



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

## SAGRADO E COTIDIANO ENTRE LUTERANOS BRASILEIROS: SINCRETISMOS<sup>1</sup>

*Sacred and quotidian  
among Brazilian Lutherans: syncretisms*

**Oneide Bobsin<sup>2</sup>**

Nós sentimos  
Portanto, nós pensamos  
Por conseguinte, nós somos.<sup>3</sup>

**Resumo:** Fides et Ratio, tema proposto para um seminário internacional na Faculdade EST, oportunizou uma reflexão sobre o sagrado, o cotidiano e o sincretismo, no contexto específico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana. O debate proposto por este artigo não se constrói numa perspectiva mecânica, muitas vezes dualista, que coloca ao lado da razão o saber teológico erudito e no lado da fé e/ou religião os saberes irracionais das práticas populares. No lastro de Rudolf Otto o sagrado é uma categoria composta que vincula dialeticamente o racional e o irracional, sendo este último o meio pelo qual não se pode aprender o divino. O sagrado que escapa das gaiolas verbais se refugia num mundo de sentido que não se prende às categorias do erudito e popular. É um mundo pós-abissal longe da monocultura do saber. Assim, o cotidiano desfaz barreiras reducionistas e se torna refúgio da dignidade na ambiguidade do claro e escuro. Afinal, no momento vemos e nos vemos num espelho embaçado.

**Palavras-chave:** Sagrado. Cotidiano. Sincretismo.

**Abstract:** Fides et Ratio, the theme proposed for an international seminar at the Faculdade EST, propitiated the opportunity for a reflection about the sacred, the quotidian and syncretism in the specific context of the Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil. The debate proposed by this article is not constructed in a mechanical perspective which is often dualist, which places next to reason the erudite theological

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 17 de outubro de 2016 e aprovado em 07 de novembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências Sociais/Sociologia da Religião (PUC-SP, São Paulo/SP, Brasil) e professor de Ciências da Religião na Faculdade EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: obobsin@est.edu.br

<sup>3</sup> TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. História Geral da África – VIII. África desde 1935. Brasília: MEC; UNESCO, 2010.

knowledge and next to faith and/or religion the irrational knowledges of popular practices. In the ballast of Rudolf Otto the sacred is a composite category which dialectically connects the rational with the irrational, the latter being the means by which one cannot learn the divine. The sacred which escapes from the verbal cages finds refuge in a world of meaning which cannot be bound to the categories of the erudite and the popular. It is a post-abyssal world far from the monoculture of knowledge. Thus, the quotidian breaks down reductionist barriers and becomes the refuge of dignity in the ambiguity of light and dark. Finally, at this moment, we see and see ourselves in a blurry mirror.

**Keywords:** Sacred. Quotidian. Syncretism.

## Preliminares irracionais

Depois que Rudolf Otto resgatou Tersteegen, cujo hino era entoado nos cultos de minha infância, tudo o que eu disser estará sob a penumbra de que “Deus está presente, tudo em nós se cale”<sup>4</sup>, bem como sob o lusco-fusco da percepção de que “Um deus compreendido não é um Deus”<sup>5</sup>. Ao me reportar à minha infância marcada pela liminaridade frouxa do pietismo do Hinos do Povo de Deus – HPD e do populismo de esquerda da família num contexto híbrido religioso, silencieei obedientemente diante da proposição do tema feita por colegas como um “extra nos”, sem, no entanto, me render ao *a priori* – que independe da experiência –, mesmo que essa seja, quase sempre, um tanto opaca, ou melhor, já fossilizado referente a “uma experiência religiosa que há muito desapareceu”, conforme Rubem Alves.<sup>6</sup> Minimizando Alves, talvez a experiência esteja submersa, orientando a busca de temas obscuros.

Ao reconhecer meu tatear no mundo acadêmico, refugio-me numa retrospectiva de relatos e casos que, mais do que ilustrações, tornaram-se referências silentes na tentativa ainda inconclusa de refletir sobre o “subterrâneo religioso da vida eclesial”<sup>7</sup>, tema de minha preleção inaugural em 1996. Tais relatos e casos observados no pastorado e comentados com o colega Vítor Westhelle antes de seu retorno para os USA, em 1992, me surpreenderam, tempos depois, como teorizações em textos densos nos Estudos Teológicos, que retomarei como aporte teórico deste artigo.

Nesta carreira, depois de oito anos ocupados com a gestão da EST, quando conseguia me encantar com o seu subterrâneo e o seu currículo oculto, deparo-me recentemente com textos de escritores latino-americanos, já conhecidos por muitos, que veem o colonialismo europeu como o lado obscuro da modernidade. O subterrâneo das instituições guiadas pelo espírito moderno se protege desse quando se trata

<sup>4</sup> TERSTEEGEN, Gerhardt (1697-1769). *Hinos do povo de Deus*. IECLB. São Leopoldo: Sinodal, 1997. hino 124. Ao analisar o hino de Tersteegen, Otto fala em silenciar não por causa do medo, mas em razão do “efeito direto de se sentir a presença própria do numem”. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 108.

<sup>5</sup> OTTO, 2007, p. 36.

<sup>6</sup> ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 14.

<sup>7</sup> BOBISN, Oneide. O Subterrâneo Religioso da Vida Eclesial: Intuições a partir das ciências da religião. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1977.

de salvaguardar a dignidade e reelaborar as suas dores vividas nela e por elas. Nesse imbróglcio, o relato vai em busca de conceitos, mas não se prende a eles, como pássaro na gaiola. Afinal, “Um Deus compreendido não é um Deus”; frase que poderia ser abrasileirada através de uma outra ouvida pelo nosso pesquisador das coisas sagradas do povo, Carlos Rodrigues Brandão, quando pesquisava as festas do divino Espírito Santo em Goiás. De um participante das danças, ouviu: quem sabe, dança; quem não sabe, pesquisa. Fui pesquisar para saber, como alguém que observa de fora e capta “significantes vazios”<sup>8</sup>, como se não houvesse ainda palavras para realidades pouco determinadas. Sobre a presença do sagrado na cultura popular, Brandão afirmou:

[...] aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais de vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos<sup>9</sup>.

Numa pesquisa feita pelo antropólogo holandês André Droogers, professor de EST nos anos 1970, entre as comunidades capixabas pomeranas, assim caracterizou a religiosidade daquelas pessoas:

Religiosidade popular, como quero tentativamente usar aqui o conceito, é a vivência religiosa elaborada, no decorrer da história, por leigos, orientados por sua posição social e atuando fora do controle do clero e da instituição Igreja. Esta religiosidade possibilita um contato direto com o sagrado, sem intermediação do sacerdote<sup>10</sup>.

Tais conceitos sobre o sagrado na cultura popular serão problematizados ainda neste texto a partir da coexistência de saberes como uma epistemologia que supera o pensamento abissal, conforme Boaventura de Sousa Santos, que gera hierarquias no conhecimento marcado pela monocultura do saber. O “irracional” de Otto entrará na dança sem os contrapontos, ou dualismos, do racional voltado para a erudição e o “irracional” como se fosse próprio do sagrado difuso sem intermediação sacerdotal. Esse é o nó da questão deste texto, que será trilhado por caminhos obscuros, lembrados por Geertz ao mencionar uma frase de Leo Steinberg sobre impasses teóricos da antropologia no século passado, por volta dos anos sessenta:

[...] somente se abandonarmos esse doce senso de realização que provém de exibir habilidades comuns e nos ativermos a problemas suficientemente obscuros que possibilitem outras descobertas, teremos a esperança de chegar a um trabalho que não apenas reencarne os grandes homens do primeiro quartel deste século, mas que esteja a altura deles<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 115-122.

<sup>9</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1890. p. 17.

<sup>10</sup> DROOGERS, André. *Religiosidade Popular Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 7.

<sup>11</sup> GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 102.

## Lugares e momentos diferentes

### *Morro de Todos os Santos*

O Morro do Espelho como lócus teológico luterano não conseguiu domesticar o sagrado estranho de suas entranhas. Muito perto daqui, se pensarmos geograficamente; mas muito longe deste lugar, se pensarmos teologicamente, morava uma família de negros/as, que viveu as instituições como funcionários de serviços gerais. O tio que trabalhava no Colégio Sinodal trouxe o irmão para trabalhar no Instituto Pré-Teológico. Esse, por sua vez, trouxe Cláudio Soares, conhecido por Pelé, da Vila Esperança, filho de uma mulher que “sofria dos nervos” e que cedo morreu. Adotado com poucos anos, veio morar no Morro do Espelho, tornando-se, na fase adulta, funcionário de serviços gerais da EST. *Professor, tenta entender, pois minha vida é um rolo. Fui adotado, e o que veio a ser meu pai, era tio de minha mãe de sangue.*<sup>12</sup>

A poucos metros do local de trabalho no Instituto Pré-Teológico, com forte tradição germânica, hoje a biblioteca da EST, moravam os pais adotivos de Pelé, Cláudio Soares, numa casa cedida pela instituição de formação. Ali viviam quatro filhos adotivos e mais cinco do casal Vicentina S. de Jesus e de seu Laureando. Vicentina de Jesus, que carrega em seu nome uma identidade religiosa, era benzedeira. Segundo Pelé, ela atendia de segunda à sexta-feira, até vinte pessoas por dia, na sala de sua pequena casa. Pelé, criança e jovem, observava tudo. E tem muito para contar. Minha mãe atendia pobres e ricos. Menciona as autoridades da cidade, como ex-prefeitos e sogra de médico, benzidos por sua mãe. Pediam para benzer contra mau olhado, olho grande/olho gordo; buscavam benzeduras para restabelecer a saúde, manter casamentos e emprego. Enquanto citava os ritos, entrecortava sua fala pouco linear com nomes de pessoas do Morro do Espelho e de pessoas da EST que se socorriam junto a sua mãe, os quais não nomearei.

*Professor, para ser curado é precisa ter fé; é a fé que cura; para ser benzedeira também tem que ter muita fé;* sua mãe tinha uma irmã que também benzia. Como problematiza o texto motivação, o qual deslocamos como faz o pensamento “roleiro”: “Não se trata de estabelecer outra história de pensamento, um fio vermelho alternativo, uma tradição oculta, mas de *detectar lugares e momentos* em que algo diferente acontece”<sup>13</sup>. O quanto nosso interlocutor se refere a lugares e momentos diferentes é difícil racionalizar, mas destacou que foi batizado luterano, na Igreja do Relógio, sendo levado por uma mulher de origem alemã, que também se tornou sua madrinha, mas cujo sobrenome não lembra.

<sup>12</sup> Entrevista informal em 07/09/2015, dia em que se comemora a Independência do Brasil. O entrevistado mora numa rua cujo nome lembra um Bier, no bairro Feitoria, que lembra o feitor que maltrata escravos. No bairro Feitoria há a Casa da Imigração Alemã, em razão de os imigrantes terem chegado ali em 1826. Concedeu entrevista em sua casa. Autorizou-me, por escrito, a sua utilização para fins de publicação. Está com o autor deste artigo a cópia do documento de autorização.

<sup>13</sup> Texto motivador – Seminário Internacional Fides et Ratio, p. 1.

*Um benzedor teuto-brasileiro*

Longe do Morro do Espelho, mas próximo da minha vivência comunitária da infância e juventude, quando vivi na condição de “sucessor” de pessoas benzidas e que benziam, num contexto que recentemente denominei “Protestantismo à brasileira”. Num Vale ignorado pela Historiografia Eclesiástica<sup>14</sup>, descendentes de alemães mantinham escravos para o trabalho e jovens escravas para casos fora do casamento. Recentemente morreu um diácono da IECLB na Serra gaúcha, cujo nome não vou declinar. Ele quis estudar teologia, mas não dominava a língua alemã. Foi reprovado no exame de seleção, mas não desistiu da atuação na IECLB. Teimosamente viu na diaconia a vivência de seu chamado. Tornou-se diácono. Era descendente de um “coronel” luterano, que havia tido um caso com uma mulher negra e pobre, também luterana, fora do casamento. O “coronel” era descendente do pastor Carl Leopoldo Voges. Sua condição social e seu *status* na política local não permitiam assumir em público a paternidade, mas todos faziam de conta que não sabiam e a igreja não negava o batismo, afinal, diz o povo, a criança não tem culpa.

Naquele contexto com presença negra e indígena ignorada, juntaram-se os açorianos, que trouxeram polvilho da mandioca para fazer rosca para ser servida com churrasco – gaúcho rio-grandense, uruguaio e argentino – comunitário nas festas do Kerb e da Colheita, acompanhados de batatinha inglesa, que identificava as pessoas teuto-brasileiras, como “alemão batata”<sup>15</sup>. Junto se servia a cuca alemã. Esse prato “sincretístico” também revelava uma vida híbrida com forte presença luterana comunitária, cuja população recorria a benzeduras, apesar da crítica dos pastores.

Há aproximadamente dez anos, entrevistei o benzedor evangélico-luterano, que lhe dei um nome fictício de Luiz Pereira Mossmann (LPM), filho de pai de origem portuguesa e mãe teuto-brasileira. Sua mãe, mulher forte que enfrentava o pastor, fazia suas rezas em alemão, repassando os segredos do ofício de benzedeira ao filho mais novo. Ele condicionou a entrevista à presença de meu pai para ter a cumplicidade de que ele não era o único a atuar à margem do poder eclesiástico. Ao longo da entrevista, citava a minha avó paterna como alguém que conhecia as formas de benzedura, que ela praticava. Meu pai silenciou, pois estava diante de alguém do clero erudito, seu filho, de quem esperava crítica à atuação do benzedor. Baixava a cabeça porque havia aprendido dos pastores que benzedura é superstição; e superstição é negação da fé no Deus verdadeiro; logo, pecado. Embora combatido pelos pastores, LPM par-

<sup>14</sup> As comunidades de Petrópolis, no Rio de Janeiro, e de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, são referências dos primórdios do luteranismo no Brasil. A Comunidade Evangélico-Luterana de Três Forquilhas, Litoral Norte do Rio Grande do Sul, fundada em 1826, não recebeu dos historiadores eclesiásticos as mesmas referências. Só recentemente Martin N. Dreher e Marcos A. Witt se ocuparam com pesquisas sobre a imigração alemã no Vale Três Forquilhas. DREHER, Martin Norberto (Org.). *Degredados de Meklenburg-Schwerin e os primórdios da Imigração Alemã no Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2012. No reverso da obra, o mesmo conteúdo é apresentado em alemão. WITT, Marcos Antônio. *Em busca de um lugar ao sol: Estratégias Políticas – Imigração Alemã Rio Grande do Sul Século XIX*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

<sup>15</sup> As crianças brincavam na escola comunitária, com um refrão, como se alemães sempre fosse o outro, que mereceria uma distinção preconceituosa. “Alemão batata, pé na bunda e mão na lata (tapa no rosto)”.

ticipava dominicalmente do culto. Embora houvesse uma distância abissal entre ele e o pastor, elaborada pela teologia oficial, seu sistema religioso fazia coexistir dois sistemas complementares. Buscava, pois, nas prédicas a justificativa de “misturar” diversos aspectos. Assim ressignificou a pregação do pastor Ernesto Fischer:

Toda pessoa tem o direito de reunir as palavras da Sagrada Escritura, e procurar atualizar. E também fazer oração para que você precisa, no caso, enfermidade. Então, eu gostei muito daquela parte. Fui para casa, e guardei esta oração, porque eu sou uma pessoa que guarda muito na memória. [...] Ler, unir as palavras... Até do Pai Nosso poderia tirar para fora alguma e unir<sup>16</sup>.

LPM é um benzedor, reconhecido pelas pessoas que, em grande parte, pertencem à IECLB local, mas também é assim nomeado pela religião que o critica. Reporta-se a um comentário feito pelo pastor: Olha, cuidado com os olhos grandes. O próprio pastor pede para que o benzedor se cuide do olho gordo, como se o feitiço pudesse virar contra o feiticeiro. E não é que virou! Não é que fui limpar o poteiro perto do cemitério e um espírito veio de lá e se prendeu minhas costas. Diante disso, ele buscou apoio na umbanda na cidade de Niterói, perto de Porto Alegre. Atribuía seu problema renal a um espírito encostado, advindo do cemitério onde só se sepulta evangélico-luterano. Nesse caso, não adianta se autobenzer ou apelar aos santos católicos ou à Virgem Maria, já que algumas rezas são concluídas em nome da santíssima Trindade, enquanto outras em nome do Pai, do Filho e da Virgem Maria. Logo, do ponto de vista dos que buscam as benzeduras, não se abre mão do sistema público de saúde e forte presença nos cultos. São sistemas integrados, nada abissais, como denuncia Boaventura de Sousa Santos em relação à monocultura do saber, tema ao qual voltaremos mais adiante.

### *Urucubaca na empresa*

Reporto-me a um dos casos abordados na preleção inaugural, em 1966. Naquela ocasião, fiz uma etnografia da comunidade onde atuei como pastor. Dentre os casos, mencionei a dificuldade que os operários tinham em trabalhar no turno da noite depois da morte, por acidente, do casal pioneiro da empresa que veio do interior do Rio Grande do Sul, trazendo muitos agricultores católicos e luteranos, como mão de obra que foi se qualificando à medida que a empresa de câmeras frigoríficas foi se tornando uma grande empresa, inclusive de exportação para outros países da América Latina. Tornou-se uma empresa que buscava tecnologia alemã para a sua produção renomada

---

<sup>16</sup> BOBSIN, Oneide. Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 136. O Vale Três Forquilhas é um dos berços da Colonização Alemã no Brasil, Litoral Norte do Rio Grande do Sul. Para lá o Governo Imperial enviou alemães evangélicos, em 1826. Na mesma época, os imigrantes católicos foram destinados para o que veio a ser Colônia São Pedro.

internacionalmente. Há uma década, ela faliu em decorrência de má gestão, presumo, como acontece a quase todas as empresas familiares.

O casal pioneiro morreu em acidente de carro logo após repassar a empresa para os filhos. Pasmem, morreram embaixo de uma câmara frigorífica produzida por sua empresa. Depois do sepultamento, coisas estranhas aconteciam no turno da noite, além de acidentes de trabalho. Fantasmas caminhavam pelos corredores, máquinas disparavam sem que ninguém as tocasse, ferramentas caíam ao chão. Enfim, no meio daquelas tecnologias avançadas, importadas da Alemanha, espíritos vagavam espalhando medo. Diante disso, tomou-se a iniciativa de fazer um culto ecumênico. Os donos da empresa eram católicos, e conversaram com o padre. Grande parte dos quadros intermediários era luterana, então o pastor foi convidado. A celebração ecumênica na empresa, que fazia de uma carroceria o altar, teve uma função exorcista. A paz voltou e o culto se repetiu por décadas, na véspera do Natal.<sup>17</sup>

Tanto esse caso como o outro foram analisados em primeira mão à luz do romance de Jorge Amado – Dona Flor e seus dois maridos. Vadinho, o primeiro marido de dona Flor, era um homem de pouco compromisso com a esposa. Vivia em festa com mulheres, em jogos e varava a noite longe de casa. Na linguagem de nosso Pelé, Vadinho era um “roleiro”. Mesmo fazendo dona Flor sofrer, era sempre acolhido por ela, e perdoado, até a próxima noite de festas, quando se manifestava a sua índole de mulhengo, perdulário, e também de homem de trânsito no mundo da ordem. Sua condição de afilhado de Exú permitia-lhe abrir qualquer caminho fechado por alguém ou por uma força espiritual. Abria o coração de dona Flor com sua lábia de malandro, e lá iam para mais uma noite de vadiagem.<sup>18</sup>

Mas Vadinho morre, depois de uma noite de festas, bem perto de sua casa. Mas a morte física precisa ser completada pela morte ritual. Enquanto isso acontece, o luto de dona Flor e sua reclusão seguidamente são perturbados pela aparição de Vadinho. Mesmo depois de casada com um farmacêutico, com vida metódica e racional, que nada lembrava a vadiagem de Vadinho, ele volta para perturbar as noites de amor de Flor e do Dr. Teodoro Madureira. Assim, Flor se sentia dividida entre dois mundos, dos quais era uma mediadora, uma espécie de Nossa Senhora com dois maridos. A fim de não se sentir como uma pessoa cínica como Vadinho, pede para a sua amiga Dionísia (e não Apolónia) de Oxóssi que fale com pai Didi, pois era preciso fazer uma obrigação, com sacrifício de sangue, para que Vadinho não voltasse mais do lugar onde estava. E o sacrifício foi feito. O sangue foi derramado. Vadinho perde sua materialidade aos poucos, à medida que seu padrinho Exú é amarrado numa guerra espiritual, nada devendo aos discursos das igrejas da prosperidade. Vadinho, então, tem a sua segunda morte. Assim Jorge Amado, comunista e ogan, protetor de terreiros, termina o seu romance:

<sup>17</sup> BOBSIN, 1977, p. 273-276.

<sup>18</sup> BOBSIN, 1997, p. 264.

E aqui se dá por finda a história de dona Flor e de seus dois maridos, descrita em seus detalhes e em seus mistérios, clara e obscura como é a vida. Tudo isto aconteceu, acredite quem quiser. Passou-se na Bahia, onde essas e outras coisas mágicas sucedem sem a ninguém causar espanto. Se duvidem, perguntem a Cardoso e S.a., e ele lhes dirá se é ou não verdade. Podem encontrá-lo no planeta Marte ou em qualquer esquina pobre da cidade<sup>19</sup>.

A vida é clara e obscura e tais mágicas acontecem nas esquinas da EST, mesmo o bairro sendo nobre, mas cheio de estudantes de origem pobre. E em seus corredores, quando uma companheira de serviços impõe o seu trabalho a outras, ameaçando-as com trabalhos religiosos a fim de prejudicar a vida dos seus; o medo, pois, se ensandee, pois as supostas prejudicadas por uma entidade espiritual compartilham a mesma visão de vida e de mundo daquela que se encosta no trabalho das colegas. A resposta ao problema nas relações de trabalho não se realizou em algum lugar religioso ou o aconselhamento pastoral, mas por meio da rescisão do contrato segundo as leis trabalhistas, encaminhada pela administração. Também a mudança de posto provisoriamente foi vista por uma secretária como atendimento a uma promessa feita na sua igreja. Mas a promessa foi cancelada funcionalmente, com uma nota muito técnica. Então, o mundo subterrâneo da vida acadêmica teológica é latente, mas a teologia não tem “vidência”, para usar uma palavra criada por vovó Theresa, em Santo Forte, documentário de Eduardo Coutinho.

A menção do final do livro de Jorge Amado inspirou-me a fazer uma afirmação que carece de muito fundamento, é o que descubro hoje, quase duas décadas depois daquela preleção inaugural:

Ninguém está sugerindo uma teologia “vadinhana” ou extremamente metódica como a vida do Dr. Teodoro Madureira, mas sim “floriana”, que lide simultaneamente com o racional e o mítico, o tradicional e o moderno, o existencial e o libertador, o oficial e o clandestino, sem esquecer das ambiguidades da vida tão bem presentes no religioso<sup>20</sup>.

## **Outros saberes e a modernidade colonial**

A gestão do religioso na busca de sobrevivência nas margens da vida institucional, seja ela de ordem política, religiosa ou social, caminha na perspectiva da complementaridade, como a vida de um “roleiro” conforme Pelé, Vadinho, nosso benzedor, ou dona Flor na fase limiar do luto. Ler como se tem lido a religião na perspectiva sociológica, como mesmo o fiz, requer uma desconstrução de uma herança analítica que polariza o sagrado e o profano, o popular e o erudito, o tradicional e o moderno, o subalterno e o dominante e o preto e o branco. Da mesma forma, é necessário desconstruir teorias que afirmam que o clero monopoliza os bens de salvação, como quer Bourdieu no lastro de Weber, que possa ter influenciado a avaliação, por exemplo,

---

<sup>19</sup> AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.]. p. 535.

<sup>20</sup> BOBSIN, 1997, p. 279.

que Droogers tenha feito da religiosidade pomerana. Pelé, LPM, Vadinho e dona Flor na limiaridade do luto se apropriavam dos discursos oficiais sem ter o monopólio de quem é representante do mundo moderno erudito. Vejam como Bourdieu interpreta, no lastro de Max Weber, o poder religioso:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de uma “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanhava a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos [...] destituídos do capital religioso [...] e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que desconhecem como tal<sup>21</sup>.

Não precisamos sair do mundo moderno na sua interpretação marxista pouco ortodoxa para começar a desconstruir o discurso sociológico muito limitado ao mundo cristão europeu, como o de Bourdieu que fez escola no Brasil. Quando analisou a Igreja Católica numa prisão italiana, tendo apenas acesso a boletins de paróquias, Gramsci percebeu que:

Toda a religião, inclusive a católica [...] é na realidade uma multidão de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo de camponeses, um catolicismo dos pequenos-burgueses e dos operários, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo<sup>22</sup>.

Avançando na perspectiva da desconstrução da modernidade intelectual, ora funcionalista positivista, que vê nas religiões do povo um momento a ser superado, ora na sua versão marxista ou liberal com tendências secularizantes, a “religião ro-leira” sinaliza a superação de dicotomias, sobrevive às margens sem desconsiderar as instituições, que são apropriadas numa lógica de sobrevivência. Ninguém melhor que Rubem Alves, em *Ciranda dos Deus...* entre a universidade e o povo – para revelar o desinteresse da universidade brasileira, que nasceu no século passado, pelo estudo dos fenômenos religiosos, predestinados a sucumbir com o avanço do mundo moderno ou a ser ignoradas no seu exotismo. Também o protestantismo pouco se interessou pelas religiões populares.<sup>23</sup> Quando comecei a pesquisar o pentecostalismo no Brasil em 1982, ele já passava pela sétima década, e só três produções acadêmicas o tiravam da invisibilidade. Retomando de forma conclusiva Alves, no que diz respeito a uma mudança na década de 1960, sustenta:

---

<sup>21</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 39.

<sup>22</sup> GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. p. 144.

<sup>23</sup> ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 116-131.

Por detrás desta nova construção do objeto “religiosidade popular”, entretanto, se encontram várias alterações ideológicas e políticas anteriores: o colapso do desenvolvimentismo; a perda, por parte da Igreja, de sua posição privilegiada junto aos donos do poder: a descoberta do potencial político da cultura popular, no início dos anos 60<sup>24</sup>.

### *Pensamento pós-abissal*

Depois do resgate da “religiosidade popular”, vamos aprofundá-lo sob o olhar que não a encontramos, como diz Westhelle, inscrita no quadro, mas na moldura. Rastreamos o seu texto *Outros Saberes*, vamos direto para a pergunta colocada sob o item *Saberes Subjugados*, o qual, a meu ver, se distancia da percepção de saberes do quadro que extraem da religião “aquilo que ela nunca disse”, conforme Rubem Alves em sua fábula do poço das rãs encantadas – aos menos as oprimidas –, pelo pássaro que foi empalhado por cantar um outro mundo. Também a teologia precisa habitar na moldura para deixar a racionalidade que a torna autorreferencial, sonhando a si que busca aliados leais<sup>25</sup>, como diz Westhelle, ou, talvez, letais:

Como vimos, nas ciências o paradoxo sempre é dissimulado. A teologia, por outro lado, é uma forma de saber que pressupõe o paradoxo e tenta torná-lo explícito. É nesse sentido, na superfície mesma da prática representacional, que a teologia funciona de forma diferente da prática da inscrição científica<sup>26</sup>.

Deixamos de lado as suas densas argumentações sobre Foucault, que atribuiu à teologia o lugar da anti-ciência, e vamos para o final de seu texto que nos permite fazer uma relação com a primeira parte do nosso trabalho, quando Westhelle pergunta “se ela é capaz de abraçar, ao invés de evitar, sua própria situação crítica para, em assim fazendo, ser capaz de recobrar saberes locais incorporados em mitos, ritos e nas práticas que revelam a fragilidade dos sistemas e instituições”<sup>27</sup>. Assim, a teologia como um saber transgressivo, sustentado no falar de Deus como o Outro-discurso, abre brechas nos limites obscuros do próprio discurso científico.<sup>28</sup> Voltando para a nossa impertinência, o discurso “roleiro” dos personagens da parte mais etnográfica do texto acima não podem ser considerados meramente subalternos ou destituídos dos poderes da modernidade; talvez sejam parceiros da teologia em alargar as brechas obscuras do sistema dominante?

Tal posição, que não se pauta pela linearidade e por dualismos, mas pelo risco de Bataille que nos move para as margens das molduras ou para as brechas obscuras de quem lê um texto mais antigo que o da ciência<sup>29</sup>, coloca-nos na companhia de

---

<sup>24</sup> ALVES, 1984, p. 139.

<sup>25</sup> WESTHELLE, Vítor. *Outros Saberes*. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995. p. 209.

<sup>26</sup> WESTHELLE, 1995, p. 268.

<sup>27</sup> WESTHELLE, 1995, p. 276.

<sup>28</sup> WESTHELLE, 1995, p. 276.

<sup>29</sup> WESTHELLE, 1995, p. 266, 271.

Boaventura de Sousa Santos, que busca a superação da condição abissal do conhecimento delimitado pela monocultura do saber, que produz a não existência dos que pensam dentro do saber oficial. Também recentemente foi-nos sugerido um texto de Boaventura de Sousa Santos para um debate sobre currículo. O sugestivo texto discorre sobre o pensamento moderno, visto como abissal, por criar linhas globais invisíveis. Ainda por abissal se entendem as hierarquias entre a monocultura do saber e os saberes externos, denominados de ignorantes. Já no pensamento pós-abissal a linha invisível desaparece colocando do mesmo lado o conhecimento e as ignorâncias.<sup>30</sup> Logo, para o nosso estudo interessa ver como as linhas abissais lidam com o fenômeno religioso.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, par excellence, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas e idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes.<sup>31</sup>

Mais compreensível fica o pensamento abissal quando Santos relembra a pergunta: os índios têm alma – *anima nullius*? O índio estaria no estado selvagem, território colonial como contraponto das metrópoles. Segundo Santos, a primeira condição para um pensamento pós-abissal relaciona-se à ideia de copresença: “A co-presença [sic] radical significa que as práticas e agentes de ambos os lados das linhas são contemporâneas em termos igualitários”<sup>32</sup>. Os povos indígenas seriam o paradigma do pensamento pós-abissal, marcado pela superação do tempo linear.

### *Persistência da religião tradicional/antropofagia*

Assim, na busca recente de aportes teóricos para reavaliar meus textos sobre o subterrâneo religioso do mundo eclesial, ainda marcados pelo pensamento abissal, fui encontrando, com a ajuda de colegas e estudantes, textos que apenas comentarei de forma rápida, na perspectiva de descortinar um campo de pesquisa novo em leituras sobre teorias pós-coloniais, mas “velho” por meio de intuições ainda sob o jugo do pensamento abissal. São os primeiros passos de uma desconstrução teórica própria. Com esse itinerário obscuro, que inverteria Guimarães Rosa que esqueceu de dizer que só aos poucos o claro também vai ficando escuro, já que estamos interessados em ver a colonialidade como o outro lado do mundo moderno. Foi nessa busca que encontrei um texto de um africano na coleção patrocinada pela UNESCO e pelo MEC do Brasil.

---

<sup>30</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, p. 3-37, out. 2007. Disponível em: <[http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147\\_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal\\_RCCS78.pdf](http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf)>. p. 5.

<sup>31</sup> SANTOS, 2007, p. 8.

<sup>32</sup> SANTOS, 2007, p. 23.

Ao analisar a expansão do cristianismo e do islã na África, o autor do artigo *Religião e Evolução Social* não nega a contribuição dessas religiões na área da educação e da saúde, mesmo que o primeiro estivesse associado ao projeto colonialista, o que gerava desconfiança do islã. Em outras palavras, o islã e a religião tradicional africana olhavam com desconfiança ao projeto de colonização imposto pela Europa porque “o cristianismo se desenvolvera em estreita colaboração com o colonialismo, enquanto o islã e a religião tradicional estavam, sobretudo, distantes e eram, por vezes e inclusive, hostis a ele”<sup>33</sup>.

Entre muitas questões levantadas por Tshibangu, ressalto o que nos interessa no momento, especialmente sobre o cristianismo, descolonização e persistência da religião tradicional, não obstante o proselitismo do cristianismo. Segundo o pensador africano:

Para um número grande de cristãos e muçulmanos, os valores morais continuam a emanar, com maior ênfase, da antiga cosmologia, muito mais que das suas novas crenças: manifesta-se sempre em respeito pelos ancestrais, especialmente através de libações, crê-se ainda que eles intervenham na vida de seus sucessores, que existam forças do bem e do mal, passíveis de manipulação pela acessão direta às divindades, por meio das orações e do sacrifício, que os talismãs e os amuletos sejam eficazes para afastar o mal, e assim, sucessivamente. A fé nos espíritos ou na bruxaria, nas relações sociais, sempre consiste em um fator importante, inclusive, à margem do circuito daqueles que admitem praticar a religião tradicional<sup>34</sup>.

Como podemos ver, o que diz Tshibangu, em colaboração com J. F. Ade Ajayi e Lemin Sanneh, cabe perfeitamente no Brasil e, especialmente, no Morro do Espelho no que se refere às benzeduras feitas pela mãe do Pelé. Católicos, luteranos e crentes de outras igrejas tradicionais, reconhecidas por discursarem contra as práticas religiosas populares, como a benzedura e o curandeirismo, vivem uma fé de copresença de sistemas que não são complementares só para quem os combate ou para a medicina oficial. Portanto, na África como entre pomeranos capixabas luteranos, a busca da medicina popular é comum. Em relação à religião tradicional africana, “existe toda a extensão da vida africana que o islã e o cristianismo invadiram sem, contudo, lograr dominar em sua totalidade; trata-se justamente de todos os aspectos ligados à saúde e à cura”<sup>35</sup>.

A análise que André Droogers faz das posturas de pastores sobre a medicina popular entre os pomeranos capixabas, que se desloca entre a negação das atividades de benzedores e a tolerância maior de pastores jovens brasileiros, pode ser bem representada em seu comentário no capítulo sobre benzedura:

---

<sup>33</sup> TSHIBANGU, 2010, p. 613.

<sup>34</sup> TSHIBANGU, 2010, p. 609-610.

<sup>35</sup> TSHIBANGU, 2010, p. 610.

Uma senhora de 76 anos falou sobre um pastor que teve uma doença nos dedos. Uma benzedeira ofereceu-se para benzer, mas ele recusou dizendo que ela não pode fazer bruxaria (hexerei) com ele. Apesar disso ela fez e ele logo sarou. Contudo, nas suas prédicas xingou contra a benzedura. Comentário da senhora: Het darüber geschimpf, wenn der auch na löft het (Xingou, embora acreditasse)<sup>36</sup>.

Enquanto o pastor segue sua linha abissal, sustentando seu discurso na lógica do poder religioso, a benzedeira, enquanto membro da igreja do pastor que o questiona, faz suas rezas incluindo-o nelas e atribuindo às mesmas a cura. Diferente do pastor curado “contra a sua vontade”, as considerações de Tshibangu a respeito da persistência da religião tradicional africana nos mostra que o cristianismo, embora proselitista, foi absorvido como elemento estranho que expandiu a tradição local. Ao contrário do que fomos levados a pensar, foi a religião local que se potencializou com a religião do colonizador. Contudo, as raízes tradicionais tornaram-se subalternas, mesmo que o caçador tenha virado caça e o missionário, missionado. O poder antropofágico parece estar com a religião local.

Exercitei uma análise assim no texto que denominei *A morte morena do protestantismo branco. Contrabandos de espíritos nas fronteiras religiosas*.<sup>37</sup> O tema gira em torno da análise do discurso que demoniza as religiões de matriz africana por parte da Igreja Universal do Reino de Deus e de outras tendências evangélicas fundamentalistas espalhadas na maioria das igrejas. Ao negar o feiticeiro, o pastor se transforma num deles. Em outras palavras, a religião demonizada expandiu-se na linguagem de quem a condena, ao mesmo tempo em que ofereceu resistência simbólica, mas não suficiente para subverter qualquer ordem de dominação. A revanche simbólico-religiosa dos subalternos limita-se a preservar espaços mínimos de dignidades, mais como resistência do que como superação da ordem dominante colonizadora.

A ambiguidade da revanche simbólica ainda permanece uma vontade cativa da religião dos dominadores. A aparição da Virgem de Guadalupe, por exemplo, ao índio Juan Diego, já cristianizado em 1531, dez anos depois da conquista de Tenochtitlan, é um relato mítico exemplar. A Virgem envia o índio para convencer o arcebispo a fim de que esse construa um santuário em Tepeyac. Como o arcebispo do México é resistente à ideia, ocorre um milagre. Quando o índio abre seu manto no qual levava rosas para a autoridade eclesiástica, em lugar delas aparece uma imagem da Virgem. Então, o bispo manda construir um santuário cristão. Como a mãe de Deus aparece em Tepeyac, antigo santuário asteca onde se adora Tonantzin, deusa da fertilidade, ali se erguerá o santuário do colonizador, o que pode parecer “uma treta satânica para emascarar a idolatria”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> DROOGERS, 1984, p. 68.

<sup>37</sup> BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco: Contrabando de Espíritos nas fronteiras religiosas. In: \_\_\_\_\_. *Correntes religiosas e Globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; IEPG, 2002. p. 39-63.

<sup>38</sup> PARKER, Christian. *Otra Lógica en América Latina: Religiones Populares y Modernización Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 34.

Cinco séculos depois ainda ressoa algo parecido na boca de líderes das religiões de matriz africana no nordeste brasileiro: “O branco faz a letra, o negro faz a treta”. A subversão simbólico-religiosa parece, por si só, presa a uma vontade cativa determinada pela religião do colonizador.

Isso se evidencia na construção de um santuário em espaço “pagão” após o milagre, que mais parece a uma treta satânica, típico do conhecimento pós-abissal. Mas a violência da conquista fica submersa no processo, como bem ignora Mircea Eliade, pensador abscondito dos teóricos do Ensino Religioso brasileiro. O que vem a ser Brasil e América aparece em sua obra na lógica do pensamento abissal. Segundo ele:

Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse em nome de Jesus Cristo dos territórios ocupados que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região, portanto, do certo modo, a um “novo nascimento”. Porque, pelo Cristo, “as coisas velhas passaram: eis que todas as coisas se tornaram novas” (II Coríntios, 5, 17). A terra recentemente descoberta era “renovada”, “recriada” pela Cruz<sup>39</sup>.

## Lacunas penúltimas

Na busca de novos aportes teóricos para entender a “religiosidade popular” “sincrética” no cotidiano das pessoas evangélico-luteranas ou nos espaços onde atuam, como disse acima, me deparei tardiamente com pensadores cujas teorias pouco conheço, embora meus textos já estivessem na perspectiva de tais teorias há tempo. Como repetidas vezes disse, é prudente partir da realidade difusa ao conceito, afirmando junto com Otto que o irracional não se equivale ao insensato, mas à incapacidade dos conceitos em apreenderem o divino, o inominável, o inderivável da experiência e, confessionalmente, “extra nos”. Nessa caminhada recente, deparei-me com teóricos que poderão, ao lado de outros, superar o pensamento abissal ao analisar a colonialidade como o outro lado da modernidade, que não é o pós-moderno. Ainda com mergulhos rasos em águas turvas, lembro do argentino Walter Mignolo com sua *Histórias locais/projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*, através da qual voltei a Darcy Ribeiro, por muitos ignorados por ser uma antropólogo militante. O que Mignolo diz sobre a antropologia poderia ser importante para a teologia:

A palavra “antropologiano” constituía, na verdade, um marcador da subalternização do conhecimento: um antropólogo do Terceiro Mundo (Darcy Ribeiro escrevia em fins dos anos 60 e no meio da Guerra Fria e da consolidação dos estudos da área) não é o mesmo que um antropólogo do Primeiro Mundo, pois o primeiro está no lugar do objeto, não na do sujeito do estudo<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [s.d.]. p. 46.

<sup>40</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. São Paulo: Humanitas, [s.d.]. p. 35.

As lacunas ficariam incompletas se não mencionasse a necessidade de aprofundar a leitura de “O servo Arbítrio”, de Lutero, texto referência que deu origem à obra de Rudolf Otto, *O Sagrado*, que merece muita atenção, não obstante a minha suspeita de que há resíduos evolucionistas que levaram Otto a mostrar que um Deus irado está na origem do Sagrado, quando se manifesta pelo espanto e pelo temor. Qual é o jovem ou a jovem evangélico-luterano/a que não lembra do *O que significa isto?* E a resposta seguida no Catecismo Menor de Lutero, com as palavras *Devemos temer e amar a Deus[...]*. Também será necessário aprofundar o quanto o irracional pode equivaler ao pensamento pós-abissal do outro lado da modernidade. Além disso, na nossa “religiosidade popular”, um deus que causa temor e espanto, que engole os maus, tem pouca chance de ser aceito. Pelé, Vadinho, dona Flor e o benzedor de minha terra veem a divindade como um “amigão”, que pode ser convencido ritualmente a fazer a vontade um tanto malandragem dos humanos, especialmente dos homens. Tais personagens “roleiros” transitam entre o sacro e o sacrilégio com “uma ilusa diferença, mas não alteridade”<sup>41</sup>, contrastando com o que diz Lutero por meio de Otto:

As passagens em sua obra “O Sêrvio-Arbítrio” relevantes nesse contexto já são bastante conhecidas. Exponhamo-nos, porém, à seguinte prédica sobre Êxodo 20 para nos dar conta do elemento quase que demoníaco desse sentimento numinoso. Lutero faz de tudo para pintar o horror desse texto, para que este tenha o seu efeito<sup>42</sup>: Para a mundo até parece que Deus é como que alguém bocejando, de boca muito aberta, ou um cornudo ou um homem bonzinho que deixa o outro dormir com a sua mulher e faz de conta que não vê [...]. Só que ele engole a gente, e tem tamanho gosto nisso, que sua ânsia e sua ira o impelem a consumir os maus, [...] então nos daremos conta de como Deus é um fogo voraz, que extermina e se ira de ambos os lados – este é então o fogo voraz e consumidor [...]<sup>43</sup>.

Falta, pois, neste texto, aprofundar Lutero e Otto, como sugere Hans-Jürgen Prien no prólogo de sua *História do Cristianismo da América Latina*:

Se a divindade é para o Maya impalpável e ainda incompreensível, se poderia ver nela um paralelismo com a palavra de Lutero de que Deus atua sempre na história mundana escondido atrás de caretas e máscaras, ou com o reconhecimento de Otto de que o numinoso, o sagrado, o divino sempre é o “totalmente outro”, *Mysterium tremendum*, que reencontramos em todas as religiões em certos arquétipos e cuja realidade superior e incompreensível se preludia no mito, para dizê-lo com Karl Kérenyi<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> WESTHELLE, Vítor. A festa, o lúdico e o erótico na religião – perspectiva teológica. In: *Estudos de Religião*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em religião, São Bernardo do Campo/SP, ano XIX, n. 28, p. 12-45, junho de 2005. p. 17. Vítor analisa, no referido texto, a tradução feita por Lutero, na Bíblia alemã, de Êxodo 33.22-23, que mostra uma divindade que se mostra pelo traseiro, isto é, pela bunda.

<sup>42</sup> OTTO, 2007, p. 136.

<sup>43</sup> Apud *Luthers Werke*, Edição Erlangen, p. 222. OTTO, 2007, p. 136.

<sup>44</sup> PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Salamanca: Sígueme, 1985. p. 52.

Portanto, com dúvida, ousou dizer que nos relatos locais que se contraponham aos metadiscursos, explicitados em mitos através da simultaneidade do intuitivo e do racional, estando o inominável presente pela sua ausência e no subcontrário do projeto colonial, há sinais de graças encobertos pelas penumbras. Parece, por fim, que os “novos bárbaros”, vítimas das metrópoles, nelas se misturam pela imigração forçada, forçando movimentos fundamentalistas que nomeiam idolatricamente a divindade, mas, por outro lado, permite o reconhecimento do outro/a no Outro/a que se dá a conhecer se escondendo. Afinal, o poder de nomeação rompe-se quando se manifesta *Eu sou aquele que é, ou serei*, conforme Êxodo 3.14.

Assim, com essa inquietação, as palavras de Guimarães Rosa nos ajudam a compreender no lusco-fusco o discurso “roleiro”:

A gente viemos do inferno – nós todos – compadre meu Quedelem instrui. Duns lugares inferiores, tão mostro-medonhos, que Cristo mesmo lá já só conseguiu aprofundar por relance a graça de sua sustância aluminável, em trevas de véspera para o Terceiro Dia. Senhor quer crer? Que lá o prazer trivial de cada um é judiar dos outros, bom atormentar; e o calor e o frio mais perseguem: e, para digerir o que se come, é preciso de esforçar no meio, com fortes dores: e até respirar custa dor; e nenhum sossego não se tem. Se creio? Acho proseável. Repenso no acampo da Macaúba de Jaíba, soante mesmo vi e assaz me contaram; e outros – as ruindades de regra que executavam em tantos pobrezinhos arraiais; baleando, esfaqueando, estripando, furando os olhos, cortando línguas e orelhas, cortando línguas e orelhas, não economizando crianças inocentes, pequenas, tirando na inocência do gado, queimando pessoas ainda meio vivas, na beira de estragos de sangues... Esses não vieram do inferno? Saudações. Se vê que subiram de lá antes dos prazos, figuro que por empreitada de punir outros, exemplação de nunca se esquecer do que está reinando por debaixo. Em tanto, que muitos retombam para lá, constante morrem [...]. Viver é muito perigoso<sup>45</sup>.

## Referências

- ALVES, Rubem. A ciranda dos Deuses... entre a universidade e povo. In: ALVES, R. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 103-143.
- \_\_\_\_\_. *O Enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.].
- BOBSIN, Oneide. Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 136-152.
- \_\_\_\_\_. Trocas de Saberes e Conversa de Monólogos. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 36, n. 3, p. 241-245, 1996.
- \_\_\_\_\_. A morte morena do protestantismo branco: Contrabando de Espíritos nas fronteiras religiosas. In: \_\_\_\_\_. *Correntes religiosas e Globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; IEPG, 2002. p. 39-63.
- \_\_\_\_\_. Aquém da essência e da transcendência. In: BRANDENBURG, Laude Erandi et al. (Orgs.). *Fenômeno religioso e metodologias*. VI Simpósio de Ensino religioso. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 55-66.

---

<sup>45</sup> GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 12. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978. p. 40.

- BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 43, n. 2, p. 21-43, 2003.
- \_\_\_\_\_. O Subterrâneo Religioso da Vida Eclesial: Intuições a partir das ciências da religião. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1977.
- \_\_\_\_\_. Luteranos em casa, na igreja e na política. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 41, n. 1, p. 37-56, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- DROOGERS, André. *Religiosidade Popular Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [s.d.].
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- FRY, Peter; VOGT, Carlos. *A África no Brasil: Linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 12. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOCH, Lothar. A voz de Deus em Outros Povos. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 35, n. 2, p. 177-185, 1995.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Salamanca: Sígueme, 1985.
- LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três Estelas, 2013.
- MAWAKABANA, Hance A. *Crises of Life in African Religion and Christianity*. Genebra: The Lutheran World Federation, 2002.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. São Paulo: Humanitas, [s.d.].
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PARKER, Christian. *Otra Lógica en América Latina: Religiones Populares y Modernización Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 78, p. 3-37, out. 2007. Disponível em: <[http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147\\_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal\\_RCCS78.pdf](http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf)>.
- SIEPIERSKI, Paulo D. *Palavras sobre homens e deuses: calços e percalços na trajetória de um (suposto) teólogo e historiador*. Memorial Descritivo Analítico. Recife: UFRPE, 2015.
- TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. História Geral da África – VIII. África desde 1935. Brasília: MEC; UNESCO, 2010.
- WESTHELLE, Vitor. Outros Saberes. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995.
- \_\_\_\_\_. A festa, o lúdico e o erótico na religião – perspectiva teológica. In: *Estudos de Religião*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em religião, São Bernardo do Campo/SP, ano XIX, n. 28, p. 12-45, junho de 2005.