

PROLEGÔMENO ÀS REVOLUÇÕES RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA*

David Lehmann**

RESUMO: Nos últimos anos tornou-se cada vez mais clara a decepção daqueles que gostariam de ter visto o catolicismo “progressista” e as idéias associadas à Teologia da Libertação tornarem-se uma poderosa força de mudança na Igreja e na sociedade. Em contraste, o crescimento da variante pentecostal do protestantismo, comumente identificado com a moderna cultura americana, surpreendeu e chocou muitos observadores. Com base em trabalho de campo realizado em Salvador (Bahia), este artigo compara esses dois movimentos e mostra o que os divide e também o que eles têm em comum, à luz do que os aproxima da cultura popular, dos modelos de desenvolvimento que encerram e de sua inserção no fenômeno da globalização.

UNITERMOS BRASIL: religiosidade popular, catolicismo, teologia da libertação, pentecostalismo, racionalização, modernização.

I

É possível que na América Latina se esteja cristalizando o que algum dia será reconhecido como uma revolução cultural¹. Trata-se de uma revolução que não atrai os intelectuais: os membros de minha geração, com uma formação comum, nos sentimos agredidos moral, ideológica e até fisicamente por ela. Sinto-me, por isso, obrigado a suspender um julgamento apressado e a impor-me a maior imparcialidade. Ao mesmo

* Trabalho publicado originalmente em espanhol, em *Punto de Vista* (Revista de Cultura), ano XV, número 43, Buenos Aires, agosto de 1992, p. 35-41.

** Professor da Universidade de Cambridge.

¹ Estas reflexões baseiam-se principalmente num trabalho de campo realizado durante quatro meses de 1991, em Salvador, Bahia (Brasil).

tempo, no entanto, sua radicalidade e novidade me interessam, tanto quanto o caráter irremediavelmente popular do fenômeno.

Trata-se da poderosa onda de protestantismo, sobretudo pentecostal, que vem avançando sobre os setores populares dos mais diferentes países. No Brasil, que é o caso que melhor conheço, os protestantes devem chegar a mais ou menos 13% da população quando forem finalmente publicados os resultados do censo de 1991. Porém, se tomamos a proporção dos *praticantes*, e se nos limitamos aos bairros periféricos (isto é, populares) das grandes cidades, sua incidência é muito maior. Eu me inclino a acreditar que chegam a 50% em muitos bairros periféricos de Salvador (Bahia), onde passei quatro meses em 1991. No meu modo de ver, o fenômeno pode ser entendido a partir de três quadros explicativos: a modernidade globalizante; a relação entre o que eu chamaria de modernização por transplante e modernização intersticial; e a bem conhecida oposição entre cultura popular e cultura de elite. Para definir as peculiaridades do fenômeno é útil contrapô-lo à outra revolução cultural que não ocorreu, a da teologia da libertação. A comparação é justificada porque, apesar dos contrastes evidentes, compartilha com os protestantes três traços fundamentais: é moderna, é cosmopolita e pretende pertencer ao povo. Por isso, é mais difícil compreender porque dois fenômenos causaram impactos tão diversos e é, ao mesmo tempo, mais interessante.

II

Em que sentido a teologia da libertação é moderna? Em primeiro lugar, porque nasce do Concílio Vaticano II, isto é, do *aggiornamento* da Igreja Católica, do seu intento de desfazer-se das superstições, distanciando-se da cultura da intercessão dos santos e do culto à Virgem. Mas, num nível mais básico, que reestrutura a experiência religiosa, deu impulso à desvalorização das *formas rituais* em favor de uma revalorização do *conteúdo doutrinário*. Acima das disputas de escolas, que separam a teologia da libertação de seus opositores ideológicos, estes com traços do catolicismo moderno considerado globalmente. Em segundo lugar, a teologia da libertação introduz um novo estilo de representação do imaginário religioso em uma Igreja menos faustosa, onde a austeridade tem como cenário as linhas suaves da arquitetura moderna².

2 De fato, é notável a qualidade do projeto arquitetônico de muitas igrejas periféricas de Salvador, sobretudo quando comparadas às ásperas salas quadradas dos protestantes, carentes de qualquer concessão à sensibilidade da vista e do ouvido. Ao mesmo tempo, a austeridade de ambas contrasta, evidentemente, com o barroco às vezes fulgurante das igrejas antigas.

Neste contexto modernizante, a teologia da libertação procura desesperadamente aproximar-se do povo, da *base*, palavra rica em reverberações tanto para os veteranos do peronismo (sobretudo católico), na Argentina, quanto para os agentes do chamado trabalho de base, no Brasil. No início, a teologia da libertação considerava as superstições populares como instrumentos da dominação burguesa; mas, pouco a pouco, foi mudando e começou a procurar, entre sua proposta de transformação social e religiosidade popular, uma síntese que, esperava-se, daria origem a um movimento invencível.

As coisas, porém, não ocorreram desse modo. A teologia da libertação produziu inúmeros folhetos ilustrados (especialmente no Brasil) que traduzem a Bíblia para a linguagem popular: na versão historicizada e desmitologizada, da Ação Católica Operária do Brasil, a história do povo de Israel é contada em termos de lutas nacionais e populares, interesses econômicos e dominação colonial. A veracidade da interpretação não está em jogo; o que chama a atenção é um esforço de historicização tal que a palavra “Deus” permanece quase ausente do texto. O acesso à Bíblia representou uma revolução para os setores populares católicos conscientizados, mas não se pode subestimar que se trata de uma desmistificação e uma historicização que priva o texto de sua aura de sacralidade e converte uma epopéia em um compêndio de fábulas morais. Nos grupos de base e nas comunidades, lê-se a Bíblia como fonte explicativa da realidade social e como veículo de uma interpretação em que a dominação, a exploração e o sofrimento coletivo são a chave. Uma conversa com um grupo de mulheres de uma paróquia popular, onde se trabalha na linha da Igreja comunitária ou basista, me deu algumas pistas para entender esta forma de leitura bíblica. De um lado, elas estavam entusiasmadas com a possibilidade de ler a Bíblia e consideravam atraente o ambiente acolhedor de uma paróquia de bairro da qual não se sentiam excluídas, como lhes acontecia nas igrejas barrocas dos bairros de classe média. E se o que chamavam de “cassação” dos santos era motivo de tristeza, a aceitavam como uma legítima retificação. Mas, o “grande socialismo” da teologia da libertação quase suscitava uma reação irônica. Ao contrário, para os jovens militantes, muitos deles desempregados em busca de uma atividade intelectual e, se possível, remunerada, este “*novo jeito de ser Igreja tomando em conta a realidade do povo*” oferecia uma nova maneira de realizar-se através do ativismo sócio-político. O religioso era secundário e se baseava, para eles, não em aspectos rituais, mas no desenvolvimento da obra de Deus na prática, sobretudo através da palavra mágica “projetos”.

É difícil exagerar a importância dos “projetos” nas organizações inspiradas pela teologia da libertação. Os sacerdotes organizam *escolinhas*, grupos de *capoeira*, hortas de ervas medicinais, grupos de saúde, de estudo e de oração, cooperativas. Os projetos conseguem financiamento da rede internacional das organizações não-governamentais

(ONGs), nas instituições caritativas ligadas à Igreja, sobretudo a alemã, e nos países de origem dos sacerdotes europeus e norte-americanos. Os padres e os militantes participam de redes mais ou menos formais como as “Pastorais” (urbana, rural, da terra, da juventude, etc.), que têm o patrocínio da hierarquia. É o que dá ao basismo um caráter cosmopolita e também lhe dá seu papel de criador de empregos (seguramente muito humildes e mal pagos) para seus ativistas. Ambos os traços são importantes no basismo “real” e só poderiam ser criticados a partir da perspectiva de um ascetismo abstrato e desligado da realidade.

Em conseqüência dessa organização, na prática a ação pastoral inspirada na teologia da libertação tende a criar núcleos voltados para si mesmos, onde o compromisso ideológico de mudar a sociedade é compartilhado pelos militantes, ativistas e iniciados, que se entendem entre si e sentem que são um grupo intelectualmente privilegiado. E esse privilégio não é só intelectual: também é social porque se sentem participantes de um movimento mundial e cosmopolita, cuja forma institucional está nas ONGs. Curiosamente, contudo, sua ideologia, ao menos à primeira vista, é anti-moderna e anti-cosmopolita: valoriza o popular, o tradicional, o artesanal, as tecnologias “apropriadas” e se opõe a uma modernização capitalista globalizante, estranguladora, criminosa, desigual, etc.

Isso não é puro equívoco. Ao contrário, a valorização da tradição, a teorização e historização do popular, são atitudes modernas por excelência. É preciso ser moderno para conseguir entender (e, mais ainda, valorizar) o popular e o tradicional. Estamos em face de uma nova “internacional” não comunista, mas populista, feminista, ecologista, cristã ..., integrada por intelectuais transplantados ao mundo popular, cujos porta-vozes são os “sacerdotes progressistas”, os profissionais de institutos e centros de pesquisa social que participam de infinitas reuniões, cursos, seminários, viagens, projetos e intervenções políticas, realizadas no contexto de um terceiromundismo queixoso, caritativo, indigenista, mas totalizante, e, através deste sistema de vínculos, bem cosmopolita. É uma rede que veicula a modernização intersticial.

A base, ao contrário, participa por meio de um mecanismo de “transplante” através dos projetos: construções materiais ou institucionais, edificações ou produtivas, financiadas com doações ou subsídios, através dos quais se procura conseguir mudanças. O subsídio é um fator material transplantado, um capital físico que deveria engendrar um processo auto-sustentado³. Mas, raras vezes desemboca nisso: para subsistir, os projetos precisam

³ No nível sócio-econômico, assemelha-se à idéia de industrialização por substituição de importações, em que se espera que a indústria transplantada como um enxerto vá criando as condições de sua própria reprodução. Segundo o modelo neo-liberal, contudo, a abertura dos mecanismos “intersticiais” do mercado, o livre jogo do comércio internacional e das redes sociais e de comunicação, deveria produzir um paulatino, porém mais sustentado processo de desenvolvimento. Do mesmo modo que as economias embarcadas na substituição de importações, neste mundo de subsídios internacionais e de pequenos projetos, a base tende a voltar-se para si mesma.

da renovação dos subsídios e vivem na dependência de decisões tomadas nas ONGs internacionais. O basismo católico requer um alto grau de compromisso de seus militantes: os salários mínimos que recebem os dirigentes dos projetos constituem um mero reconhecimento do compromisso que às vezes chega a dominar inteiramente sua vida, em gestões pouco hierarquizadas que exigem um esforço imenso se medido em relação aos recursos.

III

O que sucede, no entanto, com os pentecostais, ponta de lança da ofensiva protestante não só na América Latina, mas no mundo inteiro? Seu êxito é indiscutível e induz a uma admiração que trataremos de evitar.

É evidente que a pregação pentecostal difere da teologia da libertação. Mais ainda: se trata de um registro tão diferente que nos obriga a perguntar se, em ambos os movimentos, a palavra “religião” não induz a uma falsa analogia. A teologia da libertação fala numa opção preferencial pelos pobres e em ações em favor da justiça, consideradas como obras salvíficas em si mesmas; prega a gratuidade (e, portanto, a não seletividade) da graça divina; inclui o gênero humano como um todo no povo de Deus, incitando-nos a lutar diariamente em nome de princípios abstratos de justiça social. Os pentecostais, no entanto, deslocam o racional para o âmbito da autodisciplina, põem a relação com o divino em um plano puramente emocional ou espiritual, sintetizando-o em uma experiência localizada, a crise pessoal da conversão. Em lugar de um elenco de princípios racionalmente aplicados à vida, apostam na indução de uma crise que resiste a qualquer interpretação filosófica ou psicológica. A Bíblia é para eles uma fonte de citações emblemáticas cuja verdadeira significação é captada pelo crente aparentemente sem a mediação interpretativa de teólogos ou outros profissionais⁴. A outra grande diferença entre os dois movimentos é o modo como consideram as condutas individuais: enquanto a teologia da libertação tolera nossas debilidades, afasta-se da idéia do castigo divino e insiste no pecado “social” ou “institucional”, os pentecostais pregam insistentemente a autodisciplina, a renúncia ao

⁴ Certamente, tanto a teologia da libertação quanto os pentecostais reconhecem na Bíblia uma série de episódios épicos. Mas, enquanto aquela os reinterpreta à luz da realidade cotidiana do povo, estes os lêem simplesmente como gestas. Acontece-me provocar desconforto quando um pastor ou um fiel pentecostal descobre que sou judeu, porque para eles a epopéia dos filhos de Israel é a história de um povo emblemático e idealizado, perdido na pré-história (ou nas terras longínquas do atual Oriente Médio) e não uma categoria social contemporânea.

álcool e ao fumo, e exortam os fiéis a orientar suas vidas por atos de uma vontade que luta contra poderes diabólicos. Este aspecto predomina nas Igrejas mais dinâmicas, mais carismáticas e que mais insistem na cura divina e no exorcismo, como acontece, no Brasil, com a Igreja Universal do Reino de Deus e com a Igreja “Deus é Amor”.

Contudo, seria um erro pensar que as igrejas pentecostais ignoram ou fazem abstração dos males sociais. Simplesmente explicam a seus fiéis, com muita insistência, que esses males são “demônios” contra os quais podem lutar em sua própria vida e em seus lares, com seus próprios meios: os fiéis, durante o ofício religioso, fazem gestos coletivos que representam a extinção do desemprego, da corrupção, do vício, da droga, da violência ou da prostituição. A pregação hierarquiza a estabilidade familiar e legítima o desejo de consumo. É difícil decidir, ao ouvi-los, se os pastores, evangelistas e missionários enfatizam mais o esforço próprio do que a fé na realização de sonhos de segurança e abundância. Creio que atribuem igual importância a cada um destes componentes. De qualquer modo, as igrejas mais carismáticas se preocupam pouco com precisões teológicas: segundo o presidente da Associação Evangélica do Brasil, a Igreja Universal se apoia em duas concepções: Jesus cura e Jesus “tira demônio” (talvez se possa agregar uma terceira: “Jesus salva”).

Limitei-me a sublinhar os elementos básicos da pregação, tal como é ouvida nos templos, porque o conteúdo da mensagem transmitida por um movimento religioso tem uma relação desencontrada, para dizê-lo de um modo ameno, com os debates teológicos que o inspiraram ou o legitimam. Mas, a comparação com a teologia da libertação revela pouco se a limitamos aos conteúdos dos discursos: o sacerdote ou ativista de base convida os fiéis a olhar o mundo que os rodeia e seus males, e a pensar como mudar “o sistema” ou “as estruturas”; estimula a reflexão e transmite uma mensagem pessimista e obscura, que contrasta fortemente com o tom estridente e otimista do discurso pentecostal.

E precisamente o tom é mais importante que o conteúdo se queremos entender a diferença entre os dois movimentos, sobretudo quando se trata de situações rituais. Com exceção de uns poucos edifícios monumentais construídos em Santiago do Chile, Belém do Pará ou Rio de Janeiro, para aumentar o impacto sobre os deslumbrados transeuntes, o templo pentecostal é de uma austeridade severa: os gritos dos pregadores, ampliados pela indispensável parafernália eletrônica, fazem tremer as salas construídas de tijolos-baianos, com tetos baixos e desprovidas de qualquer revestimento que absorva o som. Os pregadores não pedem, ao contrário, ordenam que seus fiéis cantem, saltem, implorem, gritem “saia” aos demônios, e, sobretudo, os induzem a entregar suas ofertas (seu “dízimo”), que costumam ser acompanhadas de outras contribuições. Tanto a forma do ritual como o tipo de discurso pertencem ao espaço da linguagem popular.

Por ritual deve entender-se, primeiramente, uma seqüência de atos ou afirmações produzida de acordo com uma periodização fixa e repetida (uma liturgia ou uma festa de realização cíclica). Em segundo lugar, a demarcação de umbrais e limites entre o sagrado e o profano, entre a rua e a casa, etc.; o ritual é liminar. Mas, se, inclusive em seus momentos menos ritualizados, o basismo católico conservou a missa com sua seqüência litúrgica fixa, os pentecostais (ao menos nas igrejas mais carismáticas) não parecem ter mais liturgia que a ordem estabelecida pelo pastor que dirige os fiéis. Eles têm Bíblias, mas não têm livros de oração; cantam hinos de memória; levantam, sentam-se, ajoelham-se, segundo as instruções peremptórias do pastor⁵. Em conseqüência, o aspecto ritual se apoia na periodicidade do culto⁶ e na autoridade da figura do pastor, que, às vezes, o converte num prolongado sermão, interrompido de vez em quando por cantos e êxtase, ou transformado em uma aula. Enquanto o estilo católico basista procura criar um diálogo entre o sacerdote e os fiéis, o pastor pentecostal, apesar de sua linguagem se aproximar mais da linguagem popular, define uma esfera de autoridade didática, e impõe aos fiéis modos de conduta, em seus lares e em sua vida.

A liminaridade oferece outro contraste. O basismo católico reduz as diferenças entre o templo e o mundo externo e chega a afirmar que é possível fazer a obra de Deus na rua ou que, por exemplo, trabalhar pelas crianças desamparadas equivale a rezar uma missa. Os pentecostais têm outras estratégias para marcar a liminaridade. O templo é o âmbito da autoridade pastoral e ali os *obreiros* e, sobretudo, as *obreiras*, vestidos de uniforme nas igrejas mais carismáticas, obedecem a essa autoridade masculina, assegurando uma ordem e uma “paz” que se opõe ao “caos” da rua. O templo é também o lugar onde os fiéis passam pela experiência carismática, recebem o Espírito Santo, atravessam crises de conversão, exteriorizam o seu êxtase: tais atuações só ocorrem no contexto ritual do templo e do culto, sob a direção de pastores treinados na gestão do êxtase, através dos equipamentos de som e da bateria.

Difundiu-se a opinião (às vezes propagada pelo oficialismo católico e opinião um pouco descrente da racionalidade do mundo popular) de que o êxito dos pentecostais se deve a que, enquanto o catolicismo se distanciou de práticas supersticiosas que satisfaziam um anseio de “mística” por parte do povo, eles preencheram esse vazio com sua própria versão do êxtase. Entretanto, o observador do culto protestante não pode deixar de ficar impressionado com o caráter fortemente racionalizador do discurso

⁵ Nas igrejas mais institucionalizadas há menos ruídos e o pastor é menos peremptório, mas também o culto tem a forma que lhe impõe seu critério pessoal, intercalando cânticos, leituras bíblicas (sempre muito curtas) e orações.

⁶ A periodicidade é forte: as “correntes” semanais, cultos diários de “grupos” de oração às 6 h da manhã, etc.

pentecostal⁷, que atinge as vontades cotidianas e concretas de milhares de homens e, especialmente, de mulheres: emprego, bem-estar, paz familiar, tranquilidade psicológica, que podem ser alcançados através da fé e do esforço⁸. A Igreja também oferece uma estrutura de apoio: no templo permanentemente aberto (das 8 às 22 horas, no caso da Igreja Universal do Reino de Deus e no caso da Igreja “Deus é Amor”) sempre há alguém para aconselhar a quem apareça, e a organização oferece a seus membros mais assíduos uma ampla gama de papéis, como missionários e “obreiros”, que vão acompanhados de status social e de sua simbolização no uniforme, um atrativo não desprezível em um ambiente corroído por todo tipo de desintegração social e familiar.

A racionalização da própria vida (e não da sociedade em geral) e a solidez da estrutura organizacional que se estende, sem solução de continuidade, desde o pastor mais poderoso até os fiéis sem formação alguma⁹, voltam a propor a questão da ruptura entre cultura popular e cultura letrada, com matizes que contradizem muitos pressupostos estabelecidos. O então pastor chefe da Igreja Universal em Salvador me garantiu que eles falam a linguagem do povo e que isso, em parte, explica seu êxito. Mais ainda, que os indivíduos que normalmente conduzem os cultos dessa igreja não são pastores plenamente consagrados: são homens (não mulheres, que apenas chegam a “obreiras”), quase exclusivamente negros, jovens de indefinido, mas provavelmente baixo, nível educacional. Eles falam a linguagem do povo, mas o que dizem vai contra muitos dos traços mais espontâneos da cultura popular brasileira, ante a qual o basismo católico, ao contrário, sente um respeito quase reverencial.

Sugeri várias vezes dois temas que me parece necessário tratar agora: a existência de algumas igrejas “mais” e, por implicação, outras “menos” carismáticas, de um lado; e a questão do dinheiro, de outro. Esses dois aspectos estão relacionados com a observação de que as igrejas mais carismáticas são também as que mais insistem no tema do dízimo durante seus cultos. A literatura sobre sociologia da religião remete a uma tipologia simples, mas útil, que trata da evolução das seitas à medida que se transformam em “denominações” e igrejas estabelecidas. Feita a ressalva de que muitas seitas não atingem o estágio final

⁷ O catolicismo basista real também faz um discurso racionalizado, mas aplica essa ótica aos temas sociais e os circunda com uma fraseologia marcada pela piedade, pela caridade e pela culpa, por muito que a teologia da libertação, como corpo teológico, trate de afastar-se dessas duas últimas motivações.

⁸ “Jesus dá um jeito na vida da gente, mas a gente também tem que se esforçar”, me disse um dia uma jovem de 16 anos.

⁹ No lugar do abismo que separa os fiéis dos sacerdotes consagrados no catolicismo, e que continua existindo, apesar dos esforços reais para criar instâncias intermediárias como nas comunidades eclesiais de base, e a incorporação de diáconos e catequistas.

dessa evolução, trata-se de um bom esquema para considerar processos de institucionalização que implicam a construção de aparelhos burocráticos, de mecanismos de formação e controle, de instâncias para manejar as finanças e que também implicam um paulatino processo de rotinização do carisma. Assim, nas igrejas mais estabelecidas, sobretudo nas Assembléias de Deus e na Igreja Quadrangular, e nos templos dos bairros mais de classe média ou de populações menos pobres, já não há tantas manifestações públicas do carisma, nem conversões tão marcadas pelo êxtase. Sobretudo, o exorcismo e a cura divina são vistos com certo desdém, enquanto tais atuações são absolutamente centrais na Igreja Universal ou na Igreja “Deus é Amor”, diante de cujos templos se encontra, às vezes, avisos que anunciam curas divinas e outros milagres. Não creio que tais variações sejam apenas uma função da longevidade de uma Igreja, porque ali onde a implantação é mais recente, ou onde o bairro é mais pobre, provavelmente se encontre uma ênfase carismática maior ainda em igrejas antigas¹⁰.

No entanto, não há dúvida de que a modernidade do aparelho burocrático-comercial destas igrejas é muito mais avançada do que no caso da católica, um verdadeiro arcaísmo no manejo de tais questões¹¹. Os pastores protestantes quando denunciam os gastos da alta hierarquia eclesiástica católica, os palácios episcopais e os templos barrocos, dizem que essa igreja é rica e a chamam de “a grande prostituta” (citando o livro do Apocalipse). Mas, a Igreja Católica, aparentemente, não sabe administrar suas riquezas e é pobre, sobretudo nas paróquias periféricas. O contraste com os pentecostais não podia ser mais visível: em seus templos os fiéis dão contribuições em dinheiro, e parecem dar muito. Embora não existam dados disponíveis sobre suas finanças, a escala de suas atividades na construção civil é notável, e a imprensa brasileira publicou, durante 1991, vários artigos (certamente não desinteressados) sobre a envergadura das operações de câmbio efetuadas pela Igreja Universal, que, longe de receber recursos dos Estados Unidos, enviava dinheiro para financiar uma campanha de proselitismo em Nova York, outra em Miami e uma terceira em Portugal. Nas Assembléias de Deus há menos insistência aberta nesses assuntos, mas o díizimo parece ser uma obrigação reconhecida e internalizada.

10 Convém lembrar que as Assembléias de Deus acabam de celebrar seu 80.o aniversário no Brasil, enquanto a Igreja Universal tem apenas 15 anos.

11 Um sacerdote católico é uma espécie de príncipe medieval em sua paróquia, ainda que pobre: vive do dinheiro arrecadado pela realização de batismos, casamentos e missas de defuntos, e recebe de sua diocese (como é o caso de Salvador, por exemplo) nada além do salário mínimo e as contribuições da previdência social. Às vezes pode beneficiar-se com doações de origem européia: um automóvel, por exemplo, e dinheiro para realizar projetos, como já disse. Os fiéis dificilmente se sentem obrigados a contribuir com mais do que uma quantia simbólica durante o ofertório.

Pois bem, para lidar com essas finanças é necessário um sistema de gestão. Ao que parece, o dinheiro arrecadado é distribuído entre o pastor do templo e a igreja, segundo regras desconhecidas. As “obreiras”, sem dúvida, trabalham gratuitamente, mas os missionários e evangelistas em tempo integral devem receber salários, presumivelmente conforme as arrecadações, tal como o pastor. Seria um erro pensar que os beneficiados têm vergonha desse sistema. Os fiéis, muitos dos quais recém-convertidos e, por isso, praticantes entusiastas, querem que seus pastores sejam pobres e esfarrapados? É difícil responder afirmativamente.

Tratando-se de igrejas em campanha de proselitismo, e com líderes carismáticos que concentram todo o poder, cada templo é parte de uma organização muito mais centralizada do que uma diocese católica. Concentra recursos para construir templos, para formar pastores, para comprar redes de televisão e estações de rádio. No caso das igrejas mais estabelecidas, como as Assembléias de Deus, o poder é exercido por uma oligarquia de pastores eleita - e, ao que parece, permanentemente reeleita - por um colegiado dominado também por pastores, no nível do poder; os dirigentes presidem uma organização que se ocupa de assuntos como as missões enviadas ao exterior (à Inglaterra, ao Chile, às Filipinas...), a educação e a construção de templos. No caso da Igreja Universal, ao contrário, a autoridade não é apenas centralizada, mas também personalizada: se por um lado lembra a estrutura burocrática de uma empresa onde a autoridade costuma ser muito menos colegiada, por outro lado faz pensar nos aparelhos stalinistas de poder, marcados por uma desconfiança tácita, mas tangível e onipresente, em relação à pessoa vinda de fora para fazer perguntas, como é o caso do pesquisador.

O aparato de formação de pessoal dessas igrejas não é visível (com exceção de alguns seminários para os que recebem uma instrução mais ampla e dos quais as igrejas mais carismáticas não participam), mas deve ser muito importante. A uniformidade de conduta dos que dirigem o culto, suas técnicas de manipulação da música, da bateria, da intensidade da emoção, as frases que adotam quando pedem dinheiro, permitem supor um sistema que pode não ser muito sofisticado para a produção de quadros, mas existe¹². Aplicam-se as ciências administrativas à religião, para o melhor ou o pior.

Esta tese sobre a centralização vai contra a intuição comumente aceita. Imaginar o contrário supõe deixar-se deslumbrar pelas aparências simbólicas (as visitas do Papa, a pompa episcopal) e pela importância que a Igreja Católica atribui à doutrina escrita e

¹² O contraste com a Igreja Católica, que dedica esforços enormes à formação de sacerdotes em cursos que duram vários anos (ao fim dos quais freqüentam ainda outros cursos), é evidente, como o é também a modernidade das técnicas utilizadas.

filosófica, que se manifesta no arriscado papel da Congregação para a Defesa da Fé, por exemplo. Mas a realidade do catolicismo é outra: as questões doutrinárias interessam unicamente a uma minoria formada por membros da hierarquia eclesiástica e só em ocasiões extremas (o caso Boff é exemplar). A variação de práticas e crenças no nível paroquial e diocesano é enorme e em grande medida tolerada. Os pentecostais, ao contrário, menos que uma ortodoxia doutrinária (que pouco lhes interessa), impõem o conformismo da prática e do moralismo hostil a qualquer variação. Sabemos pouco sobre os métodos utilizados para conseguir esse conformismo, mas sua existência é evidente. Até as esporádicas cisões nas seitas pentecostais são prova da intolerância que existe em seu interior, e que, sem dúvida, está em tensão com o estímulo à “iniciativa empresarial” por parte dos pastores locais.

Para completar este quadro de *modernité conquérante*, observemos a dimensão globalizante do fenômeno. Já nos referimos ao aspecto financeiro-consumista, que evoca um sonho de incorporação à civilização consumidora mundial, embora isso dificilmente diferencie os pentecostais de milhões de outras pessoas. Não obstante, a aberta e até agressiva incorporação de temas consumistas ao culto é um traço específico das igrejas mais carismáticas e está ligado ao uso dos modernos métodos culturalmente afônicos do marketing, assim como do rádio e da televisão¹³. Igrejas mais antigas, como as Assembléias de Deus, insistem menos abertamente na “teologia da prosperidade”, mas a atenção dada pelos fiéis à respeitabilidade na roupa, quando assistem ao culto, é notável e reflete um empenho, profundamente arraigado na cultura pentecostal, de mobilidade social, bem como de incorporação a uma classe média distanciada das tradições populares.

Há aqui uma ironia profunda: a expansão, nas camadas urbanas populares, de um movimento que rejeita a cultura popular. Muitos, no entanto, atribuem esse êxito ao dinheiro vindo dos Estados Unidos, mas, embora os Estados Unidos sejam idealizados pelos fiéis como um país próspero e protestante (porque “desde crianças pagam o dízimo”), não consegui descobrir sinais desses subsídios. O mais provável é que se trata, antes de tudo, de valores transmitidos intersticialmente pelos meios de comunicação, que encontram nessas manifestações religiosas uma expressão que lhes é negada em outras esferas da vida social e que é mal vista por todas as tendências católicas.

Finalmente, cabem algumas reflexões sobre as implicações políticas do avanço pentecostal. Como no caso do suposto financiamento externo, há uma tendência a

¹³ A Igreja Universal produz um programa diário transmitido pela rede “Manchete” em todo Brasil. É dona de numerosas estações locais de rádio e comprou, em 1991, a TV Record, de São Paulo. Outras igrejas têm rádios de todo tipo e transmitem em bairros periféricos por meio de alto-falantes em praças públicas.

considerar esse movimento como uma grande onda pró-capitalista e contra-revolucionária cuja conseqüência será a submissão ideológica das massas. Há nisso alguma verdade, pois não há dúvida de que as igrejas condenam o comunismo, o socialismo e o marxismo como inimigos da religião e dos Estados Unidos¹⁴. No entanto, essas igrejas não são as únicas que rejeitam o comunismo... E a coincidência entre seus pontos de vista nessa matéria e os do catolicismo oficial nos obriga a ir um pouco mais adiante e a nos perguntar como conceituam a política enquanto atividade em si mesma e na sua relação com a religião.

A diferença, ao menos no discurso explícito, começa com a ruptura absoluta entre as duas esferas feita pelos pentecostais, que contrasta com a atitude católica, de acordo com a qual as autoridades religiosas podem legitimamente pronunciar-se sobre temas políticos, exista ou não uma orientação oficial da hierarquia sobre as questões em jogo. O pastor pentecostal não faria um pronunciamento desses: em suas pregações limita-se a indicar uma doutrina de absoluta liberdade política e ao mesmo tempo de legitimidade do poder estabelecido. Em princípio, as igrejas pentecostais não permitem que candidatos políticos se dirijam aos fiéis em seus templos¹⁵. Mas, por outro lado, sabe-se que há, no Brasil, trinta deputados evangélicos e a metade deles é de pentecostais, que formaram uma bancada, e que alguns foram eleitos por suas igrejas. São membros de uma variada gama de partidos, embora apenas um (e mulher) pertença ao Partido dos Trabalhadores¹⁶, e não exibem fortes coincidências ideológicas. Mas, também estão ligados por interesses muito imediatos (foram criticados por seu “fisiologismo”¹⁷) e por questões que tocam diretamente nos interesses e nos princípios de suas igrejas: contra a pena de morte, a favor da censura da pornografia, pela liberdade de culto. Aparentemente, os fiéis os elegeram não por razões ideológicas ou de princípio, mas para contar com indivíduos que representassem seus interesses no governo federal. É, também, fora de dúvida que, ao menos no segundo turno da eleição presidencial de 1990, as igrejas pentecostais apoiaram Collor de Mello contra Lula, mais provavelmente por aversão a este último do que por simpatia por aquele¹⁸.

¹⁴ Além disso, os vínculos entre a Igreja Católica e o Partido dos Trabalhadores, no Brasil, têm sido um elemento adicional na rejeição do PT.

¹⁵ Entretanto, conheço um caso em que o pastor o permite porque espera obter benefícios materiais para a construção de seu pequeno templo.

¹⁶ Refiro-me à deputada federal fluminense Benedita da Silva.

¹⁷ A exacerbada tendência a contrapor os interesses políticos e materiais a considerações ideológicas e doutrinárias.

¹⁸ A Igreja Universal, ao menos, teve conflitos sérios com Collor por ter comprado a TV Record. Esse tema foi exaustivamente tratado na tese de Paul Freston, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, 1993.

LEHMANN, David. Prolegômenos às revoluções religiosas na América Latina. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, 4(1-2): 155-167, 1992.

O leitor concordará que estamos em face de transformações muito importantes no campo da cultura latino-americana. As mudanças no mundo católico estão bem documentadas pelos porta-vozes oficiais e pelos grandes debates programáticos; mas desconhecemos em grande parte seu impacto no nível da cultura e da prática religiosa do povo¹⁹. Por outro lado, o êxito quantitativo dos protestantes e, sobretudo (ou quase exclusivamente), dos pentecostais, ameaça arrastar também os observadores e a contagiá-los com seu próprio entusiasmo quantitativo. Entretanto, é tentador pensar que se trata de uma transformação cultural em andamento e ainda mais tentadora a hipótese de que estamos em face de uma contrapartida cultural do neoliberalismo econômico...

Recebido para publicação em janeiro/1994
[Tradução de José de Souza Martins]

LEHMANN, David. Prolegomenon to religious revolutions in Latin America. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, 4(1-2): 155-167, 1992.

ABSTRACT: It has become increasingly apparent in recent years that those who would have like to see "progressive" Catholicism and the ideas associated with Liberation Theology become powerful force for change in the Church and in society have been disappointed. In contrast the headlong growth of the Pentecostal variety of Protestantism which is commonly identified with modern North American culture has surprised and even shocked many observers. Based on field work in Salvador (Bahia), this article compares these two movements and shows what divides them and also what they have in common, in the light of their approaches to popular culture, the models of development they embody, and their insertion in the phenomenon of globalization.

UNITERMS: popular religiosity, Catholicism, Liberation Theology, Pentecostalism, rationalization, modernization

¹⁹ Sem esquecer que neste ensaio passei por alto pelo fenômeno da "renovação carismática", cuja importância quantitativa, entre os católicos, de nenhum modo é desprezível.