

## Protestantismo e democracia no Brasil

**P**arâmetros são necessários para pensar protestantismo e democracia no Brasil hoje.

1) *Uso cuidadoso das análises regionais.* Há várias análises das implicações do crescimento protestante para a democracia na América latina. Para o Brasil, estas análises devem ser usadas com cautela. Gutiérrez (1996) nem sequer menciona o Brasil. Cleary (1997) e Bastian (1997) dão informações errôneas, e Dodson (1997) não o trata especificamente. Os que escrevem sobre « política protestante na América latina » geralmente desconhecem as diferenças políticas e religiosas entre o Brasil e a América central. O protestantismo é paradoxal e polivalente, e poderá não ter o mesmo efeito político em todos os países da região.

2) *Qual protestantismo ?* Devemos evitar generalizações indevidas sobre um campo vasto e dinâmico. O Brasil tem a segunda maior comunidade de protestantes praticantes do mundo (e a lusofonia talvez seja o segundo maior bloco linguístico no protestantismo mundial). Seria surpreendente se não houvesse, entre os mais de 20 milhões de protestantes brasileiros, grande variedade de práticas políticas.

Devemos evitar, também, a tendência de falar somente do potencial de longo prazo do protestantismo, deixando de analisar (ou mesmo ignorando a existência) da política protestante que de fato predomina desde 1985. A discussão das potencialidades, baseada em comparações macro-históricas com protestantismos mais antigos, precisa ser equilibrada com uma análise do que se poderia chamar (numa analogia com o « socialismo real ») a « política protestante real ».

3) *Qual democracia ?* Além de levar em conta as especificidades dos campos político e religioso brasileiros e a política protestante dos últimos anos, é importante colocar a discussão num contexto global : em primeiro lugar, dos debates sobre a consolidação da democracia, e em segundo lugar, da expansão mundial do protestantismo popular.

Além de perguntar « qual protestantismo ? », temos que perguntar « qual democracia ? », colocando a discussão no contexto dos debates sobre a sociedade civil e a consolidação democrática, e sobre o papel da religião no novo quadro político mundial. Que tipo de sociedade civil fortalece

a democracia? É possível que forças sociais que favoreceram as transições democráticas podem ser obstáculos à consolidação, e vice versa? A militância político-religiosa é patológica, representando o fracasso da política secular normal, ou é compatível e até positiva para a saúde democrática?

4) *As transformações globais do protestantismo.* Devemos colocar a discussão no contexto das transformações globais no papel da religião. Muitas vezes, essa discussão vai pelo nome de «fundamentalismo», mas devemos distinguir entre avivamentos políticos que utilizam o simbolismo religioso, e avivamentos religiosos que têm incursões políticas periódicas mas cujo dinamismo responde a outros fatores. A pergunta chave é: quais as implicações da maciça conversão ao cristianismo protestante na América latina, África e partes da Ásia para a expansão mundial da democracia? O Brasil, um caso historicamente singular em alguns sentidos, pode lançar luz sobre as questões da relação entre protestantismo e democracia ao longo da história e da religião pública na era da globalização.

### O debate atual sobre a democratização

Cinco pontos deste debate são relevantes para a questão do protestantismo.

1) *Uma sociedade civil forte não significa necessariamente mais democracia.* A «sociedade civil real» é variada, podendo ter elementos politicamente indiferentes e outros favoráveis a um regime autoritário. Poderá polarizar conflitos entre interesses sociais e assim contribuir à instabilidade política. «Qualquer afirmação de que uma sociedade civil "forte" é mais condizente com a democracia carece de sentido» (White 1994 : 380).

2) *A transição democrática e a consolidação democrática são fases distintas e exigem virtudes distintas.* Em boa parte da discussão recente, a democracia já não é vista como o produto de altos níveis de modernização, mas como o resultado da ação de elites. Em vez de planta rara e delicada, passa a ser um produto que se pode fabricar em qualquer lugar. No entanto, sabe-se mais sobre a transição do que sobre a consolidação democrática. Para alguns analistas, a chave desta é o consenso entre elites sobre um comprometimento de princípio com as regras do jogo democrático. Para outros, a chave é a evolução de uma cultura democrática, o que pode levar gerações. Não há democracia sem democratas, dizem (Shin 1994). É neste sentido que certos analistas das Igrejas africanas afirmam ser as seitas protestantes mais eficazes do que as Igrejas *mainline*, embora as segundas levem vantagem na inauguração democrática. Estrutura hierárquica e vínculos internacionais ajudam na luta pela redemocratização, mas podem ser estorvo para a criação de uma cultura democrática duradoura.

3) *Pode haver formas legítimas de «religião pública» no mundo moderno.* Casanova escreve sobre a «desprivatização» da religião no mundo moderno. Para ele, há formas legítimas de «religião pública» no mundo moderno, as quais não põem em perigo a diferenciação social ou o pluralismo de crenças. «Pelo menos algumas formas de "religião pública" [...] podem ser críticas normativas de tendências históricas dominantes [...] semelhantes à crítica feminista [...] questionando publicamente as pretensões autônomas

das esferas diferenciadas » (1994 : 43). Todas as lutas contra a opressão no mundo moderno começaram por redefinir questões consideradas privadas como sendo de foro público, não para eliminar a fronteira público-privado mas para reconhecer que ela está sempre aberta à contestação. Os liberais tendem a interpretar a desprivatização da religião como reação fundamentalista por parte de instituições hierocráticas, ou como mobilização reacionária de grupos tradicionalistas. Ignoram o caráter intrinsecamente religioso do fenômeno e o desafio normativo que coloca para o que ainda restam de compreensões secularistas da modernidade (*ibid.* : 221 *sq.*) :

« As intervenções públicas da religião [não são apenas] críticas anti-modernas da modernidade. Representam novos tipos de crítica imanente normativa de formas específicas de institucionalização da modernidade que pressupõem justamente a aceitação [...] dos princípios da modernidade, ou seja, as liberdades individuais e as estruturas diferenciadas ».

4) *A concorrência religiosa acirrada não é necessariamente incompatível com a democracia.* A idéia da incompatibilidade é uma versão da religião civil « republicana » (Casanova) que procura emascular a religião. Não é impossível que as pessoas discordem fortemente a respeito de coisas que consideram de suprema importância (como a necessidade da evangelização), e mesmo assim sejam bons democratas. Soares (1993) vai nessa direção quando comenta a « guerra santa » de alguns pentecostais contra as religiões afro-brasileiras. « Há, em nossa guerra santa, um diálogo, ainda que áspero, com as crenças criticadas e seus objetos são tidos como reais ». Isso contrasta com a « complacência tolerante e superior de boa parte dos católicos e dos membros das Igrejas tradicionais ». Esta tolerância dos que não sentem a própria superioridade ameaçada expressa uma ordem sociocultural hierárquica, enquanto a disputa palmo a palmo representa a emergência de uma configuração igualitária.

« Não são os partidos, nem é a política ; é a experiência religiosa que faz nossa revolução cultural [...] A linguagem religiosa purificada do pentecostalismo guerreiro realiza a revolução modernizadora, infundindo princípios predominantemente igualitários [...] As implicações políticas deste processo não devem ser subestimadas. Quando elites deixam de dirigir a cultura, correm o risco de ceder o comando político ».

5) *O novo protestantismo de massas do terceiro mundo poderá criar uma quarta onda democratizante cristã.* Witte (1993) fala de três ondas de impulsos democratizantes cristãos que acompanharam, e até anteciparam, as três ondas de democratização propostas por Huntington (1991). A primeira onda foi protestante, nos séculos XVII e XVIII. A segunda foi a onda missionária na África e na Ásia, acompanhada por uma onda política, tanto católica como protestante, na Europa e América latina em meados do século XX. A terceira onda é católica, pós-Vaticano II. Nossa questão é se haverá uma quarta onda associada ao surgimento de um protestantismo de massas na América latina, África e Ásia. É importante lembrar que a segunda onda era de leigos. No Brasil como em outros países, o novo protestantismo terá implicações mais favoráveis para a democracia na medida em que, como diria Weber, o « intelectualismo leigo » conseguir desafiar o controle « sacerdotal » da face pública.

### Protestantismo e democracia no Brasil : história das análises

Os protestantes constituem uns 15 % da população brasileira, caracterizada pelo crescimento acelerado e forte presença entre as camadas mais pobres e de menor escolaridade. As Igrejas oriundas do exterior gozam de plena autonomia, mas o campo é cada vez mais tomado por denominações brasileiras.

A análise da relação entre protestantismo e democracia já passou por várias fases.

1) *Até os anos 1950 : o protestantismo como parte da democratização da sociedade.* Os primeiros estudos sociológicos, feitos nos anos 1940 e 1950, apoiaram a idéia do protestantismo como favorável à democracia. Para Willems (1967), o protestantismo ajudava a transição para uma sociedade democrática.

2) *Anos 1960 e 1970 : o protestantismo como baluarte da ditadura.* Nessa fase, a sociologia do protestantismo é dominada por brasileiros de origem protestante mas rompidos com suas Igrejas. Escrevendo durante o regime militar, sua produção salientava a alienação protestante. « Era necessário excitar o "potencial revolucionário" do povo e delimitar os grupos que dificultavam este projeto » (Leonardos 1987 : 15). Teve influência o estudo de Lalive d'Épinay (1970) sobre o Chile, o qual classificava o pentecostalismo como reproduzidor das relações autoritárias da zona rural. Enquanto a Igreja católica no Brasil se transformou em defensora da democracia, as Igrejas protestantes passaram a ser vistas como baluartes do regime. No título de uma obra do período, a associação já não era protestantismo e democracia, mas *Protestantismo e Repressão* (Alves 1979).

3) *Anos 1980 : na queda do regime militar, o contraste entre os papéis do catolicismo e do protestantismo.* Nas análises da queda da ditadura militar (1985), ressalta-se o contraste entre os papéis da Igreja católica e das Igrejas protestantes. Há tendência semelhante na literatura sobre a África, na qual as Igrejas *mainline* (católica, anglicana, etc.) são vistas como importantes nas tentativas de democratização no início dos anos 1990, e as Igrejas pentecostais e independentes são vistas como baluartes dos regimes de partido único. Tanto na África como na América latina, as análises se concentram no estabelecimento da democracia e não no seu fortalecimento e enraizamento em práticas sociais, e ignoram ou subestimam fatores ligados a posições relativas no campo religioso e aos contatos internacionais. Não por acaso, a única Igreja protestante a contestar oficialmente a repressão no Brasil (a luterana) é a única *Igreja* em sentido sociológico. Sua natureza multi-classista lhe deu a capacidade de sentir a realidade social e a condição de protestar contra ela. Outras Igrejas careciam de base popular que provocasse crise pastoral em parte do clero, ou eram de pobres sem condições de protestar sem ficarem expostas a todo o peso da repressão.

Outros autores nuançam o quadro africano. Para Ranger, a liderança católica foi devida à sua estrutura internacional, de maneira que uma Igreja não democrática pôde ser mais eficaz num momento de crise moral e vazio político do que as Igrejas mais democráticas que sofriam a « subversão local » (Ranger 1995 : 20. A Igreja luterana brasileira também precisou de um impulso internacional para que agisse). Além disso, « embora as jaulas de ferro eclesiásticas fossem necessárias para confrontar os regimes,

as congregações descentralizadas serviam melhor para criar os valores necessários para a sustentação da democracia ». E, finalmente, nem todas as Igrejas evangélicas, independentes e pentecostais tiveram a mesma postura : algumas se prestaram mais do que outras ao jogo dos regimes, e ainda outras resistiram totalmente. Todas essas nuances precisam ser feitas quando falamos do Brasil.

4) *Anos 1990 : consolidação democrática. Entre os herdeiros de Willems e de Lalive d'Épinay.* Por um lado, há estudos que frisam o potencial democratizante, falando do surgimento de uma sociedade civil vibrante e fazendo analogias com os efeitos históricos desse modelo voluntarista de cristianismo em outros países. As Igrejas estariam oferecendo um espaço social livre, uma experiência de solidariedade e uma nova identidade pessoal, além da participação responsável numa comunidade e, para alguns, o desenvolvimento de dons de liderança.

Estes autores usam muito as palavras « potencial » e « a longo prazo ». Para Smith (1994), o protestantismo poderá ser uma força mais positiva para a democracia do que as Comunidades de base, porque cria espaços abertos, ensina padrões éticos universalistas e a responsabilidade individual, e avalia governantes por um critério divino que mina o caudilhismo. As estruturas eclesiais incentivam a participação de leigos e das mulheres. O protestantismo rompe com o padrão religioso unificado do « corporativismo monista ». Apesar das críticas de outros autores, no sentido de que o pentecostalismo reproduz as relações clientelistas da cultura monista, e apesar dos meus próprios trabalhos nos quais demonstro as tendências corporatistas pentecostais (Freston 1993, 1994, 1996), há um ponto a lembrar : não é mais uma organização monolítica que faz o jogo corporativista, mas uma série de organizações competitivas cujas ações podem se cancelar mutuamente no efeito político.

Smith conclui que o protestantismo reforçará a democracia, mas somente em condições propícias : uma guinada conservadora da Igreja católica ; uma crise econômica bloqueando a ascensão individual ; uma busca do voto protestante pelos partidos ; e o surgimento nas Igrejas de uma segunda geração inquieta. Smith parece desconhecer a busca do voto protestante na última década no Brasil, bem como o fato de que o protestantismo já tem várias gerações. O mito da segunda geração que transforma a instituição, independentemente de outros fatores, é uma base frágil para a fé na vocação democrática do protestantismo brasileiro.

Dodson (1997) pergunta como a simultânea democratização da política e pentecostalização da religião latino-americana se afetarão. Invoca Tocqueville sobre a importância da religião no desenvolvimento democrático *via* o « princípio da associação » que reconcilia a liberdade com a igualdade. O pentecostalismo poderá gerar a democracia, pois constrói identidades e qualidades associativas, e os dons do Espírito *empower* para a atuação na sociedade civil. A grande maioria de Igrejas é pequena e menos autoritária do que se diz (no Brasil, porém, o surgimento da IURD, infinitamente mais poderosa do que as outras, põe em xeque as conclusões de Dodson).

O nome mais conhecido da interpretação positiva é David Martin. Seu livro de 1990 é muito comentado. Vou comentar outra obra, *Forbidden Revolutions* (1996). As revoluções referidas mostram como a religião, ainda que localizada na esfera da cultura, pode afetar o centro : na América latina,

pelos prováveis efeitos do pentecostalismo na sociedade civil, e no Leste europeu pelo papel público de diversas Igrejas em 1989. Com razão, Martin diz que há muitos críticos do pentecostalismo e ele quer colocar o lado positivo. Mas corrigir o equilíbrio não deve significar perder de vista o dinamismo ambíguo. Martin passa por cima das experiências de participação política direta, as quais não apontam sempre na direção das potencialidades que descreve.

A religião evangélica na América latina, diz Martin, « é repetição (mais do que difusão) de diferenciações alcançadas há muito tempo na sociedade anglo-americana. [Por isso] não procurará, como os "fundamentalistas" islâmicos, substituir uma hegemonia por outra » (1996 : 60 *sq.*). Mas será que repetição e difusão são as únicas possibilidades ? E, embora as muitas declarações pentecostais que falam em substituir uma hegemonia por outra não sejam importantes se forem contrárias à (socio) lógica da situação, a questão é se, num Brasil ainda marcado pelas antigas relações monolíticas entre religião e sociedade, a suposta lógica da religião voluntarista prevalecerá.

Divergindo dos autores já mencionados, outros frisam o lado repressivo e corporativista das Igrejas, especialmente as pentecostais. Bastian (1992, 1997) questiona o *status* protestante do pentecostalismo latino-americano. O protestantismo (histórico) começou dentro da cultura do liberalismo, inculcando valores democráticos, mas o pentecostalismo evoluiu da cultura do catolicismo popular, sincrética, corporativista e politicamente passiva. Ele fala de uma afinidade eletiva entre pentecostalismo e cultura política latino-americana. Fala da criação de partidos evangélicos em vários países, mas não pergunta pelas razões de seu pouco sucesso, e sua total ausência em alguns países como o Brasil. Não pergunta sobre as diferenças de prática política entre Igrejas pentecostais. Parece pressupor a naturalidade do voto corporativo do eleitorado pentecostal, algo que várias pesquisas no Brasil demonstram não ser nada natural, mas algo a ser construído e reconstruído penosamente. Não explica o por quê da transformação de alguns pastores, de intermediários do voto para candidatos seculares em *brokers* de candidaturas oficiais das Igrejas.

Um recente artigo por Gaskill (1997) avança a discussão. Ressalta que boa parte da literatura ignora os efeitos das estruturas organizacionais das Igrejas. Apóia-se no « novo paradigma » da sociologia da religião nos Estados Unidos, o qual frisa o lado da oferta. Para Gaskill, se o protestantismo ajuda ou não a consolidar a democracia depende menos da ética protestante ou da cultura política, e mais da relação entre elites e instituições e das decisões estratégicas tomadas por líderes religiosos e políticos. Critica Burdick (1993), cuja ênfase na política de identidade se baseia somente no caso da Assembléia de Deus, ignorando a variedade de pentecostalismos, e Smith e Martin, cuja ênfase nos efeitos latentes passa por cima da variedade de papéis, nem todos democráticos, que uma sociedade civil forte pode jogar.

Concordo em parte com Gaskill. As causas básicas da irrupção pentecostal na política brasileira, com candidaturas oficiais, têm a ver com a evolução do campo religioso e com o *status* dos pastores. A constituição do campo religioso, e as necessidades de expansão dos líderes do protestantismo popular, explicam mais do que qualquer outro fator a entrada na política e o tipo de política praticado. Contudo, Gaskill segue muito de perto

a tipologia de Nelson (1988) de organização eclesiástica. Embora essa tipologia explique o contraste entre a (politizada) Assembléia de Deus e a (apolítica) Congregação cristã, não explica por que outras Igrejas do tipo clientelista, como a Deus é Amor, se mantêm afastadas da disputa política.

Gaskill conclui que não há razão para crer que o pentecostalismo seja incompatível com estruturas autoritárias ; que não replica a ética protestante na vida econômica ; que contribui para o pluralismo pós-autoritário ; mas que os interesses por ora coincidem não com uma defesa de princípio da democracia, mas com qualquer movimento político que garanta os recursos que precisa. Tudo isso é basicamente correto, mas deixa de lado o fato de que as Igrejas pentecostais são cristãs, e portanto sujeitas à crítica bíblica e à influência do mundo evangélico mais amplo. Embora o enfoque organizacional e empírico de Gaskill seja bom contra-ponto para o argumento do « potencial », não deve ser absolutizado. As considerações organizacionais lutam por espaço com outras forças do mundo protestante.

O que sobressai da nossa discussão é que todos os conceitos essencialistas e ahistóricos do protestantismo não dão conta da complexidade do campo real e das múltiplas influências sobre a política concreta. Nem um modelo estático das operações da religião voluntarista, nem um modelo ideológico do papel da religião na sociedade, nem o elitismo que julga as seitas pelas expectativas do « centro » religioso, bastam para responder à questão. A nova constituição do campo religioso no Brasil poderá ter efeitos imprevisíveis, produzindo novas variantes de relação entre religião e sociedade. Precisamos manter em tensão o potencial de longo prazo e a prática atual ; estar alerta também para as variações dentro do protestantismo, que incluem divergências significativas entre pentecostais. O futuro político do protestantismo não está escrito em algum modelo ahistórico de « religião voluntarista » (pois há vários tipos de sociedade civil !) ou em alguma essência repressiva do protestantismo brasileiro ou essência corporativista do pentecostalismo, e nem mesmo em uma tipologia de organização eclesiástica.

### **A política protestante brasileira : síntese brevíssima**

Falta espaço para detalhar a trajetória protestante na política brasileira (ver Freston 1993, 1994, 1996). Os protestantes históricos se elegem para o congresso desde os anos 1930, mas sua presença era pequena e discreta. Alguns tinham um eleitorado basicamente protestante, mas nenhum deles tinha o endosso oficial de uma denominação. Era uma presença pluripartidária, sem fortes concentrações ideológicas, cobrindo um leque desde a esquerda não marxista até a defesa apaixonada do regime autoritário. Os pentecostais estavam quase totalmente ausentes do congresso.

Desde a redemocratização em 1985, a política protestante foi transformada, tornando-se muito mais visível e controvertida. Quero destacar quatro aspectos da política protestante desde 1985.

1) *A política corporativista de algumas grandes Igrejas pentecostais.* A Assembléia de Deus, a Quadrangular e a IURD, entre outras, passam a apresentar candidatos oficiais escolhidos de diversas maneiras (prévias internas, indicação episcopal, etc.). Estes deputados dão a tônica à política protestante pós-1986, e figuram entre os escândalos de corrupção que têm abalado

a mesma. Esta forma predominante de política pentecostal busca fortalecer lideranças internas, proteger a socialização sectária, acessar recursos para a expansão religiosa e disputar espaços na religião civil.

2) *O surgimento de uma esquerda evangélica.* Incentivado em parte pelas controvérsias em torno da nova política pentecostal, surge uma esquerda protestante ligada explicitamente à corrente teológica *evangelical*, diferente da antiga esquerda protestante ligada ao ecumenismo e a teologias não conservadoras. Esta nova esquerda é mais forte em meios históricos, mas tem apoio em alguns meios pentecostais.

3) *O fracasso das tentativas de criar uma entidade representativa dos protestantes.* Outra característica da política protestante desde 1986 é as tentativas (todas fracassadas) de formar entidades representativas do mundo protestante (Confederação evangélica do Brasil 1987; Associação evangélica brasileira 1991; Conselho nacional dos pastores do Brasil 1993), sempre com fortes conseqüências políticas e às vezes com intenções explicitamente políticas. A política incentiva a formação de entidades unificadoras do campo evangélico, seja para disputar a liderança do eleitorado, maximizar o poder de barganha, ocupar espaços na religião civil ou resgatar a imagem pública arranhada. Vemos a vulnerabilidade do campo protestante brasileiro à ingerência política e a fraca estruturação enquanto campo religioso, malgrado o claro sentimento de união transdenominacional. As tentativas mostram a dificuldade de construir um consenso democrático; mas também revelam a impossibilidade de unificar o campo em apoio aos projetos hierocráticos ou teocráticos tão caros a certos líderes evangélicos. As divisões evangélicas se aprofundam à medida em que aumenta a proximidade ao poder.

4) *O surgimento político da Igreja universal do reino de Deus.* Esta Igreja (fundada em 1977) já possui a terceira maior rede de televisão do Brasil e está em mais de 40 países. Representa uma força que desequilibra o meio evangélico e começa a polarizá-lo. Pela primeira vez, surge um grupo com armas muito mais poderosas do que as de seus rivais (poder na mídia, base política e amplos recursos financeiros).

O poder desequilibrador da IURD no meio protestante e suas aspirações hegemônicas têm que ser levados em conta em qualquer discussão das implicações do protestantismo para a democracia hoje. Embora não determine (ainda) a face pública do protestantismo, sua influência ultrapassa em muito a de qualquer outra denominação. A fragmentação protestante, forte argumento por um efeito democrático do protestantismo, será anulada diante do poderio iurdiano? Ou este será quebrado por opositores protestantes, católicos e seculares, ou pelo desmoronamento interno? A questão é importante, pois na Europa houve uma evolução involuntária em direção à aceitação do pluralismo, baseada na pulverização irremediável do campo cristão. No Brasil, enquanto alguns grupos tiverem a esperança de unificar o campo protestante em torno de um projeto político único, verão a democracia com olhar meramente instrumental.

\* \* \*

A política corporativa pentecostal representa um perigo para a democracia ? Não há uma resposta simples.

Há fatores que sugerem que o protestantismo poderá ser positivo para a democracia. Ao contrário do fundamentalismo islâmico, é dividido, sendo produto da tradição voluntarista.

Para alguns autores, as práticas internas do pentecostalismo têm valor democrático intrínseco, sendo valorizadoras da dignidade e formadoras de lideranças. Embora estas sejam freqüentemente autoritárias, as *seitas* podem ser baluartes contra a massificação da indústria cultural.

A política corporativa provoca a concorrência ideológica interna. Mesmo no jornal da Assembléia de Deus há sinais do crescimento de outro conceito de política : do cidadão livre que, como instrumento do reino de Deus, entra num partido sem envolver a Igreja. Muitos pentecostais não obedecem ao conselho eleitoral do pastor e não se sentem maus pentecostais ao fazê-lo. O pentecostalismo é um ramo do cristianismo e sujeito ao seu impulso ético universalista. No campo evangélico mais amplo, iniciativas como o « Decálogo do voto ético » publicado pela Associação evangélica durante a eleição presidencial de 1994 e o fortalecimento relativo da esquerda democrática evangélica apontam no mesmo sentido.

Uma pesquisa recente (Prandi & Pierucci 1994) não encontrou diferenças significativas entre as opiniões pentecostais e as da população geral a respeito das instituições democráticas. Outra pesquisa (ISER 1996) também mostra que a comunidade evangélica não é ameaça à democracia. A intensa sociabilidade em torno ao culto (85 % de freqüência semanal) faz da Igreja um modelo de associação voluntária. Já 41 % dos evangélicos elegeram seu líder espiritual, um quadro muito diferente do catolicismo e da umbanda. A metade participou de reuniões administrativas da Igreja no ano em curso : « difícil é imaginar outra instituição com este nível de participação administrativa neste país ».

Segundo a mesma pesquisa, a conversão evangélica « envolve rupturas profundas nos padrões culturais de relacionamento entre os gêneros », uma dimensão importante para a democratização da sociedade. Quanto à participação cívica, o baixo envolvimento é análogo ao da população em geral. Mas na relação com os políticos, os evangélicos superam em muito a média geral na freqüência de comunicação. A pesquisa ainda descobriu que a participação religiosa correlaciona-se positivamente com algumas formas de participação social, como em sindicatos e associações de moradores. Os fiéis mais ativos nas Igrejas, e que mais reivindicam os dons carismáticos, tendem a ser os mais ativos em suas comunidades locais e categorias profissionais.

Os evangélicos participam da política eleitoral por meio da dispersão partidária. Não se discute seriamente a idéia de partido evangélico no Brasil ; não há exclusão do sistema partidário, nem direitos civis evangélicos a conquistar.

Não há evidência para a tese de que o crescimento evangélico se vincule especialmente a momentos de repressão política. No Brasil, o crescimento tem sido tão ou mais rápido em períodos democráticos.

Os líderes pentecostais, às vezes, usam métodos políticos não convencionais como profecias. Isso constitui um risco à democracia ? Instituições religiosas dificilmente assumem que estão na política. As profecias e visões pentecostais na política são o equivalente da pretensão do episcopado

católico de falar em nome de Deus como tutor do povo brasileiro. São maneiras diferentes de agir sem se assumir como um ator político entre outros. O disfarce varia de acordo com o capital religioso e social de cada confissão.

Por outro lado, há motivo para preocupação. O « Datafolha » descobriu que os pentecostais têm menos apego às liberdades de organização e expressão (exceto à liberdade religiosa). Embora os políticos evangélicos se espalhem pelos partidos, suas atitudes geralmente não valorizam o sistema partidário em si.

A história não apóia a idéia de uma correspondência entre doutrina e política, segundo a qual o protestantismo seria favorável a uma política universalista e ética, ao contrário da umbanda com sua « rede celestial de patronagem » que oferece suporte ideológico para a política clientelista. Não podemos ler as implicações para a democracia a partir da doutrina religiosa, pois a prática é influenciada também por outros fatores: a organização interna, tamanho, posição relativa a outras confissões, vínculos estrangeiros e recursos culturais e econômicos.

A situação é de crescimento *sectário* rápido num contexto democrático. As tendências triunfalistas e corporativistas levam em si perigos para a democracia. O sectarismo tem dificuldade em elaborar uma perspectiva universalista da política porque sempre foi excluído ou auto-excluído de tais preocupações. Não há projeto para a sociedade no pentecostalismo brasileiro. O corporativismo enfatiza a conquista de um lugar na religião civil, as questões morais e um governismo pragmático que busca maximizar os retornos. Isso reflete o conceito *sectário* de missão. Para garantir as melhores condições de funcionamento para a Igreja, aceitam-se os acordos. Como disse um candidato: « onde na Bíblia está escrito que os servos do Senhor devem financiar a expansão do reino das trevas? Antes, não deveria ser o contrário? ». Isso não é ingenuidade perante o poder, mas um pragmatismo autorizado pela visão *sectária* do mundo. Os benefícios recebidos não são vistos como traição à mensagem evangélica, mas como um imposto que o poder « mundano » paga à verdade. Não é constantinismo (a oficialização da Igreja pelo poder temporal); é a apropriação do Estado pela *seita*.

« Somente os eleitos de Deus devem ocupar os postos-chave da nação », diz um líder da Assembléia de Deus. A pretensão é clara. É difícil para a *seita* imaginar outro papel político para si mesma. Ela sempre se viu como moralmente superior. Por isso, com relação ao poder secular, ela tem dificuldade em integrar-se em pé de igualdade com outros participantes; só admite ser marginalizada ou ser « cabeça ». Sobretudo entre alguns carismáticos de classe média, há um triunfalismo baseado na idéia de que os evangélicos têm um direito divino de governar. Segundo um deputado federal, um televangelista, « se um dia vamos dominar literalmente na terra, por que hoje não podemos começar, como antegosto, a tomar o poder? ». Este direito de governar se liga com conceitos de « batalha espiritual ». « A transformação do Brasil há de começar pela restauração espiritual da nação. Deus está levando homens cheios do Espírito para a tomada dos postos de comando ». Ou nas palavras do presidente do Conselho nacional de pastores: « como seres espirituais, nascidos de novo, somos a "nata da sociedade". A Igreja tem a resposta que os políticos procuram ».

Na história do protestantismo mundial, há três posturas básicas com relação ao Estado. Uma é a rejeição da participação que caracterizou a maior parte dos anabatistas do século XVI. A segunda é o ideal da « nação cristã »,

abraçado por Calvino em continuidade com a era medieval. A Igreja está no centro da sociedade, fornecendo seu credo oficial. O governante piedoso deve promover a verdadeira religião e moral por meios políticos e legais. Posteriormente, o ideal da nação cristã fragmenta-se num arco que vai desde os reconstrucionistas que vão além de Calvino, defendendo uma teocracia baseada na lei mosaica, até o liberalismo moderno das Igrejas territoriais europeias que pede apenas privilégios para os valores cristãos. Na forma severa, a nação cristã implica perseguição; na forma branda, somente discriminação na religião civil. A terceira posição básica também remonta aos primórdios do protestantismo e floresceu entre alguns dos primeiros batistas e os « niveladores » da Guerra civil inglesa, e posteriormente no neo-calvinismo holandês. É o pluralismo de princípio, a liberdade religiosa num Estado não confessional. A situação no Antigo Testamento é excepcional; hoje, o Estado deve limitar-se a funções civis. Os cristãos participam, mas sob o signo do consenso e não do domínio, evitando que o cristianismo se transforme em religião civil.

No Brasil, a nova realidade pluralista exigirá, nas próximas décadas, ajustes na esfera pública, tornando-a mais genuinamente não-confessional e superando os resquícios, de um lado, da versão branda de « nação católica » e, do outro lado, do projeto secularista (liberal e marxista) que excluía a religião da vida pública. Neste sentido, algumas reclamações protestantes procedem. Mas outras vão além, em direção a uma « nação evangélica ». Por enquanto, são sonhos irrealizáveis. Mas o protestantismo se insere num contexto formado historicamente, para usar a terminologia de Martin (1978), não no padrão americano mas no padrão latino. Neste contexto, diferente do *denominacionalismo* americano onde separação de Igreja e Estado faz parte do mito fundante e limita todos os atores políticos, não podemos ser tão otimistas. No Brasil, a lógica da religião voluntarista pode perder força no padrão híbrido que se forma, no qual a lógica de Igreja monolítica não desapareceu totalmente. O poder desequilibrador da IURD talvez seja prenúncio do que poderá acontecer, nas águas desconhecidas nas quais a política protestante brasileira começa a navegar.

Dezembro de 1997

**Paul FRESTON**

Universidade federal de São Carlos (Brasil)

#### BIBLIOGRAFIA

- ALVES, R. 1979, *Protestantismo e Repressão*, São Paulo, Ática.
- BASTIAN, J.-P. 1992, « Introduction », *Social Compass*, XXXIX (3) : 323-326.
- 1997, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives des Sciences sociales des Religions*, janeiro-março : 97-114.
- BURDICK, J. 1993, *Looking for God in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- CASANOVA, J. 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- CLEARY, E. 1997, « Introduction : Pentecostals, Prominence and Politics », in CLEARY, E. & STEWART-GAMBINO, H., eds, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Westview Press : 1-24.

- DODSON, M. 1997, « Pentecostals, Politics and Public Space in Latin America », in CLEARY, E. & STEWART-GAMBINO, H., eds, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Westview Press : 25-40.
- ÉPINAY, C. Lalive d' 1970, *O refúgio das massas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- FRESTON, P. 1993, *Protestantes e política no Brasil : da Constituinte ao Impeachment*, tese de doutorado, Universidade de Campinas.
- 1994, « Popular Protestants in Brazilian Politics : A Novel Turn in Sect-State Relations », *Social Compass*, XLI (4) : 537-570.
- 1996, « The Protestant Eruption into Modern Brazilian Politics », *Journal of Contemporary Religion*, XI (2) : 147-168.
- GASKILL, N. 1997, « Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America », *Sociology of Religion*, LVIII (1) : 69-91.
- GUTIÉRREZ, T., ed. 1996, *Protestantismo y Política en América latina y el Caribe*, Lima, Cehila.
- HUNTINGTON, S. 1991, *The Third Wave : Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press.
- INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER) 1996, *Novo nascimento : os evangélicos em casa, na Igreja e na política*, Rio de Janeiro, relatório de pesquisa.
- LEONARDOS, A.M. 1987, « O protestantismo brasileiro : três momentos de análise acadêmica », *Comunicações do ISER*, 24 : 15-24.
- MARTIN, D. 1978, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
- 1990, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
- 1996, *Forbidden Revolutions*, Londres, SPCK.
- NELSON, R. E. 1988, « Organizational Homogeneity, Growth and Conflict in Brazilian Protestantism », *Sociological Analysis*, XLVIII (4) : 319-327.
- PRANDI, R. & PIERUCCI, A.F. 1994, *Religiões e voto no Brasil : as eleições presidenciais de 1994*, trabalho apresentado no congresso da Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais, Caxambu, Brasil, novembro.
- RANGER, T. 1995, « Conference Summary and Conclusion », in GIFFORD, P., ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, E.J. Brill : 14-35.
- SHIN, D.C. 1994, « On the Third Wave of Democratization : A Synthesis and Evaluation of Recent Theory and Research », *World Politics*, 47, outubro : 135-170.
- SMITH, C. 1994, « The Spirit and Democracy : Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America », *Sociology of Religion*, LV (2) : 119-143.
- SOARES, L.E. 1993, « A Guerra dos Pentecostais contra o Afro-Brasileiro », *Comunicações do ISER*, 44 : 43-50.
- WHITE, G. 1994, « Civil Society, Democratization and Development. I : Clearing the Analytical Ground », *Democratization*, I (3) : 375-390.
- WILLEMS, E. 1967, *Followers of the New Faith*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- WITTE Jr, J. 1993, « Introduction », in WITTE Jr, J., ed., *Christianity and Democracy in Global Context*, Boulder, Westview Press : 1-13.