a tornar os homens bons cidadãos, vê-se que, quando uma das duas se afastar desse objetivo, a outra deve tender ainda mais para ele: quanto menos a religião for repressora, mais as leis civis devem reprimir. (MONTESQUIEU, 1997, p. 137)

De fato, não é comum perceber na sociedade atual as ligações entre religião e política, mesmo na Antiguidade não se podia conceber a religião como separada do Estado político. Essa separação ocorreu apenas a partir do século XVIII por conta das ideias iluministas. A religião executa o papel de pôr ordem no caos que o mundo natural apresenta ao homem civilizado. Mesmo nos casos em que o “mundo” é outro, isto é, alheio ou estrangeiro, é necessário dominá-lo, justamente por ser “alienígena” ou porque o diferente agride a nossa constituição enquanto sujeitos. Tal dominação se verifica de fato por meio da consagração: “da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é ‘o nosso mundo’, não é ainda um ‘mundo’. Não se faz nosso um território senão ‘criando-o’ de novo, quer dizer, consagrando-o” (ELIADE, 2001, p. 34).

Assim, para entender como se constrói o discurso religioso protestante, assim como a sua configuração dentro da literatura brasileira contemporânea, se faz necessário entender a constituição da religiosidade brasileira anterior ao surgimento do protestantismo no panorama histórico brasileiro. O que ocorreu, e vem ocorrendo, com a religiosidade brasileira foi uma transformação do que houvera até então com o catolicismo. Emanuel de Kadt ainda constatou que o Brasil tinha muitas vertentes, até divergentes, em matéria de religiosidade católica. O que ele concebe como catolicismo

5 Conferencista em sociologia pela London School of Economics.

popular foi resultado não diretamente da catequese dos padres, mas sim como resultado de uma expansão religiosa passada de geração em geração pelos escravos ou descendentes de caboclos que ao mesmo tempo misturavam concepções politeístas dos ritos africanos (1970, p. 206). Considerando-se que o número de padres no Brasil sempre foi reduzido, devido também à extensão do território brasileiro. Tal concepção religiosa, do catolicismo popular, não apresenta uma fé consistente num sentido de uma prática moral, mas que esse catolicismo apresentava crenças em elementos sobrenaturais ou mágicos, caracterizando a superstição:

O catolicismo popular [...] Transmitido de geração em geração com apenas uma mínima parcela de influência dos padres como intérpretes oficiais da doutrina da Igreja, não se concentra na pecaminosidade humana e nos meios de salvação do inferno, nem numa piedade difusa, nem na ética da vida diária. É uma forma de conseguir o controle sobre a natureza – uma forma sobrenatural de superar as adversidades que o homem é incapaz de suportar de uma maneira humana e temporal. Ocupa-se [...] com a satisfação das necessidades diárias “naturais” do homem – saúde, uma boa colheita, uma vida familiar ou amorosa feliz, subsistência – as quais busca assegurar por meio de ritos quase mágicos [...] (KADT, 1970, p. 206)

O caráter do catolicismo brasileiro, aparentemente, reduzia-se a uma prática supersticiosa, não propriamente num código de moral a ser seguido. Entretanto, tal religiosidade passou por transformações nos últimos tempos. Com o crescimento de movimentos messiânicos ou milenaristas, Kadt aponta para o abandono crescente do catolicismo popular: “Os velhos padrões religiosos são postos de lado [...]. Mais frequentemente estes se voltam para a Umbanda, o Espiritismo ou o Protestantismo (particularmente as seitas de Pentecostes)” (KADT, 1970, 210). Entretanto, deve-se ter certa reserva sobre a expansão do protestantismo, visto que suas ligações com os ideais norte-americanos são íntimas. O historiador John Charles Chasteen, em seu livro *América Latina: uma história de sangue e fogo*, também aponta para essas mudanças:

Outra onda de mudança religiosa que vem transformando a América Latina é a ascensão do protestantismo, notadamente no Brasil, mas também em outras partes, do Chile à Guatemala. Entre os grupos protestantes de maior crescimento estão os pentecostais e outros credos evangélicos originários dos Estados Unidos. (CHASTEEN, 2001, p. 262-263)

Diante da ameaça comunista que até então beirava às portas da América Latina, com o intuito de

neutralizá-las, os militares ao longo das décadas de 1960 e 1970 tomam o poder, sob o patrocínio do governo norte-americano, ficando os mesmos livres para propagar suas ideologias, ao mesmo tempo em que os militares buscavam aniquilar as “ameaças vermelhas”, como também a concepção religiosa desenvolvida pelos teólogos da libertação. Em relação ao aspecto religioso dessa política, Arduini é ainda mais explícito quando afirma:

O capitalismo internacional tem se utilizado de seitas fundamentalistas para penetração ideológica nos países latino-americanos. Bastaria lembrar a atuação da seita Moon. Na Guatemala, a “Igreja do Verbo” de Rios Montt, fez horrores em nome de Deus. Na Nicarágua, ex-somozistas e a CIA fundaram “igrejas” em certas regiões, e manipularam, a seu favor, expressões religiosas. “The New York Times” fala com ironia: “Se há algo que deve ser legítimo no sistema norte-americano é o uso de sectarismo religioso para vender programa político”. [...] A atual administração dos EE.UU. conta com quadros de “direita religiosa” que movimentam vultuosos recursos financeiros em benefício dessa penetração religioso-ideológica, embora isso venha de longe, pois a CIA tem largo precedente histórico na utilização do elemento “religioso”, segundo a confissão pública de ex-chefes seus. Nos Estados Unidos já se cogitou em organizar uma “Teologia das Multinacionais”. E em maio de 1985, Novak esteve no Brasil propagando a teologia do “Capitalismo Democrático”. Os regimes militares capitalistas e seus aliados perseguiram e perseguem a Igreja comprometida com os pobres e oprimidos, tendo, porém, o cuidado de se declararem religiosos e defensores da verdadeira Igreja “espiritual” e não “política”. (ARDUINI, 1986, p. 15-16)

É curioso como nesse mesmo período, durante os anos 1960, surge dentro da Igreja Católica, coincidentemente no mesmo país, os Estados Unidos, outro movimento com características semelhantes ao do protestantismo pentecostal: a “Renovação Carismática Católica”, que também vem sendo difundido e espalhado com certo êxito pela América Latina, notadamente no Brasil, o que faz com que alguns, como o Pe. Guy Jorge Ruffier, por exemplo, vejam isto com certo pessimismo: “O fortalecimento de movimentos conservadores, como Opus Dei, Emaús e Renovação Carismática, por exemplo, pode afastar a Igreja de sua missão mais social” (REIS, 2004, p. 53).

Vale salientar que esse contraste ideológico entre Socialismo e Capitalismo foi muito bem explorado pelas figuras de Karl Marx e Max Weber durante a Guerra Fria, em que um representava o materialismo e o ateísmo como base social e o outro o ascetismo religioso. Complementando ainda a

observação de Arduini, os norte-americanos, principais representantes do capitalismo internacional, tiveram cuidado em não ferir a religiosidade do povo latino, infiltrando pouco a pouco suas concepções de vida, crença e costumes, como mais adiante, neste trabalho, perceber-se-á nas personagens do universo literário. Mas, o que fica evidente, haja vista as considerações de Arduini, é que a religião foi amplamente utilizada como um meio de propagar ideologias político-religiosas durante a Guerra Fria em que as ditaduras militares comandavam a maior parte do mundo latino-americano. O que equivale a dizer que a religião ou religiosidade acabou por ser utilizada com fins de “despistar”, através do comportamento ascético, os problemas sociais.

HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO NO BRASIL, SUA EXPANSÃO E TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS

O protestantismo, no entanto, tem origem no Brasil muito antes dessa expansão mais recente. Em seu artigo intitulado “Historiografia do protestantismo no Brasil: Percursos e perspectivas”, Bertone de Oliveira Sousa trata do fenômeno do protestantismo no Brasil a partir do século XX. No seu artigo, o autor traz para a reflexão a obra do historiador francês Émile Léonard:

O historiador francês Émile G. Léonard, que veio ao Brasil no final da década de 1940 para lecionar na USP, foi um dos primeiros a fazer uma abordagem histórica das religiões protestantes no Brasil, numa obra intitulada “O Protestantismo Brasileiro”, somente reunida em livro no ano de 1963 (dois anos após a morte do autor). Nela, o autor inicia fazendo uma delimitação de fontes, para dissertar desde o estabelecimento das primeiras missões estrangeiras, passando pelas reações dentro do catolicismo hegemônico, até os problemas eclesiásticos ocorridos no interior do protestantismo a partir da separação e fundação de novas igrejas [...]. O pesquisador francês, que escreveu também uma obra sobre o protestantismo em geral, veio ao Brasil recomendado por Lucien Febvre para lecionar História Moderna e Contemporânea na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Produziu aqui uma obra pioneira que orientou muitos pesquisadores. (SOUSA, 2012, p. 172)

É importante demonstrar que, embora o protestantismo esteja no Brasil já há algum tempo, desde a segunda metade século XIX, foi somente após sua expansão, a partir do período das ditaduras militares, que vem ganhando destaque na literatura brasileira. Antes desse crescimento, Sousa afirma,

citando Léonard, a vinda de emigrantes norte-americanos ao Brasil, especialmente em São Paulo, após a Guerra de Secessão nos Estados Unidos:

ele descortina os embates que o protestantismo travou com o catolicismo para ganhar espaço no Brasil, mostrando a importância das missões estrangeiras para sua consolidação. Não deixa de notar, por exemplo, a influência da Guerra de Secessão nos Estados Unidos, que impulsionou a imigração de muitos sulistas confederados para o Brasil, especialmente São Paulo, “em sua maioria, presbiterianos, metodistas e batistas. Entre eles se encontravam vários pastores destas denominações” (LÉONARD, 2002, p. 85, apud SOUSA, 2012, p. 172)

Na década de 1980, a tese de doutorado em Sociologia do pastor presbiteriano Antonio Gouvêa Mendonça, intitulada “O Celeste Porvir”, o autor analisa a evolução do pensamento protestante, sobretudo calvinista, onde fincou raízes nos Estados Unidos impulsionando sua expansão para outras partes do mundo. É justamente essa expansão que se vem verificando em diversas instâncias atuais de nossa sociedade.

O que há em comum em ambas essas obras são os embates travados com a religião hegemônica no Brasil, isto é, o catolicismo. Mendonça divide a história do protestantismo no Brasil em três quatro períodos: de 1824 a 1916, marcado pela vinda de missionários europeus e norte-americanos e pelas relações com a escravidão; de 1916 a 1952, marcado pela superação das diferenças entre diferentes denominações protestantes; de 1952 a 1962 marcado pelo intelectualismo da juventude burguesa, voltados para aspectos sociais da vivência religiosa; e de 1962 a 1983 marcado pelas relações de alas conservadoras das igrejas com o regime militar e pelo expurgo dos liberais de dentro das mesmas.

Sousa aponta ainda outras obras de Mendonça, como a que fez em parceria com Velasques Filho, intitulada *Introdução ao protestantismo no Brasil*, apontando para o crescimento do pentecostalismo e do fundamentalismo e sua ligação com as representações de mundo conservadoras (SOUSA, 2012, p. 174). Essa última obra é muito criticada por Sousa, que a vê como não científica em virtude de seu tom moralizante e negativo em relação ao protestantismo.

Por fim, analisa outros trabalhos, com destaque maior ao de Bittencourt Filho, *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e mudança social* (2003):

Neste último trabalho, Bittencourt Filho (2003, p. 17) busca defender a tese de que há uma matriz religiosa neste país, “que provê um acervo de valores

religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros”. Para o autor, essa matriz se formou a partir do resultado do encontro entre diferentes culturas e visões de mundo. [...] Para ele, houve uma simbiose desses elementos (o primeiro, predominantemente indígena e africana e o segundo, cristão) na formação da religiosidade brasileira. Naturalmente, o protestantismo que aqui se formou, também foi afetado por essa simbiose, sobretudo em suas vertentes pentecostais e neopentecostais. Mas também, e em menor escala, estiveram presentes elementos muçulmanos e judaicos nessa formação. (SOUSA, 2012, p. 175)

Diante desse levantamento historiográfico, é possível verificar as transformações pelas quais passou o protestantismo clássico, visto que essa religiosidade também fora afetada pelo ambiente que aqui já estava formado. Assim é que ao analisar o trabalho de Bittencourt Filho, Sousa coloca:

Assim, por exemplo, ao usar o recurso da magia para resolver problemas cotidianos, mesclando suas práticas rituais e simbólicas com a de outros credos, o neopentecostalismo promove um deslocamento em relação ao protestantismo clássico (oriundo da Reforma), ou seja, “de verdade e de certeza sobre o mundo, passa a ser uma resposta localizada a problemas localizados” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 81). O autor também enfatiza que, nas últimas décadas, com a difusão dos meios de comunicação de massa e do movimento Nova Era, as igrejas tradicionais perderam espaço para um tipo de religiosidade que valoriza o bem-estar espiritual, a subjetividade, o misticismo e a expressão de sentimentos, não raramente difusos. O Neopentecostalismo se inscreve nesse contexto ao oferecer um modelo religioso centrado no tripé cura, exorcismo e prosperidade. (SOUSA, 2012, p. 175)

Desse modo, a religiosidade protestante passou por um processo de transformação, auferindo práticas de outros credos. Surge, assim, o neopentecostalismo como uma vertente do protestantismo pentecostal norte-americano que, atualmente, vem fazendo prosélitos e uma expansão significativa em todos os âmbitos da cultura brasileira:

O neopentecostalismo tem operado mudanças substanciais no pentecostalismo brasileiro e nas formas como a religião é praticada, daí a necessidade de analisar historicamente as características dos discursos de seus representantes e como estes são recebidos pelos fiéis. (SOUSA, 2012, p. 176)

Assim, Sousa é favorável em se pesquisar os fenômenos que cercam essa expansão religiosa, como fenômeno cultural do presente e como forma de valorizar a formação desses grupos:

No que diz respeito ao protestantismo brasileiro, que tem se expandido de forma mais acelerada a

partir da década de 1950, sua incorporação como objeto de estudo da historiografia pode e tem enriquecido bastante a produção acadêmica, a partir da valorização da memória histórica desses grupos e sua interação com os acontecimentos e as peculiaridades dos locais onde se estabeleceram. (SOUSA, 2012, p. 176)

Em outro artigo intitulado “Além do que se Vê...’: Análise do Conceito Weberiano de Vocação à Luz da Dinâmica do Empreendedorismo Religioso”, elaborado por três autores Alessandro Gomes Enoque, Alex Fernando Borges e Jacqueline Florindo Borges, estes relativizam o escândalo aparente que há entre religiosidade e mundo prático. Nesse sentido, o empreendedorismo religioso é visto com naturalidade, uma vez que, para eles, a organização religiosa caracterizaria uma empresa. Os autores não entendem a empresa como laica nem mesmo a religião como “sacra”. Para eles, ambas noções caminham juntas e não podem ser vistas como opostas ou separadas: “Além disto, parece haver, ainda, por parte de outros certo ‘incômodo’ gerado pelas tentativas de apropriação de temáticas do universo religioso em um espaço ‘pretensamente’ laico como é o caso das empresas” (ENOQUE et al, 2015, p. 506).

Os protestantes entendem o conceito de vocação (*beruf* em alemão, *calling* em inglês) como um chamado a realizar uma tarefa, uma atividade em nome de Deus. Em nome desse conceito novo, inaugurado por Lutero, o trabalho passa ser valorizado, não mais como uma atividade mundana, mas como uma atividade consagrada a Deus, ganhando, portanto, conotação moral e significado religioso.

Há que se destacar, ainda, um outro elemento de análise, qual seja a ideia de predestinação, implícita no conceito de vocação. Embora tal ideia não seja tão aparente, convém destacar que o indivíduo vocacionado e, portanto, ‘iluminado’ por algum tipo de sugestão divina, acredita ser parte presente de um plano superior maior. Ele acredita ser, por assim dizer, uma ‘peça no xadrez divino’ e que, portanto, as atribuições vividas no dia a dia seriam parte de um plano maior com um ‘final feliz’. Tal concepção de um fim positivado poderia estar relacionado a uma forte tradição cristã de terra/paraíso, no qual passaríamos por dificuldades no mundo tendo em vista recompensas no céu. (ENOQUE et al, 2015, p. 510)

Assim, para os autores, não haveria uma diferença clara entre vocação espiritual (padres e freiras) e vocação laica (engenheiros, advogados, médicos), uma vez que tal distinção se encontraria apenas na esfera católica. Para eles, a separação em espaços dicotômicos é, portanto, uma forma equivocada de entender o fenômeno religioso:

Nota-se, a partir daí, a impossibilidade de tratar a ordem social como um elemento passível de ser separado em pequenos fragmentos, ou seja, a ideia de que existe um espaço social, um espaço cultural, um espaço religioso e uma série de outros, separados entre si. Na verdade, o ordenamento social apresenta-se muito mais complexo do que isto, uma vez que atuam de maneira sistêmica em completa interdependência. (ENOQUE et al, 2015, p. 512)

Esse artigo ratifica a linha de raciocínio desenvolvida nesse trabalho, isto é, em que religião e a fé podem ser entendidas como produtos do mundo dos negócios. Os autores, ao parafrasear Bordieu, entendem que:

esta ‘alquimia ideológica’, que transmuta o produto humano em algo essencialmente sagrado, possui um caráter fundamentalmente político. Profundamente inspirado na abordagem weberiana, que vincula os conteúdos de natureza religiosa aos interesses daqueles que os produzem, difundem e consomem, o autor aponta que toda religião teria a função política de cristalizar, bem como legitimar, um dado ordenamento hierárquico entre grupos, gêneros, classes ou etnias. (apud ENOQUE et al, 2015, p. 510).

Desse modo, a religião serviria, sem maiores conflitos, aos interesses ou forças produtivas, tendo assim uma função claramente política e ideológica. Efetivamente, essa linha religiosa, de um modo geral, apresenta-se como uma ascese capaz de adaptar-se perfeitamente ao nosso tempo, sem maiores conflitos, algumas vezes reforçando um comportamento pautado nas ideologias políticas contemporâneas embasadas no mundo do trabalho moderno ou mesmo no consumismo:

a religião teria uma função de transformar aquilo que é essencialmente humano e, portanto, uma criação arbitrária e temporal, em um produto divino de caráter sagrado e de natureza inquestionável e atemporal. Nota-se, neste sentido, um claro viés ideológico, na medida em que a valorização do trabalho secular vocacionado enquanto algo divino, potencializada, como diria Weber (2000), por um certo ‘desencantamento do mundo’, passa a ser um elemento legitimador de um ordenamento social de caráter essencialmente capitalista. (ENOQUE et al, 2015, p. 510)

No entanto, os autores utilizam tais teorias no intuito de analisar como aqueles que se dedicam às atividades produtivas o fazem em nome da religião. Apenas analisam como grandes empresários tornaram-se bem sucedidos em virtude de suas crenças professadas. Não fazem, por outro lado, análises sobre como os pastores utilizam a religião e a igreja como um empreendedorismo religioso, em que a igreja passa a ser uma empresa e o líder religioso um

empresário bem sucedido.

Como resultado desse hibridismo religioso, resultado de disputas e de “guerras frias”, o que se tem hoje, tanto na sociedade quanto presente na literatura, é uma prática ascética imediatista e consumista. Para Emanuel de Kadt: “A pesquisa entre convertidos a essas religiões mostra que a razão primordial para procurar contato com o novo credo é a procura de soluções para problemas pessoais” (KADT, 1970, 211). Já Júlia Miranda, comentando Reginald Bibby, vê este fenômeno como: “É essa religião fragmentada que ele chama de *à la carte*. O comportamento é tipicamente “consumista”. Guarda-se da herança tradicional apenas o que interessa e convém; mantém-se uma fé que não exige alto grau de coerência entre os papéis” (MIRANDA, 1995, p. 49). Deste modo, a religião torna-se, no contexto da pós-modernidade, uma instituição para solução dos problemas pessoais. Uma vez satisfeitos tais problemas, a religião torna-se, por consequência, descartável.

Por meio de tal contexto histórico, percebe-se como as ideias de Max Weber ganharam ampla repercussão e que, conseqüentemente, tenham sido utilizadas como base para uma proposta de expansão ideológica. Não só o Brasil, mas toda a América Latina foi fortemente influenciada por essas lutas político-religiosas. Entretanto, esse crescimento ou expansão religiosa possui, conforme afirma Júlia Miranda, uma intenção de tomar o poder:

Esse período vê surgirem ou se desenvolverem, no âmbito das religiões abraâmicas, movimentos de re-cristianização, rejudiaização e reislamização, todos com pretensões políticas. A maioria tendo como objetivo a tomada do poder [...], mas sabendo se utilizar, quando necessário, da estratégia *per le bas*, ou seja, disseminando a palavra sagrada e o estilo de vida conseqüente no seio da população [...] (MIRANDA, 1995, p. 42).

É deste modo que o protestantismo vem ganhando adeptos e conquistando espaço, disseminando a crença weberiana de um paraíso terrestre e de prosperidade material dos crentes, com o intento mais profundo de efetivamente dominar os diferentes espaços e esconjurando os discursos que se lhe contradiz ou opõe.

Essa transformação, contudo, também traz uma mutação da fé protestante tradicional. Carlos Henrique Pereira de Sousa, em seu artigo intitulado “O protestantismo histórico, neopentecostalismo e o “caldo” cultural pós-moderno”, este tece considerações sobre a transformação do protestantismo no

Brasil utilizando o termo “pentecostalização”. Para ele, o fenômeno da pentecostalização estaria vinculado aos problemas e transformações ocasionadas pela pós-modernidade que, por sua vez, afetariam a identidade protestante. Nesse caso, a pentecostalização da fé protestante estaria deslocando os velhos paradigmas protestantes, criando uma unidade por meio do uso de termos como “evangélicos” e “crentes”:

No limiar do século XXI, no contexto pós-moderno do nosso capitalismo tardio, creio que a tendência é a teologia neopentecostal impor sua hegemonia sobre o mundo evangélico brasileiro. A era do denominacionalismo acabou. Hoje as denominações brasileiras, evangélicas e pentecostais clássicas, não passam de estruturas burocráticas, de discutível poder institucional, muito longe do crente comum, para quem não faz qualquer sentido ser metodista, batista, presbiteriano, assembleiano, wesleyano, ou lá o que for! Hoje a gente é somente evangélico, crente! (MATTOS apud SOUSA, 2015, p. 147).

Isso, por outro lado, é visto com certa cautela, uma vez que os protestantes estariam perdendo suas ligações com o seu passado marcado principalmente pela ética puritana. A causa dessa mutação tem a noção de pós-modernidade como pivô, ocasionando uma perda gradativa da identidade protestante concernente ao protestantismo histórico:

Neste sentido a crítica ao neopentecostalismo tem como motivação seu caráter fluido, justaposto, plural e desregrado, o que desconfigurou todo o arcabouço da tradição reformada. No entanto, os neopentecostais operaram uma liberalização dos usos e costumes, desejam serem vistos como *normais* (SOUSA, 2015, p. 148).

Desse modo, Sousa compreende que os problemas atuais que cercam a identidade protestante têm em seu bojo cargas culturais relativas à pós-modernidade: “Temos assim um mundo marcado pela relativização das identidades, as imbricações entre o local e o global, consumo, novos estilos de vida, circulação de mercadorias e desconstrução de imagens” (SOUSA, 2015, p. 149). Isso estaria, relativamente, desencadeando uma mudança no campo das religiões, levando seguidores ao abandono daquilo que Sousa coloca como tradições:

Todos estes fenômenos em curso são acentuados pelo processo de composição e recomposição identitária fragilizando o sistema de crenças e pertencimentos. Tais conseqüências para a religião são a libertação da tradição decorrente da fragilidade dos laços identitários e a passagem de uma religião de origem para uma nova religiosidade com ênfase nas emoções e sentidos. (SOUSA, 2015, p. 149)
Assim temos como cenário geral a crise das grandes

tradições e implosão de certezas institucionais. As religiões são liberadas do seu aparato *hard*, o que resulta na “gestão da livre iniciativa individual e transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica” (PACE, 1997, p. 34 apud SOUSA, 2015, p. 149).

Esse deslocamento da identidade protestante explica as razões dessas transformações da fé em uma perspectiva mais *a la carte*, como diria Julia Miranda, ou ainda uma resposta mais imediata aos problemas do cotidiano. Autores da literatura brasileira trazem desse modo o comportamento das personagens que ratificam tais padrões.

O mais interessante, todavia, é o que se deve ter em mente a respeito da dimensão da real significância entre a religião e a vida social do indivíduo. É de praxe comum, principalmente no Brasil, desvincular estes dois fatores extrinsecamente, o religioso e o político. Um é visto apenas pelo seu prisma ascético e o outro exclusivamente em relação à produção. Ressalta-se que muitos podem, à primeira vista, ficarem surpresos com o uso da religião para fixação de um determinado modo de produção, ou qualquer coisa semelhante. Porém, o que cabe aqui é a recordação de que, ontologicamente, estas duas células, o mundo da crença e o modo de produção, unidos, acabam produzindo e reproduzindo a realidade em nossa volta.

Com efeito, se lembrarmos, por exemplo, o período das cruzadas, no qual a Igreja temia as invasões por parte dos árabes, enviando expedições à Palestina e posteriormente à Península Ibérica, locais estratégicos numa excogitada tomada europeia, como um meio de assegurar a ordem da sociedade feudal; ou se focalizar-se o contrário, os árabes expandindo sua crença no alcorão e automaticamente também expandindo seu comércio. Portanto, não há razões plausíveis para o desvinculo sistemático entre uma e outra coisa. É óbvio que se analisar o que tange aos fins perseguidos por um e por outro num Estado laico como o da contemporaneidade, aparentemente perceber-se-ia que não há qualquer ligação possível. Porém, tal cogitação é demasiado simplória porque despreza justamente as concepções e convicções religiosas que reproduzem a atual sociedade, ou o atual sistema, principalmente quando se têm em mãos dados e estudos, significativos e esclarecedores, como os do próprio Max Weber. Isso, na medida em que se tem a atenção voltada para o nosso tempo, perceber-se-á também no atual interesse do capitalismo mundial, representado pelos Estados Unidos, quando este se volta insistentemente para o mundo árabe contra a expansão muçulmana.

Deste modo, o protestantismo (neo)pentecostal passa a promover discursos que enfoquem a expansão econômica imposta pelo modelo norte-americano com a questão religiosa da prosperidade material do crente. Esse espaço discursivo relativo a este fenômeno religioso reside basicamente na ideia, já exposta neste trabalho pela socióloga Julia Miranda, sobre reencantamento ou ressacralização do mundo, cuja finalidade última se caracteriza pela tomada do poder, ansiada pelas diferentes religiões. Consequentemente, a literatura brasileira também aponta para essas questões, apresentando o discurso religioso protestante como uma religiosidade nova ou com uma nova percepção de sacralidade, visto que a cultura brasileira era predominantemente católica até então, ou mesmo que hoje essa cultura se veja ameaçada. Embora os autores não se envolvam diretamente com a religião, ou com a defesa dela, contudo, retratam a construção da alteridade dos sujeitos religiosos que no passado fora uma minoria, mas que atualmente cresce continuamente.

Esse retrato presente nas obras ficcionais não ocorre pela promoção da religião por parte dos escritores como sendo sectários de tais grupos religiosos, mas simplesmente como observadores dos costumes, apresentando a sociedade em suas respectivas obras. Assim, numa sociedade dominada pelo espírito secular, os escritores são ficcionistas que não se posicionam propriamente favorável a esse novo espírito religioso como manifestação do sagrado. Mesmo quando apresentam os religiosos, o fazem procurando desconstruir tal prática sócio-discursiva por meio da evidência discursiva reproduzida pelas personagens construídas na ficção.

A religião vista pelos autores contemporâneos é apresentada negativamente, muitas vezes envolvendo mais em papéis político-ideológicos do que necessariamente religiosos. Isto se dá exatamente devido à formação ideológico-discursiva da sociedade contemporânea, pós-iluminista, em que, com a perda de espaço por parte da religião nos mais diversos setores da sociedade, recriou uma visão de mundo que exclui o sentimento de sacralidade. O fenômeno contemporâneo de “ressacralização do mundo” caracteriza-se pela tentativa de reconstrução de um sentimento de religiosidade ou de uma identidade perdida, mas posterior ao Século das Luzes. Essas novas noções de sacralidade trazem consigo uma profunda marca da sociedade contemporânea, revelando um ascetismo que é muito mais próximo ao profano do que ao sagrado. Portanto,

são as personagens construídas dentro do espaço literário que buscam recriar tal sentimento. Todavia, mesmo essa tentativa de recriação do espaço sagrado pressupõe o domínio sobre o espaço profano. É assim que as personagens construídas, dentro das obras da literatura brasileira contemporânea, buscam dominar os mais diversos espaços, não apenas o religioso.

O que se verifica é uma Literatura que lentamente caminha para esse pretensão reencantamento do mundo, ou pelo contrário, procurando desconstruir essa tentativa de ressacralizar o mundo. A Religião e a Literatura, no contexto da pós-modernidade, parecem estar retornando a um diálogo interdiscursivo, cabendo à Literatura o papel de apresentar e representar essa transformação aos seus leitores. O que se vê na Literatura é nitidamente esse retorno ao religioso, embora essa mesma Literatura o faça para desconstruir essa tentativa de retomar o “sagrado”, por meio da representação de suas personagens.

Com efeito, a religiosidade na pós-modernidade apresenta características que diferem do espírito religioso antigo e medieval. Enquanto a modernidade foi marcada pelas grandes descobertas científicas e pelo consequente processo de secularização, a pós-modernidade retoma o espírito religioso de maneira, como já vista, fragmentada, descentrada e consumista, como se os sujeitos recorressem a ela apenas para satisfazerem suas necessidades imediatas. Tal ascetismo não apresenta uma delimitação clara entre a distinção do espaço “sagrado” ao espaço “profano”, pelo contrário, muitas vezes o que é profano confunde-se com o sagrado e vice-versa.

Finalmente, isto se configura como se o protestantismo contemporâneo buscasse sacralizar todos aqueles elementos que foram historicamente considerados como profanos. É assim que o protestantismo neopentecostal ou o cristianismo “pós-moderno” como um todo apresenta seus pilares. Portanto, a presença do protestantismo, tanto nas obras da literatura brasileira quanto no contexto da pós-modernidade, não pode ser entendida ou lida como se tivesse um objeto claro e distinto de tudo o que não seja o sagrado, visto que confunde e infunde elementos profanos com elementos sagrados. As personagens que representam simbolicamente os sujeitos protestantes evidenciam um discurso social que é característico desse universo: dominar os espaços, expandir as obras de Deus e conquistar mais adeptos, estejam onde estiverem.

O PROTESTANTISMO NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Após a análise dessas transformações culturais e religiosas pelas quais o Brasil passou, o protestantismo emerge como uma religião reiteradamente representada em nosso panorama cultural. A representação do protestantismo na literatura brasileira configura-se como um fenômeno carregado de implicações históricas que trazem representatividade significativa no momento presente. Cumpre, portanto, investigar em que medida a Literatura pode fornecer elementos para compreender a expansão histórica do protestantismo no Brasil. Com efeito, o crescimento do protestantismo em todos os setores da sociedade brasileira contribui para seu aparecimento também nas representações literárias.

As fontes de pesquisa são, portanto, obras da literatura brasileira contemporânea. A pesquisa ocorrerá a partir da análise de textos escritos de obras de ficção produzidas a partir do final da década de 1980 até o ano de 2000. A primeira obra a trazer um retrato do protestantismo pentecostal é *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*, de Rubem Fonseca, lançado pela primeira vez em 1988. Posteriormente, o protestantismo passou a ganhar destaque também em outras obras, como no conto de 1992 “A arte de andar nas ruas do Rio de Janeiro”⁶, do mesmo autor. Paulo Lins, em *Cidade de Deus* (1997), também traz personagens praticantes da religiosidade pentecostal. André Sant’Anna em *Sexo* (1999) e Patrícia Melo com a obra *Inferno* (2000) também integram o conjunto de autores que abordam essa temática religiosa. Essas obras são importantes no sentido de contribuírem para a reflexão histórica, fornecendo dados culturais importantes, como padrões de comportamentos por parte dos praticantes da religião.

Essas obras possuem em comum a representação religiosa dos protestantes, de modo que a Literatura parece estar dialogando com o momento histórico em que se verifica uma expansão e um relativo sucesso dessa religião na sociedade brasileira atual. Nesse sentido, a metodologia consiste em aproveitar as obras de ficção para traçar um paralelo histórico com os discursos sociais religiosos que promovam noções contemporâneas presentes nessa sociedade religiosa como

“prosperidade”, “dízimo”, “bíblia”, “dinheiro”, “salvação”, “Deus”, etc. Muitos trabalhos da área de história e sociologia vêm sendo realizados no sentido de investigar o sucesso dessa religiosidade. Desse modo, é possível investigar também essa expansão num diálogo entre a História e a Literatura, considerando o que tem a dizer as produções ficcionais no campo das representações históricas, ou seja, qual o motivo histórico dessas representações na literatura atual.

Assim, pretende-se analisar o contexto de produção dessas obras relacionando o discurso religioso praticado pelas personagens em questão com as ideologias religiosas que são propagadas em paralelo na sociedade. Embora as fontes não sejam documentos factuais, a produção ficcional como fonte para a história possui uma potencialidade no sentido de que a cultura humana também produz História, ou seja, ela reflete um momento histórico. Dessa forma, as obras de ficção retratam um momento em que essa expansão religiosa se faz sentir e por isso é importante considerá-las como fontes relevantes que trazem uma escrita, em certa medida, histórica. Os autores coletivamente perceberam a importância dessa expansão religiosa e suas implicações ideológicas na sociedade. Isso explica também o porquê de a maioria das personagens retratadas serem extremamente estereotipadas, seja por considerarem que tal sucesso mereça análise ou mesmo que tal êxito não seja muito positivo para a sociedade brasileira.

O que se pretende com o trabalho é investigar a ordem desses discursos e analisá-las comparando o discurso ficcional com o discurso ideológico que é praticado em nível social, ou mesmo por aqueles que, em um momento anterior às produções ficcionais, já denunciavam essa expansão como algo que possuía em seu bojo algo mais que uma simples e ingênua religiosidade, como, por exemplo, as relações entre o protestantismo contemporâneo com o capitalismo norte-americano. Com essa metodologia, utilizarei as fontes literárias para demonstrar como elas registram a história ou determinados discursos que são propagados no momento histórico atual, estabelecendo, assim, uma relação entre o discurso ficcional e o contexto histórico de produção social do discurso religioso protestante.

6 Lançado na coletânea intitulada *Romance Negro e outras histórias*.

RUBEM FONSECA: RELIGIÃO COMO EMPREENHIMENTO EM VASTAS EMOÇÕES E PENSAMENTOS IMPERFEITOS E "A ARTE DE ANDAR NAS RUAS DO RIO DE JANEIRO"

O romance *Vastas e emoções e pensamentos imperfeitos*, de Rubem Fonseca, lançado pela primeira vez em 1988, narra, em primeira pessoa, a história de um cineasta que quer filmar a história do escritor judeu-russo Isaak Bábel. Esse cineasta tem um irmão, dono de uma influente igreja no Rio de Janeiro. Para que pudesse iniciar as filmagens sobre Bábel, o narrador começa seus estudos sobre o referido escritor. Em meio a seus estudos, o protagonista descreve uma cena em que recebe uma ligação de seu irmão, José que era televangelista e pastor. Essa personagem representa e reproduz, desse modo, discursos que vinculam sua ascese religiosa à ideologia da teologia da prosperidade, muito em voga em nossa sociedade.

A religião como empreendimento é vista já de início na obra, quando o Pastor José assume seu posicionamento em relação ao espírito de lucro, relativo à sua atividade. Assim, o pastor fala com seu irmão, o narrador-protagonista, pelo telefone: "Tenho que chegar ao coração dos fiéis. [...] mas acho que devo ser direto, como os americanos, dizer que preciso de dinheiro para creches, o asilo dos velhos..." (FONSECA, 1995, p. 15). Percebe-se a alusão para com os "americanos" revelando uma relação que o protestantismo tem para com os Estados Unidos e sua mentalidade ascético-capitalista. Além disso, é plausível a hipótese de que o narrador esteja sendo propositalmente ou sutilmente irônico, ao demonstrar que o argumento de auferir lucro, através de creches ou asilos, seja na verdade uma maneira de camuflar ou esconder uma forma de enriquecer com obras caritativas.

Segundo o sociólogo Max Weber, esse espírito capitalista, característico do universo protestante, também representado na obra pela personagem de José, na realidade considerar-se-ia como uma ascese prática para auxílio da economia dos crentes: "A peculiaridade dessa filosofia da avareza parece ser o ideal dos homens honestos, de crédito reconhecido e, acima de tudo, a ideia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, assumido como um fim em si mesmo" (WEBER, 2005, p. 48). Aparentemente, Weber não assume qualquer posicionamento em relação aos meios morais ou imorais, relacionados ao modo como o acúmulo de riquezas possa ser executado através do ascetismo

religioso, ficando a critério de cada indivíduo como fazê-lo. Uma vez que a ética protestante, segundo ele, reduz-se apenas à ideia calvinista de que os ricos eram "predestinados" àquilo que se concebia, e se concebe, como "salvação".

Por conseguinte, o narrador vai ao encontro do seu irmão, o pastor José, em sua mansão em Ipanema: "Já passava das onze horas quando cheguei à mansão de José, uma das últimas que ainda restavam em Ipanema" (FONSECA, 1995, p.16). É possível depreender que o pastor reside numa mansão em Ipanema, considerado um bairro nobre na cidade do Rio de Janeiro, o que remete a um cenário confortável, opulento, onde seus moradores têm uma relativa segurança e conforto. O bairro também corrobora com esta reflexão, uma vez que nele residem aqueles que podem pagar pelo conforto e pela segurança, evidenciando-se, desse modo, o poder exercido pelo dinheiro. Com efeito, isso explicaria a ênfase que o narrador dá ao dizer que seu irmão, o pastor, mora numa mansão localizada em Ipanema.

Na sequência o protagonista chega à sala em que estava o Pastor José, encontrando-o assistindo a um vídeo que continha cenas de um culto religioso. O Pastor diz a seu irmão: "Gostei dessa ideia de colocar esse casal, a moça acreditando desde o início no que eu digo e o rapaz duvidando e então, no fim, quando termino a oração, o rapaz convencido, meneia a cabeça concordando com o que digo" (FONSECA, 1995, p. 16). As palavras "acreditando", "duvidando", "convencido", aliadas à expressão "concordando com o que digo", sugerem à ideia de que o pastor se utiliza de artifícios fraudulentos para convencer seus fiéis. O próprio discurso do Pastor José sugere uma chacota à moça e ao rapaz que participaram daquele incidente. José representa muitos líderes religiosos que se utilizam dos meios de comunicação para expandir os negócios da fé, em que a religiosidade é reduzida a um produto consumível, como solução para os problemas imediatos para os mais incautos.

Essa expansão dos negócios da fé faz com que José reforce, junto a seu irmão, a necessidade de exploração de meios de comunicação, como a mídia. Ao assistir ao vídeo com o protagonista, José diz:

"Apenas aqui, neste trecho perto do final, podíamos acrescentar aquilo que eu lhe falei." José imobilizou a imagem. "Aqui eu poderia fazer um apelo direto, cândido, aos membros da congregação, para que eles contribuam para a propagação da nossa Igreja e para a manutenção das suas obras sociais. Sem hipocrisia" (FONSECA, 1995, p. 17).

Os meios de comunicação, desse modo, tornam-se instrumentos poderosos na propagação e difusão dos ideais religiosos. O espírito de lucro também se faz presente no discurso do pastor quando ele enfatiza a necessidade de prodigalizar e expandir as obras da igreja, e para isso os meios de comunicação se tornam veículos indispensáveis, possuindo um papel crucial na conversão de novos prosélitos, o que ocorre historicamente e atualmente no mundo.

Por outro lado, o irmão do pastor não percebe a questão do mesmo modo: “A Igreja dele era Igreja Evangélica de Jesus Salvador das Almas. Mais de dez mil pessoas contribuíam todo mês para a Igreja, voluntariamente, com parte de seus salários. A maioria empregadas domésticas e trabalhadores que recebiam salário mínimo” (FONSECA, 1995, p. 17). A fala do narrador revela certa oposição para com a atitude de seu irmão, o Pastor José, em arrecadar dinheiro nas baixas camadas da sociedade. Essa exploração da credulidade alheia é condenada pelo irmão do pastor, do mesmo modo que esse personagem representa aqueles que não consideram justa tal exploração.

Para indivíduos formados no interior desta estrutura ideológica, a moral da avareza ou espírito de lucro pode ser entendida como algo absolutamente normal, não causando escândalo à primeira vista. Com efeito, se porventura o leitor for um seguidor de tal religião entenderá perfeitamente a atitude do Pastor por enquadrar-se no grupo das pessoas que praticam ou que contribuem para tal ato. Entretanto, outro público de leitores religiosos pode contestar ou escandalizar-se contra a personagem do pastor, seja porque a personagem pode ser julgada por não entender o papel da religião na sociedade e que, por essa razão, tenha transformado a igreja em uma empresa onde apenas se visa o lucro. Isso pode ainda ser explicado àqueles leitores que não entendem o novo papel da religião na sociedade, não aceitando o fato de que as igrejas possam perfeitamente desempenhar papéis de empresas, e que auferir lucro com esta prática seja uma coisa absolutamente aceitável na conjuntura atual.

O texto evidencia que a construção do personagem do Pastor José é paralela a de líderes religiosos ambiciosos, imbuídos da ideia de que os fins justificam os meios. Isto é, para eles há a necessidade de expandir os domínios da religião, nem que para isso ela tenha que sacrificar o dinheiro miserável que seus seguidores ganham no mundo do trabalho brasileiro mal remunerado.

Outro atributo do personagem de José é possuir um grande poder de persuasão, assim como muitos que se dedicam a tal atividade. O narrador leva o leitor a compreender esse poder de retórica do pastor. Uma das razões desse poder foi o fato de um dia o pastor José ter sido vendedor, considerando que para a carreira em tal profissão, a oratória e o poder de persuasão são atributos indispensáveis: “José sabia vender. Deixara de estudar, ainda menino, para vender coisas. Fora camelô, vendendo bugigangas contrabandeadas, depois vendera enciclopédias de porta em porta, depois carros usados, agora vendia a salvação das almas” (FONSECA, 1995, p. 17). Vender a salvação das almas torna-se, no mundo contemporâneo, uma nova forma de encarar a religião. Comprar a salvação também. Entretanto, a ação de “vender salvação às almas” não é algo necessariamente novo. Isso remete, por exemplo, à venda de indulgências, praticada pela cristandade, durante a era medieval.

Em analogia ao reformador alemão Martinho Lutero, este em *Do cativo Babilônica da Igreja* (título original *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium*, 1520), contestara a Igreja Católica pela venda de indulgências para a salvação das almas do Purgatório. Um dos motivos que levaram Lutero a romper com a Igreja Católica e a encabeçar a reforma fora justamente esta atitude de cobrar um valor para que a alma pudesse ser salva. Mas há que se fazer uma pequena distinção. No protestantismo há duas grandes vertentes, a luterana e a calvinista. Max Weber, ao sistematizar o pensamento social dos protestantes, se ocupou exclusivamente com a linha de pensamento de ordem calvinista. Para Calvino, o trabalho era o elo que ligava o homem a Deus, sendo o capital apenas o fruto, o pagamento justo do trabalho do homem. Portanto, a riqueza seria o efeito desta atitude ascética. Daí advém a ideia de Calvino de que os ricos estariam predestinados à salvação. Posteriormente, Max Weber sistematiza sociologicamente a ascese que fez dos Estados Unidos a nação economicamente mais poderosa do mundo. De fato, entende-se como a personagem do Pastor José representa a prática dessas ações, não as considerando antiéticas ou imorais, pois o espírito de lucro é parte necessária para o novo espírito ascético do protestantismo. Logo, vender a salvação às almas tornou-se um valor positivo para os protestantes. O que no passado fora contrariado por Lutero, no mundo contemporâneo torna-se perfeitamente normal e aceitável.

Outro aspecto presente no romance e que se

assemelha ao nosso momento histórico é a aspiração pelo poder. A personagem de José é incisiva em sua pretensão de galgar postos públicos: “Nós, evangelistas, precisamos de uma representação forte no Congresso. [...] não está longe o dia em que teremos um pastor na Presidência deste país” (FONSECA, 1995, p. 17). O poder político para José pode representar maiores privilégios, facilidade em aprovar leis que beneficiem a religião, ou o comando de uma nação sob a tutela de um poder teocêntrico. Essa disputa pelo poder sempre caracterizou a maioria das religiões conhecidas, pois com isso, a religião pretende afirmar o domínio do seu espaço, não apenas por meio de simples crença, mas talvez, até mesmo, como etnia geopolítica. Desse modo, entende-se também como os Estados Unidos, tendo afinidade para com a religião protestante, pretenda converter todas as nações a fim de dominar ideologicamente os plenários políticos do mundo. Efetivamente, a personagem de José representa a realidade de que a religião e a política andam juntas.

Um detalhe interessante é a impressão que o Pastor José causa em seu irmão. A leitura dessa impressão confirma as falhas de caráter do pastor, que no comando da igreja não se preocupa com os membros, mas apenas consigo mesmo, caracterizando seu egocentrismo:

Sai da casa de José deprimido, como sempre acontecia quando o visitava. Ele não possuía as qualidades essenciais – amor, compaixão, caridade, tolerância. Não amava o próximo, o que não impedia, ao contrário do que se supõe, que amasse muito a si mesmo. (FONSECA, 1995, p. 17-18).

Essa percepção pessimista do caráter de José por parte do seu irmão se deve a uma concepção que, naturalmente, todo o indivíduo conhecedor dos atributos cristãos constrói em sua mente. O narrador lamenta as falhas de caráter do pastor José, pois enfatiza a falta dos atributos essenciais do espírito cristão como “amor”, “compaixão” ou “tolerância”, trazendo à tona um processo de interdiscursividade com a concepção de que seu irmão pastor “não amava o próximo”. A memória traz ao leitor as diversas passagens do evangelho, em que Cristo afirma a necessidade do amor ao próximo. Esse discurso evidencia um caráter negativo do pastor, pois ele não pratica a “regra de ouro” da sua religião, justamente por colocar em primeiro lugar aquilo que para a moral evangélica seria um mero detalhe: o dinheiro.

Em outra cena, o narrador-protagonista, em vi-

sita ao seu irmão, descreve o prédio da sede da igreja: “O enorme prédio que abrigava as novas instalações da Igreja Evangélica Jesus Salvador das Almas ficava em Copacabana” (FONSECA, 1995, p. 36). A partir dessa descrição infere-se o bairro nobre onde mora o pastor, em um enorme edifício. Essa descrição é reveladora sobre o poder econômico da igreja em questão. Na sequência da cena, José diz a seu irmão: “o perfil psicossocial do morador de Copacabana é muito parecido com o do morador da zona norte. Copacabana é uma boa entrada para nós que viemos da periferia” (FONSECA, 1995, p. 36). O protagonista questiona ao pastor se ele havia feito um estudo mercadológico. De fato, no discurso de José há uma visão empreendedora da religião que pratica estudos mercadológicos, levantando o perfil psicossocial dos moradores de bairros como Copacabana.

Com efeito, a religião, na contemporaneidade, tem preocupações que ultrapassam o espaço meramente religioso. Hoje, só o espaço sagrado não satisfaz, fazendo-se necessário dominar também o profano. É por isso que elementos que muitas religiões consideraram, ou que ainda consideram, como profanas, como a ambição ou a avareza, a exemplo de ilustração, atualmente têm sido relevantes para que a religião estenda seus domínios. Considera-se que fazer estudos mercadológicos levando-se em conta o perfil psicossocial dos moradores é uma tarefa geralmente feita pelos setores de infraestrutura. Por essa razão, o Pastor José considera útil empreender sua igreja na tarefa de converter muitos. Logo, o perfil social desses moradores, relativa à visão empreendedora do Pastor José, representa para ele o lucro esperado ou desejado.

No dia seguinte à cena anterior, o protagonista questiona a si se seria correto fazer as filmagens para seu irmão:

Enquanto remontava o filme, pensava até que ponto eu estaria fortalecendo o poder e favorecendo a ambição dos evangelistas. Para mim, todos os evangelistas eram espertalhões oportunistas, como o meu irmão, falsos como os sacerdotes de todas as religiões existentes. A religião era um grande negócio dirigido por estelionatários. (FONSECA, 1995, p. 38).

Nessa introspecção, o narrador faz uma crítica a respeito de líderes religiosos, que para ele, de um modo generalista, eram oportunistas e estelionatários. Disso se depreende a opinião daqueles que segregam o sagrado do profano, isto é, daqueles que concebem a religião como uma atividade destituída

do interesse econômico. O narrador entende, por outro lado, que há corrupção dentro da exploração do mercado da fé.

O narrador prossegue adiante em sua crítica à atividade do irmão, quando afirma: “Mais alguns milhares de desgraçados dariam dez por cento do salário para a Igreja, e eu era cúmplice desta exploração” (FONSECA, 1995, p. 44). É evidente a intenção depreendida do pensamento do protagonista, caracterizado principalmente pela reflexão que faz sobre a temática do lucro. Neste trecho, há uma tonalidade crítica em relação ao dízimo que é cobrado pelos Pastores de maneira efetivamente geral. O protagonista sente-se culpado em cooperar de forma indireta com a indústria do dízimo. Há também a intencionalidade do narrador ao enfatizar “milhares de desgraçados”, ou aquelas pessoas que vivem na extrema pobreza material, ou até mesmo, uma pobreza cultural, isto é, pessoas que recorrem ao milagre, ao maravilhoso e ao sobrenatural como saída para os problemas. O que de certo modo evidencia uma crise vivenciada na pós-modernidade de sujeitos que se utilizam da religião como uma válvula de escape para a resolução dos problemas.

Por conseguinte, a conquista dos meios de comunicação de massa é um fator que corrobora com as pretensões de domínio e poder por parte do protestantismo, considerando que tais meios promovem eficazmente a manipulação dos indivíduos, visto que as massas geralmente se deixam levar pelas opiniões emitidas pelas mídias, como se fossem verdades. Assim, a personagem do Pastor José, possuindo um programa de televangelização, tem a possibilidade de expandir seus negócios religiosos. A televisão não é, pois, um espaço em que se possa afirmar como sagrado. Entretanto, tendo em vista que o protestantismo caracteriza-se pela tentativa de concretizar uma ressacralização do mundo, a televisão surge, nesse contexto, utilizada para prodigalizar as ideias concernentes a tal ascetismo. O narrador descreve como odiava o programa de seu irmão, o Pastor José, assistindo-o num domingo de carnaval:

José fazia um programa de duas horas na televisão, todos os domingos de manhã. Eu odiava o programa, mas, por alguma razão que eu mesmo não identificava, sempre ligava a TV, assistia um pouco e depois desligava dizendo que nunca mais faria aquilo. O programa estava sendo transmitido diretamente da nova igreja de Copacabana, lotada, apesar de ser um domingo de carnaval. José era o único televangelista no ar, naquele domingo pecaminoso. (FONSECA, 1995, p. 50).

O irmão de José é irônico quando chama o domingo de carnaval de pecaminoso, fazendo referência direta à ideologia do Pastor, ou seja, a de condenar festas profanas. O fato de a igreja estar lotada revela a importância que parte da polifonia do discurso religioso popular ao pretender que a lotação de igrejas tem relação com um sentimento de triunfalismo religioso, tipicamente dos grupos neopentecostais.

Assim, o juízo de valor que o protagonista faz das atividades do seu irmão, é indubitavelmente negativo, advindo também do contraste entre a cultura brasileira e a cultura norte-americana. Nos Estados Unidos encarar as atividades religiosas como empreendedorismos, ou, por outro lado, encarar o trabalho como uma prática ascética de enriquecimento é perfeitamente aceitável. Não que necessariamente uma ou outra cultura religiosa esteja equivocada em suas respectivas percepções de mundo, mas que tal juízo construído revela na verdade uma resistência a essas novas – pelo menos no Brasil podem ser assim denominadas – propostas de religiosidade que aliam mundo sagrado e mundo profano. Ou resistir a uma concepção que vai paradoxalmente além do simples sentimento de sacralidade, ou seja: profanar o sagrado e sacralizar o profano.

Deste modo, o Pastor José utiliza a TV, com intenções claras de persuadir novos fiéis telespectadores a se converterem a sua fé:

“Assim, sabe o Senhor livrar da tentação os piedosos e reservar os injustos para o Dia do Juízo”, dizia José. Fez uma pausa. O diretor de imagem fez um close de José e depois mostrou um fiel, uma mulher que ouvia atemorizada. Outro close de José, expressivo: “O Senhor reserva os injustos para o Dia do Juízo PARA SEREM CASTIGADOS!”. José aprendera todas as nuances possíveis da oratória bíblica. Eu já o vira consolar os aflitos, dar ânimo aos desalentados, conforto aos enfermos, coragem aos fracos, esperança aos vencidos, fé aos indecisos. Mas aquele era um domingo de carnaval, um dia perfeito para denunciar a tentação dos homens. “Mas castigar principalmente aqueles que andam em concupiscência de imundície; atrevidos, obstinados, que não receiam blasfemar enquanto os anjos, sendo maiores em força e poder, não pronunciavam juízo blasfemo diante do Senhor.” (FONSECA, 1995, p. 50-51).

O terror do discurso que envolve a ideia do Juízo Final é outra constante dentro da retórica protestante. A concepção de castigo eterno, já muito explorado durante a Baixa Idade Média seja pela Igreja Católica, ou mesmo pelas heresias que precederam o protestantismo ainda naquela época, é uma das ideias mais populares e que repercutem

facilmente mesmo nas altas camadas sociais. Muitas igrejas, com perfil semelhante ao da Igreja de Jesus Salvador das Almas, localizam-se em bairros nobres das grandes metrópoles, sendo, por isso, frequentadas também por sujeitos bem sucedidos financeiramente.

A narrativa busca, por outro lado, desconstruir essa prática discursiva. Isso se verifica com o discurso direto da personagem de José causando no leitor um efeito contrário do que se o mesmo leitor estivesse assistindo tal culto no mundo real. Como já dito anteriormente, o discurso midiático pode causar, numa primeira impressão, uma ilusão comumente em telespectadores incautos, como se o sujeito que fala por meio de tal veículo estivesse de posse da verdade. Deste modo, ler o discurso direto da personagem do Pastor praticando o ato de discursar é distinto da situação em se assistir um Pastor discursando num dos canais do mundo real. Na ficção de Rubem Fonseca, o leitor tem a nítida sensação de que o Pastor personagem possui um caráter moralmente corrupto e que todos os seus discursos são artificiais. No mundo real, mais especificamente na TV esses discursos são também artificiais, mas que, entretanto, os telespectadores, geralmente passivos, não o percebem.

O personagem de José, visto como apresentador, sabe perfeitamente como tirar proveito da situação, numa dupla posição discursiva: na posição de líder religioso e na posição de apresentador de programa de TV. No mundo não ficcional um líder religioso, como José, saberia como discursar dentro dessa dupla posição, haja vista que a força discursiva é duas vezes maior e a persuasão é consequentemente mais eficaz. Portanto, ler a cena com o discurso direto do Pastor causa a desconstrução de sua ideologia, pois o protestantismo, nesta cena, perde toda sua força discursiva, dissuadindo, ao contrário de converter o leitor. Por essa razão, a obra de ficção promove, evidentemente, um espaço contradiológico e de desconstrução discursiva. Tal discurso religioso é categórico quando pretende julgar todos os que não concordam com as ideias do pastor como “pecadores”, “blasfemos”, etc, que são ideias comumente promulgadas dentro desse contexto religioso.

A interpolação do discurso narrativo por parte do protagonista revela a estratégia utilizada por seu irmão, José. O discurso do narrador é esclarecedor quando evidencia “todas as nuances possíveis da oratória bíblica”, obviamente, aprendida

pelo Pastor. O narrador revela algumas facetas do discurso religioso de seu irmão, tais como: “consolar os aflitos, dar ânimo aos desalentados, conforto aos enfermos, coragem aos fracos, esperança aos vencidos, ou mesmo, fé aos indecisos”. Entretanto, cada discurso adapta-se a cada contexto, como, por exemplo, o fato daquele domingo em que assistia seu irmão falando na TV, era um domingo de carnaval: “Mas aquele era um domingo de carnaval, um dia perfeito para denunciar a tentação dos homens”. (FONSECA, 1995, p. 51).

Neste caso, o discurso do pastor José ocorre no sentido de intimidar seus fiéis para que não caiam nas tentações das festas mundanas, como o tradicional carnaval e que, por dedução, não desperdicem seu dinheiro em “diversões fúteis”. O ócio, a diversão e a futilidade são desperdícios de tempo para uma cultura econômico-religiosa como a que apresenta, de uma maneira geral, a mentalidade puritana, representada pela mentalidade do Pastor José. O perfil do discurso religioso em épocas do ano como o carnaval se configura pelo da “ameaça”, seja do Inferno ou do Juízo Final. Assim, o Pastor do romance sabe como lançar mão de todos os gêneros do discurso religioso, tal como consolar, confortar, encorajar, ou mesmo ameaçar. Entrementes, há também, por parte do narrador-protagonista, a afirmação de que seu irmão manipulava trechos bíblicos com o objetivo de converter mais fiéis:

Eu pegara o programa no meio e, conhecendo muito pouco a Bíblia, não sabia qual o apóstolo que meu irmão estaria citando naquele dia. Uma coisa era certa: não seria ipsíssima verba do apóstolo, pois meu irmão costumava adaptar os textos bíblicos aos seus objetivos melodramáticos. (FONSECA, 1995, p. 51).

Sob esta ótica, Rubem Fonseca cria um narrador que desconstrói as práticas do protestantismo, como a de controlar e contextualizar trechos bíblicos de acordo com objetivos ou intenção de quem o faz. No contexto da narrativa, o Pastor José não se preocupa em esclarecer o texto bíblico, descrevendo, por exemplo, a época em que foi escrito, ou o contexto, ou qual era a intenção de quem o produziu. José limita-se a apenas recitar o trecho para concretização de suas intenções, ou seja, intimidar os fiéis por intermédio do temor à Bíblia. A personagem, neste caso, é o símbolo dos sujeitos que promovem essa prática – por sinal não muito recente e popular nos Estados Unidos – de utilizar trechos da Bíblia para persuadir melhor.

Após o sermão do Pastor José, o narrador-pro-

tagonista descreve com detalhes, as estratégias utilizadas por seu irmão para convencer os fiéis. Cada um que dá seu testemunho na televisão é, segundo o narrador, “cuidadosamente escolhido”, obviamente para se evitar qualquer tipo de contratempo que poderia surgir caso a escolha fosse aleatória:

Quando acabou o sermão, uma mulher entrevistou os fiéis que estavam na igreja. Os entrevistados tinham sido cuidadosamente escolhidos.

“O pastor está certo”, disse um homem grande com uma cara honesta, “aqueles que dormem a esta hora do dia como porcos, depois de passarem a noite chafurdados... chafurdados...”

“Na luxúria”, acudiu a entrevistadora. Era uma mulher inteligente.

“...na luxúria, cevando-se nos mais ignominiosos pecados...”

Outro, agora uma mulher: “Aqui estão poucos dos muitos daqueles que não se entregam ao pecado e à podridão. Aqueles que sabem que sua alma imortal não pode ser maculada, que sabem que devem ajudar Jesus a salvar o mundo, ajudando nosso pastor José, que representa Jesus na Terra”.

Mais um: “Ajudando Jesus a prevalecer sobre a falta de caridade, nós estamos salvando nossas almas para toda eternidade e estamos também criando para nós aqui na Terra uma vida de paz e amor”.

O último: “Todos – e não somos apenas estes que aqui se encontram, somos muitos espalhados pelo país – todos juntos estamos contribuindo com fé, com amor, com o nosso dízimo para a glória de Jesus. Jesus é a nossa salvação”. (FONSECA, 1995, p. 52).

Essa cena revela não apenas toda a manipulação estratégica do programa de televangelização, como também sugere a ingenuidade e insensatez dos fiéis participantes que não percebem a força que os controla. A própria entrevistadora, que segundo o narrador “era uma mulher inteligente”, é uma das peças utilizadas para manipular esses sujeitos. Sendo inteligente, a entrevistadora tem o papel de escolher cuidadosamente os entrevistados. Quando o narrador faz essa afirmação categórica – afirmando que ela era inteligente – faz um comparativo com os outros, ou seja, que os entrevistados não eram inteligentes e que, portanto, eram pessoas simplórias. Geralmente, o perfil dos sujeitos religiosos configura-se como aqueles que são considerados pessoas simples que facilmente creem em oratórias bíblicas ou que se deixam levar por crenças antigas que, entretanto, ainda hoje presentes na sociedade, como o pecado, o inferno ou o juízo final.

De todos os envolvidos na cena, a entrevistadora é evidentemente inteligente, pois está presente justamente exercendo o papel de escolher aqueles

que darão seu testemunho na TV. Logo, discursos que pudessem discordar ou mesmo relativizar os do Pastor não seriam obviamente selecionados, considerando que se está ao mesmo tempo num templo religioso e também em um programa de TV religioso e que, portanto, somente as afirmações positivas e favoráveis são aceitas para serem mostradas no programa.

Outro aspecto interessante dessa religiosidade é a questão da concretização do paraíso terrestre. O penúltimo entrevistado afirma: “nós estamos salvando nossas almas para toda eternidade e estamos também **criando para nós aqui na Terra uma vida de paz e amor**”. (FONSECA, 1995, p. 52, grifo meu). Essa é a característica principal da ascese protestante desenvolvida nos Estados Unidos e sistematizada por Max Weber, cujo cerne é o “ascetismo intramundano”. Tal concepção, para Weber, criaria uma sociedade estruturada coletivamente por meio da religião protestante e economicamente bem desenvolvida – como os Estados Unidos – mas que no caso da narrativa, não ocorre. Isto se dá pelo fato de que muitos dos fiéis descritos aparentam serem intelectualmente pessoas ingênuas ou incautas. A narrativa deixa implícita a ideia de que quem enriquece, de fato, é apenas a personagem do Pastor José, não os seus fiéis.

Quem acumula os bens é a Igreja de Jesus Salvador das Almas, não os seus membros leigos. Isso se torna mais claro com o testemunho do último fiel: “Todos – e não somos apenas estes que aqui se encontram, somos muitos espalhados pelo país – todos juntos estamos **contribuindo** com fé, com amor, **com o nosso dízimo** para a glória de Jesus. Jesus é a nossa salvação” (FONSECA, 1995, p. 52, grifo meu). O último entrevistado revela, mais uma vez, uma característica do protestantismo que é exatamente a do seu aspecto triunfal, ou seja, conquistar mais adeptos, por meio do proselitismo, e estender seus domínios, contribuindo comunitariamente com o “dízimo”. O protestantismo político, nesse microcosmo da narrativa de ficção, revela uma característica importante: a supressão das individualidades em nome de uma vontade maior e coletiva, representada pela Igreja de Jesus Salvador das Almas. Esse “comunismo” ou socialismo religioso revela uma faceta totalitária que é destruir a individualidade e transformar as massas em autômatos obedientes a um único ser maior, virtualizado na pessoa de Jesus.

Por conseguinte, o narrador descreve também a utilização da propaganda ou do *marketing*

televisivo: “Na tela apareceu escrito o endereço e o telefone da Igreja de Jesus Salvador das Almas. Uma voz aliciante dizia: “Não deixe para amanhã, Jesus precisa de você”.” (FONSECA, 1995, p. 52). A figura histórico-religiosa de Jesus Cristo aparece envolvida com elementos característicos da pós-modernidade, como a publicidade e a propaganda. O narrador, por outro lado, posiciona-se desfavorável a prática publicitário-religiosa: “Desliguei a TV com pena das pessoas que estavam ouvindo meu irmão. Nunca mais vou ver isso, pensei.” (FONSECA, 1995, p. 52). Assim, o narrador em primeira pessoa pode também ser entendido, por extensão, como um possível “eu” do autor, embora seja impróprio atribuir o posicionamento do narrador ao seu autor, Rubem Fonseca, pois mesmo o narrador é um personagem criado. Entretanto, a julgar pelo posicionamento dos escritores brasileiros na pós-modernidade, não é de se duvidar que Rubem Fonseca seja contrário a esse novo espírito religioso de caráter empreendedor.

O personagem do Pastor José encerra sua participação, depois que seu irmão retorna de sua estadia na Alemanha. Na terceira parte da obra, intitulada *O diamante florentino*, José procura seu irmão para propor-lhe uma parceria na emissora comprada pela igreja: “Minha proposta é que você tome conta de toda a programação não evangélica da emissora de TV. Você terá uma boa participação no faturamento total” (FONSECA, 1995, p. 217). Ao ser indagado por seu irmão sobre como conseguiu a emissora, José responde: “Consegui a concessão. Quer dizer, a Igreja conseguiu. Mas eu sou o diretor-presidente. Não preciso enfatizar para você a importância que isso tem para meus planos, quer dizer, os planos da Igreja. Você sabe melhor do que eu a força dos veículos de comunicação de massa.” (FONSECA, 1995, p. 216).

José reconhece a influência exercida pelos veículos de comunicação e como isso pode o ajudar em seus planos. É exatamente por essa razão que o irmão do Pastor o questiona: “Para que você quer uma TV?” Era uma pergunta idiota, eu sabia que José, ou a Igreja de Jesus Salvador das Almas, sociedade civil devidamente registrada como pessoa jurídica, isenta de impostos, já possuía uma gravadora de discos, uma editora, uma estação de rádio.” (FONSECA, 1995, p. 217). A única finalidade de José comprar uma emissora de TV é a de simplesmente estender seus domínios, como “diretor-presidente”, conquistando espaços e adeptos à ideologia da Igreja

de Jesus Salvador das Almas.

A conquista de determinados espaços, como gravadora de disco, editora e estação de rádio, estabelece a facilidade de divulgação dos ideais da igreja, bem como promove a integração entre espaço sagrado e espaço profano, de maneira que a prosperidade material da igreja seja entendida também como prosperidade material de seus fiéis, mesmo que, individualmente, encontrem-se na miséria. Neste caso, o importante é que o “Reino de Deus” se materialize por meio da opulência da igreja, sustentada pela contribuição de seus fiéis. Outra questão importante que se pode evidenciar do discurso do protagonista é a isenção de impostos da igreja, o que, por sua vez, facilita ainda mais o acúmulo de riquezas.

Em resposta a indagação do irmão, o Pastor José expõe: “Precisamos divulgar a palavra de Jesus e **pretendemos usar os mesmos recursos dos ímpios, lutar com as mesmas armas** dos hereges” (FONSECA, 1995, p. 217, grifo meu). Novamente, a ideia acompanhada do discurso sobre “sacralizar o profano” surge na fala direta da personagem do Pastor. A apropriação desses discursos por parte de sectários religiosos tem uma razão de ser, pelo menos para o Pastor: “divulgar a palavra de Jesus”, isto é, expandir a ideologia da prosperidade material da Igreja de Jesus Salvador das Almas, em que a figura virtual de “Jesus” aparece apenas para dar maior força as pretensões individualistas do Pastor José. Portanto, a publicidade é vista como um dos meios para a ressacralização do mundo, mesmo que seja, ao menos para José, uma arma herética e profana. Neste caso, José não é necessariamente um cristão, mas sim um maquiavelista: para ele os fins justificam os meios. O importante é alcançar o poder, sejam quais forem os instrumentos a serem empregados.

Ironicamente o protagonista replica: “Os mesmos motivos que estão levando vocês a elegerem deputados e senadores?” (FONSECA, 1995, p. 217). Ao que José treplica: “Sim! A sociedade brasileira chegou a este ponto de podridão moral por falta de fé. Depravação, corrupção, narcisismo, consumismo, violência, degradação moral, poluição do meio ambiente, ambição desenfreada, conflitos sociais – tudo por falta de fé.” (FONSECA, 1995, p. 217). A leitura dessa discussão entre o Pastor e seu irmão revelam as pretensões ultra-moralistas por parte do religioso. Para ele a solução dos problemas sociais e a concretização do equilíbrio de todos esses mesmos problemas está exclusivamente na tomada do

poder por parte da sua Igreja, num postulado que poderia se resumir em “converta-se a igreja e se salve”, assumindo-se deste modo como redentora da sociedade brasileira. Essa citação revela ainda certo cinismo por parte de José quando afirma “ambição desenfreada”, como se o mesmo não fosse ambicioso. Este posicionamento do narrador fica mais claro na sequência, com sua introspecção:

“Parecia *Il Generale della Rovere*, do Rosselini. Um vigarista se faz passar por um homem de bem, assume o código de honra deste e acaba sacrificando, por isso, a própria vida. Seria meu irmão um velhaco como esse personagem vivido por De Sica, que se redime afinal por acreditar na própria mentira?” (FONSECA, 1995, p. 217).

O Pastor José, assim como os pastores que integram um sistema religioso de exploração mercadológica da fé, passa a impressão de ser absorvido pela sua teologia, como se ele fosse apenas uma “peça da engrenagem”, um mero “instrumento de Deus”, ou que sua identidade confunda-se com a institucional relativa à Igreja de Jesus Salvador das Almas. O discurso de José causa a sensação de que ele crê positivamente no que se poderia qualificar como seus próprios embustes. Entretanto, tal juízo de valor, a respeito da prática religiosa de José, deve ser entendido apenas como uma qualificação atribuída por seu irmão, visto que tal prática é – a do empreendedorismo religioso – perfeitamente comum e aceita em muitos países, considerados como “desenvolvidos”. Portanto, enriquecer explorando a credulidade alheia configura-se como uma prática aceita em muitas sociedades, mesmo na brasileira. Com efeito, o discurso literário preponderante em Rubem Fonseca é contraideológico porque impulsiona a uma reflexão contrária ao espírito ascético da Teologia da Prosperidade proposto pela personagem do Pastor José.

Mais adiante na narrativa, José, dirigindo-se a seu irmão, coloca:

“Estamos vivendo novos tempos”, disse José, você não está vendo? Não somos mais aqueles ‘crentes’ ridicularizados pelos católicos, segregados em guetos na periferia das grandes cidades. Só aqui no Rio existem duzentas denominações, centenas de templos evangélicos, dois milhões de fiéis. Você não tem idéia de quanto arrecadamos por mês só com o pagamento de dízimo.” (FONSECA, 1995, p. 217-218).

O discurso de José é bastante categórico quando ele descreve esses novos tempos, considerando-se o tempo do lançamento da obra em 1988. Esses

novos tempos referem-se, não apenas a ideia de que um dia os protestantes, de um modo geral, possam ter sido ridicularizados ou perseguidos pela sua fé, mas também que, aos poucos, estão construindo sua alteridade e conquistando seu espaço. As diversas denominações e os templos espalhados revelam o aspecto triunfal de conquista, por meio da prática de proselitismo religioso evidente no discurso de José, que por sua vez possui sua ligação com o momento atual. A arrecadação de dízimo passa a ser a finalidade ou o objetivo a ser atingido para que assim a expansão da fé possa ser concretizada.

O protagonista, por sua vez, calcula um valor aproximado da arrecadação de seu irmão: “‘Oito milhões de dólares’, eu disse. ‘Oito milhões de dólares por mês.’ José sorriu. Teria eu feito um cálculo modesto?” (FONSECA, 1995, p. 218). O narrador é extremamente irônico quando pensa ter feito um cálculo abaixo da suposta verdadeira arrecadação do Pastor. Entretanto, a finalidade última da religião em José não é apenas a arrecadação do dízimo. O capital, para José, é importantíssimo, no entanto, é apenas o grande meio para ambições maiores, como tomar o poder, por exemplo:

“Vocês pretendem chegar à Presidência da República?”

José sorriu docemente, paciente. “Nosso objetivo não é a Presidência da República. E se fosse? Pergunto: por que um membro da Igreja evangélica não pode ser presidente desse país? Tivemos presidentes fazendeiros, advogados, militares, médicos – por que não um pastor evangélico? O que um pastor evangélico poderia fazer que fosse pior do que fizeram estes todos que já ocuparam o cargo?” (FONSECA, 1995, p. 218).

A participação de José no romance se encerra com a discussão entre ele e seu irmão, com este último não querendo ouvir mais nada do que ele dizia: “Virei as costas e saí sem ouvir o que ele dizia” (FONSECA, 1995, p. 218). Fica claro que o posicionamento contrário às ideias de José construído na narrativa, são relativas aos discursos do narrador-protagonista. José demonstra certo cinismo em seu discurso ao afirmar que o objetivo da sua Igreja não é necessariamente alcançar o poder por meio das funções políticas. A grande evidência histórica que se tem, não apenas do protestantismo nesse caso, é que, desde a Antiguidade, religião e política sempre caminharam juntas. Aqui, o discurso de José desvela que essa é a grande pretensão de todas as religiões. A religião é um grande meio pelo qual se torna possível controlar as ações dos seres humanos. O condicionamento religioso é uma das formas mais

eficazes de controle sobre os indivíduos realizando, conseqüentemente, os processos de sujeição dos seres humanos. Sobre isso, Althusser assim expõe:

Um indivíduo crê em Deus, ou no Dever, ou na Justiça, etc. Esta crença provém [...] do dito indivíduo enquanto sujeito possuidor de uma consciência na qual estão as ideias de sua crença. A partir disso, isto é, a partir do dispositivo “conceitual” perfeitamente ideológico assim estabelecido, (um sujeito dotado de uma consciência aonde livremente ele formula as ideias em que crê), o comportamento material do dito indivíduo decorre naturalmente. O indivíduo em questão se conduz de tal ou qual maneira, adota tal ou qual comportamento prático, e, [...] participa de certas práticas regulamentadas que são as do aparelho ideológico do qual “dependem” as ideias que ele livremente escolheu com plena consciência, enquanto sujeito. (ALTHUSSER, p. 90, 2007).

Em outra obra de Rubem Fonseca, no conto intitulado “A arte de andar nas ruas do Rio de Janeiro”, lançada em 1992 na coletânea *Romance Negro e outras histórias*, o protestantismo também é representado. O conto narra a trajetória de um personagem escritor, Augusto Epifânio, que entra na Igreja de Jesus Salvador das Almas por acaso. Vale observar que essa igreja é a mesma denominação mencionada no romance anterior de Rubem Fonseca. O pastor que então ministrava o culto, nesse conto, chama-se Raimundo. Em certo momento, esse personagem passa a ser perturbado pela figura estranha do escritor. A partir disso, o Pastor Raimundo começa a ter pesadelos com Augusto Epifânio, levando-o a crer que o personagem do escritor era de fato o próprio Satanás. O Pastor Raimundo, então, é cobrado por seu superior, o bispo chefe da Igreja de Jesus Salvador das Almas sobre a falência de seu ministério. Raimundo alega que os fiéis não têm dinheiro e acusa o demônio como o causador da queda no número de fiéis da igreja. O bispo então ensina a Raimundo estratégias sobre como conseguir o dinheiro dos fiéis:

“E você acredita que eles estão falando a verdade. E jóias? Nenhum deles tem uma jóia? Uma aliança de ouro?”

“Sim estão falando a verdade. Nós podemos pedir jóias?”

“Por que não? São para Jesus.” (FONSECA, 1994, p. 618).

Não se sabe se o personagem do bispo presente em “A arte de andar nas ruas do Rio de Janeiro” é o mesmo personagem presente em *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*, o Pastor José. Percebe-se que as ideias do bispo do conto e do Pastor José são muito próximas e similares. Por extensão, pode-

-se dizer que a ideologia da Igreja de Jesus Salvador das Almas faz com que todos os sujeitos envolvidos pensem, ajam e discurssem da mesma forma, o que pode efetivamente causar essa impressão. Todavia, não seria mesmo de se duvidar que, neste caso, o autor tenha propositalmente querido sugerir ao leitor essa impressão.

Outro fato curioso é o de a igreja descrita levar o mesmo título nas duas narrativas de Rubem Fonseca. Isso tem um significado relevante e, até certo ponto, sugestivo. É possível que o autor tenha se inspirado em alguma igreja ou mesmo que pretenda simbolicamente se referir indiretamente a alguma igreja existente no mundo real, exercendo tais atividades. A questão é que a Igreja de Jesus Salvador das Almas, construída no conto “A arte de andar nas ruas do Rio de Janeiro”, carrega consigo as mesmas características da descrita em *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*, principalmente o alto perfil empreendedor, como já se verificou. Pode-se afirmar que algumas cenas de descrição religiosa em “A arte de andar nas ruas do Rio de Janeiro” revelam uma extensão da trama religiosa que envolve algumas cenas do romance *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*, todavia, com personagens diferentes.

Em Rubem Fonseca, o protestantismo, da maneira como está representado, revela um ensejo por lucro e poder. Com efeito, o escritor cria um paralelo histórico quando temos líderes religiosos da atualidade comportando-se como o Pastor José que, por sua vez, é um personagem representante desta realidade. Sob essa ótica, o espírito do capitalismo passou a ser a essência desse espírito religioso que originalmente tinha como preocupação a prática ascética das virtudes ou valores, como o trabalho, por exemplo. Aquilo que antes representava o resultado da prática do ascetismo, isto é, a riqueza, substituiu paulatinamente o próprio ascetismo, passando a religião a servir de mero pretexto para se buscar a riqueza em si mesma como finalidade última da religião, conseqüentemente, o poder como posição última a ser conquistada. Deste modo, o Pastor José representa aqueles que enriquecem em cima da credulidade alheia, utilizando a religião como um meio de enriquecimento visto como negativo. A grande questão de toda essa reflexão desenvolvida neste trabalho é que há uma nova tentativa de conquista de espaço e de sacralização do mundo, o que por sua vez, naturalmente, gera resistência por aqueles que não se simpatizam com tais ideias.

ANDRÉ SANT'ANNA: A RELIGIÃO COMO SIMULACRO EM SEXO

Publicado pela primeira vez em 1999, *Sexo* caracteriza-se como um romance de narrativa fragmentada. O texto não possui um enredo possibilitando leituras a partir de qualquer parte do romance. Seus personagens, em maioria considerável, não têm nomes próprios, sendo apenas interpelados por seus estereótipos. A linguagem do narrador, em terceira pessoa, é aparentemente proposital como de um sujeito que repete enfadonhamente o mesmo enunciado. Além disso, as orações são sempre curtas e quase sempre afirmativas, sem existir propriamente processos de argumentação. Quando pretende acrescentar alguma informação nova, o narrador repete extensamente os atributos da personagem descrita anteriormente, criando um efeito de ênfase naquilo que já foi dito sobre os próprios atributos ou características de uma determinada personagem, fazendo com que mesmos sejam partes dos próprios traços de personalidade das personagens.

Por conseguinte, o narrador caracteriza-se por acrescentar uma dada informação nova, buscando com isso atingir um efeito através da repetição. Repetição que, todavia, renova o processo de enunciação, uma vez que o enunciado, mesmo repetido, traz consigo um efeito novo. Isso pode ser explicado como um artifício propriamente literário, em que se alia o estético ao temático. O temático apresenta um narrador autômato, representando um sujeito do discurso social que causa, por meio de enfáticas repetições, um efeito estético, convidando o leitor à reflexão sobre aquilo que se diz e se repete constantemente. Isso ocorre, por exemplo, quando o narrador introduz uma personagem qualquer. Numa das cenas em que a personagem Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde aparece, o narrador assim a apresenta:

A Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, entregara seu coração a Cristo. Antes de entregar o seu coração à Cristo, a Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, sofria fortes dores de cabeça e apanhava do próprio filho, que era vagabundo e maconheiro. Depois de entregar seu coração a Cristo, a Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, parou de sentir fortes dores de cabeça e conseguiu o emprego de

trocadora de ônibus no qual o Negro, Que Fedia, voltava para casa todos os dias, às seis horas da tarde. Depois que a Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, entregou seu coração a Cristo, o Filho Da Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, entrou para a Polícia Militar, entregou seu coração a Cristo e parou de bater na própria mãe. A Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, queria fazer sexo com o Negro, Que Fedia. A Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, só faria sexo com o Negro, Que Fedia, também entregasse o seu coração a Cristo. (SANT'ANNA, 2001, p. 37-38).

A Trocadora não é apenas um gênero (feminino) ou uma profissão (trocadora), mas também carrega, no bojo de sua identidade, o fato de outra personagem apanhar o ônibus no mesmo horário em que retornava para casa. Tal fato é repetido exaustivamente como se tais acontecimentos fossem a personagem, porque, de fato, fazem parte da construção da identidade da própria personagem. O ser da personagem carrega consigo inclusive a rotina de outrem, causando uma relação de dependência com a do Negro, Que Fedia. Na cena em questão, a narrativa se presta a uma apresentação da religiosidade da personagem Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, e com isso toda uma reflexão sobre a religiosidade representada.

O processo de construção dessa personagem se verifica na medida em que o autor atribui à Trocadora a construção de um discurso religioso *sui generis* do protestantismo (neo)pentecostal. A expressão “entregar o coração a Cristo” representa, para os religiosos, o processo de conversão, caracterizado, sobretudo, pela renúncia de si, do seu “eu”, em nome de um Ser maior, ou seja, esse Ser representado por Cristo. Tal discurso ilustra bem a ideologia contida no evangelho, em Mateus, capítulo 10, versículo 39: “*Qui invenit animam suam, perdet illam; et, qui perdiderit animam suam propter me inveniet eam*”⁷ (BIBLIA, 1994, p. 1541).

Estabelece-se, deste modo, uma relação interdiscursiva entre a personagem e o Evangelho. A fala da Trocadora Do Ônibus configura a de alguém que aniquila seus desejos e suas vontades em nome da renúncia de si, pois sente o desejo de fazer sexo com o Negro, Que Fedia. Embora, para tanto, exija que o Negro, Que Fedia, entregue seu coração a

7 Quem quiser encontrar sua alma, perdê-la-á; e quem quiser perder sua alma por mim, a encontrará (Tradução minha).

Cristo, ou seja, converta-se a religião, condicionando, ao mesmo tempo, seu desejo à atitude do outro. Este pensamento ilustra um possível empecilho que a religião pode ocasionar em relação à satisfação sexual dos indivíduos, condicionando o desejo para o interior do universo ou atmosfera religiosa. Por isso, a Trocadora Do Ônibus só faria sexo com o Negro, Que Fedia, se por acaso ele se convertesse. Nesta concepção, o ato sexual só é válido se realizado com a aprovação da fé, e não de acordo com o desejo ou a vontade dos sujeitos.

O início do texto também apresenta um estado anterior à conversão religiosa da Trocadora Do Ônibus, em que a personagem sentia fortes dores de cabeça (doença) e tinha um filho desajustado que a agredia. O fato de sentir fortes dores de cabeça sugere uma enxaqueca e que a Trocadora, após se converter e frequentar a igreja, fora curada por uma força estranha e miraculosa. Esse discurso remete à religiosidade popular das crenças em curas milagrosas. Por sua vez, o narrador, ao descrever a personagem do Filho Da Trocadora Do Ônibus, apresenta o mesmo discurso característico de sua mãe, acrescentando a informação de que o Filho Da Trocadora deixa de agredi-la após seu ingresso na Polícia Militar e após sua conversão à religião.

Em outra cena, o narrador, ao descrever o Filho Da Trocadora Do Ônibus, passa a incorporar a este personagem outros atributos, passando este a ser o Filho Da Trocadora Do Ônibus No Qual O Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, **que era soldado da Polícia Militar e entregara seu coração a Cristo** (grifo meu). Dessa maneira, o Filho Da Trocadora Do Ônibus incorpora em si o fato de ter entregado seu coração a Cristo, ou seja, haver se convertido à religião protestante. Contudo, mesmo com a presença da religiosidade caracterizando uma tendência à domesticação do indivíduo, a agressividade ou brutalidade não deixa de ser um dos atributos presentes em tal personagem.

Assim, o personagem do Filho Da Trocadora Do Ônibus ameaça o Negro, Que Fedia, justamente pelo fato de ele acompanhar sua mãe até sua casa: “- Não se mete com minha mãe não tá ligado? [...] O Filho Da Trocadora Do Ônibus [...] socou a carroceria do ônibus [...] – Só não acabo com você agora porque não sou covarde” (SANT’ANNA, 2001, p. 48). No entanto, a Trocadora Do Ônibus convence seu filho a deixá-lo em paz argumentando que levaria o Negro, Que Fedia, para a igreja: “- Por favor, não bate

nele. Eu tô levando ele para o templo. Ele, hoje, vai entregar o coração a Cristo” (SANT’ANNA, 2001, p. 49). Aparentemente essa foi a condição pela qual o Filho Da Trocadora resolvera não agredir o Negro, Que Fedia, pois:

O Negro, Que Fedia, não pensara em entregar seu coração a Cristo. O Negro, Que Fedia, só queria fazer sexo com a Trocadora Do Ônibus No Qual ele, Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde. Mas, para não apanhar do Filho Da Trocadora Do Ônibus No Qual ele, Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, o Negro, Que Fedia, resolveu acompanhar a Trocadora Do Ônibus No Qual ele, Negro, Que Fedia, Voltava Para Casa Todos Os Dias, Às Seis Horas Da Tarde, até o templo e entregar seu coração a Cristo. (SANT’ANNA, 2001, p. 49).

A intenção do Negro, Que Fedia, não era se converter. O narrador afirma que a única intenção da personagem era apenas fazer sexo com a Trocadora Do Ônibus, mas que, entretanto, para escapar da agressão do filho resolvera acompanhá-la até a igreja. A ideia implícita em seu discurso sugere uma religiosidade sem razões, isto é, uma conversão aparentemente sem fundamento, considerando que a onisciência do narrador é caracterizada, sobretudo, pela neutralidade. É o que se verifica na cena em que ambos, o Negro, Que Fedia, e a Trocadora Do Ônibus, estão dentro do templo. A construção do evento é significativa para a apreensão do discurso religioso dentro do espaço condicionante, ou seja, o interior da igreja. Ao indicar os ajudantes do Pastor, a Trocadora Do Ônibus, dirigindo-se ao Negro, Que Fedia, diz:

- Vai com eles e entrega seu coração a Cristo.

O Negro, Que Fedia, andou na direção dos dois ajudantes do Pastor. Um dos ajudantes do Pastor colocou uma de suas mãos sobre a cabeça do Negro, Que Fedia, e a empurrou para baixo. O Negro, Que Fedia, olhou para os fiéis que se contorciam e passou a imitá-los. Nesse momento, o Negro, Que Fedia, entregou seu coração a Cristo e estrebuchou sinceramente. Havia mais de cem demônios possuindo a alma do Negro, Que Fedia. (SANT’ANNA, 2001, p. 63).

O simulacro religioso, ou mesmo sua simulação, verifica-se em razão da atitude do Pastor, de impor as mãos sobre a cabeça do Negro, Que Fedia, e empurrá-la para baixo, implicando um imperativo para que a personagem se atirasse imediatamente ao chão, conforme os outros fiéis estavam fazendo. De fato, é exatamente isso que ocorre na

cena. O narrador é preciso quando afirma: “olhou para os fiéis que se contorciam e passou a imitá-los” (SANT’ANNA, 2001, P. 63).

A religiosidade do Negro, Que Fedia, resume-se a uma simples simulação, ou aparência de religiosidade, pois apenas imita ou reproduz determinados gestos feitos pela maioria. O crivo racional da personagem é totalmente aniquilado em nome de um processo de sujeição do indivíduo. Além disso, o ato de “entregar o coração a Cristo”, neste contexto, remete à memória de que imitar, ou “estrebuchar sinceramente”, como prefere o narrador, representa categoricamente se converter. Neste caso, entregar o coração é peremptoriamente imitar os gestos de terceiros, ou se converter a “moral do rebanho”, a um simulacro religioso em que a maioria segue sem questionar.

O Negro, Que Fedia, é um típico representante de autômatos sociais contemporâneos que seguem doutrinas ou determinados pensamentos sem ao menos indagar as razões para tanto. Não há, efetivamente, uma reflexão sobre essa prática religiosa por parte do Negro, Que Fedia, representando aqui os fiéis religiosos de uma maneira geral. O narrador também apresenta um estilo propositalmente ingênuo ao relatar que “havia mais de cem demônios possuindo a alma do Negro, Que Fedia” (SANT’ANNA, 2001, P. 63), demonstrando, pelo seu discurso afirmativo, a crença nos demônios. Todavia, essa ingenuidade proposital leva à sátira desses discursos, desconstruindo, assim, tal ideologia. Uma vez que a escrita se presta à caricatura de tais discursos, promove-se a desconstrução das ideias postas em evidência. O que é mais agravado quando a noção de sujeito é positivamente vista sob uma perspectiva anti-humanista, em que se evidencia a aniquilação da consciência dos indivíduos, como é objetivamente o caso da personagem do Negro, Que Fedia. Em relação ao comportamento desses sujeitos autômatos, Bonnici, parafraseando Baudrillard, afirma:

Para Baudrillard (1981), o Pós-modernismo não é apenas a cultura do sinal, mas a cultura do simulacro. Definido como uma cópia sem original, o simulacro é a produção, através de modelos, do real sem a realidade, chamado de hiper-real. No hiper-realismo, a realidade e a simulação não são apenas experimentados (sic) sem distinção; muitas vezes, a simulação torna-se mais real do que a própria realidade (BONNICI, 2003, p. 259).

Entrementes, o real para o Negro, Que Fedia, se estabelece como sendo, justamente, a atitude de

imitar gestos de terceiros e simular uma aparência de religiosidade, pois fora exatamente isso que presenciara na cena em que o pastor impôs a mão sobre sua cabeça. Essa hiper-realidade tem, para o Negro, Que Fedia, um valor, sobretudo, positivo, pois crê que toda a simulação que presenciara e também participara fora acontecimento factual. Assim, o simulacro religioso pode efetivamente se tornar um valor positivo na sociedade contemporânea, mesmo que o acontecimento não seja empiricamente real. O importante, neste caso, tanto para o Negro, Que Fedia, quanto para os que de certo modo na sociedade produzem e reproduzem essas mesmas atitudes cegas, seria justamente fingir, simular ou parecer real. Baudrillard, no entanto, distingue essas dimensões entre o fingimento e a simulação: “fingir, ou dissimular, deixam intacto o princípio da realidade: a diferença continua a ser clara, está apenas disfarçada, enquanto que a simulação põe em causa a diferença do <<verdadeiro>> e do <<falso>>, do <<real>> e do <<imaginário>>” (BAUDRILLARD, 1991, p. 9-10).

Doravante, é o própria personagem quem corrobora com as essas teorias e considerações em outra cena:

Na televisão, o Pastor Do Programa Religioso Da Televisão entrevistara o Negro, Que Fedia. O Negro, Que Fedia, falou para o Pastor Do Programa Religioso Da Televisão: - Antes de entregar meu coração a Cristo, a minha vida não tinha sentido. Eu não parava em emprego nenhum, tinha maus pensamentos... uma pressão aqui na cabeça e eu bebia cachaca. Também já fui muito na macumbaria. Hoje, Jesus tirou trinta demônios do meu corpo e eu estou feliz e encontrei meu caminho. Só Cristo mesmo para me salvar. Porque Cristo é o único deus. (SANT’ANNA, 2001, p. 65-66).

A televisão surge, nesse contexto, como veículo de propagação ideológica da religião, o que automaticamente condiciona o comportamento dos sujeitos dentro dessas condições de produção de discursos midiáticos e, ao mesmo tempo, religiosos. Assim, é que o Pastor assume um duplo posicionamento: o de apresentador e o de líder religioso. A televisão é efetivamente um grande veículo de apresentação e representação. Logo, a representação, mesmo que religiosa, é necessária para dar mais veracidade aos telespectadores. Deste modo, não é importante se o Negro, Que Fedia, não estava efetivamente endemoninhado. Não importa que isso não tenha sido real, mas sim que tenha sido realidade aparente. O depoimento do Negro, Que Fedia, também possui relevância, pois é exatamente isso que ocasiona a

propaganda ou o *marketing* positivo da religião em questão. Desta forma, o efeito que o discurso do Pastor pretende alcançar configura o de angariar prosélitos por meio da mídia, considerando que o proselitismo é uma prática típica do cristianismo, em especial do protestantismo.

Por outro lado, o efeito estético da literatura, ao fazer essa representação das personagens e de seus discursos, é o de inversamente desconstruir tal prática discursiva por meio da sátira leve e sutil que o texto promove, pois a leitura da cena carrega consigo certa dose de comicidade. O que desconcertaria, por exemplo, uma hipotética tentativa forçada de se levar a sério os discursos do Negro, Que Fedia. É o que ocorre quando o Negro, Que Fedia, ao repetir fielmente os clichês das sociedades religiosas, que buscam, dentre outras coisas, mostrar um estado anterior à conversão de forma negativa, acaba por se autodesconstruir, se invalidando.

A fala do Negro, Que Fedia, torna-se, com efeito, uma espécie de comercial da igreja, reforçando nos telespectadores a necessidade de se converter, ou ainda, a necessidade de “consumir” a religião. Neste caso, consumir religião nos remeteria a ideia global da sociedade de consumo que ocorre atualmente. É assim que a religião, se adaptando às necessidades contemporâneas, torna-se representação e simulação, comercial e propaganda, ou também, algo consumível, por essa razão, descartável. Na sequência, outra personagem surge para reforçar a tese do *marketing* religioso:

Depois do depoimento do Negro, Que Fedia, o programa religioso da televisão passou a mostrar o Bispo, Chefe Da Igreja Do Programa Religioso Da Televisão, Em Plano Americano. O Bispo, Chefe Da Igreja Do Programa Religioso Da Televisão, Em Plano Americano, falava: - Você, que está aí na sua casa, que por acaso sintonizou nosso programa... Você, que padece de uma doença inexplicável, uma doença que te acompanha por toda a vida e a medicina não consegue curar... Você, que tem um vício que está destruindo a sua vida... a maconha, a cocaína, o crack ou a bebida... Você, que foi abandonada pelo companheiro... Você que tem um filho homossexual... (SANT’ANNA, 2001, p. 66).

O discurso do personagem do Bispo, Chefe Da Igreja Do Programa Religioso Da Televisão, Em Plano Americano, traz consigo a possibilidade de exploração das ideologias contidas em cada construção discursiva. Além de ser categoricamente uma propaganda contrária à sociedade como um todo, esse discurso revela também determinados preconceitos correntes dentro dos círculos cristãos. Em primeiro

lugar, verifica-se que a interpelação do Bispo, através do pronome de tratamento “você”, ocasionaria, num telespectador desprevenido, a identificação com os problemas enumerados pelo bispo. Como uma estratégia que visaria, ao mesmo tempo em que interpela o interlocutor, alcançar uma atmosfera mística, como se o pastor da igreja estivesse se dirigindo não a segunda pessoa do singular de forma geral, mas ao ego de um dado sujeito em especial. Assim, por exemplo, quem sintoniza o canal no momento quando o pastor interpela: “Você que por acaso sintonizou nosso programa” (SANT’ANNA, 2001, p. 66), recebe o efeito que a mensagem visa atingir exatamente no sujeito que está praticando tal ação, como um efeito de identificação automática.

Esse discurso dirige-se ao indivíduo que praticou aquela mesma ação naquele exato instante, como se, de fato, o pastor, “iluminado” por Deus, enxergasse o interlocutor através de uma revelação divina. O mesmo se dá em relação aos outros “você”, pois é evidente que dentre milhões de telespectadores existam mães com filhos dependentes químicos. Entretanto, devido à fragilidade moral do momento, as mães são geralmente levadas a crer que o líder religioso fala como um representante de Deus, utilizando-se dos poderes de Deus. É óbvio que muitos na sociedade, sem distinção, sofrem com todos os problemas citados, como as drogas, por exemplo, embora cada questão enumerada esteja, positivamente, em níveis distintos.

A configuração da obra, ou seja, a relação dialética que estabelece a ficção com a sociedade representa, na cena em questão, a utilização de discursos difusos pelo bispo, configurando uma estratégia retórica, ao mesmo tempo em que é midiática. O pastor-apresentador, ao lançar mão de um meio de comunicação como a televisão, necessita atingir o maior número de pessoas possíveis. Por essa razão, interpela o telespectador por meio da segunda pessoa do singular, todavia, de modo genérico, dirigindo sua fala a todos os que o assistem. A primeira vista não há qualquer intenção em fazer com que o telespectador seja vítima de uma mistificação. O que ocasiona a mistificação é justamente a projeção ou a imagem que os sujeitos religiosos fazem daqueles que se revestem de um sacerdócio ou ministério sagrado.

Ao falar da posição de pastor, o bispo utiliza-se de todos os atributos do ideário do universo protestante, como, por exemplo, o fato de ser representante de Deus na Terra, ao mesmo tempo

possuindo os poderes desse Deus. O telespectador religioso, efetivamente, projeta a imagem que faz a respeito dos líderes religiosos, acreditando, com efeito, que o discurso dirige-se a ele, pois tem uma relação de identidade para com aqueles que sofrem tais problemas. Assim, uma telespectadora mãe de um filho drogado imagina que o pastor “adivinhou” seu problema, logo, “Deus está com ele” e, portanto, foi Deus quem revelou o problema. Ou ainda, uma mulher abandonada pelo marido naturalmente se identificaria imaginando que tal discurso seja para ela, embora tal discurso dirija-se a uma classe geral de mulheres abandonadas pelos seus maridos, ou a todas as mães com filhos drogados, assim por diante.

Em relação à recepção do texto, o que se verifica é a intenção de se desconstruir os discursos sociais religiosos, por meio da representação. Neste caso, o autor, André Sant’Anna, constrói seu texto para leitores que possam compreender não apenas o texto em sua dimensão estética, mas também representacional. Situado como um observador dos costumes da nossa sociedade, o autor busca, ao representá-la em sua obra, atingir um determinado efeito. Assim, ao representar sujeitos religiosos, por meio da construção dessas personagens, se observa a desconstrução do discurso religioso. Ler a cena é como assistir a um culto religioso, no entanto, sob posicionamento inverso. Desvelam-se os comportamentos de autômatos sociais e o oportunismo de lideranças religiosas. Uma atmosfera construída num lugar onde as palavras são reveladoras das intenções de quem as produz.

Em última instância, o Negro, Que Fedia, e a Trocadora Do Ônibus, encerram suas participações com as seguintes considerações do narrador:

O Negro, Que Fedia, estava com muita vontade de fazer sexo com a Trocadora Do Ônibus [...]. Só que o Negro, Que Fedia, não sabia se a Trocadora Do Ônibus [...] acharia pecado fazer sexo com ele [...] logo depois que ele [...] entregara seu coração a Cristo. A igreja na qual o Negro, Que Fedia, entregara seu coração a Cristo não considerava pecado o sexo entre dois fiéis, desde que os dois fiéis tivessem seus corações entregues a Cristo e não fossem homossexuais. A igreja [...] evitava reprimir sexualmente seus fiéis porque os bispos da igreja [...] sabiam que o sexo é irreprimível e proibi-los apenas afugentaria os fiéis que sustentavam a boa vida deles (SANT’ANNA, 2001, p. 140-141).

Em última análise, o narrador conclui que a igreja em referência evitava reprimir a sexualidade, com a condição de que fossem fiéis convertidos e que não fossem homossexuais. Novamente, o discurso indireto desvela a polifonia preconceituosa em

se tratando do homossexualismo. É interessante também que a sexualidade é concebida pela igreja (neo)pentecostal, construída na ficção, como uma das estratégias de não afugentar os fiéis que, segundo o narrador, “sustentavam a boa vida deles” (SANT’ANNA, 2001, p. 140-141), ou seja, a vida das lideranças religiosas. “Afugentar os fiéis” pode categoricamente significar menos pessoas para sustentar a estrutura religiosa que, de um modo geral, explora a crença das pessoas. Neste caso, de acordo com o narrador, não é interessante, para os pastores da igreja, incutir medos inerentes à prática sexual, desde que seja uma prática “abençoada” por Deus.

PATRÍCIA MELO: EXPLORAÇÃO DA FÉ E ALIENAÇÃO EM INFERNO

O romance *O Inferno*, de Patrícia Melo, lançado pela primeira vez no ano 2000, narra a saga de Reizinho que torna-se, de menino pobre, o líder do Morro do Berimbau, numa favela do Rio de Janeiro. Embora Reizinho seja o protagonista, o romance *Inferno*, caracteriza o espaço, a atmosfera e o ambiente, também é um centro de acontecimentos paralelos. Por essa razão, o centro fixo passa a ser o cenário, o Morro do Berimbau, que, em uma analogia mais próxima ao título, seria o “inferno”. É possível que este título seja, ainda, propositalmente uma alusão simbólica à missão religiosa dos pastores que, se instalando na favela, caem por vezes nos contrastes que caracterizam a ascese de vida cristã versus profano. Isso, também, justificaria a epígrafe da obra que cita uma passagem da *Eneida*: “A descida é fácil, as portas do inferno estão abertas dia e noite” (MELO, 2000, p. 8). Recordando que o autor de *Eneida*, o poeta romano Virgílio, é o mesmo que foi utilizado por Dante Alighieri, poeta medieval, como personagem em sua *Divina Comédia*, guiando-o pelo inferno e purgatório, partes daquela obra.

Há diversos aspectos importantes a serem abordados de como o protestantismo é retratado. Dado que esta obra pode se enquadrar numa perspectiva pós-moderna, PROENÇA FILHO (1995, p. 366) vê, nesse momento, o modo como os novos comportamentos começam a evidenciar-se no âmbito da cultura ocidental (1995, p. 366). Nessa questão comportamental levantada, a identidade do indivíduo pós-moderno começa a ser um fator de questionamentos, como também seu comportamento “heterodirigido”, levantado por PROENÇA FILHO

quando este cita Merquior (1995, p. 366), devido à “transformação dos seres em átomos” quando cita Sergio Rouanet (1995, p. 367). Para tanto, os seres humanos tornam-se, frequentemente, seres autômatos, sem vontade própria, ou com vontade condicionada, pautando seus comportamentos através das atitudes e gestos de terceiros, o que é agravado ainda mais, no caso específico desta literatura, com as noções de pecado geradas por uma religiosidade dogmaticamente exacerbada. Esse tipo de comportamento, o “heterodirigido”, parece também ser o principal causador da transformação daquilo que PROENÇA FILHO afirma como “sociedade de consumo” (1995, p. 366).

Nesse caso, o *marketing* praticado dentro da obra por alguns personagens, em que se concebe a ideia de igreja como uma marca a ser explorada. É assim que no Morro do Berimbau, o pastor Walmir desenvolve suas atividades missionárias no templo evangélico “Rebanho do Puríssimo Amor do Nosso Senhor Jesus Cristo”, e após seu assassinato, arquitetado para favorecer uma mudança no comando da favela, o pastor Ângelo, na direção da “Igreja Fortuna de Deus”, toma a frente em um novo empreendimento religioso. Tudo é feito e usado para atrair pessoas, como o uso de ritmos como o funk: “O funk vinha sendo fundamental para o sucesso dos seus cultos” (MELO, 2000, p. 295). O anúncio de diversas igrejas parece substituir paulatinamente antigas, médias e até modernas concepções de ascese religiosas do ocidente, principalmente cristão, dando vazão a um expressivo surgimento de denominações cristãs, o que pode causar, algumas vezes, a segregação de certos elementos da sociedade. Neste caso, a divisão religiosa em grupos das mais diversas denominações, em que o fazer parte de um determinado grupo é justamente uma influência direta desse comportamento.

Contudo, tal fato remete a concepção pós-naturalista, na qual o homem é retratado em sua animalidade, agregado a um dado grupo de pessoas e segregado por outros grupos, em analogia aos bandos. Isto categoricamente não significa uma apologia a uma homogeneidade religiosa, mas sim a especulação das relações entre religião e modo de produção, pois que, muitas vezes, as duas parecem estar inter-relacionadas. Este indício parece ser o principal sintoma de uma possível crise de identidade vivenciada pelas personagens. Deste modo, os próprios títulos das igrejas estão relacionados à ideia de ramo, isto é, uma especialidade voltada para isto ou aquilo.

Assim, a “Fortuna de Deus” pode estar direcionada para uma concepção de prosperidade.

O *marketing* religioso praticado pelos pastores da obra não é bem visto pela personagem Leitor, conhecido de Reizinho, ligado ao tráfico de drogas e a Miltão, até então, líder do morro. Em conversa com Miltão e seus sequazes, Leitor deixa transparecer uma crítica, camuflada de simples especulação política: “Admito essa política lá nos Estados Unidos, com aqueles puritanos todos, [...], que aos dezesseis anos usam blusas onde se lê *I love Jesus*, mas aqui?” (MELO, 2000, p. 43). É curiosa toda a conotação significativa que envolve o triângulo dessa citação: Estados Unidos, puritanos e o inglês em *I love Jesus*. A fala da personagem revela o modo como uma nação, uma religião e um dado sistema de produção, neste caso, a exploração comercial de nomes e marcas se relacionam, voltando-se para o cunho religioso, com um significado político incutido.

Em outra parte da obra, é Reizinho quem despreza todo esse anúncio ou tudo o que esteja concatenado com a religião: “Posso fazer o Jesus Cristo no seu peito, se você quiser. Não sou ladrão, respondeu José Luís, para ficar fazendo propaganda de Jesus Cristo” (MELO, 2000, p. 324). Tudo parece indicar que o protestantismo e o capitalismo se desenrolam mutuamente, reforçando as formulações feitas por Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, ao mesmo tempo em que há uma luta contradição inerente à fala de Reizinho, que classifica pejorativamente de “ladrão” aos que propagam a figura de Jesus Cristo, talvez motivado por uma revolta desconhecida.

Após o assassinato do pastor Walmir, o pastor Ângelo assume a direção de uma nova igreja, a “Fortuna de Deus”. Ele enxerga o fenômeno religioso sob a ótica de que este deve ser como um grande espetáculo: “os cultos hoje têm que ter uma estrutura de show, de espetáculo” (MELO, 2000, p. 338); ou ainda: “Temos que colocar o pagode no nosso culto. O rap. O samba” (MELO, 2000, p. 338). Reizinho indaga: “É dinheiro que você quer?” (MELO, 2000, p. 338), e o pastor responde: “não se trata de dinheiro, mas temos que popularizar nossas atividades. Claro, para isso precisamos de dinheiro. Uma quantia razoável. Pensei em gravar um CD com o hino O rap de Jesus” (MELO, 2000, p. 338). Essa exploração de *marketing* funciona como um veículo novo de anúncio e propaganda religiosa, visando à reunião das massas em torno de algo comum, reforçando o capitalismo e, conseqüentemente, o comportamento consumista

que foi gerado pelo mesmo sistema. Esse caráter pluralista da religião reforça, de certa maneira, sua relação com modo de produção capitalista e com a crise de identidade retratada pelas personagens, visto que as personagens parecem não ter vontade própria.

A personagem Alzira, mãe de Reizinho, dentre todas do romance, mostra ser a que mais encerra em si o espírito religioso, chegando, muitas vezes, ao exagero provocado pelo fanatismo, sendo também a que mais carrega os sinais sociais que correspondem aos religiosos, configurando-se através disso, seu estereótipo. Antes mesmo de sua conversão a fé protestante, ela dava mostras de um conformismo sistemático, ao que o narrador expõe:

Viviam ganhando coisas de Dona Juliana. Restos. Leve para as crianças. Lixo. Vão gostar. Estes têm que não servem mais. Estas camisetas desbotadas. Estas botas furadas, que tal? Coisas que a mãe trazia para casa, contente, claro que queremos. Precisamos. Só está um pouco apertado qual o problema? Vista isso. E não reclame. Agradeça a Deus. Aliás, seu desinteresse por Deus surgira exatamente por causa dessa atitude da mãe, em toda situação adversa, fome, falta de dinheiro, frio, miséria, que agradecessem a Deus, ela dizia. (MELO, 2000, p. 53)

Possivelmente essa seja uma justificativa pela qual Reizinho, filho de Alzira, expõe seu total desca-so para com o fenômeno religioso em sua volta. Seu desprezo para com a religião se deve ao conformismo sistematicamente religioso de sua mãe. O primeiro contato de Alzira com a igreja do Rebanho do Puríssimo Amor do Nosso Senhor Jesus Cristo, se dá em um momento de crise, pois sofria com a possibilidade de que Reizinho estivesse envolvido no mundo do crime. Todavia, estando sensibilizada após desconfiar que seu filho houvesse matado alguém, Alzira entra na igreja do “Rebanho do Puríssimo Amor do Nosso Senhor Jesus Cristo” e assiste a diversos “testemunhos”, que é outro veículo usado para prodigalizar a religião e também como um meio de aumentar o número de adeptos, propagando doutrinas ou concepções dogmáticas, caracterizando a prática do proselitismo. Pois, deste modo é que o narrador descreve algumas pessoas, fixando certos estereótipos sociais que carregam em seu bojo toda a sorte de sofrimentos:

Um senhor [...], patético em suas expressões, relata-va sua tragédia para uma platéia de pobres, sofredores, velhos desamparados, enfermos apoiados em muletas, viúvas, mães que perderam filhos, paráliticos em cadeira de rodas, mulheres abandonadas pelos maridos, jovens desempregados, ex-alcoólatras, ex-prostitutas, todos moradores da favela, vestidos com suas melhores roupas. (MELO, 2000, p. 111)

Neste ambiente, Alzira se entrega à religião, após sua conversa com o pastor Walmir. Sua vida começa a transformar-se numa rede de paranoias, complexos e medos, reforçando todo o seu conformismo. Seu comportamento passa a ser expressamente condicionado por esses fatores e são mais agravados na medida em que ela crê que as mudanças decorrentes em sua vida se devam a sua conversão: “Como pode ter passado tanto tempo sem Cristo? Tudo era mais fácil, com Cristo por perto. [...] Fora Cristo, a razão da mudança” (MELO, 2000, p. 139). Esta atitude crédula e conformista é categoricamente expressa com a ideia: “Com pouco dinheiro, mas com Cristo” (MELO, 2000, p. 139). O que é mais agravada com a ideia preconcebida de pecado, algo bastante explorado pelo pastor Walmir, considerando a fala de Alzira: “o pastor Walmir condena as novelas, a televisão só mostra o vício e o pecado [...]. Walmir acha que quem assiste TV o dia inteiro, acaba tentado pelo diabo” (MELO, 2000, p. 138-139).

O estranhamento em relação ao mundo condiciona o comportamento de Alzira a uma atitude passiva. Ela tem, aos poucos, sua personalidade dissolvida por esse estranhamento, alienando-se gradativamente. Rememorando que a ideia de alienação, etimologicamente, está ligada à palavra latina *alienus*, que significa “alheio” ou “estranho”. Partindo deste princípio, da ideia envolta à sua etimologia, temos como resultante a acepção de que o religioso seria um “ser alienado”, neste caso, o cristão, que concebe o mundo como algo adverso pela noção de pecado. A alienação religiosa se dá peremptoriamente através desse estranhamento do mundo e, em casos mais profundos ou graves, no alheamento de todas as suas preocupações.

Em Alzira o que sobressai não é algo provocado por uma alienação consciente ou voluntária, devido uma compreensão racional de uma religiosidade vista como ascetismo prático, mas sim uma religiosidade desenvolvida através do medo, explorada pela ignorância, e que, frequentemente, gera o fanatismo. Com efeito, o pecado e, conseqüentemente, a ideia de salvação são os fatores condicionantes da atenção de Alzira para com sua patroa, dona Juliana, buscando a todo tempo convertê-la, gerando o proselitismo, ao mesmo tempo em que prodigaliza sua religião:

Sempre muito educada, a dona Juliana. Pecadora educada. [...] melhor do que ser uma pecadora sem educação. Vaidade era pecado. Fornicar era pecado. Adultério era pecado. Alzira já tentara salvar a pa-

troa das garras do demônio. Oferecera-se para trazer o pastor Walmir para uma conversa. Sou católica, respondera Juliana. Alzira entendia muito bem o significado daquele tipo de resposta. Não estou nem aí com Deus, era isso, o catolicismo. (MELO, 2000, p. 180)

Também há uma tonalidade crítica relativa à hipocrisia religiosa de Juliana que se utiliza de outra religião, o catolicismo, para escusar-se da oferta de Alzira. É também uma crítica à ignorância de Alzira que, preconceituosamente, taxa outra religião de descaso religioso, associada à ideia de descompromisso para com uma determinada prática ascética. Ou ainda, a atitude de pessoas que se nomeiam partidários de tal religião, mas que a adotam apenas para defender-se contra a “culpa” ou vergonha de não terem propriamente uma religião.

“O Diabo” é outra característica marcante presente em Alzira. Condicionada à constantemente pensar, temer e repelir tudo aquilo que, considerando contrárias as suas crenças singulares, associa-as como sendo do diabo, personificando tudo, pensamentos, objetos e até pessoas, com a referida figura. Na figura de Miltão, por exemplo, ela o tem como o próprio “ser do mal” encarnado: “Esse Miltão é espírito maligno. Esse moço ainda vai acordar com chifres e patas. Coisa má. Mofento, porco-sujo. Sangue de Jesus é vida, ela repetia, para se proteger das maldades de Miltão” (MELO, 2000, p. 170). Essas imprecizações usadas no intuito de invocar um ser superior para espantar o mal, demonstram como Alzira é vítima de uma mistificação.

Assim também ela repelia a ajuda de Reizinho: “Esse dinheiro, dizia Alzira, é do demônio. Não aceito” (MELO, 2000, p. 145), entendendo que a ajuda do próprio filho era do demônio, devido o envolvimento do mesmo com o crime organizado. Uma recusa, até certo ponto, justificável, embora contraditória quando Reizinho, futuramente, fornece ajuda financeira para construção de um novo templo, fazendo com que Alzira, desta vez, tome outra postura e tenha orgulho do filho (MELO, 2000, p. 294). Uma atitude desmentida e desmascarada, já que a verba é proveniente da mesma origem. É curioso neste ponto que Alzira considera algo abominável ou pecaminoso receber dinheiro de Reizinho para suas despesas próprias, mas não há o mesmo juízo quando o dinheiro é voltado para a igreja. Esse detalhe revela que o “demônio” é invocado apenas quando é conveniente.

Esta crença se verifica também em sua relação com a patroa, dona Juliana, pois Alzira enten-

de que a opressão exercida por Juliana sobre ela, não se devia por arbítrio da mesma, mas sim que esta era mais uma vítima do diabo: “dona Juliana não era ruim por natureza, e sim vítima do cão-tinhoso. E era exatamente sobre o demônio que o pastor falava agora. Vamos combater o demônio, juntos” (MELO, 2000, p. 302). Alzira, por essa razão, passa a crer que a mudança de humor da sua patroa verifica-se em decorrência de influências externas, ou forças abstratas, de natureza malévola: “O chato era quando dona Juliana recebia o demônio, sim, aquele mau humor era o demônio. [...] Pecadora infeliz” (MELO, 2000, p. 328); ao mesmo tempo em que se tem a dupla crença “diabo” e “pecado”, incutidas ao longo da citação. Um verdadeiro dilema introjetado na vida de Alzira, cuja alienação escravizadora a submete a toda sorte de crendices triviais, frívolas e pueris.

De todos os personagens envolvidos na trama religiosa, o pastor Walmir dá mostras de ser o menos alienado. Em sua missão, depara-se com a realidade dura da favela: miséria, violência, criminalidade, etc. Respeitado por todos, seja por sua simpatia e carisma, ou pela mentalidade simplória do povo que, com frequência, entende que falar de Deus é sempre um bom sinal, o pastor Walmir tem em Miltão o seu principal antagonista, que o odeia devido à conversão de diversos criminosos à igreja (MELO, 2000, p. 148). O líder do morro considera que a presença do pastor prejudica seus negócios, já que a pregação dele é sempre no sentido de combater o tráfico:

Miltão passara a concentrar todo o seu ódio no pastor. [...] o pastor é uma besta quadrada, dizia, tudo é pecado, Carnaval é pecado, [...] comer chocolate é pecado, droga é pecado, mas dar dinheiro para pastor safado não é pecado. Foder com o pastor também não. Fico sabendo de tudo. Neginho está enchendo o bucho, estou vendo. [...] Mando o patife plantar batata com as negas dele. (MELO, 2000, p. 160)

Além do seu ódio contra Walmir, o líder do morro fala também sobre o enriquecimento quando faz referência a ação de “dar dinheiro”, ao mesmo tempo revelando que sabe algo mais sobre o pastor consoante à frase “fico sabendo de tudo”, e mais ainda com “as negas dele”. Destarte, tudo isto está coligado à ideia de que o pastor tenha uma relação suspeita, transcendente ao mero aspecto religioso, desconfiando da moral de Walmir em relação às suas fiéis. Em decorrência do ódio alimentado pelo

traficante, é que muitos, como Alzira e Carolaine (irmã de Reizinho), por exemplo, temiam pela vida do pastor jurado de morte pelo traficante, “ainda mais agora que Walmir era quase um pai para Alas” (MELO, 2000, p. 170), o filho de Carolaine, não assumido pelo pai.

Caroline envolve-se aos poucos com os negócios da igreja, percebendo em Walmir a oportunidade de se casar e sair da miséria em que vive, já que tem consigo um filho não assumido. Assim é que, ironicamente, o enunciado proposto na narrativa: “Como se davam bem, Walmir e Carolaine” (MELO, 2000, p. 170), carrega uma ambiguidade proposital, uma possível relação suspeita entre as personagens. Isto servirá de indício para uma posterior verificação das reais intenções tanto de Carolaine quanto do pastor. Na medida em que ela ganha influência dentro da igreja, “Sou Secretária de Deus” (MELO, 2000, p. 170), se envolvendo mais com o pastor, engravida posteriormente dele. Entretanto, para não assumir a responsabilidade da gravidez, o pastor invoca em seu favor o fato de já ser casado com Clotilde, uma personagem inexistente dentro do universo desta ficção, configurando uma mentira criada por ele, invocando também a qualidade do seu *status quo*, isto é, sua reputação de líder religioso: “Um pastor é um modelo. Um alicerce. Uma referência. [...] Sou a flecha. Sou o caminho” (MELO, 2000, p. 190).

Enfim, Walmir é assassinado, não por Miltão, mas por Zequinha, inimigo deste. O pastor foi estrategicamente assassinado, de modo que o líder do morro fosse considerado culpado diante dos moradores da favela. O traficante, por outro lado, afirmou que gostaria de matar o pastor, alegando com isso sua inocência (MELO, 2000, p. 193). Contudo, essa antipatia entre o traficante e os protestantes do morro é expressa por Miltão que se posiciona contrário ao espírito de lucro da igreja: “Estão contra mim porque sou contra a exploração. [...] Neguinho só quer dinheiro. Isso não tem nada haver com Deus, nem com Jesus Cristo. É comércio mesmo. Só falta o carnê” (MELO, 2000, p. 198).

Penalizada, Carolaine, acompanhada de sua mãe, dirige-se ao velório de Walmir, é na casa dele tem muitas surpresas: “Quase tudo sobre a vida do pastor Walmir foi revelado no velório, realizado em sua residência, na manhã do dia seguinte” (MELO, 2000, p. 194). Ela descobre, dentre muitas coisas, que Walmir não era casado, e que, ao contrário do que pensava, possuía algumas amantes:

Caroline, sem prestar atenção nas palavras da mãe, tentava adivinhar, entre os presentes, quem seria Clotilde. E os filhos? [...] Carolaine, preparada para conhecer a viúva, teve uma crise de desespero ao cumprimentar Clotilde, uma senhora de oitenta e dois anos, apresentada como “a mãe de Walmir”. A senhora tem o mesmo nome que a esposa do pastor, comentou Carolaine [...]. Não, Walmirzinho não era casado, explicou a velha. [...] Não era casado. Walmir, canalha, ela dizia, mentiroso cretino, inventou uma esposa só para me tapear, e soluçava, eu grávida, canalha, e ele solteiro. [...] Na volta da sala, [...] observou atentamente duas mocinhas que choravam copiosamente em volta do caixão. Depois, notou outra mulher, no sofá [...]. Uma loira era atendida na cozinha [...]. E então outras lembranças vieram à sua mente, de outras moças que o pastor ajudava, das senhoras que ele recebia no mesmo quarto da igreja, onde ele e Carolaine faziam sexo [...]. A súbita revelação da existência de inúmeras amantes não a afetou tanto quanto a notícia de que Walmir era solteiro. (MELO, 2000, p. 195-197)

Isso comprova que Miltão não estava errado em suas conjecturas a respeito do caráter e da natureza hipócrita de Walmir. Isso não quer dizer que o ser religioso deva estar isento daquilo que ele entende por pecado, mas sim concernente à natureza hipócrita e furtiva de sua religiosidade. Walmir dá mostras da falha do seu caráter, pois procura velar ou ocultar seus erros, mascarando-se de virtudes não têm, em total dissonância com seus discursos. Desse modo, ele acaba por revelar seu absoluto despreparo para a vocação religiosa e as consequências que ela traz, pois se nega a paternidade de seu filho com Carolaine, personagem essa que peca pela ingenuidade e pela falta de uma consciência crítica em relação ao pastor, sujeitando-se às vontades do mesmo.

Para Carolaine só resta acreditar ser vítima de um castigo divino: “E então compreendeu que aquele talvez fosse o castigo de Deus. Pronto Aprendera. [...] Mais uma vez, quem ficaria com o bebê e as consequências de todos os pecados cometidos seria ela” (MELO, 2000, p. 196). A crença no pecado mais de uma vez permeia a vida das personagens, atribuindo às potências superiores concepções de justiça, castigo ou punição divina, que, de certa forma, favorecem os poderes instituídos que se beneficiam da dominação alheia através dos medos e das superstições. Essa falta de visão crítica de mundo parece que não é apenas uma falha de Carolaine, mas também de sua mãe que, de um modo geral, são as principais representantes dos seguidores do pastor Walmir:

Os fiéis se impressionaram inicialmente com a casa no Catumbi, grande e luxuosa, e com os três carros

na garagem. Não sabia que ele era rico, comentou Alzira, observando o bar instalado no canto da sala, de mogno, com garrafas de uísque escocês e copos de cristal, as bebidas expostas de maneira impecável, exatamente como na casa de seu patrão. Olha o tapete, comentou no ouvido de Carolaine, que beleza. [...] Alzira que já admirava cegamente o pastor, teve uma sensação de acerto ao constatar que seu mentor era rico. [...] A cozinha é uma beleza, Alzira disse para Carolaine, depois de um breve passeio pela casa. [...] Nem parecia rico, ela dizia a toda hora. O Walmirzinho. Adorava minha macarronada. Tão simples. Como Moisés. Moisés era príncipe, sabia? [...] Como atravessaremos o mar Vermelho? Pense, Carolaine, que alma boa, que outro rico você conhece que é amigo de Cristo como Walmir? (MELO, 2000, p. 195-196).

O cenário descrito funciona de modo que se perceba a corrupção do pastor, desta vez nas questões financeiras. Os fiéis são incapazes de desconfiar dele, como demonstra Alzira, chamando a atenção para a comparação entre o “inferno”, a vida na favela, com a vida fora dela, na mansão do pastor no Catumbi (céu). A discrepância social vivida pelos moradores da favela contrasta diretamente com os luxos da casa. Mas, o mais fantástico e espantoso é como Alzira se mostra completamente incapaz de desconfiar do caráter de Walmir, comprovando a aniquilação de sua visão crítica e particular do mundo que se dá através do seu comportamento religioso “heterodirigido”, estando suas ações condicionadas a estes fatores. Um agravante a tudo isso é quando Alzira faz uma contextualização da vida de Moisés, personagem da cultura hebraica, com o pastor, pretendendo com isso que Walmir fora um homem de Deus, iluminado e abençoado por isso. O narrador é ainda mais enfático quando usa a expressão “cegamente” para classificar a admiração de Alzira pelo mentor. Essa admiração cega ainda fica permanente na mente de Alzira, mesmo após a morte do pastor e da gravidez de Carolaine: “É triste a vida sem pastor. A ovelha precisa do pastor, dizia. Alzira já não sentia mais raiva de Walmir [...] Acreditava nas histórias que a menina lhe contava, de que os dois iriam se casar” (MELO, 2000, p. 223).

Ao longo do romance *O Inferno*, é perceptível a maneira como a credulidade explorada pode trazer consequências funestas para vida dos que se envolvem apaixonadamente com a religião, como a facilidade de dominação, diretamente ligada aos interesses dos poderes instituídos. É considerável como as personagens se deixam absorver ou aniquilar o próprio intelecto, condicionando a própria vida em nome de falácias produzidas pela alienação religiosa, debilitando o próprio crivo racional devido

ao juízo temerário que fazem a respeito das coisas, muitas vezes, atribuindo a resolução dos problemas às forças sobrenaturais: “Jesus vai resolver isto” (MELO, 2000, p. 349). Isso se verifica escandalosamente quando pessoas renunciam a si mesmas para dedicar-se a coisas que não levam ao respectivo melhoramento humano e social, o que é algo subversivo, considerando a vida dura e miserável levada pelos moradores da favela.

Isso evidencia a perversão daquilo que se compreende ou se entende por religião, fazendo com que parasitas sociais, como o pastor Walmir ou o pastor Ângelo, engajem-se, seja por espírito de aventura ou por falta de boas razões, na vida religiosa, iludindo e enganando pessoas através de seus respectivos ministérios. Não se pode, entretanto, associar charlatães e embusteiros às pessoas sérias que compreendem o sincero alcance da missão e da prática religiosa, não a explorando em proveito de suas paixões e ambições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela análise das fontes pode-se constatar que o protestantismo na literatura brasileira vem sendo retratado de modo não amistoso por parte da maioria dos nossos escritores, plausivelmente em virtude das razões históricas dessa expansão religiosa. Pela maneira como o protestantismo está retratado, há, por parte dos escritores, uma forte tonalidade crítica ao sistema capitalista. Deste modo, o capitalismo demonstra-se como algo fixado na mente das personagens, tendo em vista a sua associação com a própria religião, mas também com o contexto histórico brasileiro levantado no princípio deste trabalho. Entretanto, deve-se ter em conta que a aplicação teórico-sociológica do protestantismo de Max Weber apresenta-se modificado daquilo que caracterizou seu trabalho feito na sua época, que procurava mostrar o desenvolvimento histórico dos povos anglo-saxões. Nisso, percebe-se a adaptação de uma religiosidade estrangeira a uma religiosidade local, pretendendo-se dominar ou condicionar o comportamento de um povo através de suas próprias crenças, no intuito de dominá-los ou mesmo assegurar a ordem instituída.

Deste modo, na primeira análise, do romance *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*, o sentido de sacralidade proposto por esse modelo de religiosidade presente na figura do Pastor José nasce no contexto da pós-modernidade em que, na TV, o

Pastor é a representação viva de líderes religiosos que se comportam como se fossem “super estrelas”, super-homens que expulsam espíritos maus, apresentadores de programas de televisão com propostas de ajuda a crises emocionais, etc. Portanto, a leitura que se faz da infusão de sagrado e profano é um dos mais interessantes aspectos dessa religiosidade, digamos, “pós-moderna”. O espaço da TV, em princípio considerado profano, passa a ser dominado pelas religiões, numa tentativa de sacralizar esse mesmo espaço profano. Por outro lado, as religiões adaptam seus discursos de acordo com as prescrições deste mesmo espaço profano, neste caso, a TV, surgindo então a “espetacularização” do discurso religioso.

Assim, o sagrado, ou o religioso se “auto-profana” ao ter que adaptar seu modo de significar o mundo à maneira proposta pelo referido veículo de comunicação, assim, para, posteriormente, resacralizar esse mesmo discurso adaptado, transmutado de forma mais espetacular ou sensacional. Ocorre, então, a sacralização do espetáculo e do sensacional. Da infusão desses dois caracteres, sagrado e profano, surge uma fé sensacional, espetacular, com cultos religiosos como se fossem verdadeiros shows. Ou, em outros casos correntes na sociedade, ocorre a adaptação ou inserção cultural quando se empresta gêneros musicais profanos, como o samba, sertanejo, rock, ou romântico, transformando-os em *samba gospel*, *sertanejo gospel*, *romântico gospel*, *rock gospel*, assim por diante.

O discurso religioso construído em *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos* atinge o que se pode classificar como desconstrução ideológica. Viu-se como tal instituição possui como finalidade o que se pode denominar como “empreendedorismo religioso”, promovido pelo Pastor José. Com efeito, o Pastor busca expandir seus “negócios”, lucrando principalmente pelo que se entende como o dízimo dos fiéis. Por outro lado, percebeu-se que o irmão do Pastor José posicionou-se contrário ao espírito de lucro da Igreja em questão, muitas vezes emitindo opiniões, fazendo juízos de valores negativos com relação às práticas religiosas de seu irmão. Obviamente, o narrador-protagonista mostra-se um sujeito mais crítico em relação às novas propostas religiosas, não crendo facilmente no que, por outro lado, a massa popular crê.

Outra questão a se considerar é a maneira como se poderiam ler as práticas de pastores, tais como José, como “imorais”. Para os religiosos o im-

portante é de fato contribuírem para que o Pastor possa expandir os negócios da salvação das almas. Neste caso, os religiosos negam a si mesmos, suas individualidades, para se consagrarem a um exercício ascético marcadamente triunfalista. Essa é uma prática corriqueira e comum em países como, por exemplo, os Estados Unidos, sem que seja necessariamente prejudicial a quem quer que seja. Contudo, há uma grande diferença entre essa religiosidade aplicada nos Estados Unidos e no Brasil.

Nos Estados Unidos os fiéis geralmente contribuem porque efetivamente prosperam num mundo de trabalho criado por eles e, portanto, podem contribuir sem problemas de outras ordens; já no Brasil, geralmente a imitação e a aplicação desse pensamento religioso tem sido no sentido de enriquecer apenas os líderes, enquanto os crentes ficam na extrema pobreza. Portanto, as práticas do Pastor José podem ser entendidas como imorais, visto que não mensura os meios para expandir seus negócios, auferindo lucro por meio de seus incautos fiéis. Assim, a credulidade alheia passa a ser um simples negócio a ser explorado, de rápido e fácil meio de enriquecimento. Desta maneira, verificou-se como, historicamente, o protestantismo passou de contrário ao espírito de “vender a salvação das almas”, a reproduzir o modelo do catolicismo do tempo de Lutero, ou seja, vender indulgências.

Já no conto “A Arte de Andar nas Ruas do Rio de Janeiro”, do mesmo autor, o ensejo de lucro é a principal marca da religiosidade praticada pelas personagens. Essa busca ou anseio é frequentemente encarado como proveniente do próprio plano sagrado. Portanto, inquestionável para aqueles que creem, causando a aniquilação de uma consciência mais crítica, devido ao medo de um poder considerado superior. Também inerente a essa análise, o espírito de lucro tornou-se, na mente dos líderes religiosos, a finalidade exclusiva da religião, desprezando-se, assim, todos os problemas sociais vivenciados pelos fiéis, assim como a concorrência inter-religiosa que pode existir dentro de uma mesma denominação.

Em *Sexo*, de André Sant’Anna, a exploração dos meios de comunicação de massa foi outro fator analisado, em que se pôde constatar a maneira como tais meios podem se tornar instrumentos poderosos de manipulação dos indivíduos. A televisão, construída na narrativa, funciona como um veículo de propagação ideológica, no sentido de persuadir e converter mais fiéis para a causa da igreja. A maneira como os

sujeitos são previamente selecionados para irem ao ar, mostra como ocorrem as construções da dramatização religiosa. Por outro lado, deve-se entender que tal prática é perfeitamente natural, não apenas no contexto religioso, mas num contexto geral, pois todas as emissoras trabalham com essa perspectiva. A TV, no contexto da narrativa, corrobora com o proselitismo religioso, por meio da propaganda religiosa, e também para com a espetacularização do sagrado, em que os pastores, utilizando-se do referido meio de comunicação, transformam seus sermões em verdadeiros shows, protagonizados por eles.

Entretanto, a Literatura tem uma maneira distinta de trabalhar esses discursos religiosos e lidar com essas questões em relação à realidade: no mundo real, líderes religiosos atingem seus fins porque os telespectadores se deixam facilmente iludir pelas cenas das mídias como se fossem “verdades”. Já a Literatura, ao reproduzir os discursos sociais de religiosos corruptos produz o que se configura como “desconstrução”, visto que o leitor percebe claramente a sátira, que o fenômeno de escrita produz, é distinta do que ocorreria numa cena real. Ler a cena é diferente de assistir uma cena protagonizada por um líder religioso qualquer de nossa sociedade. Ao assistir estamos passivos, ao ler ativos. Por essa razão, essas posições ocupadas pelos diferentes leitores causam efeito estético divergente durante a recepção.

Em última análise, no romance *O Inferno*, transparece a consequência dessa religiosidade levada ao exagero, ou seja, sua alienação. A mentalidade humana é projetada para questões triviais, produzidas por uma religiosidade evasiva, tais como as paranoias provocadas pelas crenças supersticiosas, como o medo do diabo ou o complexo de pecado, por exemplo. Estrategicamente, os líderes religiosos acabam se aproveitando dessa fraqueza da racionalidade humana, negando na prática seus respectivos discursos, configurando, assim, a hipocrisia religiosa, pois, vislumbra-se apenas a superficialidade ou verniz de religiosidade. Mas, no fundo, servem às suscetibilidades mesquinhas que movem as paixões das personagens, ou seja, em descompasso com o ascetismo religioso. O capitalismo tem, também, presença marcante através do *marketing* na religião, consequência do consumismo, com propagandas e anúncios de igrejas das mais diversas nomeações ou ramificações, intentando prodigalizar a fé através de uma atitude extremamente proselitista. É também interessante considerar o acompanhamento da

acepção determinada à terminologia “igreja”. Em princípio, ela foi vista como instituição que tinha por finalidade reunir os cristãos em uma vida comum. Entretanto, na contemporaneidade, ela assume uma postura empreendedora, visando lucro e adaptando-se ao gosto consumista de seus fieis ou crentes.

Todavia, no fundo de todas as obras, os discursos implícitos são marcantes no que tange ao uso dessa religião com finalidades espúrias. Com efeito, a religiosidade desviada para canais que fixam uma determinada ordem ou modo de produção, são historicamente instrumentos de controle utilizados pelo Estado, como apresentados nas teorias de Max Weber, ao mesmo tempo, corroborando com o contexto histórico brasileiro, no qual percebe-se a infiltração de nomeações religiosas que trabalhavam para os interesses do capitalismo norte-americano. Essa religiosidade, do modo como está posto, é sintoma de uma procura causada também pela carência de um projeto de identidade cultural. A religiosidade torna-se produto de um consumo maciço por parte da população, transformando-se paulatinamente em produto a ser ofertado, multiplicando-se nos mais diversos empreendedorismos, trabalhando para diversas opiniões, diferente daquilo que foi o politeísmo dos pagãos e o cristianismo como um todo, inclusive o protestantismo em seu estado inicial.

A literatura, analisada como fonte histórica, mostra uma religiosidade popular, representada por meio das personagens, que assegura de modo rígido a manutenção desses poderes instituídos. O mais interessante é que em todas as obras analisadas a crença no Diabo transparece como fundamental, não apenas para sustento da própria religião em si, mas também corroborando para o sustento do próprio poder político. Essa crença é, em todas as obras, enfatizada como fator de controle dos indivíduos através do medo. O Diabo é associado como a personificação da inveja a esse poder, que arquiteta rebeliões no intento de destituí-lo de seu posto. Com efeito, essa associação de figuras, Deus igual à ordem e Diabo igual à revolução, impede que o povo mais crédulo tome uma postura mais austera na defesa dos seus direitos e também no cumprimento dos seus deveres. Nesse sentido, as personagens representam pessoas que se esquivam de suas responsabilidades, atribuindo os frutos de suas virtudes a Deus e de seus vícios ao Diabo.

Como demonstrado, esse medo assegura a ordem, não só política como também comportamental, pois impede a revolta dos indivíduos contra o

quê ou quem os oprime. Historicamente, o surgimento do protestantismo na literatura brasileira aparece justamente num período em que mudanças políticas e religiosas estavam surgindo no Brasil. Para impedir, reprimir ou sufocar aquelas mudanças, esses poderes passaram a utilizar-se da religiosidade como uma força alternativa, paralelo ao campo político, possibilitando a criação de diferentes nomeações, mas todas com a ordem capitalista incutida.

O clima de denúncia social é o principal aspecto que liga os escritores, que por sua vez criam esses narradores e caracterizam personagens, representando este comportamento ascético do protestantismo brasileiro. Assim, a literatura brasileira, além de representar este processo de crise de identidade, marcante na época atual, os valores e ideologias em crise, e uma postura religiosa exacerbadamente conflitante com a razão humana, transformando os indivíduos envolvidos com a religião em autômatos.

Não obstante, os discursos dos narradores quase sempre são contraideológicos, pois uma vez que induzem o leitor a posicionar-se de uma forma contrária àquilo que está sendo retratado, proporciona a visão crítica do que se pretende combater. Isto se concretiza na medida em que os narradores criados, apresentando as práticas e as crenças dos protestantes, procuram ou a cumplicidade dos leitores, buscada através da própria persuasão e consequente adesão dos valores de contracultura, ou causando impacto negativo e contrário à sua mesma posição, seja por parte dos simpatizantes da religião em questão, ou não. Embora os textos construídos aparentemente buscassem depreciar, ridicularizar ou simplesmente expressar o cunho ideológico do protestantismo, principalmente de perfil pentecostal, não se deve, entretanto, ignorar que esta é uma realidade que ocorre atualmente em muitos lugares, não apenas do nosso país, mas também em boa parte do mundo.

O poder religioso efetivamente estende-se sobre o controle de diversas esferas da atividade humana. O maior símbolo do poder, atualmente, contém-se na posse representada pelo capital. Portanto, é natural que o líder religioso anseie por possuir o poder, logo representado pelo dinheiro. Quando os escritores denunciavam determinadas práticas religiosas como se fossem estelionatos, também estão imbuídos de razão, pois se um determinado líder religioso obtém para si a posse de algo em prejuízo de outrem, está praticando o que é ilícito. Logo, se o líder religioso obtém para si algo em prejuízo de

seus fiéis está lesando-os e prejudicando-os.

A religião, de uma maneira geral, é vista, seja pela perspectiva literária ou mesmo histórica, como manipuladora, considerando que esse é um de seus principais papéis. Nesse contexto, cabe à religião manipular o indivíduo para que este se coadune dentro das prescrições estabelecidas por tal sociedade. No caso de uma sociedade laica, outros valores, que não necessariamente religiosos, são colocados em prática, tal como a moral, patriotismo, o civismo, etc. Numa sociedade secularizada como a nossa, a religião passou a ser relegada para um segundo plano. Deste modo, a liberdade de religião, o pluralismo religioso e a tolerância religiosa passam a ser os valores religiosos da sociedade ocidental. A religião auxilia a sociedade não mais com um poder significativamente forte, como foi na sociedade antiga e medieval.

Entretanto, o protestantismo verificado nos textos literários apresenta uma característica comum a toda e qualquer religião: a ânsia de tomar o poder. De fato, se a religião controlar o poder civil pode facilmente estabelecer ordens que favoreçam suas visões de mundo e juízos de valores sobre a natureza de cada coisa. Assim, a intenção de um determinado pastor à frente de uma determinada igreja, se configura numa tentativa de ressacralizar um mundo dessacralizado como é o mundo moderno. Uma nítida visão mística ou religiosa contrária ao espírito materialista e científico de nossos tempos.

A intenção deste trabalho não foi generalizar todas as práticas religiosas que evidenciam o que se poderia entender como “abusos” de alguns de seus líderes, mesmo porque se sabe perfeitamente que há pessoas sérias e comprometidas com as coisas positivas que o ascetismo religioso pode trazer ou realizar. No caso desse trabalho, procuramos analisar como a literatura realiza uma desconstrução ideológica ao que está atualmente ocorrendo no cenário brasileiro. Dessa maneira, sobre o discurso religioso protestante, a Literatura busca refletir essas questões, como, por exemplo, até que ponto é válida a manipulação dos indivíduos por meio da opinião religiosa. Caberia a religião manipular ou controlar os indivíduos? Enfim, não se pretende nem mesmo afirmar que (não) cabe a religião controlar os indivíduos, visto que a religião, assim como outras instituições, é uma das educadoras e reguladoras da vida social. É, portanto, uma das criadoras do fenômeno cultural de todos os povos.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Walter José Evangelista; Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- ALVES, Julia Falivene. **A Invasão Cultural Norte-Americana**. 28ª ed. São Paulo: Moderna, 1988.
- ARDUINI, Juvenal. **Horizonte de esperança: teologia da libertação**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Trad. Maria João da C. Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BÍBLIA. **Bíblia Sacra: iuxta Vulgatam Versionem**. Stuttgart: Detsche Bibelgesellschaft, 1994.
- BÍBLIA, Português. **Bíblia: Mensagem de Deus**. São Paulo: Loyola, 1989.
- BOFF, Leonardo. **O caminhar da Igreja**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- BONNICI, Thomas. O pós-modernismo. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (orgs). **Teoria Literária: abordagens históricas tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, p. 253-264, 2003.
- BURNS, Edward McNall et al. **História da civilização ocidental: do homem das cavernas às nave espaciais. V I**. Trad. Donaldson M. Garshagen. 41 ed. São Paulo: Globo, 2001.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 6 ed. São Paulo, 1980.
- CHASTEEN, John Charles. **América Latina: uma história de sangue e fogo**. Trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- D' AUXERRE, Guillaume. Summa aurea. In: LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 43-44.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ENOQUE, Alessandro Gomes; BORGES, Alex Fernando; BORGES, Jacqueline Florindo. "Além do que se Vê...": Análise do Conceito Weberiano de Vocação à Luz da Dinâmica do Empreendedorismo Religioso. In: **O&S**, v. 22, n. 75, p. 505-520, Out./Dez., 2015, Salvador-BA: UFBA, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- FRANKLIN, Benjamin. **Autobiografia**. Trad. Sarmiento de Beires; José Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- KADT, Emanuel de. Religião, Igreja e Mutação Social no Brasil. In: VELIZ, Claudio (coord). **América Latina – Estruturas em Crise**. Trad. Gilberto B. Oliveira. São Paulo: Ibrasa, 1970.
- LUTERO, Martinho. **Do cativeiro babilônico da Igreja**. Trad. Martin. N. Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- MARSAL, Juan F. Por que Weber? In: WEBER, Max. **Ciência e Política**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- MELO, Patrícia. **O Inferno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MIRANDA, Julia. **Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político**. São Paulo: Maltese, 1995.
- MOCELLIN, Renato. **No tempo das reformas: aspectos da história do cristianismo**. Curitiba: Nova Didática, 2000.
- PROENÇA FILHO, Domício. **Estilos de Época na Literatura**. 15ª ed. São Paulo: Ática, 1995.
- REIS, Adriana. Grandes Momentos: Militares Assumem Comando do País. **Revista das Religiões: Super Interessante**. São Paulo: Ed. Abril, n. 15, p. 48-53, 2004.
- SANT'ANNA, Silvio L. O livro do século. In: WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

SOUSA, Bertone de Oliveira. **Historiografia do protestantismo no Brasil: Percursos e perspectivas.** In: **Revista Mosaico**, v. 5, n. 2, p. 171-179, jul./dez, 2012, Goiânia-GO: PUC/GO, 2012.

SOUSA, Carlos Henrique Pereira de. O Protestantismo histórico, neopentecostalismo e o “caldo” cultural pós-moderno. In: **Observatório da religião**, v. 1, n. 2, p. 145-179, jan./jun., 2015, Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2015.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Ciência e Política.** Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.