

O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento

*Dario Paulo Barrera Rivera**

Resumo

O lugar diferenciado e a importância modesta da figura do demônio nos diversos períodos da viagem do protestantismo, desde a Europa em modernização, até sua entrada na América Latina em contexto de recuo do poder social da Igreja Católica e avanço de processos de laicidade, constituem o primeiro interesse deste artigo. Analisa-se a seguir o lugar do demônio nos pentecostalismos das sociedades latino-americanas atingidas pelo processo de desencantamento do mundo, que aos poucos, mas de forma inevitável, foi tirando das religiões seu papel de sistema explicador da realidade.

Palavras-chave: protestantismo; pentecostalismo; demônio; desencantamento; América Latina.

The Demon and Protestantism in a De-Sacralized World

Abstract

The differentiated place of the figure of the demon and its modest importance during the several periods of the journey of Protestantism, from Europe at the time of its modernization through its entrance into Latin America at a time when the social power of the Catholic Church was in retreat and secularization was moving forward, constitute the primary interest of this article. The article goes on to analyze the placed of the demon in the Pentecostalism present in Latin American societies affected by the de-sacralization of the world, which has slowly but inevitably taking away from religions their role as a system which explains reality.

Keywords: Protestantism; Pentecostalism; Demon; de-sacralization; Latin America.

* É doutor em Ciências da Religião, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, onde completou o seu pós-doutoramento.

El demônio y el protestantismo en un mundo en desencantamento

Resumen

El lugar diferenciado y la importancia modesta de la figura del demonio en los diversos períodos del viaje del protestantismo, desde la Europa en modernización, hasta su entrada en América Latina en un contexto de retroceso del poder social de la Iglesia Católica y el avance de procesos de laicidad, constituyen un primer interés de este artículo. A continuación se analiza el lugar del demonio en los pentecostalismos de las sociedades latinoamericanas influenciadas por el proceso de desencantamiento del mundo, que poco a poco pero de forma inevitable, fue quitándole a las religiones su papel como sistema explicador de la realidad.

Palabras-clave: protestantismo; pentecostalismo; demonio; desencantamiento; América Latina.

O demônio no ocidente cristão

A realidade do demônio no imaginário social do Ocidente adquire consistência só na Idade Média. Desde então, diversas representações dessa figura do mal adquirirão legitimidade, com diversos nomes e eficácia social, que vão mudando segundo os contextos sociais e políticos. Embora na Bíblia apareça já no livro do Gênesis, nos relatos míticos da criação do universo e dos seres humanos, sob a figura do “tentador”, o resto do Antigo Testamento não parece interessar-se pela questão. De fato, as primeiras discussões sobre a origem do Diabo serão feitas pela teologia cristã dos primeiros séculos. Apoiando-se em um ou outro texto do Antigo Testamento, a teologia da época reconhecerá no Diabo um “anjo caído”. A compreensão teológica sobre os anjos, sempre insuficiente, considerava-os “mensageiros de deus”, intermediários entre Deus e os seres humanos. Na verdade, a teologia retoma da mitologia antiga a idéia dos *daimôn* como espíritos intermédios (bons ou maus) entre os deuses e os homens. No entanto, o cristianismo conservará dessa idéia apenas o aspecto maléfico (Russell, 1977). Mas também, ao afirmar que não há outro mediador além de Jesus Cristo, acabou minimizando a importância dos anjos, e com ela a do “anjo caído” (Cornuz, 1995). Será só na Idade Média que a teologia cristã voltará a prestar-lhe atenção, desta vez incluindo-o até no dogma e como eficaz ferramenta de terror e dominação. O Diabo, Lúcifer, o “anjo caído”, passa a ser associado ao inferno, e torna-se “príncipe das trevas”. Na bula *Summis desiderantes affectibus*, o Papa Inocêncio VIII exortava os padres a reforçar a caça às bruxas. Como resultado dessa autoridade pontifícia, dois padres dominicanos publicaram em 1487 o primeiro grande tratado de caça às bruxas, o *Malleus Maleficarum*, [*Le manteau des sorcières*], onde se menciona explicitamente o pacto com o diabo (Muchembled 2000).

O mundo ocidental dos últimos séculos da Idade Média é fundamentalmente cristão. Nesse período o cristianismo torna-se referência para entender as coisas e a teologia ostenta a autoridade do conhecimento do céu e da terra (Febvre, 1999). Nesse contexto o demônio adquiriu consistência na mentalidade coletiva como resultado de vigorosa iniciativa da Igreja para manter seu domínio sobre a população. Nas palavras de Febvre, “respirava-se cristianismo”. Tratava-se de uma sociedade impregnada de catolicismo. Nesse contexto o diabo torna-se ferramenta do poder da Igreja e do Estado. A divulgação de imagens aterrorizadoras do diabo suscitam obediência e submissão entre os fiéis. É a didática do medo na catequese, tão disseminada pelos novos meios de comunicação e tão bem representada na arte, que parecia expressar certo prazer estético com o mal (Nogueira, 2000). O objetivo fundamental era difundir o medo, individual e coletivo. Evidentemente, qualquer sociedade aterrorizada é mais obediente e dependente da proteção de quem tem o poder. O lugar do medo na constituição do mundo ocidental tem sido de singular importância. Mas, o medo do demônio se dissemina numa sociedade cuja mentalidade encontrava-se fortemente influenciada por traumas terríveis como pestes, guerras, conflitos religiosos, disseminação de heresias e bruxarias etc, situações essas que favoreceram a manipulação do medo por parte da Igreja (Delumeau, 1978).

Cabe, no entanto, frisar o desenvolvimento de mudanças na sociedade ocidental da época em questão para além da compreensão religiosa do diabo. Dois aspectos dessa mudança devem ser levados em consideração. O primeiro é de ordem cultural, mais longo e vagaroso, relacionado com os costumes, constituindo o que Elias chamou de “processo civilizatório” (1989). A outra grande mudança em pauta tem a ver com o lugar do poder político até então controlado pela Igreja, mas vagarosamente cedendo lugar à soberania política do Estado (Muchembled, 2000). Em poucas palavras, pode-se afirmar que o diabo ganhava importância à medida que a Igreja perdia poder na sociedade ocidental em vias de modernização, de declínio das monarquias e de urbanização. A partir do final do século XVIII o iluminismo, como triunfo da confiança no poder da razão, representa apenas o aspecto culminante de um processo de mudança de origem bem anterior, que em muitos aspectos significou grande perda para a Igreja Católica (Russell, 1990). Com impacto cultural diverso em cada país o iluminismo marcou a luta contra a ignorância e a superstição na Europa. De fato, as possibilidades de manipulação do imaginário social não ficaram imunes a essa grande mudança. Perceba-se isso nas palavras de Voltaire na segunda metade do século XVIII:

É uma grande pena que não haja mais hoje em dia nem possessos nem mágicos nem gênios. Não podemos conceber como, há cem anos, todos esses mistérios eram recursos inestimáveis. A nobreza toda vivia, então, em seus castelos. As noites de inverno são longas. Teriam morrido de tédio sem essas nobres diversões. Não havia castelo a que não fosse uma fada em certos dias marcados [...] cada cidade tinha o seu bruxo ou sua bruxa, cada príncipe tinha o seu astrólogo, todas as damas tinham a sua sina lida, os possessos percorriam os campos, discutia-se quem tinha visto o diabo ou quem o veria (Apud, Sallmann, 2002, 121).

É evidente que o lugar do demônio no imaginário social esteve estreitamente vinculado à explicação mais ou menos racional, que a sociedade correspondente possuía a respeito da realidade, do mundo, da natureza e do próprio corpo das pessoas. Esse conhecimento da realidade avançou de maneira vagarosa, mas, contundente na modernidade. Cabe assim a questão pelo lugar que coube ao demônio num mundo em desencantamento como a sociedade ocidental.

O demônio num mundo em desencantamento

Convém, antes, frisar um pressuposto destas reflexões. A religião protestante desenvolveu-se numa sociedade em franco processo de desencantamento e em afinidade com ela. Entre os estudos sociológicos do protestantismo, sem dúvida os trabalhos de Max Weber ocupam lugar fundador, sobre tudo por ter prestado atenção às repercussões culturais e econômicas dessa prática religiosa. Em relação ao tema que aqui nos ocupa resulta intrigante perguntar-se pela forma como esse grande estudioso das religiões, que prestou atenção especial às que chamou de “grandes religiões”, expressões singulares do processo de desencantamento do mundo, aborda o papel do demônio. Não encontramos nos seus textos um estudo sistemático dessa figura religiosa. Nesse sentido, não há demonologia weberiana. Por essa razão teremos cuidado de indicar o contexto em que aparecem as poucas referências à questão que agora nos interessa.

Na primeira parte de sua *Sociologia da religião* esse autor desenvolve o tema do nascimento das religiões (*Economia y sociedad*, 1984). Destaca-se nessa análise o caráter “predominantemente econômico” do agir e do pensar religiosos, por tratar-se de um agir racional que visa sempre a objetivos da vida cotidiana. O surgimento da questão política com a expropriação do poder ligam-se à posse do carisma: dom ou qualidade considerado extraordinário e natural. A “crença nos espíritos” é outro elemento fundamental às religiões: representação de algum ser escondido atrás de algum objeto, animal ou homem, dotado de carisma e que de alguma maneira determina

seu agir. O espírito “não é nem alma nem demônio, nem mesmo deus, senão algo indefinido, algo material, mas invisível; impessoal, mas com vontade, que empresta ao homem sua força, que penetra nele e da mesma forma o abandona para desaparecer ou entrar em outro homem ou objeto” (1984:329).¹ O êxito de uma religião ou, em outros termos, seu desenvolvimento com pretensões universais, é sempre paralelo ao processo de “desencantamento do mundo”, que implica inevitável distanciamento da divindade, estabelecimento de culto regular e garantia cósmica. Deuses menores, passíveis sempre de coerção mágica, não apenas permanecem, mas se tornam necessários à medida que o grande Deus universal ficou distante do cotidiano. O universalismo religioso tende ao monoteísmo, mas o monoteísmo estrito encontra contradição na salvação por meio da encarnação de um Deus. Assim, o cristianismo, por exemplo, tenta encobrir teologicamente essa contradição afirmando um Deus único. De qualquer forma, o caminho percorrido em direção ao monoteísmo não tem conseguido em lugar nenhum – afirma o autor – extirpar permanentemente o mundo dos espíritos e dos demônios (1984: 340). Essa questão é chave para se entender a permanência de práticas mágicas em sociedades desencantadas, como a nossa, por exemplo. Quem não entende esse aspecto essencial do conceito de “desencantamento do mundo” escorrega facilmente na hipótese de um “re-encantamento”, que acharia sustento, supostamente, na multiplicação de formas e práticas religiosas contemporâneas.² Práticas e formas demasiadamente racionais e mundanas (econômicas).

¹ Em evidente tensão com uma tradição marxista da origem da religião Weber afirma: “Não parece demonstrável que sejam necessárias certas condições econômicas gerais como suposto prévio para o desenvolvimento da crença nos espíritos. O que mais fomenta, como todas as abstrações nesse terreno, é que o carisma mágico possuído pelos homens é inerente apenas a alguns especialmente qualificados, convertendo-se assim no mais velho de todos os ofícios o de mágico, bruxo, ou feiticeiro profissional” (1984: 329)

² Existe em circulação entre os estudiosos da religião farta e bem sustentada análises da teoria weberiana do desencantamento do mundo e da função “desencantadora” de grandes religiões, como o cristianismo e, especialmente, do protestantismo. Veja-se, por exemplo, os seguintes: Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985) e *La condition politique* (2005); Paulo Barrera: “Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade” (2000), o capítulo “Desencantamento do mundo e saída da religião” in *Tradição, transmissão e emoção religiosa* (2001) e “Le pentecôtisme au Brésil: une contre-sécularisation?” in Sébastien Fath (org), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (2004); Flávio Pierucci, “Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião” (1997) e *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber* (2003).

Nos estudos de Weber deuses e demônios são igualmente considerados divindades. Ambos são de existência ultra-mundana, à qual só se tem acesso pela mediação de símbolos e significações. O desenvolvimento do dualismo deus-demônio, surge com as tentativas de monopólio religioso, próprio das religiões universais e monoteístas. A figura do demônio encontra assim destaque em situações de monopólio da divindade. Mas, a possibilidade de Deus conquistar o primado no panteão e logo o monopólio da divindade, depende das condições de existência naturais e sociais. (1984: 340). Assim, a religião não possui autonomia. A construção do poder religioso depende também de fatores sociais. Tal perspectiva, evidentemente, está mais próxima do pensamento marxista do que comumente se conhece do pensamento weberiano. As diferentes classes de deuses e demônios – adverte o autor – “estão condicionadas diretamente pela situação econômica e os destinos históricos de cada povo. Como para nós estas se perdem na escuridão, frequentemente não há como conhecer porque, entre as diferentes classes de divindades, algumas alcançaram predomínio” (1984: 335).

A tensão entre o Deus supremo, de um lado e espíritos e demônios, de outro, é constante nas grandes religiões. Nem a Reforma, “conseguiu extirpar de maneira permanente o mundo dos espíritos e dos demônios”. O protestantismo subordinou teologicamente o mundo dos espíritos. Mas, na prática, o que importa é quem tem mais influencia nos indivíduos: o Deus supremo ou os espíritos e demônios “inferiores”. Se quem tem mais influencia são os espíritos e demônios, então a religiosidade da vida quotidiana está determinada principalmente pela relação com eles, independentemente do conceito e da forma do Deus oficial.

A polarização entre Deus supremo e espíritos inferiores é, em certo sentido, resultado do distanciamento do Deus supremo e a proximidade (em relação aos fieis) dos espíritos menores. Quanto mais monoteísta for a religião em questão, mais o Deus supremo será distante e os espíritos inferiores mais próximos dos indivíduos. De fato, para Weber só são rigorosamente monoteístas o judaísmo e o islamismo. O cristianismo situa-se no meio do caminho. O protestantismo irá mais longe ao tentar eliminar toda manifestação sensível da divindade e restringir a revelação a um texto. Mas, essa tentativa de apagar espíritos e demônios, que corresponde muito bem com a idéia de um Deus supremo imutável e imune à coerção, terá suas conseqüências no ressurgimento dessas representações no pentecostalismo. Nessa perspectiva o pentecostalismo pode ser considerado uma forma religiosa que, como reação ao distanciamento do Deus universal cristão, recupera práticas mágicas com divindades próximas do cotidiano de seus seguidores.

A separação e hierarquização entre deuses e demônios são consideradas por Weber questão política porque envolvem questões de poder decisivas para a determinação da tradição verdadeira. Na perspectiva do desenvolvimento das grandes religiões universais, os demônios são deuses menores, inferiores, vencidos. O Deus vencedor é sempre de quem tem o poder religioso. Trata-se, naturalmente, de problema importante no cristianismo o distanciamento do Deus vencedor em relação aos leigos, dos sem poder. Enquanto os deuses menores permaneceram mais próximos. É evidente que a transformação de deuses em demônios, e vice-versa, só se percebe a partir de perspectivas mais amplas. É nesse contexto de análise que Weber afirma que “deuses de ontem são demônios de hoje”. O tipo de prática religiosa resultante corresponde também a essa diferença entre as divindades. O autor propõe distinguir “religião e culto” de “magia”. A primeira, com deuses aos que se elevam suplicas e se adora. A segunda, com demônios sobre os quais se opera coerção mágica e conjura. (1984: 345). Adverte-se, no entanto, que essa separação artificial e metodologicamente necessária ao estudioso da religião nunca aconteceu de maneira total. O ritual religioso sempre conservou ingredientes mágicos. Mas também, em perspectiva mais ampla (aspecto de destaque nos estudos weberianos) constata-se que no desenvolvimento histórico dessa luta entre divindades supremas e inferiores, que incluiu repressão de cultos por parte de forças seculares ou sacerdotais em favor de nova religião, “os antigos deuses continuaram a existir como demônios” (1984: 345).

O demônio no protestantismo

A figura do demônio, que parece ter entrado no cenário ocidental entre os séculos XII ao XV; entrada tardia, portanto, torna-se grande mito cristão e se consolida na época em que não havia para as pessoas possibilidades de escolha religiosa: ou se era cristão ou se era cristão. É no final da Idade Média, a partir do século XV que aos poucos se define certa ciência do demônio, demonologia, como já foi dito. A história da arte mostra o aumento de tamanho das representações do demônio nessa época (Muchembled, 2000). A consolidação da figura demoníaca coincide com o período de consolidação do protestantismo; mas, como veremos logo, o demônio não terá grande importância na teologia dos reformadores. A grande caça à bruxaria dá-se no final do XVI, mas nos anos 40 desse século o protestantismo e os reformadores se posicionam a favor da pena capital para os bruxos e especialmente bruxas e a caça para todos os “adeptos do demônio”. A construção do medo do diabo está na base da grande caça às bruxas dessa época.

A Reforma protestante, como se sabe, desenvolveu-se no contexto do auge de representações do demônio. A história da arte mostra enorme aumento e importantes mudanças nas representações do demônio a partir do século XV (Villeneuve, 1957). Cabe assim perguntar-se como os reformadores conseguiram se furtar a essa grande influência social. Em primeiro lugar, é necessário lembrar certa recusa protestante de toda representação do sagrado, e em consequência a incompatibilidade com a arte em geral. A Reforma teria sido um fator de enfraquecimento da arte enquanto o Concílio de Trento e a Contra Reforma teriam significado a sua exaltação. Essa afirmação faz sentido quando se pensa o protestantismo a partir do culto. Reagindo contra a liturgia romana centrada no sacrifício eucarístico a Reforma recusa radicalmente toda representação visual no culto, e o substitui pela palavra, pelo sermão e sua apresentação intelectualizada. Mas, a arte protestante, encontra-se além do culto protestante. Contra a hipótese do enfraquecimento da arte pelo protestantismo Jérôme Cottin oferece três importantes argumentos (1995), que a seguir sintetizamos.

Em primeiro lugar, é inegável que houve queda de produção artística na Alemanha e na Suíça a partir do século XVI, mas, as causas desse declínio não podem ser imputadas diretamente à Reforma. Pode-se dizer que a Reforma participou de grandes mudanças na sociedade que enfraqueceram a produção da arte religiosa em favor de produção artística mais laica. A partir do século XVI os mecenas não são mais bispos e sim príncipes ou burgueses ricos, e o artista não é mais mero artesão a serviço da igreja mas humanista autônomo e crítico. Nesse sentido pode se dizer com razão que a arte também escapa ao controle da Igreja. O protestantismo participa dessa mudança sem ser o fator principal. Quando o protestantismo surge na Alemanha de 1517, a produção artística já tinha avançado na direção do domínio profano, ao mesmo tempo que, desde 1500, o sistema iconográfico não era mais unitário e mostrava importantes fissuras.

Em segundo lugar, destaca-se importante produção artística que poderia chamar-se de “protestante”, especialmente na pintura. Houve nos séculos XVI e XVII muitos artistas protestantes ou influenciados pelas idéias dessa nova religião. A pintura desses artistas, tanto na tradição luterana (Albrecht Dürer e Lukas Cranach, por exemplo) quanto da calvinista (Niklaus Deutsch e Rembrandt por exemplo), ocupou-se principalmente de temas bíblicos. Não se encontra nela, evidentemente, representações de Deus, mas também não há, salvo exceções, representações do diabo. Em terceiro lugar, se a arte protestante significou o fim da representação artística de Deus, não se pode dizer a mesma coisa a respeito do pensamento. Deus não está presente na arte religiosa protestante, mas isso, antes de significar o fim da arte religiosa sig-

nifica a superação da distinção entre o sagrado e o profano, entre o domínio de deus e o domínio do mundo.

Os reformadores acreditavam na existência do diabo e até há quem fale em certa cultura diabólica protestante no final do século XVI na Alemanha. Lutero afirmava que o diabo estava mais próximo do homem que a sua própria roupa, e mais próximo ainda que sua própria pele. Considerava-o, também, “verdugo ao serviço de nosso Senhor para castigar os pecadores” (Muchembled, 2000: 151). Lutero não se estende mais na questão, mas, também para Lutero o monacato católico se lhe apresenta como “conselho ditado pelo diabo”. A conduta de vida monástica estava em oposição ao trabalho profissional mundano; era “produto de uma egoística falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo” (Weber 2004: 73). Para Calvino o diabo se torna presente na dúvida a respeito da eleição. “Considerar-se eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, torna-se um dever” (Weber 2005: 101).

As sociedades latino-americanas mudaram significativamente desde a chegada dos primeiros protestantes, facilitando ou impedindo a assimilação de novas religiões. Embora naturalmente tradicional, toda religião muda, adaptando e recriando suas tradições de origem. O dilema entre continuidade e ruptura resolve-se a partir das necessidades da sobrevivência religiosa. As sociedades latino-americanas que o protestantismo encontrou na sua chegada eram na sua grande maioria analfabetas e com forte compreensão mítica da realidade que o catolicismo nunca conseguiu extirpar. Nesse contexto, o protestantismo como religião de indivíduos teve grandes dificuldades para se estabelecer. Acompanhou a precária e lenta modernização das sociedades latino-americanas por meio da educação, da alfabetização e da conciliação de descobertas científicas e religiosidade. Mas é indispensável considerar que o protestantismo que chegou à América Latina já havia sido atingido pelo movimento pietista do século XVIII e pelo emocionalismo dos grandes avivamentos religiosos ocorridos na Inglaterra e posteriormente nos Estados Unidos. O que essa religião conservou das origens da Reforma nunca teve força suficiente para se reproduzir, mas conservou a tendência para viver a fé mediada pela compreensão intelectualizada e desmistificada da realidade, gerada especialmente pela leitura da Bíblia.

Uma das características das camadas receptoras da mensagem protestante na América Latina era o analfabetismo. Como poderia, enquanto “religião do livro”, inserir-se numa sociedade iletrada? O trabalho intelectual com o texto bíblico nunca foi o meio mais eficiente no processo de transmissão religiosa. O trabalho de proselitismo dos missionários centrava-se inicialmente na conversão como experiência fortemente emocional. A conversão foi sempre um grande mistério, experiência inexplicável. Mas, fora dela o resto passava

pelo estudo da Bíblia. Mendonça chega à conclusão de que a permanência do protestantismo, depois da pregação e da conversão, dependia desse trabalho intelectual com a Bíblia, do aprendizado da doutrina, da leitura das revistas e da interação com os hinos sagrados. Tudo isso visando a resultados maiores e permanentes. É por isso que os missionários se esforçaram no trabalho de alfabetização, apesar das grandes dificuldades de tornar a Bíblia uma leitura habitual das massas³. O protestantismo sempre se preocupou com o acesso dos fiéis a ela. Quando as pessoas eram analfabetas, recorria-se à leitura em voz alta⁴. As leituras familiar e pessoal da Bíblia tornavam-se complemento importante do aprendizado no culto. A segunda tinha efeito individualizador da experiência religiosa.⁵ O imaginário religioso protestante estava, assim, influenciado pela leitura da Bíblia, e nesse sentido pode se afirmar que havia nele pouco espaço para o diabo. No melhor dos casos o diabo aparecia na leitura da Bíblia sempre como um grande derrotado.

Apesar da forte influência do emocionalismo pietista, o protestantismo na América Latina manteve seu lado racional intelectual, especialmente no culto⁶. O trabalho intelectual com a Bíblia permaneceu no protestantismo, sempre com a pretensão de explicar tudo. Era uma reminiscência da Reforma que, com as verdades da Bíblia, lutava contra a ignorância e a magia católica⁷.

³ “É muito pouco provável que as missões protestantes tenham conseguido introduzir a Bíblia como leitura habitual na sociedade brasileira, havia obstáculos quase intransponíveis, desde os oficiais até o analfabetismo da população. Daí ser difícil a compreensão do esforço tão grande desses missionários educadores, que davam instrução e, ao mesmo tempo, pregavam sua fé e ideologia através do livro que era, para eles, ‘a única regra de fé e prática’, um dos princípios da Reforma.” Mendonça (1984: 110).

⁴ Sobre as dificuldades em relação aos não-alfabetizados, é bom lembrar que esse também foi um importante problema para o protestantismo do século XVI, pois a porcentagem de pessoas que não sabiam ler era considerável. Veja-se a esse respeito Chartier (1991).

⁵ Sobre a Europa do século XVI Chartier diz: “Saber ler é primeiramente a condição obrigatória para o surgimento de novas práticas constitutivas da intimidade individual. A relação pessoal com o texto lido ou escrito libera das antigas mediações, subtrai aos controles do grupo, autoriza o recolhimento. Com isso, a conquista da leitura solitária possibilitou as novas devoções que modificam radicalmente as relações do homem com a divindade” (1991: 119).

⁶ “Por outro lado, o culto protestante, letrado e discursivo por excelência, só pode ser conduzido de modo satisfatório quando os fiéis estão em condições de acompanhá-lo, ouvindo e compreendendo a pregação, seguindo as leituras e/ou lendo eles mesmos os textos sagrados e os cânticos sacros. Melhor dizendo, o culto protestante é mais do discurso do que do gesto.” Mendonça (1984: 111).

⁷ Febvre percebe isso no interesse dos reformadores em priorizar a verdade da Palavra sobre qualquer tipo de milagre. Tal atitude contra o mistério do milagre encontra-se não só no racionalista Erasmo mas no próprio Lutero: “Lutero, que acredito não era um racionalista [...], escreveu no prefácio à sua tradução do Novo Testamento o seguinte: ‘a melhor fonte de conhecimento da religião cristã é o Evangelho de São João e as Epístolas de São Paulo,

À emotiva pregação evangélica contrapunham-se o estudo bíblico, o sermão catequético e a escola dominical, que procuravam ir além do mistério, utilizando idéias claras. O desenvolvimento dos seminários teológicos evidencia a crescente preocupação pela instrução religiosa.

Os estudos sobre o culto protestante mostram que o sermão teve, desde o início da Reforma, um lugar de destaque. Sabe-se que o primeiro livro de homilias – contendo dez sermões – foi publicado em 1547. Embora possa ser constatada grande variedade nas liturgias das diferentes tradições protestantes, quase sempre houve lugar para o sermão (Maxwell, 1963: 170). Calvino foi o principal responsável pela substituição da centralidade da eucaristia pela da pregação.⁸ Lutero também centrou o culto no sermão,⁹ que aos poucos foi deixando a eucaristia em segundo plano. A tensão entre eucaristia e pregação representa também o embate entre mistério e conhecimento, entre magia e razão.¹⁰

Como a pregação se dava no marco da celebração do culto, é impossível não perceber que a hegemonia da pregação implicava necessariamente o enfraquecimento do ritual e do mistério. A pregação e o púlpito, meio e espaço predileto da racionalização da fé, eram simplesmente o ponto culminante de um cuidadoso trabalho intelectual com a Bíblia e a doutrina. Considerando-se as origens reformadas do protestantismo latino-americano logo após a conversão, pode-se dizer que ele centralizava a vida religiosa na Bíblia. O

especialmente a dedicada aos romanos, e ainda a primeira de Pedro. Estes livros deverão ser o pão quotidiano de todo cristão. *Porque neles não se trata de milagres*”. Em troca falou magistralmente da fé redentora: “e é bem nisso que consiste a boa-nova. E este cristão – continua Febvre – este profeta veemente e fioso, este homem de fé, acrescenta: ‘se fosse obrigado a escolher, não hesitaria em seguir as palavras de Cristo e renunciaria aos seus milagres, que de nada me servem!. São as Palavras de Jesus que dão a vida, como Ele próprio disse” Febvre (1962: 247).

⁸ Embora haja quem afirme que isso não estava nas intenções do reformador da Genebra: “Imaginar que Calvino quis substituir o culto sacramental por um serviço de pregação é interpretar mal a sua intenção e sua obra e ignorar tudo o que ele ensinou e fez. A sua meta era dupla: restaurar a eucaristia, na sua simplicidade e verdadeiras proporções primitivas - celebração e comunhão -, como serviço semanal central, e, dentro desse serviço, dar às Sagradas Escrituras o seu lugar de autoridade” Maxwell (1963: 135).

⁹ Ele dizia: “Onde não se predica a palavra de Deus, é preferível não cantar, nem ler, nem se reunir” e “a pregação é a única cerimônia ou o único exercício que Cristo instituiu para permitir a seus cristãos reunir-se e exercitar-se e viver em unidade”. Citado por Von Allmen (1968: 150 e 157) Febvre diz que já em 1529 as regiões que se separaram de Roma substituíram a missa pela pregação (1962: 298).

¹⁰ Um teólogo, estudioso do culto cristão, percebe assim a questão: “Se o sacramento precisa da proclamação da Palavra de Deus para evitar a autojustificação de certo caráter mágico, também a pregação necessita do sacramento para evitar a autojustificação do intelectualismo do charlatanismo” Von Allmen (1968: 149).

texto sagrado tornava-se a referência absoluta do sagrado restando pouco espaço para qualquer mistério.

É possível detectar, nos aspectos externos do lugar e dos elementos do culto, formas que contribuíram para desencantar o culto, no sentido de reduzir o mistério.¹¹ A pretensão protestante de explicar tudo se manifestou também no próprio culto, o que por si só já representa importante corrente anti-mistério. A questão também pode ser analisada na rejeição dos símbolos. A proibição das imagens nos templos protestantes sempre foi uma questão de identidade. Os protestantes rendiam culto somente a Deus, excluindo todos os santos, e não se fazia representação alguma de Deus, menos ainda do diabo. A força da identidade anti-católica os levou a eliminar todos os símbolos no culto, abdicando inclusive da beleza do edifício.¹² De modo geral, o templo protestante não tem ornamentos, apenas púlpito, bancos, mesa para os elementos da eucaristia e algumas vezes uma cruz discreta, sem destaque. As intermináveis discussões teológicas em torno da transformação ou não dos elementos da eucaristia em corpo e sangue de Jesus Cristo são eloqüentes mostras dessa rejeição protestante ao símbolo. Essa herança da Reforma levou o protestantismo – com poucas exceções – a subestimar todos os objetos, símbolos sagrados e sacramentos que, quando não foram eliminados, foram subordinados à Bíblia.

Evidentemente, a casa de um protestante era desprovida de qualquer símbolo que lembrasse o sagrado. Qualquer tipo de representação religiosa cheirava a catolicismo. Houve, no entanto, um símbolo que comumente as famílias protestantes conservaram na sala da casa. Trata-se do “quadro dos dois caminhos”. Esse quadro era uma extraordinária síntese da teologia protestante puritana inspirada no livro *O progresso do peregrino* de Bunyan; livro “de longe o mais lido de toda a literatura puritana” (Weber 2004: p.97). Diversas traduções desse livro circularam pela América Latina toda, em português e espanhol, constituindo-se em texto de enorme influência entre os protestantes. Pois bem, nesse ícone, provavelmente único do protestantismo na América Latina, não havia lugar para o demônio. O quadro apresenta dois caminhos, duas opções: o caminho largo e o estreito. Este último, cheio de penúrias e exigências leva à vida eterna, à salvação. O primeiro, cheio de prazeres e de vida fácil, leva à perdição eterna. Esse caminho está cheio de tentações: bares, teatros, loteria, dinheiro emprestado, cassino, danceterias etc. É sintomático que não haja nesse caminho representação alguma do diabo. No quadro há algumas pequenas representações do diabo no meio do fogo

¹¹ Velasques Filho refere-se a esta questão com a expressão “laicização do culto” (1985: 67).

¹² O que Mendonça diz para o Brasil vale para os outros países da América latina: “pode-se dizer que não há uma arquitetura protestante brasileira” (1985: 52).

do que seria o inferno no fim dos tempos. Na teologia protestante o diabo não era importante no cotidiano.

Os protestantes hoje na América Latina continuam acreditando na existência do demônio. A pesquisa entre evangélicos no Brasil, *Novo nascimento* (Fernandes 1998: p.81ss) interrogou: “Existem religiões demoníacas?”. O quadro a seguir é expressivo a respeito da importância mais ou menos uniforme do demônio tanto em igrejas pentecostais quanto nas igrejas do protestantismo histórico.

	Assembléia de Deus	Batista	IURD	Históric	Renovadas	Outras pentecostais	Total
Sim	92 %	88	87	85	95	89	89
Não	5 %	7	8	11	3	6	7
Não sabe	3%	5	5	4	2	5	4
Não responde							

Mas, vale a pena frisar que se trata de uma pesquisa entre evangélicos. Na opinião deles o demônio está nas outras religiões, e em graus diversos. Dos evangélicos entrevistados, 95% acredita ser “religião demoníaca” a umbanda e o candomblé, 83% acredita o mesmo a respeito do espiritismo kardecista, 29% afirma o mesmo a respeito do judaísmo e 30% a respeito do catolicismo. Também o ateísmo é visto como demoníaco por 52% dos entrevistados. Quando a mesma pesquisa leva a questão para o plano das relações pessoais levantando a hipótese de um filho ou filha do entrevistado se casar com pessoa de outra religião, a tolerância aumenta, o que demonstra que a figura do demônio não é tão ameaçadora como o quadro mostrado pareceria indicar.

Vale a pena insistir que a crença no demônio hoje acontece numa sociedade absolutamente diferente daquela que o considerou como personagem fundamental da compreensão religiosa do mundo e como ferramenta ao serviço do poder político e religioso. Em nossas sociedades bastante desencantadas, o demônio como ferramenta explicadora serve apenas para aspectos inexplicáveis da vida das pessoas. As igrejas evangélicas acolhem pessoas de diferente condição social, econômica e cultural. A compreensão e o agir no dia-a-dia dos fieis evangélicos não são determinados pela crença nos demônios. A crença religiosa age onde situações se tornam inexplicáveis ou fogem ao controle econômico e racional.

O demônio no pentecostalismo latino-americano

No pentecostalismo o demônio serve como sistema de explicação das coisas, especialmente das coisas inexplicáveis. Serve também de motivação para ações individuais e comportamentos coletivos. A pesquisa dos

pentecostalismos em diversos países da América Latina constata a importância dessa representação religiosa. O grau de importância do demônio varia segundo o contexto social e cultural do país ou da região, ou mesmo segundo as circunstâncias e a conjuntura social e econômica. No Brasil, programas religiosos, tanto católicos quanto evangélicos, têm tornado a representação do demônio quase corriqueira. Houve-se falar na expulsão do “capeta” a qualquer hora do dia. Exorcizar qualquer presença demoníaca tornou-se algo comum. O diabo adquire consistência explicadora da realidade lá onde as pessoas não conseguem encarar e superar as dificuldades. Uma pesquisa do pentecostalismo clássico na Guatemala (Pédron-Colombani 1998) constata no discurso dos pastores referencia constante à presença do diabo e à luta dos fiéis para se livrar dele. Não há sermão que não evoque essa luta cotidiana contra Satã, que adquire formas diversas: é ele que incita os homens a fumar, a beber, a fazer festa, a praticar o adultério, a participar de cultos idolátricos ou a escutar música rock. Mas, o diabo é também explicação da doença. Para o caso da Guatemala, lembra Pédron-Colombani (1998, 157ss), o pentecostalismo se desenvolve numa cultura religiosa fortemente permeada por concepções indígenas da cultura maia. O mundo maia é povoado de entidades sobrenaturais, que além de divindades são forças que agem na vida das pessoas. A construção religiosa pentecostal, longe de se furta a esse sistema de representação aparece perfeitamente compatível com ele. As forças sobrenaturais em ação adquirem aspecto e espíritos diabólicos, quando causam mal, ou aspecto do Espírito Santo, quando são do bem.

Nos países da região andina, a pesquisa também tem constatado a afinidade entre cultura religiosa ancestral e práticas religiosas pentecostais. Na província do Chimborazo no Equador, por exemplo, Andrade (2004) encontra nessa afinidade o sucesso do pentecostalismo. O pentecostalismo se ajusta melhor à cultura indígena por meio das crenças mágicas, os sonhos, e as curas divinas. Essa afinidade se explica pela re-interpretação indígena dos espaços não domesticados da natureza. Forças sobrenaturais próprias da religiosidade ancestral são reinterpretadas sob a figura do diabo no pentecostalismo.

A importância do demônio no pentecostalismo urbano não é uniforme. Varia de um caso para outro. Por exemplo, nas igrejas pentecostais de Iztapala no Distrito Federal no México, Garma (2004) encontra relativa importância do demônio na prática religiosa dos fiéis. Está restrito a práticas excepcionais e muito especializadas de cura: a “liberação”, termo que se prefere a “exorcismo”. Garma constata que os próprios pastores pentecostais não gostam de falar do tema, especialmente os de maior escolaridade. Os exemplos referidos são suficientes para mostrar que o lugar do demônio no pentecostalismo latino-americano não é uniforme, sendo necessário matizar

a afirmação de uma “cultura popular demonológica” (Bastian, 2001). Em todo caso o apelo ao demônio como fator explicador da realidade varia de um caso para outro e em função de status socioeconômico, grau de instrução, biografia religiosa anterior por religiões mediúnicas etc. É isso que Machado (1996) constatou na sua pesquisa entre mulheres pentecostais do Rio de Janeiro. A ênfase na ação demoníaca para explicar os conflitos familiares é maior nos segmentos desfavorecidos e entre aqueles que vieram das religiões mediúnicas, por isso o exorcismo é mais freqüente nas igrejas pentecostais com essa composição sócio-religiosa. O demônio no pentecostalismo recente não está necessariamente associado ao inferno. Na Europa ocidental o demônio estava fortemente associado a essa terrível imagem do inferno como lugar de castigo eterno. A teologia dos dois caminhos, “o largo e o estreito”, tão importante na história do protestantismo latino-americano, não deixa dúvidas a respeito da associação entre diabo e inferno. Diferente disso se percebe em muitos pentecostalismos contemporâneos certa redução da importância do inferno. A razão principal dessa importante mudança teológica está, parece-me, no lugar de destaque alcançado pela chamada “teologia da prosperidade”. O objetivo do diabo agora é evitar que os crentes desfrutem das riquezas que Deus tem para seus filhos. Parece assim possível afirmar que os pentecostalismos recentes tiraram o diabo do inferno e o recolocaram na terra, no cotidiano das pessoas, no corpo, na família, nas relações conjugais, no lugar de trabalho, no insucesso da empresa, e assim por diante.

No pentecostalismo contemporâneo o diabo é personagem onipresente, polimorfo e real no cotidiano das pessoas. Daí o seu potencial como sistema explicador da realidade. Num sermão da Igreja Pentecostal Deus é Amor o pastor disse:

O diabo nos engana, e quando estamos em suas mãos nos coloca doenças, dor, brigas, bruxarias... Tudo isso é parte de Satanás. Por isso as doenças, os acidentes, porque obedecemos a Satanás e não obedecemos aquele que nos dá vida, as doenças não são de Deus (Apud, Hernández, p. 91)

Na teologia pentecostal não há um diabo, mas muitos, e ao dizer deles a exegese bíblica o comprova. A demonologia pentecostal mudou também a ética religiosa. O homem não é o autor único da falta contra Deus. O crente não é o único responsável. Grande parte da responsabilidade é do diabo. O crente é vítima das ações demoníacas. O pecado não apenas se comete, mas, se sofre. Assim, os fiéis são isentos de responsabilidade. Não é apenas culpa deles. Eles foram enganados, e não está neles a solução. A solução está na Igreja, no exorcismo exercido no contexto do culto e pela palavra do pastor

etc. A mesma compreensão encontra-se nos ritos de exorcismo. Não é a pessoa quem grita ou pula porque tem um demônio. É o próprio demônio que grita ou pula.

Conclusão

No largo espaço que o conceito protestantismo representa, e na sua longa história, diversas tradições religiosas que se sentem de alguma forma herdeiras dessa vertente do cristianismo, a figura do demônio só adquiriu importância significativa nas últimas décadas e nos pentecostalismos mais recentes. Isto é, em sociedades fortemente atingidas pela modernidade e em franco processo de desencantamento. A realidade do diabo é indiscutível na opinião dos fieis pentecostais. A realidade demoníaca é construída nos cultos nos sermões e ritos. Os fieis confirmam essa realidade nas visões, sonhos, revelações, doenças, e em todo tipo de problemas. “O diabo existe moço”, disse-me uma mulher entrevistada durante pesquisa de campo. “Preste atenção. Eu estava aqui, neste lugar. E o diabo me jogou para lá, para esse canto da sala”, disse apontando para uma distância de mais ou menos cinco metros. Outra mulher, Dona Maria, crente da Congregação Cristã do Brasil, mulher de 85 anos, vê o diabo em situações por demais banais e nos objetos da casa. Conta ela que chegou atrasada ao culto porque não encontrava o pente para arrumar o cabelo, e lembre-se que na Congregação Cristã as mulheres não cortam o cabelo. Procurou o pente pela casa toda e não o achou. De repente observa que o pente está bem ali em cima da mesa. A explicação imediata dela é a seguinte: “é o capeta que colocou o rabo encima do pente para que eu não comparecesse ao culto, mas meu Pai pode mais que ele”. Dona Maria é viúva e analfabeta, vive da pensão que recebe, tem boa saúde e não precisa de médico. Afirma que Deus é quem cuida da saúde dela, mas nunca deixa de tomar seus chás para dor de cabeça. O capeta não pode com ela, mas nele encontra explicação do filho alcoólatra e do desemprego de filhas e netos. Mais do que um sistema explicador das coisas, o diabo é o melhor argumento para Dona Maria tentar levar a família toda de volta para a Igreja.

Referências bibliográficas

- ALLMEN, J. J. Von. *El culto cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- ANDRADE Susana. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: ABYA YALA, IFEA, 2004.
- BASTIAN Jean-Pierre. La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive. In: Jean-Pierre Bastian (sous la direction de) *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique Latine*. Paris: Karthala, 2001.

- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÉS, Philippe & CHARTIER, Roger. *História da vida privada III*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CORNUZ Michel. Anges, verbete. In: Pierre Gisel, *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Cerf, 1995
- COTTIN Jérôme. Le protestantisme et l'art: une question à reconsidérer". Verbetes. In: Pierre Gisel. *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Cerf, 1995.
- DELUMEAU Jean. *La peur en occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard, 1978.
- FEBVRE Lucien. *Martin Luther, un destin*. Paris: PUF, 1999.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1962.
- FERNANDES, Rubem et ali, *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- GARMA, Carlos. *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: UAM e Plaza y Valdes, 2004.
- MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.
- MAXWELL, William. *El culto cristiano*. Buenos Aires: Methopress, 1963.
- MENDONÇA, Antonio. *O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984
- MUCHEMBLED Robert. *Une histoire du diable, XII –XX siècle*. Paris: Seuil, 2000.
- NOGUEIRA, Carlos. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Edusc, 2000.
- RUSSELL, Jeffrey. *The Devil in the Modern World*. Londres: Cornell University Press, 1986.
- RUSSELL, Jeffrey. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Londres: Cornell University Press, 1977.
- SALLMANN Jean-Michel. *As bruxas noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- VELASQUES, F. Prócoro. A problemática do culto protestante no Brasil. Características, ênfases e teologia. In: *Estudos de religião*. São Bernardo do Campo, 1985, ano I, n. 2
- VILLENEUVE, Roland. *Le diable dans l'art. Essai d'icônographie comparé á propos des rapports entre l'art et le satanisme*. Paris: Denoel, 1957
- WEBER Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.