UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

VALDINEI APARECIDO FERREIRA

Protestantismo e modernidade no Brasil

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Protestantismo e modernidade no Brasil

Valdinei Aparecido Ferreira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão

São Paulo
2008

FOLHA DE APROVAÇÃO

Valdinei Aparecido Ferreira
Protestantismo e Modernidade no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Banca Examinadora

Aprovado em:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

DEDICATÓRIA

A

Mary, minha esposa, pelas alegrias que temos vivido ao longo de 14 anos.

Pedro e Leonardo, filhos brilhantes e generosos.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Lísias Nogueira Negrão, pela orientação que começou ainda nos tempos da Iniciação Científica no Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro.

Ao Dr. Leonildo Silveira Campos pela amizade e pela bibliografia que colocou à minha disposição.

Ao Dr. Flávio Pierucci pelas observações e sugestões feitas por ocasião da qualificação.

Ao amigo Arialdo Germano pela revisão do texto e pelos comentários valiosos.

* * *

A pesquisa de que esta tese é resultado contou com o imprescindível apoio financeiro da CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)

Nem as religiões, nem os homens, são livros abertos. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição. Com frequência, encerram uma série de motivos, cada qual, se seguido isolada e coerentemente, teria obstruído o caminho dos outros ou se chocado contra eles frontalmente. Nas questões religiosas, a coerência foi a exceção, e não a regra.

Max Weber

RESUMO

FERREIRA, V.A. **Protestantismo e modernidade no Brasil**. 2008. 246 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Esta tese tem por tema as relações entre protestantismo e modernidade no Brasil. O objetivo primordial é a compreensão das transformações nas relações entre o protestantismo e a modernidade no Brasil. Para alcançar o objetivo, utilizamos, no exame do tema, a sociologia compreensiva de matriz weberiana. A investigação sociológica, que reservou lugar de destaque para o protestantismo na emergência da modernidade ocidental, passou, de um lado, a interessar-se pela compreensão e explicação do declínio da religião protestante na sociedade moderna e, de outro, se as religiões pentecostais na América Latina mantinham ainda afinidades com o protestantismo e com a modernidade. O protestantismo valeu-se, para sua inserção no Brasil, a partir de meados do século XIX, de sua afinidade com a modernidade representada pelos Estados Unidos. Todavia, o significado da modernidade para o protestantismo foi sendo alterado ao longo do século XX. A primeira transformação nas relações entre protestantismo e modernidade no Brasil ocorreu quando a identificação com a herança moderna norte-americana passou do questionamento, nas primeiras décadas do século XX, à rejeição completa, na década de sessenta, por setores enraizados no liberalismo teológico. A segunda transformação nas relações do protestantismo com a modernidade no Brasil é encontrada na introdução da reflexividade no campo do conhecimento teológico. No esforço de apresentar-se como religião moderna, o protestantismo de inspiração liberal utilizou a reflexividade para reinterpretar a Bíblia à luz da cultura e da razão e para redefinir suas relações com o catolicismo romano. De tempos em tempos, ao longo do século XX, assistiram-se polarizações no interior do campo protestante brasileiro em torno de esforços de acomodação e de rejeição dos pressupostos cognitivos da modernidade, representados pela reflexividade. A sociologia do protestantismo brasileiro privilegiou a análise dos grupos protestantes, reunidos em torno da rejeição da reflexividade, usualmente denominados como fundamentalistas. Demonstramos que a atitude de acomodação aos pressupostos cognitivos da modernidade tem tido presença constante no protestantismo brasileiro, e a sua condição minoritária no campo religioso protestante não se explica apenas por meio da repressão sofrida por parte dos setores conservadores, mas levando-se em conta também a própria natureza das crenças liberais. A repressão conservadora oferece aos setores liberais a oportunidade para realização de rituais de ruptura, que, no caso do protestantismo, consistem basicamente nalguma transgressão no campo das idéias e das palavras. A particularidade do protestantismo reside na construção de sua identidade em relação íntima com a modernidade, seja de rejeição, seja de acomodação.

Palavras-chave: religião, protestantismo, evangélico, modernidade, reflexividade.

ABSTRACT

FERREIRA, V.A. **Protestantism and modernity in Brazil**. 2008. 246 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The theme of this thesis is the relations between Protestantism and modernity in Brazil. The primary goal is the understanding of the transformations in the relations between Protestantism and modernity in Brazil. In order to achieve the objective we used in the examination of the theme, the sociology of the comprehensive Weberian matrix. The sociological research that reserved a place of prominence for Protestantism in the emergence of a western modernity, has become, on one hand, interested in the understanding and explanation of the decline of Protestant religion in modern society and, on the other hand, if the Pentecostal religions in Latin America still maintained affinities with Protestantism and with modernity. Due to its affinity with the modernity represented by the United States, the Protestantism was inserted in Brazil in the mid-nineteenth century. However, the meaning of modernity for Protestantism changed over the twentieth century. The first transformation in the relations between Protestantism and modernity in Brazil occurred when the identification with the modern legacy of the North American, changed from questioning, in the first decades of the twentieth century, to the complete rejection in the sixties by the theological liberalism. The second transformation in the relations of Protestantism with modernity in Brazil was found in the introduction of reflexivity in the field of theological knowledge. In the effort to present as a modern religion, the Protestantism of a liberal inspiration used the reflexivity to reinterpret the Bible in the light of culture and reason and to redefine its relations with Roman Catholicism. From time to time, throughout the twentieth century, we saw a polarization within the Protestant Brazilian field around efforts of accommodation and rejection of cognitive assumptions of modernity, represented by the reflexivity. The sociology of the Brazilian Protestantism focused on the analysis of the Protestant groups gathered around the rejection of reflection, usually called fundamentalists. We demonstrate that the attitude of accommodation to the cognitive assumptions of modernity has constant presence in the Brazilian Protestantism and its minority condition in the Protestant religious field can not be explained only by means of repression suffered by the conservative sectors, but taking into account also the very nature of liberal beliefs. The conservative repression offers to the liberal sectors the opportunity to conduct rituals of disruption, which in the case of Protestantism, basically consists in some transgression in the field of ideas and words. The particularity of Protestantism lies in the construction of their identity in intimate relation with modernity, whether rejection or accommodation.

Key-words: religion, protestantism, evangelical, modernity, reflexivity.

LISTA DE SIGLAS

ACM	Associação Cristã de Moços
CBC	Comissão Brasileira de Cooperação
CEB	Confederação Evangélica do Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEI	Centro Ecumênico de Informação
CESE	Coordenadoria Ecumenica de Serviços
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
FUMEC	Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
IPIB	Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
IPU	Igreja Presbiteriana Unida
ISAL	Iglesia y Sociedad en America Latina
ISER	Instituto Superior de Estudos da Religião
NAE	National Association of Evangelicals
SCM	Student Christian Movement
UCEB	União Cristã dos Estudantes do Brasil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	xii
1 MODERNIDADE: DISCUSSÃO CONCEITUAL	18
1.1 SOCIOLOGIA: A MODERNIDADE COMO COMPREENSÃO DA SOCIEDADE INDUSTRIAL	19
1.2 ILUMINISMO E LITERATURA: A MODERNIDADE COMO AUTOCOMPREENSÃO DE UMA ÉPOCA	28
1.3 CONTORNOS DA MODERNIDADE	43
1.3.1 Na religião a modernidade é protestante	44
1.3.2 Na filosofia a modernidade é iluminista	45
1.3.3 Na economia a modernidade é capitalista e industrial	46
1.3.4 Na política a modernidade é o Estado nacional e laico	47
1.4 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: O DEBATE EM TORNO DA CONTINUIDADE E DA DESCONTINUIDADE	49
1.4.1 O DEBATE SOBRE A RUPTURA COM A MODERNIDADE	49
1.4.1.1 Economia	50
1.4.1.2 Epistemologia	51
1.4.1.3 Política	53
1.4.1.4 Cultura	58
1.4.2 EM FAVOR DE UM USO RESTRITO DO TERMO PÓS- MODERNIDADE	60
1.5 MODERNIDADE, MODERNIZAÇÃO E MODERNISMO	64
2 PROTESTANTISMO: DISCUSSÃO CONCEITUAL	68
2.1 A CONCEITUAÇÃO PELO RECORTE HISTÓRICO-DENOMINACIONAL	68
2.2 A CONCEITUAÇÃO PELO RECORTE TEOLÓGICO	72
2.3 ARTICULAÇÕES ENTRE O RECORTE HISTÓRICO-DENOMINACIONAL E O RECORTE TEOLÓGICO	103
3 PROTESTANTISMO E MODERNIDADE	109
3.1 O PROTESTANTISMO NA EMERGÊNCIA DO MUNDO MODERNO	109
3.1.1 François Pierre Guillaume Guizot	110
3.1.2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel	114
3.1.3 Émile Louis Victor de Laveleye	119
3.1.4 Max Weber	124
3.1.5 Ernest Troeltsch	131
3.2 O LUGAR DO PROTESTANTISMO NO MUNDO MODERNO	134
3.2.1 Paul Tillich	135
3.2.2 Peter Berger	138
3.2.3 Roger Mehl	142
3.2.4 Jean Paul-Willaime	145
3.2.5 Steve Bruce	150

3.3	PROTESTANTISMO E MODERNIDADE: UMA AVALIAÇÃO.....	156
3.4	PROTESTANTISMO E MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA	161
4	PROTESTANTISMO E MODERNIDADE NO BRASIL.....	171
4.1.	PROTESTANTISMO E PROGRESSO	171
4.1.1	Daniel Parrish Kidder	180
4.1.2	James Cooley Fletcher	184
4.1.3	Ashbel Green Simonton.....	189
4.1.4	Martha Hite Watts	191
4.1.5	Avaliação da visão de modernidade presente nos missionários	194
4.2	CRISES E TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DO PROTESTANTISMO COM A MODERNIDADE NO BRASIL	201
4.2.1	Nacional <i>versus</i> Estrangeiro.....	204
4.2.2	Reflexividade <i>versus</i> Tradição.....	212
4.2.3	Vanguarda <i>versus</i> Igreja.....	220
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	230
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	236

INTRODUÇÃO

A tese aqui apresentada tem o protestantismo como seu tema central de desenvolvimento e análise, considerando-se a sua problematização a partir de suas relações com a modernidade. É pressuposto nessa análise que o protestantismo constitui-se num tipo de religião que se desenvolve em estreita articulação com a modernidade. Todavia, nenhum tipo de protestantismo é completamente moderno ou antimoderno, uma vez que, no interior dessa forma específica de religião, são reproduzidas contradições semelhantes àsquelas encontradas, na própria modernidade, entre as diferentes modalidades de racionalidade. O protestantismo, com suas diferenciações internas, oferece, à modernidade, respostas religiosas diferenciadas.

O objeto de análise é o protestantismo brasileiro e suas relações com a modernidade. Procuramos problematizar o uso que o protestantismo brasileiro fez de sua afinidade com a modernidade representada pelos Estados Unidos no final do século XIX. Não há nada de novo em anunciar que as missões norte-americanas, para implantação do protestantismo no Brasil, valeram-se da admiração nutrida pelas elites nacionais em torno do progresso dos Estados Unidos. Entretanto, a análise das relações entre protestantismo e modernidade no Brasil, depois da implantação, tem sido deixada de lado pela sociologia da religião. Parte do esquecimento deve-se ao interesse despertado pelo pentecostalismo. A análise do pentecostalismo e da pós-modernidade tornou-se o tema dominante, e por que não dizer, da moda. Protestantismo e modernidade são temas do passado. Só existem

na obra weberiana¹. Porém, o protestantismo, em que pese contar na atualidade com número menor de fiéis que o pentecostalismo, continuou existindo no Brasil ao longo do século XX e chegou, no final desse século, com 6,9 milhões² de adeptos. Sendo assim, parece-nos razoável que se pergunte como esse segmento religioso tratou a sua afinidade histórica com a modernidade. Tentou reafirmar-se como religião moderna? Buscou reinterpretar sua afinidade com a modernidade? Caminhou na direção da negação de seus vínculos com a modernidade? Essas são algumas das inquietações que estavam na origem do exame que realizamos no tema protestantismo e modernidade.

Afirmamos acima que o protestantismo histórico tem recebido menos atenção por parte daqueles que se ocupam do estudo sociológico das manifestações religiosas no Brasil. Diferentemente daquilo que ocorreu no estudo das religiões afro-brasileiras, cujas formas mais antigas receberam maior atenção. No caso do protestantismo são as manifestações mais novas que têm despertado maior interesse. Entretanto, seria erro grave afirmar que não contamos com análises do protestantismo brasileiro. Este trabalho serviu-se grandemente dos estudos que já foram feitos sobre o tema. Destacamos, entretanto, algumas observações sobre os

¹ Paul Freston (1994) ao falar da ausência de estudos sobre a história do pentecostalismo no Brasil, afirma: “o protestantismo é geralmente dividido em históricos e pentecostais; já que os pentecostais não são históricos, não possuem história” (1994, p. 68). Parece-me que o contrário também é verdadeiro – já que os protestantes são históricos, não possuem presente para ser estudado.

² Dados do Censo de 2000 do IBGE (Apud JACOB, C.R. et. al, 2003, p. 69-73).. A categoria utilizada pelo Censo “Evangélicos de missão” compreende as seguintes igrejas: Batista (3.162.700), Adventista (1.209.835), Luterana (1.062.144), Presbiteriana (981.055), Metodista (340.967), Congregacional (148.840), Menonita (17.631), Anglicana (16.591) e Exército da Salvação (3.743). Se forem acrescentados “Evangélicos não-determinados” (1.533.562) chega-se a 8.477.068 de evangélicos de missão. A inclusão dos Adventistas, embora justificada sob a perspectiva da origem histórica e da forma de implantação no Brasil, possui alguma dificuldade quanto ao próprio trânsito de fiéis. Entre as demais igrejas, a passagem de uma denominação a outra não significa ruptura com as crenças anteriores; já a passagem do adventismo para uma das igrejas do protestantismo de missão, ou vice-versa, compreende sempre um processo de conversão, ou seja, de reinterpretação biográfica. Outra dificuldade com a categoria “Evangélicos de Missão” encontra-se na inclusão das igrejas renovadas, por exemplo: Presbiteriana Renovada, Metodista Wesleyana, Batista Nacional e Batista Renovada. Estas igrejas estão vinculadas, pela origem, às denominações históricas e, pela orientação teológica e pastoral, às igrejas pentecostais. O Censo de 1991 tinha a categoria “Evangélica pentecostal tradicional renovada”, certamente era um esforço para contornar o problema acima.

trabalhos anteriores. A primeira observação a ser feita diz respeito ao privilégio para o período de implantação, seja na investigação historiográfica, seja na investigação sociológica. Contamos com vários trabalhos sobre esse período (Leonard, 2002, Ribeiro, 1973, Vieira, 1980, Mendonça, 1985). A segunda observação refere-se ao estudo da contribuição protestante para a construção da modernidade educacional, agrícola e comercial do Brasil. Esses estudos também privilegiam o período próximo da implantação (Hack, 1985; Bencostta, 1996; Gomes, 2000, Dawsey et all, 2005). A terceira observação a ser feita é sobre outro conjunto de trabalhos dedicados aos diferentes momentos do protestantismo no século XX. O traço comum desses trabalhos é a tematização do conservadorismo protestante, seja sob a forma da influência do pietismo, seja sob a forma do puritanismo, seja do fundamentalismo (Alves, 1979 e 1982; César, 1968 e 1973; Ramalho, 1976; Maciel, 1972, Mendonça e Velazques, 1990). Perguntamo-nos: o que mais haveria para se estudar no protestantismo brasileiro sob o enfoque de sua relação com a modernidade? O liberalismo teológico, seja sob a forma das teologias e pastorais politizadas, seja sob a forma do ecumenismo, é a grande ausência nos estudos sobre o protestantismo no Brasil. A tese que se segue não é um estudo específico da presença do liberalismo teológico no Brasil, mas leva em consideração seu papel nas transformações ocorridas no interior do protestantismo, quanto à autocompreensão do que significava ser protestante e moderno no Brasil. Os representantes do liberalismo teológico, embora minoritários no protestantismo brasileiro, detiveram o monopólio da discussão sobre a relação entre o protestantismo e a modernidade. A sua influência desproporcional, se levarmos em conta seu peso numérico, deve-se a algumas peculiaridades da religião protestante. Primeira refere-se ao fato de enfrentar o protestantismo as tensões típicas de uma religião livresca e doutrinária,

como bem salientou Weber (1982, 402-403). Os adeptos do liberalismo teológico, em geral, dedicam-se com maior afincamento ao domínio do aparato intelectual e, assim, dentro do campo religioso, gozam da respeitabilidade conquistada pelo saber. A segunda diz respeito ao protestantismo já foi definido como uma “sociedade de idéias” (Bastian, 1994) e como um sistema religioso no qual vigora uma espécie de magistério ideológico (Willaime, 2003). A partir deste conceito, Willaime argumenta que o protestantismo legitima-se institucionalmente pelo discurso religioso e não pelo rito, como no caso do catolicismo. Logo, o protestantismo mostra-se muito sensível às mudanças que ocorrem no discurso teológico. Deste modo, as grandes crises do presbiterianismo, que serão examinadas ao final desta tese, aparecem ligadas às suas instituições de ensino (seminários) e aos seus intelectuais.

Sem seguir o percurso proposto acima, não se poderá compreender como a nuvem de modernidade, para usar a imagem vetero-testamentária, que acompanhou o protestantismo durante o período de sua implantação no Brasil, foi desvanecendo-se ao longo do século XX.

A pesquisa desenvolvida teve por objetivo a compreensão sociológica das relações entre protestantismo e modernidade, no sentido amplo, e das relações entre protestantismo e modernidade no Brasil. A fim de atingir o objetivo proposto, recorreremos a um conjunto de textos, de natureza diversa, que enfoca algum período do espectro temporal coberto pela discussão temática. Entretanto, não foi intencionada, em nenhum momento, a realização de levantamento exaustivo da bibliografia histórica. Felizmente, dispomos de considerável quantidade de documentos históricos sobre o protestantismo, já publicados, e de outras publicações, que por conta da distância temporal acabam adquirindo valor documental para compreensão do período.

Por razões metodológicas deixamos de lado a menção de detalhes históricos da implantação do protestantismo no Brasil, assim como mantivemos certa distância das questões das formas pentecostais de protestantismo. No caso do pentecostalismo, dedicamos espaço para sua análise no segundo capítulo, quando tratamos da conceituação do protestantismo. Julgamos que a análise das manifestações religiosas pentecostais é importante para a compreensão das especificidades de nossa modernidade brasileira e latino-americana, entretanto, isso fugiria ao propósito de nosso trabalho e, além disso, já dispomos de alguns trabalhos de fôlego sobre o pentecostalismo (Campos, 1997; Mariano, 1999).

Por fim, os resultados obtidos na análise do tema protestantismo e modernidade serão apresentados em quatro capítulos. No primeiro capítulo expusemos a compreensão da modernidade por dois caminhos. No primeiro, a sociologia, que busca compreender a sociedade industrial e capitalista, e no segundo, a filosofia e a literatura, que buscam expressar a emergência de uma consciência de modernidade. Ainda no primeiro capítulo, buscamos delinear os contornos da modernidade com os quais trabalharemos. Ao final dele, examinamos o debate em torno dos temas modernidade e pós-modernidade e a diferenciação conceitual entre os termos: modernidade, modernização e modernismo.

No segundo capítulo, buscamos uma conceituação do protestantismo. O recorte histórico-denominacional é um dos recursos para estabelecer as peculiaridades da religião protestante. Entretanto, privilegiamos em nossa análise a conceituação pelo recorte epistemológico/teológico. Utilizamos para isso as contribuições de Steve Bruce (1990). Ao término desse capítulo, procuramos explorar as articulações entre o recorte histórico-denominacional e o recorte epistemológico para compreensão do protestantismo.

No capítulo seguinte, retomamos a longa e sinuosa discussão teórica que examina as relações entre protestantismo e modernidade. Trata-se de discussão que já se aproxima de duzentos anos. Identificamos, neste capítulo, a preocupação dominante até Weber e Troeltsch e as mudanças ocorridas a partir da década de 30. Basicamente, passou-se da pergunta sobre a contribuição do protestantismo para a formação da modernidade ocidental, para a pergunta sobre suas chances de sobrevivência na sociedade e cultura que ajudou a moldar.

No último capítulo, procuramos compreender as relações entre protestantismo e modernidade no Brasil. Iniciamos pela contestação da visão sociológica predominante, que atribui à origem conservadora do protestantismo implantado no Brasil a razão de seu reduzido impacto no campo cultural e político. Por fim, examinamos as crises e transformações nas relações do protestantismo com a modernidade ao longo do século XX.

1 MODERNIDADE: DISCUSSÃO CONCEITUAL

“... hoje ninguém parece interessado em estabelecer as amplas conexões humanas que a idéia de modernidade implica. Por isso, o discurso e a controvérsia sobre o sentido da modernidade, tão acesos dez anos atrás, praticamente deixaram de existir”(Berman, 1986, p. 32).

Marshall Berman fez a afirmação acima em 1982 em seu livro “Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade”. Ele errou. O tema da modernidade e seu sentido continuaram no centro do debate sociológico e filosófico dos anos que se seguiram. Diversos pensadores, dentre os principais das ciências humanas, têm dedicado atenção ao assunto. Sem a intenção de listar exaustivamente todos que examinaram o tema da modernidade, registramos os seguintes³: Lyotard (1979), Berman (1982), Habermas (1985), Giddens (1990), Featherstone (1990), Jameson (1991), Touraine (1992), Kumar (1995), Baumann (1991), Berger e Luckmann (1995). A introdução na discussão dos termos “pós-moderno” e “pós-modernidade”, longe de encerrar o debate sobre a modernidade, produziu sua revitalização.

Desejamos, a seguir, delinear as principais questões que estão envolvidas no debate em torno da modernidade. Para atingirmos esse objetivo, será preciso distinguir os diferentes momentos na história do pensamento ocidental em que a discussão sobre a modernidade foi colocada e o tipo de enfoque que foi dado ao tema.

³ As datas acima referem-se à 1ª edição dos textos na língua original publicação. Na bibliografia citada e ao longo do texto utilizaremos as edições em língua portuguesa com as respectivas datas como segue: Lyotard (2006), Berman (1986), Habermas (1990), Giddens (1991), Featherstone (1995), Jameson (1997), Baumann (1999), Touraine (2002), Berger e Luckmann (2004).

1.1 SOCIOLOGIA: A MODERNIDADE COMO COMPREENSÃO DA SOCIEDADE INDUSTRIAL

É verdade que a palavra modernidade não está presente no vocabulário dos fundadores da sociologia, mas isto não significa que as questões e temas discutidos nos dias atuais, a partir deste substantivo, não estejam presentes nos autores clássicos do pensamento sociológico. Todavia, embora comum, seria impreciso afirmar que a própria sociologia nasce para compreender o mundo moderno. A rigor, a sociologia nasce para compreender a sociedade industrial⁴ que emergiu, primeiramente na Inglaterra, nas últimas décadas do século XVIII e começo do século XIX. Esse processo entrou para a economia e historiografia sob a designação de Revolução Industrial⁵.

É a sociedade industrial que desafia o pensamento sociológico. Raymond Aron (1997) assinala que os observadores da sociedade, no princípio do século XIX, se debatiam em torno da natureza e dos efeitos da indústria moderna. O novo era

⁴ Ralph Dahrendorf (1978) observa que o conceito de sociedade industrial data do século XIX, mas foi somente na primeira metade do século XX que alcançou pleno florescimento e importância. Ele prossegue observando que os sociólogos e economistas políticos do século XVIII ainda não tinham um nome apropriado para designar a transformação que presenciavam em seu tempo.

⁵ Julgamos úteis as informações fornecidas abaixo por F. Iglesias sobre a história do termo "Revolução Industrial": "Quem a teria criado? A matéria é discutida e não encontrou consenso. Se aparece ocasionalmente no século XVIII, pertence na verdade ao seguinte. Adam Smith (1723-1790), que escreveu no cenário e na época em que o industrialismo começava, se captou alguns de seus sinais, não denunciou a novidade do período nem o batizou; entretanto, ele era uma de suas expressões e agentes, com a publicação de *A Riqueza das Nações*, em 1776. O mesmo se pode dizer dos economistas britânicos que o seguiram no Oitocentos. O conceito começou, portanto, a ser usado com frequência nesse século. No anterior, só Arthur Young (1741-1820) suspeitou de "uma revolução em marcha", em 1788. Na linguagem dos socialistas ela é repetida desde o começo do século XIX, embora não tenha interessado aos economistas clássicos. Ao que parece, foi Friedrich Engels (1820-95) que pela primeira vez, entre autores significativos, usou a expressão, em 1845, em *Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*; de novo ela está em *Princípios de Economia Política*, de 1848, de Stuart Mill (1806-1873). Aparece também em Stanley Jevons (1835-82), em 1865, em *A Questão Carbonífera*, como, sobretudo em Karl Marx (1818-73), em 1867, no primeiro volume de *O Capital*. (1987, p.16-17)

representado pela indústria. Ele salienta que a originalidade da indústria, para os intérpretes do século XIX, consistia em seis traços:

1º) A indústria se baseia na organização científica do trabalho. Em vez de se organizar segundo o costume, a produção é ordenada com vistas ao rendimento máximo.

2º) Graças à aplicação da ciência à organização do trabalho, a humanidade desenvolve prodigiosamente seus recursos.

3º) A produção industrial promove a concentração dos trabalhadores nas fábricas e nas periferias das cidades; surge um novo fenômeno social: as massas operárias.

4º) Essas concentrações de trabalhadores nos locais de trabalho determinam uma oposição, latente ou aberta, entre empregados e empregadores, entre proletários de um lado e empresários ou capitalistas do outro.

5º) Enquanto a riqueza, graças ao caráter científico do trabalho, não pára de aumentar, multiplicam-se crises de superprodução, que têm por consequência criar a pobreza no meio da abundância. Enquanto milhões de indivíduos sofrem as carências da pobreza, mercadorias deixam de ser vendidas, para escândalo do espírito.

6º) O sistema econômico, associado à organização industrial e científica do trabalho, caracteriza-se pela liberdade de trocas e pela busca do lucro por parte dos empresários e comerciantes. (Aron, 1997, p. 79)

As interpretações da sociedade industrial, segundo Aron, diferem de acordo com o peso que cada analista confere às características listadas acima. Augusto Comte, por exemplo, considerará as três primeiras como fundamentais para compreensão e funcionamento da sociedade industrial. Já os socialistas, inclusive K. Marx, privilegiarão os itens 4º e 5º em suas análises. Os economistas liberais haverão de privilegiar o 6º item. Aron não menciona Weber. Certamente a explicação Weberiana haveria de privilegiar o 1º e o 6º itens.

Nas diferentes combinações e resultados explicativos que se venha a obter a partir delas, há um ponto que perpassa todos que se ocuparam da sociedade industrial no século XIX. Todos estão interessados em explicar (ou desvendar) o funcionamento da nova sociedade. Ao buscar compreender e explicar o presente da sociedade são instados a lidar com a história do vir a ser da sociedade industrial.

Excetuando-se Augusto Comte, que embora partindo da interpretação da sociedade industrial acabou afastando-se da própria interpretação na direção de um sistema de reforma⁶ idealista descolado da própria realidade, os demais intérpretes – Marx, Weber e Durkheim – sustentaram interpretações do vir a ser histórico amarradas àquilo que julgavam a essência da vida industrial.

Assim, o tempo todo – embora sem se valer do substantivo modernidade – os autores clássicos da sociologia estão esquadrinhando o moderno capitalismo industrial e as formas de vida social que o acompanham. É necessário registrar que tanto o capitalismo, se considerado na expressão clássica weberiana “como impulso para o ganho”⁷, quanto a indústria, se tida na acepção do uso de instrumentos para transformação da matéria-prima com vistas ao aumento da produção, não são nenhuma novidade dos séculos XVIII e XIX. Sob a designação de “moderno” Weber e Marx destacam a singularidade das transformações ocorridas a partir das últimas décadas do século XVIII. Marx em nenhum momento afirma que a indústria moderna inventou a exploração ou a luta de classes, deu-lhe apenas novos contornos e, de acordo com a sua filosofia da história, engendrou pela primeira vez a oportunidade de revolução da maioria em favor da maioria em contraposição aos movimentos anteriores, os quais, segundo Marx, teriam sido sempre revoluções de uma minoria em benefício de uma minoria⁸. Weber, por sua vez, deseja mostrar que um dos

⁶ “...embora as idéias principais do positivismo sejam profundas, sua descrição minuciosa da sociedade industrial, notadamente no *Système de politique positive*, presta-se muitas vezes à ironia fácil. Comte quis explicar pormenorizadamente a organização da hierarquia temporal, a posição exata dos chefes temporais, industriais e banqueiros. Quis mostrar por que os que exercem as funções mais gerais teriam maior autoridade, e se situariam mais alto na hierarquia da sociedade. Quis precisar o número de habitantes de cada cidade, o número dos patrícios. Quis explicar como as riquezas seriam transmitidas. Em suma, traçou um plano preciso de seus sonhos, ou dos sonhos aos quais cada um de nós pode abandonar-se nos momentos em que nos consideramos Deus”. (Aron, 1997, p.84)

⁷ Neste sentido amplo Weber escreve: “o ‘Capitalismo’ e empresas ‘capitalistas’, inclusive com uma considerável dose da racionalização capitalística, existiram em todos os países civilizados da Terra, como podemos julgar pelos documentos econômicos. (Weber, 1987, p.6)

⁸ “Todos os movimentos precedentes foram movimentos de minorias ou no interesse de minorias. O movimento proletário é o movimento independente da imensa maioria no interesse da imensa

elementos fundamentais daquilo que chama de capitalismo moderno, e não só dele, mas de toda a cultura moderna, é a conduta racional. Deste modo, seu problema de pesquisa não é o capitalismo enquanto impulso para o ganho, que sempre existiu na história, mas o moderno capitalismo como busca de um lucro sempre renovado por meio da empresa permanente e racional⁹.

Não mencionamos acima E. Durkheim. Porém, ele também está profundamente interessado em explicar o moderno capitalismo industrial. Seus temas são: a divisão social do trabalho, a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica, a anomia etc. Tais temas são provenientes das transformações industriais modernas. Ao estudar, por exemplo, o suicídio nos principais países da Europa, no período de 1841 a 1872, Durkheim busca conectar as mudanças sociais ocorridas nesse período às oscilações nas taxas de suicídio.

A história, enquanto vir a ser do moderno capitalismo industrial, permanece atrelada ao desdobramento das características que Marx, Weber e Durkheim tomaram como fundamentais. Marx, tendo identificado a contradição entre a produção coletiva da riqueza e sua apropriação privada como força motriz do capitalismo moderno, apostava no papel revolucionário do proletariado. O Capital, ao se reproduzir, gera o seu oposto, a classe trabalhadora. Ele retira o trabalhador de seu isolamento e o concentra numa fábrica e numa cidade ao lado de outros

maioria. O proletariado, estrato (*Schicht*) inferior da atual sociedade, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem que salte pelos ares toda a superestrutura (*Überbau*) dos estratos que constituem a sociedade oficial." (Marx, 1988, p. 77)

⁹ "Desta forma, o que nos interessa numa história universal da cultura, mesmo de um ponto de vista puramente econômico, não é tanto o desenvolvimento da atividade capitalista como tal, diferindo nas diversas culturas apenas na forma: o tipo aventureiro, - ou o capitalismo do comércio, na guerra, na política, ou na administração como fonte de lucro. São, antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês com sua organização racional do trabalho. Em outras palavras, do ponto de vista da história da cultura, a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que certamente se relaciona de perto com a origem da organização capitalística do trabalho, não sendo, entretanto, simplesmente a mesma coisa. 'Burgueses' já existiam de forma permanente antes do desenvolvimento da forma específica do capitalismo ocidental. Mesmo estes, entretanto, apenas existiam no Ocidente." (Weber, 1987, p. 9)

milhares de trabalhadores nas mesmas condições. Com isto, o Capital cria o sujeito coletivo da ação revolucionária moderna – o proletariado. O proletariado, por sua vez, com a revolução nada teria para perder, a não ser suas cadeias. Marx acreditava que a conscientização política seria uma das conseqüências não-previstas, para embaralhar a discussão com um termo weberiano, da associação dos trabalhadores em sindicatos e associações de ajuda mútua. A instrumentalização política que a própria burguesia fazia dos trabalhadores para defesa de seus interesses também teria esse efeito de politização. Marshall Berman (1986) levantou a questão da razão para que se acreditasse que o movimento operário assumiria de forma duradoura o papel de sujeito revolucionário. Seu argumento prende-se à própria lógica de criação/destruição do capitalismo moderno apresentada por Marx. Assim escreve:

Mas caso seja verdadeira essa visão abrangente da modernidade, por que razão as formas comunitárias produzidas pela indústria capitalista seriam mais sólidas que qualquer outro produto capitalista? Não seria o caso de essas coletividades se revelarem, como tudo o mais, apenas temporárias, provisórias, condenadas à obsolescência?[...] Se isso é correto, sua solidariedade, embora impressiva em um dado momento, poderá mostrar-se tão transitória quanto as máquinas que eles operam ou os produtos que daí resultam. Os trabalhadores podem dar-se mútuo apoio, hoje, na assembléia ou na linha de piquete, para se verem dispersados amanhã em meio a outras coletividades, sob outras condições, outros processos e produtos, outras necessidades e interesses. (Berman, 1986, p. 102)

Deixando a aposta de Marx e passando para Max Weber, temos o mesmo tipo de raciocínio quanto ao futuro do moderno capitalismo industrial. Weber permanece fiel a sua análise do desenvolvimento das sociedades ocidentais como um imenso processo de racionalização da vida. O processo de racionalização do capitalismo moderno, na sua origem puritana, motivado pela ação racional com relação a valores, no caso - o trabalho feito como vocação *in majorem Dei gloriam* - tornou-se uma ação racional com relação a fins – a busca da riqueza como um

esporte¹⁰. Nas expressões clássicas de Weber para descrever essa transição: “o puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo” (Weber, 2004, p. 165), e a citação de Baxter, segundo o qual preocupações com os bens materiais somente poderiam vestir os ombros do santo ‘qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento. “Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço” (Idem p. 165). Weber permanece fiel à sua distinção que aponta “política” e “ciência” como vocações distintas¹¹. Assim, diferentemente de Marx, não reclama, a partir de sua análise da racionalização da vida moderna, nenhuma militância específica. No máximo nutre alguma simpatia pela irrupção na história de alguma liderança carismática, de profetas inteiramente novos, mas como ele diz – ninguém sabe...! (Ibid., p.166).

Até aqui procuramos mostrar que os fundadores da sociologia trataram da modernidade, embora utilizassem para isto termos tais como: “operário moderno”, “trabalho industrial moderno”, “indústria moderna”, “burguesia moderna”, “sociedade burguesa moderna”, “Estado moderno”, “moderna organização industrial”, “moderna organização racional das empresas capitalistas”, “moderna vida econômica”, “cultura capitalista moderna”, “economia capitalista moderna”. Não há dúvidas de que o adjetivo moderno circunscreve-se à indústria e ao capitalismo a partir da segunda metade do século XVIII. A seguir, como observa J. A. Giannotti sobre a obra de Marx, “dada a história contemporânea, é que surgem os problemas da história do *vir a ser*” (2000, p.100, grifo do autor), são colocadas as questões a respeito do futuro

¹⁰ J. Habermas, sobre essa transição mencionada por Weber, escreve: “Nesta perspectiva, dos impulsos de uma modernidade *cultural* que aparentemente se tornou obsoleta, destacou-se uma modernização *social* que progride de forma auto-suficiente; ela executa apenas as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais parecem ter-se conjugado num sistema imune a influências”. (Habermas, 1990, p. 15)

¹¹ Essa posição assumida por Max Weber é criticada por M. Horkheimer (1976, p.14) como pessimista e como degrau básico da renúncia da filosofia e da ciência de suas aspirações de definirem um objetivo final para o ser humano.

da sociedade e de suas possibilidades de organização. Em Marx há uma esperança de superação e em Weber um forte sentimento de resignação. Todavia, em ambos, fica assinalada uma espécie de teleologia do capitalismo industrial moderno. Esse *telos* consiste num movimento constante de expansão pelo globo. Assim escreve Marx:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. Pela exploração do mercado mundial a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela retirou à indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas, indústrias que não empregam mais matérias-primas autóctones, mas sim matérias-primas vindas das regiões mais distantes, cujos produtos se consomem não somente no próprio país, mas em todas as partes do globo. Em lugar das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, nascem novas necessidades, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. Em lugar do antigo isolamento de regiões e nações que se bastavam a si próprias, desenvolvem-se um intercâmbio universal, uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual (Marx; Engels, 1988, p.69-70)

Weber, de modo enfático, destaca a trajetória expansionista trilhada pelo processo de racionalização da vida nos seguintes termos:

No que a ascense se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. (Weber, 2004, p.165)

A nosso ver, esse processo de expansão do capitalismo industrial moderno, assinalado acima, encarregar-se-ia de consolidar uma consciência de modernidade. Marshall Berman (1986, p.35) afirma acertadamente que Marx e seus contemporâneos sentiram a modernidade como um todo, num momento em que apenas uma pequena parte do mundo era verdadeiramente moderna.

Para o pensamento sociológico, o capitalismo industrial moderno, compreendido nas mudanças observadas principalmente ao longo dos séculos XVIII e XIX, e suas possibilidades de futuro eram o objeto primordial de exame. Todavia, a questão a respeito de quando teria ocorrido a ruptura que deu início a modernidade não era essencial para a sociologia nascente. Isto não significa que Marx e Weber não tenham examinado o processo de formação da moderna indústria capitalista. Marx fez a sua “arqueologia” da passagem do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, da acumulação primitiva, da passagem da manufatura para a indústria moderna. Todavia, não encontraremos em sua obra “um começo” no sentido de simples ruptura, mas a descrição de “um longo processo”, de uma “série de revoluções no modo de produção e de troca” que culminaram na ascensão da burguesia moderna. O mesmo ocorre com Weber. Embora procure uma “gênese” do racionalismo ocidental e, dentro deste, a origem do moderno racionalismo capitalista, em nenhum momento há uma simplificação por um “começo” absoluto. Segue as linhas do racionalismo ocidental no profetismo hebreu, no cristianismo primitivo, na Reforma, nos diferentes ramos da Reforma. Fazemos essas observações em vista da acusação freqüente de que a modernidade nada mais é do que uma “estratégia narrativa” (Jameson, 2005) ou um “grande relato” (Lyotard 2006) e que o apontamento de rupturas ou descontinuidades é sempre um ato arbitrário. Jameson, por exemplo, afirma que se modernidade significa postular uma data, um começo, teríamos pelo menos 14 opções para esse começo (o nominalismo, a Reforma Protestante, o cogito de Descartes, a conquista das Américas, Galileu, a Revolução Francesa, o Iluminismo, a Revolução Industrial, a secularização, a morte nietzschiana de Deus, a reflexividade, a racionalização weberiana, o modernismo estético, a revolução soviética) e então, conclui:

“No total, são cerca de catorze propostas: pode-se ficar certo de que muitas mais se dissimulam debaixo do pano, e que também não se pode chegar a uma teoria correta da modernidade juntando todas elas em alguma síntese hierárquica. De fato, já se terá compreendido que, do meu ponto de vista, é totalmente impossível chegar a uma tal teoria, já que aqui temos a ver com opções narrativas e possibilidades alternativas para narração de estórias, como as que, embora constituam conceitos puramente sociológicos e aparentemente científicos e estruturais, podem ser sempre desmascaradas” (Jameson, 2005, p. 44)

O que intentamos até aqui é mostrar que Marx e Weber não buscavam fundar uma narrativa da modernidade ou um grande relato. Eles trataram de modo bem concreto, cada um à sua maneira, de investigar as questões que se colocaram. Em Marx, como se deu a passagem do valor de uso para o valor de troca, ou seja, como tudo veio a se tornar mercadoria e, em Weber, como a racionalidade com relação a fins tornou-se predominante na sociedade. Não intentavam prover um “começo” absoluto para o capitalismo industrial moderno, não problematizavam a “modernidade” nos termos que passou a ser tratada a partir dos anos 70 do século XX, mas seria seguro dizer que tocaram no ponto que estaria no coração das discussões atuais da modernidade: o capitalismo industrial moderno é uma força mundial; as mudanças produzidas por ele não estavam circunscritas no âmbito da economia, mas haveriam de conectar-se às demais esferas da vida humana¹². Se modernidade é apenas isso ou se é muito mais do que isso, é uma discussão que vem sendo feita há alguns anos, mas certamente ninguém poderá passar pelo assunto sem avaliar a contribuição da sociologia para o tema.

¹² Anthony Giddens (1991, p. 17) assinala que os fundadores da sociologia compreenderam bem as consequências degradantes do trabalho industrial moderno para a vida humana, mas nenhum deles chegou a vislumbrar o poder destrutivo da indústria sobre o meio ambiente bem como o potencial devastador da industrialização da guerra.

1.2 ILUMINISMO E LITERATURA: A MODERNIDADE COMO AUTOCOMPREENSÃO DE UMA ÉPOCA

As questões que envolvem a modernidade, como a autocompreensão de uma época, foram colocadas primeiramente no campo filosófico. A modernidade seria, então, pela via filosófica e também estética, a descrição de como as pessoas “modernas” vêem a si mesmas e a sua época. Não se trata de tentar fazer uma genealogia da noção de modernidade, mas da emergência da modernidade como questão, como bem observou Foucault (2007) em seu texto sobre Kant.

Embora a Reforma Protestante propicie uma das rupturas fundamentais, ao lado da conquista do Novo Mundo, para periodização da história moderna, não seria correto afirmar que os reformadores sentiram-se como pessoas “modernas”, ou seja, como arautos de um tempo moderno. Calvino¹³, por exemplo, em nenhum momento se refere ao seu empreendimento como uma ruptura histórica ou a inauguração de um novo tempo. Não que o termo “modernus” como antítese de “antiquas” já não estivesse disponível em seu tempo¹⁴. A razão para isso prende-se ao fato de que Calvino, assim como os demais reformadores, ainda trabalhava dentro do paradigma

¹³ Numa varredura na “Instituição da Religião Cristã” não encontramos uma única vez o uso do termo moderno. Curiosamente, a palavra, no sentido de oposição de períodos históricos, já aparece em algumas passagens na obra de Tomás de Aquino (1227-1274). A seguir reproduzimos passagem em que ele contrapõe o período do Velho Testamento com o do Novo Testamento, sendo este último chamado simplesmente de moderno: “**¿Es la ley nueva distinta de la antigua? Objeciones** por las que parece que la ley nueva no sea distinta de la antigua. 1. Una y otra se dan a los que tienen fe, pues *sin fe es imposible agradar a Dios*, según se dice en Heb 11,6; pero una misma es la fe de los antiguos y la fe de los modernos, según dice la *Glosa* sobre Mt 21,9; luego una es también la ley. (Aquino, Suma de Teología, vol II, parte I-II, art. 107, 1993, p. 916)

¹⁴ Krishan Kumar, sobre o desenvolvimento da palavra modernus, escreve: “*Modernus*, derivado de modo (‘recentemente’, ‘há pouco’), uma palavra de formação tardia na língua latina, seguiu o modelo de *hodiernus* (derivada de *hodie*, ‘hoje’). Foi usada inicialmente, em fins do século V d.C., como antônimo de *antiquus*. Mais tarde, termos como *modernitas* (‘tempos modernos’) tornaram-se também comuns, sobretudo após o século X”. (2006, p.106). Jameson (2005, p.27-28) observa que a contraposição de “*modernus*” versus “*antiquas*” já circulava desde o século V e teria sido introduzida pela literatura de Cassiodoro.

da Cristandade¹⁵. Embora Calvino instaure um princípio de rompimento com a tradição ao afirmar que a verdadeira igreja é conhecida não pela sucessão apostólica, mas pela correta proclamação do Evangelho e pela administração dos sacramentos, permanece, todavia, dentro dos limites da cristandade. Percebemos isso, por exemplo, ao examinarmos sua exposição da relação entre a igreja e os fiéis. Assim escreve:

Comenzaré, pues, por el tratado de la Iglesia, en cuyo, seno Dios quiere recoger a sus hijos, y no solamente para que sean mantenidos por el(a) mientras son niños, sino también para que con cuidado de madre los rija y gobierne hasta que lleguen a ser hombres, consiguiendo el objetivo a que conduce la fe. Porque no es lícito a nadie separar lo que Dios unió (Mc.10, 9); a saber, que la Iglesia sea la madre de todos aquellos de quienes Dios es Padre. Cosa que no sucedió solamente bajo la Ley, sino que persiste todavía después de la venida de Jesucristo, como afirma san Pablo; quien declara que somos hijos de la nueva Jerusalén celeste (Gál. 4, 26). (Calvino, 1988, p. 803)¹⁶

A igreja como mãe que governa e disciplina os seus filhos para que cheguem a ser cristãos parece-nos muito distante do ideal do Iluminismo do homem guiado por sua subjetividade. Fazemos essa digressão apenas para demarcar que não é pela Reforma que devemos começar a busca pela autocompreensão de uma época como moderna.

¹⁵ Sobre o termo Cristandade, Daniel-Rops escreve: “Este termo, que começara a impor-se desde o século IX, tinha adquirido de geração em geração um sentido cada vez mais profundo e vasto, e acabara por definir uma admirável concepção de mundo. Nos séculos XII e XIII, a Cristandade não é apenas pertença da religião cristã ou mesmo território ocupado unicamente pelos batizados; é a comunidade viva, organicamente constituída, de todos aqueles que, partilhando das mesmas certezas espirituais, querem que toda a sociedade humana se ordene segundo sua fé. [...] Na Cristandade, cada homem sabe por que e como se situa nas hierarquias da sociedade; na Cristandade, todas as instituições humanas se alinham no quadro das intenções divinas e segundo uma ordem que é aceita por todos, do Papa e do Imperador até o último dos fiéis. O fato de ter havido sempre uma considerável distância entre esses dois grandes princípios e a sua realização nada tira da sua beleza nem da sua força. Durante quase três séculos, a humanidade ocidental viveu deles. (1996, p. 57)

¹⁶ “Começarei pelo tratado a respeito da Igreja em cujo seio Deus deseja recolher seus filhos, não somente para que sejam sustentados por ele (uma vez que são crianças), senão também para que com o cuidado da mãe os discipline e governe até que cheguem a ser adultos, atingindo o objetivo que conduz à fé. Porque não é lícito separar nada daquilo que Deus uniu (Mc. 10.9); a saber, que a Igreja seja a mãe daqueles que Deus é Pai. Isto não ocorreu somente debaixo da lei, mas persiste ainda depois da vinda de Jesus Cristo, como afirma São Paulo que ao declarar que somos filhos de nova Jerusalém Celeste (Gl 4.26)”. (Tradução minha)

Será no final do século XVII, após o longo período em que a Europa esteve mergulhada nas Guerras de Religião, que emergirá a primeira formulação filosófica com uma autocompreensão moderna. John Locke é o responsável por essa formulação em suas Cartas acerca da Tolerância. No total foram publicadas quatro cartas, sendo que a última Locke não teve tempo de ver publicada, pois veio a falecer em 1704. A sua primeira Carta acerca da Tolerância foi publicada na Holanda em 1689. Nela John Locke expõe seus argumentos em favor da tolerância entre as diferentes religiões e da separação entre o governo civil e a religião¹⁷. Ele sustenta a tese de que não é a diversidade de crenças e opiniões a causa das Guerras de Religião no mundo cristão, mas a ausência de tolerância. Locke formula filosoficamente, com clareza ímpar, o princípio de uma religião interior. Seu propósito é pôr fim a qualquer tipo de coerção em matéria de religião e permitir o livre trânsito religioso, para isto se valerá amplamente de figuras. Por exemplo, afirma que se Deus quisesse impor pelas armas a fé aos infiéis não se valeria de exércitos humanos, mas de legiões celestiais. Ainda na mesma linha de raciocínio, escreve que alguém pode até ser curado por remédio no qual não confia, mas não se pode ser salvo por religião na qual não se confia. Por fim, ele arremata: “Nay,

¹⁷ A Confissão de Fé de Westminster já colocara, em 1643, a questão da separação entre Estado e Igreja nos seguintes termos: “Os magistrados civis não podem tomar sobre si a administração da palavra e dos sacramentos ou o poder das chaves do Reino do Céu, nem de modo algum intervir em matéria de fé; contudo, como pais solícitos, devem proteger a Igreja do nosso comum Senhor, sem dar preferência a qualquer denominação cristã sobre as outras, para que todos os eclesiásticos, sem distinção, gozem plena, livre e indisputada liberdade de cumprir todas as partes das suas sagradas funções, sem violência ou perigo. Como Jesus Cristo constituiu em sua Igreja um governo regular e uma disciplina, nenhuma lei de qualquer Estado deve proibir, impedir ou embarçar o seu devido exercício entre os membros voluntários de qualquer denominação cristã, segundo a profissão e crença de cada uma. E é dever dos magistrados civis proteger a pessoa e o bom nome de cada um dos seus jurisdicionados, de modo que a ninguém seja permitido, sob pretexto de religião ou de incredulidade, ofender, perseguir, maltratar ou injuriar qualquer outra pessoa; e bem assim providenciar para que todas as assembleias religiosas e eclesiásticas possam reunir-se sem ser perturbadas ou molestadas.”(Cap. XXIII – Do Magistrado Civil)

God himself will not save men against their wills” (2005, p. 140)¹⁸. Segundo Locke o “The care of each man’s salvation belongs only to himself” (Idem, p.140)¹⁹.

Se para o catolicismo romano o critério para discernir a verdadeira Igreja está na tradição, para Calvino, está na correta pregação da Palavra de Deus e na administração dos Sacramentos, para Locke, o critério para julgar se uma Igreja é verdadeira é a tolerância:

Since you are pleased to inquire what are my thoughts about the mutual toleration of Christians in their different professions of religion, I must needs answer you freely that I esteem that toleration to be the chief characteristic Mark of the true church. Whatsoever some people boast of the antiquity of places and names, or the pomp of their outward worship; others, of reformation of their discipline; all, of the orthodoxy of their faith, for everyone is orthodox to himsel: these things, and all others of this nature, are much rather marks of men’s striving for Power and empire over one another, than of the church of Christ (2005, p. 126)²⁰

Para Locke, a religião não pode ser imposta porque seus valores dizem respeito à consciência interior de cada indivíduo. De outro lado, ele critica a fórmula *Cuius regio, eius religio*, introduzida pela Paz de Augsburg em 1555, pois essa faria a salvação de um homem depender de seu local de nascimento. A tolerância entre as diferentes confissões somente será possível, na visão de Locke, com a distinção clara entre as funções do governo civil e da religião. O governo civil diz respeito à preservação da comunidade civil e seus bens. Os bens civis da comunidade são a vida, a liberdade, a saúde física, a libertação da dor, posse de bens externos tais como: terras, dinheiro, imóveis etc. A jurisdição do governo civil diz respeito apenas aos bens civis da comunidade e não se aplica em matéria de religião. São as

¹⁸ “Nem o próprio Deus salvará os homens contra vontade deles” (Tradução minha)

¹⁹ “O cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio” (Tradução minha)

²⁰ Uma vez que você pergunta minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos de diferentes ramos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero como a marca característica de uma verdadeira igreja. Por mais que algumas pessoas alardeiem da antigüidade de lugares e de nomes, ou da pompa de seu ritual; outras, da reforma de sua disciplina, e todas da ortodoxia de sua fé, pois toda a gente é ortodoxa para si mesma, tais coisas, e outras desta mesma natureza, são muito mais as marcas dos homens lutando por poder e domínio do que as marcas da igreja de Cristo. (tradução minha)

seguintes razões pelas quais a jurisdição do governo civil sobre a salvação dos homens é inadequada: a) Não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, porque mesmo se alguém quisesse não poderia jamais crer por imposição de outrem. Uma religião para ser verdadeira tem necessidade de profunda convicção; b) Porque o poder do magistrado consiste totalmente em coerção. Já a religião verdadeira e salvadora consiste em persuasão interior do espírito, sem isto não tem qualquer valor para Deus. Uma coisa é persuadir, outra ordenar; uma coisa é insistir por meio de argumentos, outra, por meio de decretos. Logo, o poder civil não deve prescrever artigos de fé nem a forma de se cultuar a Deus; c) Ainda que o governo tivesse o poder de converter o espírito dos homens, isto não garantiria a salvação, uma vez que os príncipes professam diferentes religiões. Locke, com essa separação entre comunidade civil e comunidade religiosa, produz um desencaixe²¹ entre território e religião, entre comunidade e religião.

O impacto do princípio da tolerância sobre as pretensões da igreja de apresentar-se como portadora de uma verdade universal serão enormes. A tolerância por conduzir a uma atitude de neutralidade em relação ao conteúdo propriamente espiritual das mensagens religiosas desemboca num relativismo frente a qualquer pretensão de verdade absoluta por parte das igrejas. De outro lado, como bem salientou Troeltsch (1958, p.52), “três igrejas infalíveis que se excluem e condenam reciprocamente desacreditam a Igreja em geral, pois não pode haver várias”. Peter Berger (1985) analisou a transformação da tolerância em pluralismo religioso e o conseqüente aparecimento do que ele chamou de “problema de plausibilidade” das religiões em sociedades modernas.

²¹ Conceito utilizado por A. Giddens para, ao lado das fichas simbólicas, caracterizar uma das fontes do dinamismo da modernidade. Desencaixe significa o “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo e espaço” (1991, p. 28)

Tendo apresentado seus argumentos em favor da tolerância em matéria de religião e seus argumentos pelo afastamento do governo civil das questões de natureza religiosa John Locke apresenta sua definição de igreja:

Let us now consider what a church is. A church then I take to be a voluntary [free] society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him and effectual to the salvation of their souls. I say, it is a free and voluntary society. Nobody is Born a member of any church; otherwise the religion of parents would descend unto children, by the same right of inheritance as their temporal estates, and everyone would hold his faith by the same tenure he does the lands; than which nothing can be imagined more absurd. Thus therefore that matter stands. No man by nature is bound unto any particular church or sect, but everyone joins himself voluntarily to the society in which he believes he has found that profession and worship which is truly acceptable to God. The hopes of salvation, as it was the only cause of his entrance into that communion, so it can be the only reason of his stay there. For if afterwards he discover anything either erroneous in the doctrine, or incongruous in the worship of that society to which he has joined himself, why should it not be as free for him to go out as it was to enter? No member of a religious society can be tied with any others bonds but what proceed from the certain expectation of eternal life. A church then is a society of members voluntarily uniting to this end. (2005, p.132)²²

Destacamos da citação os elementos que continuam sendo constitutivos da concepção moderna de religião: uma igreja (religião) é uma sociedade voluntária, ninguém nasce membro de uma religião; a união a qualquer sociedade religiosa é questão de consciência pessoal, nenhum laço é indissolúvel. Julgo que Locke trouxe à luz a autocompreensão moderna de religião²³ e antecipou alguns dos elementos

²² “Parece-me que uma igreja é uma livre sociedade de homens, reunidos entre si, por iniciativa própria, para o culto público a Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas. Considero-a como uma sociedade livre e voluntária. Ninguém nasceu membro de uma igreja qualquer; caso contrário, a religião de um homem, juntamente com sua propriedade, ser-lhe-ia transmitida pela lei de herança de seu pai e de seus antepassados, e deveria sua fé à sua ascendência: não se pode imaginar coisa mais absurda. O assunto explica-se desta maneira. Ninguém está subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita, mas une-se voluntariamente à sociedade na qual acredita ter encontrado a verdadeira religião e a forma de culto aceitável por Deus. A esperança de salvação que lá encontra, como se fosse a única causa de seu ingresso em certa igreja, pode igualmente ser a única razão para que lá permaneça. Se mais tarde descobre alguma coisa errônea na doutrina ou incongruente no culto, deve sempre ter a liberdade de sair como a teve para entrar, pois laço algum é indissolúvel, exceto os associados a certa expectativa de vida eterna. A igreja é, portanto, sociedade de membros que se unem voluntariamente para esse fim.” (Tradução minha)

²³ Peter Berger formulou, nos termos de Locke, uma definição da manifestação da religião numa situação tipicamente moderna “como um complexo legitimante voluntariamente adotado por uma clientela não coagida” (1985, p. 145).

que veremos adiante em I. Kant. Alguns poderão até mesmo continuar tendo a Igreja como mãe²⁴, mas esta não poderá portar-se como mãe disciplinadora indistintamente, ou seja, daqui em diante são os filhos que escolhem a mãe, e já não é mais esta que os gera.

Passamos agora a um segundo momento da modernidade como autocompreensão de uma época. O ensaio de Immanuel Kant sobre a Aufklärung, escrito em 1784, ocupa lugar destacado no processo de autocompreensão da modernidade. Foucault (2007) observa que o texto de Kant sobre o iluminismo não é o primeiro texto a tomar o presente, pelo menos como situação histórica determinada, como ponto de partida para reflexão filosófica. Descartes, em 1637, fizera isso em seu Discurso do Método, todavia o presente evocado por ele inscreve-se no tempo biográfico e não no tempo social. Descartes faz o relato da sua trajetória pessoal e os motivos de sua decisão pelo método que passará a expor. É verdade que o seu método inaugurará uma maneira moderna²⁵ de se fazer filosofia, assim como os reformadores inauguraram determinado modo de ser igreja, mas da mesma forma que não havia nos reformadores uma interrogação sobre o seu próprio tempo, assim também o Discurso do Método não inaugura um modo de pensar sobre a própria época. De Descartes poder-se-ia dizer que se trata de um filósofo moderno, mas não um filósofo do moderno enquanto atualidade específica.

A importância de Kant reside justamente em que ao buscar responder o que é o Iluminismo ele coloca para si mesmo a seguinte questão: que é este presente ao qual eu pertencço? Em Kant aparecerá então o tema do presente como

²⁴ John Locke afirmará que nada impede que alguém acredite na sucessão apostólica, desde que deixe os outros livres para se unirem a qualquer sociedade religiosa na qual julguem encontrar o que precisam para a salvação da alma (Locke, 2005, p. 122).

²⁵ O legado de Descartes estaria na introdução da “Dúvida Metódica”, mas como Blackburn (1997) observa, David Hume seria o responsável por extrair todas as consequências do princípio criado por René Descartes.

acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala. Assim escreve Foucault:

Se se considera a filosofia como uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, parece-me que com esse texto sobre a *Aufklärung*, vê-se a filosofia – e penso que não forço as coisas demais ao dizer que é a primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz. (Foucault, 2007)

É essa transformação de seu próprio tempo em problema filosófico que faz com que a filosofia de Kant venha a ser um discurso da modernidade e sobre a modernidade. A resposta de Kant é sobejamente conhecida, mas sempre vale a pena retomá-la: “Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. [...] Sapere aude! Tenha coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*)” (Kant, 1984 p.100).

Kant dedica a maior parte do ensaio para combater a menoridade principalmente em matéria de religião. Sua opinião é de que nenhum Sínodo deveria comprometer-se com símbolos de fé declarando-os imutáveis, pois isso, para ele, corresponde a um crime contra a natureza humana, cuja vocação original está impregnada de impulso rumo ao progresso. Diante da questão se o seu tempo poderia ser descrito como uma época esclarecida, Kant responde negativamente, mas afirma viver numa época de esclarecimento.

Segundo Kant, o processo de esclarecimento é lento. Nesse processo qual seria o lugar da revolução? Kant responde que a revolução, enquanto acontecimento, poderia livrar os homens do despotismo ou da opressão, mas jamais seria a fonte de uma “verdadeira reforma na maneira de pensar” (1984, p.104).

Foucault (2007) lembra-nos que Kant, após a revolução francesa, em seu texto sobre O Conflito das Faculdades (1798) retomou e ampliou o pensamento que já expressara em 1784 a respeito do lugar das revoluções num mundo em processo de esclarecimento. Para Kant não é a revolução em si o signo do progresso, mas a disposição moral dos cidadãos em fazê-la. É essa disposição, segundo Kant, que os povos têm de se dar uma constituição política que lhes convêm, que assegura o movimento em direção ao progresso.

Foucault avaliou a importância da contribuição de Kant para a autocompreensão da modernidade nos seguintes termos:

Nesses dois textos está de algum modo a origem ou o ponto de partida de toda uma dinastia de questões filosóficas. Estas duas questões “O que é a *Aufklärung*? e o que é a revolução?” são as formas sob as quais Kant colocou a questão de sua própria atualidade. São também, penso, as duas questões que não cessam de martelar senão toda a filosofia moderna desde o séc. XIX, ao menos uma grande parte desta filosofia. Depois de tudo, parece-me que a *Aufklärung*, ao mesmo tempo, como acontecimento singular inaugurador da modernidade européia e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, não é simplesmente para nós um episódio na história das idéias. Ela é uma questão filosófica, inscrita, desde o séc. XVIII, em nosso pensamento. (Foucault, 2007)

Hegel dará continuidade à percepção de Kant sobre a singularidade da atualidade em que vivem na Europa de fins do século XVIII e início do século XIX. Ele enfrenta a mesma questão que Kant enfrentara: qual o significado do tempo em que vivemos? No prefácio da Fenomenologia do Espírito (1806-1807) escreve:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração — um salto qualitativo — interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranqüilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um

desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (Hegel, 1999, p. 300)

“Nova época”, “mundo novo”, “desmoronar gradual do mundo anterior” são alguns dos termos que Hegel utiliza para destacar a singularidade de seu tempo. Trata-se, segundo sua concepção dialética, de um movimento lento, mas que redundará não somente numa mudança quantitativa, como também num salto qualitativo. Habermas (1990) observa que para Hegel a descoberta do ‘Novo Mundo’, bem como o Renascimento e a Reforma – os três acontecimentos por volta de 1500 – constituem a transição epocal entre a Idade Moderna e a Idade Média. Todavia, o “nosso tempo” ou a “nova época” faz parte da consciência histórica da modernidade, ou seja, a ‘época mais recente’ da ‘idade moderna’. O começo dessa “época mais recente” estaria na cesura que o iluminismo e a Revolução Francesa representavam para os homens que viviam na transição do século XVIII para o XIX.

O desenvolvimento de um conceito preciso de modernidade é, segundo Habermas (1990, p. 16), uma herança do pensamento de Hegel. A subjetividade é em Hegel o princípio chave dos tempos modernos. Os principais componentes da subjetividade, na perspectiva hegeliana, são: individualismo: no mundo moderno a peculiaridade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; direito à crítica: o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido como autoridade por cada um se lhe apresente como algo legítimo; autonomia do agir: é característico dos tempos modernos o fato dos homens desejarem responsabilizar-se pelo que fazem. Os acontecimentos históricos que estão na base do princípio da subjetividade são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa. A Reforma, porque com Lutero a fé religiosa tornou-se reflexiva, será na solidão da subjetividade que o mundo divino será experimentado pelos homens. Contra a fé na autoridade da

prédica e da tradição o protestantismo proclama a soberania do homem/sujeito que faz valer seu próprio discernimento para interpretar as Escrituras. Os elementos até então sagrados são desencantados. Assim, a hóstia não passa de massa de farinha, as relíquias não são mais do que ossos. Logo depois da Declaração dos Direitos do Homem (1789), o direito, que antes era apenas um mandamento divino emanado de fora, escrito no Antigo Testamento e no Novo Testamento ou na forma de um direito tradicional particular, foi reescrito com base na liberdade humana e na proteção à vida e à propriedade. Hegel conclui, diz Habermas (Idem, p. 29), que na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformaram-se em tantas encarnações do princípio da subjetividade.

O resultado do longo processo de interpretação descrito acima será a formulação conceitual da modernidade como autocompreensão, ou seja, como consciência histórica de uma época mais recente do período moderno. Essa autocompreensão estrutura-se em torno da idéia de emancipação do homem. Esse processo tem em Locke, Kant e Hegel o ponto alto, não o único. O surgimento da nova ordem política na França e a moderna indústria capitalista na Inglaterra pareciam, naquilo que ajudavam a desfazer os laços com o Antigo Regime, aliados do projeto iluminista de autonomia do homem. Todavia, o século XIX tratou depressa de desfazer o equívoco. Somente na aparência a moderna indústria e a sociedade que brotava no seu entorno aliavam-se com os ideais emancipatórios, pois o que se viu na prática não foi o aparecimento de um homem guiado pela razão, mas o surgimento de uma sociedade de massas dirigida externamente; não foi a consolidação da razão emancipadora, mas o desenvolvimento da racionalidade instrumental que tratou de apertar ainda mais os grilhões sobre os homens. Marx,

Nietzsche, Weber, Adorno e Horkheimer, Walter Benjamin, Foucault mostraram, cada um à sua maneira, os processos de desumanização e dominação resultantes da implementação do moderno capitalismo racional. Se Kant e Hegel admitiam que não viviam numa época esclarecida, mas numa época de esclarecimento, Adorno e Horkheimer afirmarão: “Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (1985, p. 19), e Foucault escreverá: “As ‘luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (1991, p.195).

Em nossa busca pela emergência da modernidade, enquanto consciência histórica de uma época, passamos agora para o campo da literatura e recuamos pouco mais de um século antes do texto de Kant sobre o iluminismo. Na França, precisamente em 1687, eclodiu a chamada Querela entre Antigos e Modernos (Querelle des Ancients et des Modernes). No começo do século XVIII, conflito semelhante surgiria na Inglaterra e seria batizado de a Batalha dos Livros. Em Portugal, somente no século XIX, a chamada geração de 70, liderada por Antero de Quental, levantaria questões de natureza semelhante. Interessa-nos o exame da Querela entre Antigos e Modernos na sua versão francesa por sua anterioridade em relação às outras.

O conflito que dividiria a literatura francesa entre Antigos e Modernos foi detonado em janeiro de 1687 numa sessão da Academia Francesa. A razão do conflito estava na leitura de um poema de Charles Perrault²⁶ intitulado “Le Siècle de Louis Le Grand”. Nesse poema, com aproximadamente 20 páginas, Charles Perrault exaltava a monarquia de Luís XIV e o progresso que ela trouxera para a França. Perrault, ao passar para o campo da literatura, pôs-se a criticar Homero enumerando seus defeitos (excesso de digressões, heróis brutais), arrematando que o grande

²⁶ Charles Perrault (1628-1703) tornou-se conhecido por ter transformado histórias orais em contos infantis, dentre eles: *chapeuzinho vermelho*, *a bela adormecida*, *o pequeno polegar*, *a gata borralheira*, *barba azul*.

Homero, assim como os demais escritores antigos, eram tão somente o produto de uma época. Se Homero tivesse a felicidade de nascer no século do Grande Luís XIV, certamente não incorreria em tais defeitos. Perrault afirmava em citação com a qual abria seu texto: “Antiguidade sempre foi venerável, mas nunca acreditei que fosse digna de adoração” (DeJean, 2005, p. 80).

A leitura do texto de Perrault não chegou ao fim. A sessão da Academia transformou-se numa discussão acalorada entre partidários do ponto de vista dos Modernos e partidários do ponto de vista dos Antigos. Mas qual era exatamente o ponto de vista dos Modernos? A questão fundamental que os Modernos apresentavam era a seguinte: os leitores deveriam confiar em seu discernimento pessoal ou na crença de que a tradição seria a base para avaliação da literatura. A resposta moderna inclinava-se para a valorização do discernimento pessoal e os antigos inclinavam-se pelo parâmetro da tradição.

DeJean (2005) oferece-nos, com base numa leitura cuidadosa das fontes, uma visão mais profunda da Querela. Segundo a autora, a explosão da questão em 1687 revelava um conflito que já havia começado pelo menos duas décadas antes. Na raiz da disputa estava a criação de um público para a literatura e, de alguma forma, uma certa democratização dos juízos sobre as questões culturais. Esse processo teve início com Donneau Vise, editor do jornal *Le Mercure Galant*, que passou a publicar suplementos literários com romances modernos. Ele incentivava que os leitores a escreverem para o jornal opinando sobre os romances e as opiniões e debates que surgiam eram publicados. Donneau Vise, por ocasião da publicação do romance “*La Princesse de Clèves*”, incentivou a criação de grupos de leitura e discussão. Os grupos elegiam seu secretário que tratava de enviar as opiniões do grupo para que fossem publicadas no Jornal. DeJean (2005) assinala

que a inclusão e a valorização dos julgamentos de leigos, por parte do jornal, irritava profundamente os defensores da tradição e erudição como critérios do gosto.

Esta mudança, fundamental na operação da república francesa das letras, fora instigada pelos literatos Modernos. Representava, na verdade, o pôr em prática do principal credo Moderno: o de que os leitores não-especializados, todos que desejassem – nas palavras de Perrault – terem confiança em seu “entendimento pessoal”, seu julgamento pessoal, eram capazes de pensar por si próprios em lugar de seguirem cegamente os ditados de eruditos e da tradição erudita. [...] O questionamento e a desconfiança em relação aos sistemas estabelecidos tão fundamental ao pensamento iluminista tornou-se uma prática difundida e aceita, a princípio, no terreno relativamente sem ameaças do romance e da crítica literária. Os leitores franceses testaram seu julgamento pessoal debatendo a conduta de maridos, literários e reais, ou a questão da existência de Homero. Através deste processo de duvidarem da validade das idéias recebidas e da tradição interpretativa, tornaram-se um público preparado para atacar as questões bem mais dramáticas dos sistemas aceitos e dos valores nos quais o projeto iluminista foi construído. (DeJean, 2005, 94,111)

DeJean assinala que a riqueza da Querela entre Antigos e Modernos residia no fato de que, pela primeira vez na história da França, criava-se um debate cultural fora dos círculos parisienses da aristocracia. No centro da discussão estava não apenas uma questão de gosto em literatura, mas uma pergunta fundamental para a emergência da consciência de modernidade: que tempo é nosso?

Charles Baudelaire, ainda no terreno da literatura, mas no século XIX, será o responsável pela percepção e pela formulação da modernidade como consciência aguda de seu tempo histórico. Enquanto os escritores anteriores (filósofos, economistas, sociólogos, romancistas e poetas) falaram em tempos modernos, Baudelaire falará de modernidade (*modernité*). Como assinala Habermas (1990, p. 20), Baudelaire escreve a palavra *modernité* entre aspas, porque tem plena consciência de que essa palavra é nova e é usada terminologicamente de forma peculiar. Baudelaire, ao falar dos temas da arte e da busca do pintor (mas também do escritor), vivendo na Paris do Segundo Império, dirá:

Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade (*Modernité*); pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a idéia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de

poético no histórico, de extrair o eterno do transitório. [...] A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável. (Baudelaire, 1996, p.24-25)

A modernidade percebida por ele já se inscreve no espaço urbano transformado pelo processo de industrialização (Benjamin, 1989). A cidade é o espaço do *flâneur* e da multidão. As transformações políticas e econômicas e culturais ao longo dos séculos XVII, XVIII e início do XIX geraram novo tipo de sociabilidade, novo estilo de vida. Em Baudelaire, *modernité* é uma espécie de qualidade da vida moderna, é o sentimento de apreciação do efêmero e fugaz no presente e a consciência de pleno rompimento com a tradição.

Sistematizamos abaixo os pontos que foram, ao longo do texto, apontados como momentos e distinções no desenvolvimento das percepções da modernidade no terreno da sociologia, filosofia e literatura. Em resumo são os seguintes:

a) A Idade Moderna e o aparecimento da consciência histórica da modernidade são etapas distintas. A primeira tem suas raízes nos séculos XV e XVI (Renascença e Reforma) e a segunda emerge nos séculos XVIII e XIX;

b) A consciência de modernidade ganhou expressão no terreno da literatura e da filosofia Iluminista; esta concebeu seu próprio tempo como período de emancipação do ser humano fundamentado na razão;

c) As mudanças introduzidas na vida social pelo desenvolvimento da moderna indústria capitalista nos séculos XVIII e XIX são fundamentais para o aparecimento da consciência histórica de modernidade;

d) O aparecimento de um Estado Nação/Laico, fundamental para a modernidade, possui duas fontes de inspiração: a experiência protestante e a contestação do Iluminismo francês;

e) A consciência de modernidade elaborada pelo Iluminismo foi construída a partir da crítica ao Antigo Regime; a consciência de modernidade que emerge na sociologia foi construída a partir da crítica da própria modernidade. O Iluminismo elaborou sua crítica olhando pelo retrovisor; a sociologia elaborou a sua olhando diretamente no espelho.

f) A crítica da modernidade, que emerge ainda no século XIX, revelou não o aparecimento de um homem guiado pela razão, mas o surgimento de uma sociedade de massas dirigida externamente; não foi a consolidação da razão emancipadora, mas o desenvolvimento de uma racionalidade instrumental que tratou de apertar ainda mais os grilhões de dominação;

g) A modernidade, como triunfo das relações capitalistas numa sociedade industrial, foi criticada principalmente pela Escola de Frankfurt²⁷ como o triunfo da irracionalidade racionalizada;

h) A modernidade, enquanto reflexão e relato de um tipo específico de sociabilidade da vida urbana (*modernité*), nascida a partir das mudanças introduzidas pela revolução industrial, emerge especialmente na literatura do século XIX.

1.3 CONTORNOS DA MODERNIDADE

Nas páginas anteriores examinamos a questão da emergência da modernidade. Os pontos que virão a configurar o que chamamos de modernidade

²⁷ Utilizamos o termo “Escola de Frankfurt” a partir da conceituação elaborada por Martin Jay (1986). Segundo Jay o termo “Escola de Frankfurt” refere-se ao conjunto de pensadores que constituíram o “Instituto de Investigação Social” na cidade de Frankfurt em 1923. Ele ressalta que não se trata de uma escola estabelecida sobre a unidade de pensamento. Todavia, na teoria crítica, formulada por Adorno e Horkheimer, encontra-se o ponto fulcral de reflexão desse grupo de intelectuais.

dizem respeito a um longo processo que se estende dos séculos XV ao XIX. Assim, nos séculos XV e XVI temos o aparecimento da Idade Moderna e nos séculos XVII, XVIII e XIX a definição dos contornos de uma consciência de modernidade. Esta consciência de modernidade tomou forma gradualmente com contribuições da literatura, da filosofia e, posteriormente, da sociologia. Abstraindo os diversos momentos históricos, bem como as particularidades de cada país e cultura, temos os seguintes traços num esforço para estabelecer os contornos²⁸ da modernidade:

1.3.1 Na religião a modernidade é protestante

O protestantismo é um elemento fundamental da modernidade pelo tipo de experiência subjetiva propiciada. A liberdade religiosa, por si só, não garante o cultivo da religião como uma esfera privada. Contra a fé na autoridade da prédica e da tradição, o protestantismo proclama a soberania do homem/sujeito que faz valer seu próprio discernimento para interpretar as Escrituras. Afirmar que em matéria de religião na modernidade predomina o protestantismo não significa a prevalência numérica das igrejas oriundas da Reforma Protestante sobre o catolicismo ou outras expressões religiosas, mas somente que no mundo moderno a religião é cada vez mais uma questão íntima, privada. A fé e a conduta do fiel e o seu modo de cultuar são atributos que independem da mediação da autoridade "infalível" de um papa, de um padre, de um pastor ou de um rabino. A questão sobre o que é pecado ou não, é uma decisão da consciência do indivíduo perante o seu Deus. John Locke,

²⁸ Tomamos de empréstimo a idéia sugerida por Georges Balandier (1997). Segundo ele a modernidade é um objeto difícil de ser definido, mas cujo contorno pode ser percebido.

formulando com clareza ímpar a condição da religião na modernidade, afirmava: “...mesmo Deus não salvará os homens contra a vontade deles [...] cuidar de sua própria salvação é exclusivo de cada pessoa (Locke, 2005, p. 126, 135).

1.3.2 Na filosofia a modernidade é iluminista

O Iluminismo assume a razão como referencial para a filosofia. O princípio tomista, que ensinava que aquilo que a razão viesse a descobrir não poderia contrariar as verdades que estavam reveladas nas Escrituras, foi subjugado pelo Iluminismo. Nada estava vedado ao escrutínio da razão²⁹. O resultado foi a consolidação da imagem de um mundo governado por leis naturais que podem ser conhecidas pela razão humana. A sociedade tornou-se um corpo que também funciona por leis naturais e que deve livrar-se das formas de dominação que recorrem a uma autoridade externa, quer seja revelação, quer seja tradição. A confiança na razão caminhou lado a lado com uma expectativa de progresso da humanidade.

²⁹ O exame dos milagres, empreendido por David Hume, é um dos exemplos mais claros do alcance da crítica iluminista à tradição religiosa: “Portanto, nossa evidência em favor da verdade da religião *cristã* é menor do que a evidência da verdade de nossos sentidos, porque mesmo nos primeiros autores de nossa religião não era maior; e é evidente que ela deve diminuir passando deles para os seus discípulos; ninguém pode, pois, depositar, em relação aos seus testemunhos, a mesma confiança que tem em relação ao objeto imediato de seus sentidos” (Hume, 1999, p. 110).

1.3.3 Na economia a modernidade é capitalista e industrial

Certamente, como imagem do “moderno”, as transformações introduzidas pela economia capitalista e industrial são as mais marcantes da modernidade. Estas transformações são sintetizadas no conhecimento transformado em tecnologia, nas fábricas, no surgimento das grandes cidades, na aceleração do ritmo de vida, na aparição das multidões, no desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. A articulação da religião, do Estado e do conhecimento (ciência), como fatores de bloqueio ou de impulso no florescimento da economia industrial capitalista em determinadas regiões do globo, tem ocupado grande parte da literatura sociológica. Outra questão que esteve sempre presente na sociologia, desde o seu início, diz respeito ao futuro da sociedade industrial e capitalista.

O processo de industrialização capitalista, amplamente difundido pelo mundo, afirmou-se de modo quase autônomo como a característica principal da modernidade. Habermas observa: “Nesta perspectiva, dos impulsos de uma modernidade cultural que aparentemente se tornou obsoleta, destacou-se uma modernização social que progride de forma auto-suficiente; ela executa apenas as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais parecem ter-se conjugado num sistema imune a influências” (1990, p. 15). Isto significa que, mesmo onde estão ausentes ou presentes de forma incipiente as demais características, os processos de modernização econômica podem ser introduzidos e, com isso, alterar significativamente o ambiente anterior. Deixaremos para mais adiante maiores distinções entre modernidade e modernização.

1.3.4 Na política a modernidade é o Estado nacional e laico

O aparecimento dos Estados-nação é o resultado de milhares de eventos contingentes, como bem observa Giddens (1991). O Estado-nação foi responsável pela criação de uma eficiência administrativa fundamental para o desenvolvimento do capitalismo industrial. Sobre esse processo Marx escreveu:

A burguesia suprime cada vez mais a dispersão dos meios de produção, da propriedade e da população. Aglomerou as populações, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária dessas transformações foi a centralização política. Províncias independentes, apenas ligadas por débeis laços federativos, possuindo interesses, leis, governos e tarifas aduaneiras (zöllen) diferentes, foram reunidas em uma só nação, com um só governo, uma só legislação, um só interesse nacional de classe, uma só barreira alfandegária. (Marx; Engels, 1988, p.70)

O controle de populações pelo Estado dentro do território foi outro mecanismo, exemplarmente mostrado na obra de Michel Foucault, importante no desenvolvimento da modernidade. Todavia, embora concomitante, o desenvolvimento do Estado-nação e a expansão do capitalismo industrial freqüentemente entraram em atrito. A razão do conflito reside na vocação transnacional do Capital.

O Estado-nação moderno tratou de separar as esferas da religião e da política. Tal separação pode ser radical, como verificada na República da França, ou gradual, como verificada na Inglaterra. O estado pode até manter uma confissão religiosa como oficial da nação, mas haverá de conceder liberdade para outras confissões religiosas. Tradicionalmente este tópico tem sido discutido dentro do referencial teórico da secularização. Um fator fundamental da secularização reside no fato de uma confissão religiosa não poder contar mais com o braço armado do estado para se impor aos cidadãos. Os monopólios cedem lugar à pluralidade de

ofertas religiosas em condições de igualdade legal, e a escolha religiosa é empurrada para a esfera da vida privada. O aparecimento de movimentos religiosos que insistem em apresentar uma agenda de temas e debates para esfera pública tem levado a uma revisão na ênfase que a teoria da secularização concedeu à dimensão privada da religião. Tschannen (2004) propôs o uso modular do conceito de secularização para descrever as relações com a esfera pública. Essa modulação deve levar em conta as seguintes possibilidades: a) Secularização da esfera pública, mas com parte significativa da população como praticante de alguma religião – exemplo: Norte dos EUA; b) Secularização da esfera pública acompanhada de forte comunitarização religiosa. Neste caso, o pertencimento religioso incide diretamente sobre temas da esfera pública – exemplo: Sul dos EUA; c) Secularização da esfera pública acompanhada de forte comunitarização mundanizada. Trata-se daqueles países nos quais a religião supre demandas materiais cotidianas por bem-estar – exemplo: caso da Costa do Marfim; d) Secularização parcial da esfera pública acompanhada de forte comunitarização religiosa. Diz respeito àqueles casos nos quais o Estado é laico, porém alguns grupos religiosos conseguem impor-se como interlocutores no debate político e, por outro lado, o Estado pode muitas vezes buscar o apoio de grupos religiosos para aumentar sua influência – exemplo: Brasil. De acordo com Tschannen (2004, p.366) a principal virtude do uso modular do conceito de secularização estaria em permitir o afastamento dos maniqueísmos e a inclusão de matizes no debate.

1.4 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: O DEBATE EM TORNO DA CONTINUIDADE E DA DESCONTINUIDADE

1.4.1 O DEBATE SOBRE A RUPTURA COM A MODERNIDADE

Delineados os contornos da modernidade, convém agora que entremos no debate sobre a continuidade ou ruptura da modernidade. Trata-se de um debate complexo e amplo que vem sendo desenvolvido de forma intensa nos últimos 30 anos. Uma abordagem frontal dos termos modernidade e pós-modernidade, especialmente deste último, lançar-nos-á numa espécie de barafunda conceitual³⁰. O debate sobre continuidade ou ruptura com a modernidade tem sido travado em diferentes campos do saber acadêmico e uma das principais fontes de confusão está no cruzamento das questões levantadas em campos diferentes. De outro lado, é difícil manter a discussão restrita a um único campo, uma vez que as questões econômicas estão entrelaçadas com as questões políticas, culturais e assim por diante. É preciso registrar também que muitas vezes o próprio uso dos termos modernidade e pós-modernidade num sentido *latu* revela uma aspiração ou desejo de situar a discussão num plano da totalidade social, num nível no qual seja possível sair das mônadas sem janelas das diferentes especializações. Porém, é preciso reconhecer que poucos autores estão à altura de um projeto tão ambicioso.

³⁰ Featherstone (1995, p. 17) lembra que o Dicionário Contemporâneo das Idéias Assimiladas “definiu” o termo pós-modernismo como segue: “essa palavra não tem sentido; use-a sempre que for possível”.

Assinalamos a seguir como a idéia de ruptura com a modernidade tem sido elaborada em cada campo. Deve-se destacar que nem sempre, de acordo com o campo, o termo pós-modernidade tem sido o termo predominante para indicar a ruptura.

1.4.1.1 Economia

A partir da década de 60 do século passado uma série de mudanças começaram a ocorrer no mundo do trabalho. Para caracterizar o conjunto dessas mudanças foi cunhado, em 1967, o termo sociedade pós-industrial. Daniel Bell criou o termo sociedade pós-industrial para indicar, no caso dos EUA e de outros países desenvolvidos, a transição de uma economia onde a maioria dos empregos estava na indústria, para uma economia na qual a maior parte dos empregos encontrava-se no setor de serviços, principalmente nos serviços relacionados com saúde, educação, lazer, pesquisa e administração. As indústrias continuam a existir, mas por conta da revolução tecnológica geram cada vez menos empregos diretos.

Daniel Bell não utilizou o termo pós-modernidade (*postmodernity*), todavia tocou num ponto fundamental de ruptura com a modernidade, uma vez que, como definimos acima, a modernidade é essencialmente industrial e capitalista. Embora falemos em ruptura, devemos registrar que D. Bell teorizou a passagem de uma sociedade industrial para uma sociedade pós-industrial em termos de evolução social.

Outras duas questões assinaladas por D. Bell dizem respeito ao papel das corporações e ao lugar do conhecimento na sociedade pós-industrial. Os tecnocratas das corporações exercem grande influência no mundo da economia,

embora se constituam numa classe discreta quanto ao exercício de seu poder político. A questão do papel do conhecimento na sociedade pós-industrial tem crescido em importância como demarcação da passagem para um período distinto das sociedades contemporâneas. Daniel Bell afirma:

O conhecimento está na base de todas as sociedades, mas na sociedade pós-industrial o que importa não é apenas o deslocamento da propriedade ou da posição política da ciência, entendida como nova base do poder, mas uma mudança no próprio caráter do saber. O que agora se tornou importante para a sociedade é a nova centralidade do saber teórico, o primado da teoria sobre o empirismo e a codificação do saber em sistemas abstratos de símbolos que possam ser aplicados em muitas circunstâncias diferentes. As sociedades vivem agora graças às inovações e ao crescimento; e é o saber teórico que se tornou a matriz da inovação (Bell, apud Cevoli, p.158)

A importância de Daniel Bell reside em ter tocado em pontos – indústria e conhecimento – que estão no centro da discussão sobre a pós-modernidade. Entretanto, o caminho teórico aberto por ele tomou outra direção. Na esteira das reflexões de Bell o termo sociedade da informação foi popularizado por John Naisbitt em seu livro *Megatrends* (1982). Naisbitt continuou trabalhando dentro das referências de Bell, acentuando, entretanto, que a informação passou a ser o recurso estratégico numa economia pós-industrial. Nessa mesma direção, embora com maior vigor teórico, prosseguiram Domenico De Masi (2001) e Manuel Castells (2003). Nessa linha de reflexão os referenciais são: a sociedade pós-industrial, a sociedade da informação e a globalização.

1.4.1.2 Epistemologia

O segundo “pós” aparece no campo da filosofia. Trata-se de “A Condição Pós-moderna” de Jean-Francois Lyotard, publicado originalmente em 1979. Para Lyotard

a ruptura com a modernidade, essencialmente iluminista, consiste na crise dos grandes relatos (*grands récits*). Os grandes relatos da modernidade dizem respeito às possibilidades colocadas pela filosofia iluminista, mas também pelo pensamento marxista, de emancipação dos trabalhadores e de realização de um sentido (teleologia) da história humana. Lyotard sustenta que a condição pós-moderna representa uma incredulidade em relação a estes grandes relatos.

Lyotard compartilha um ponto de vista semelhante ao de Bell no diagnóstico que faz do lugar do conhecimento e do papel dos executivos (decisores) das corporações econômicas como nova classe dirigente. Ele destaca, no que diz respeito ao saber, uma mudança na sua própria natureza. Por conta das inovações no campo da tecnologia da informação, o saber transformou-se em mercadoria informacional e passou a ser traduzido em quantidade. A consequência disto é que tudo aquilo que não puder ser quantificado perde em importância, ou seja, o saber precisa ser operacional.

O texto de Lyotard em nenhum momento apresenta a “condição pós-moderna” como deslocamento (ou ruptura) para além do capitalismo ou mesmo da indústria. Reconhece ele, como já o fizera D. Bell, o papel do conhecimento na indústria. O deslocamento proposto por Lyotard é muito mais um deslocamento no campo das possibilidades de interpretação e de ação na sociedade capitalista. Sua “condição pós-moderna” é muito menos otimista que a filosofia de progresso presente no iluminismo ou mesmo a emancipação dos trabalhadores presente no marxismo. A “condição pós-moderna” em Lyotard não é nada além de uma resignação diante do capitalismo industrial, agora revigorado pela revolução da informação. Todavia, é algo aquém das interpretações que vislumbravam

essencialmente um passo adiante da condição moderna. Em resumo, a condição pós-moderna em Lyotard nada mais é que o moderno sem utopia.

Outro modo de apresentar o contraste, no campo epistemológico, entre modernidade e pós-modernidade é pela análise do lugar ocupado pela Razão. Lyotard faz a denúncia de que a ciência somente se legitimou utilizando provas “não-científicas” oferecidas pelos grandes relatos filosóficos e políticos de emancipação, ou seja, ela não tem “como provar a prova” (Lyotard, 2006, p. 45). Anthony Giddens, numa linha de raciocínio próxima à de Lyotard, estabelece a relação paradoxal entre o avanço do conhecimento científico e o aumento da incerteza. Todavia, chega a uma conclusão oposta. Vejamos:

A ruptura com as concepções providenciais de história, a dissolução da aceitação de fundamentos, junto com a emergência do pensamento contrafactual orientado para o futuro e o “esvaziamento” do progresso pela mudança contínua, são tão diferentes das perspectivas centrais do Iluminismo que chegam a justificar a concepção de que ocorreram transições de longo alcance. Referir-se a estas, no entanto, como pós-modernidade, é um equívoco que impede uma compreensão mais precisa de sua natureza e implicações. As disjunções que tomaram lugar devem, ao contrário, ser vistas como resultantes da auto-elucidação do pensamento moderno, conforme os remanescentes da tradição e das perspectivas providenciais são descartados. Nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização (Giddens, 1991, p.56-57)

1.4.1.3 Política

Um dos campos onde o debate sobre uma ruptura com a modernidade é mais acirrado é o da política. Por política designamos aqui o sistema de Estado, no qual há o monopólio legítimo da força, com sua mediação por atores organizados em partidos. O Estado moderno combina-se numa territorialidade na forma do Estado-nação. Com o fim da União Soviética e o estabelecimento dos Estados Unidos como única potência global restou a pergunta sobre quais são as alternativas ao sistema

atual. Ao lado desta questão, surge o tema da economia global, uma vez que, diferentemente da internacionalização que compreende tão somente um aumento da extensão geográfica das atividades econômicas para outros países e que foi praticada há muito tempo na história, a globalização implica num grau de integração funcional entre as diferentes partes dispersas. A produção, distribuição e consumo são elaborados a partir de uma estratégia voltada para o mercado mundial (Ortiz, 1998). No mundo global, segundo L. Sklair uma prática econômica pode ser considerada transnacional quando vendedores, intermediários e compradores são partes de uma mesma organização global (1995, p. 71). Diante deste quadro levanta-se a questão: qual é o espaço para a ação política no cenário de cada nação e no cenário global? Os atores políticos capitularam frente à lógica da economia globalizada restando-lhes apenas o papel de operadores do sistema? Vejamos algumas respostas.

De modo geral concorda-se que da segunda metade em diante do século XX, especialmente a partir da década de 60, os atores políticos e o campo de suas possibilidades começaram a mudar. A diferença na resposta pode ir desde uma tentativa de entendimento com a modernidade até a rejeição completa de qualquer possibilidade de mudança, principalmente na direção de uma emancipação do ser humano, tão sonhada pelo Iluminismo. No campo da teoria pós-moderna apresentamos duas respostas que tipificam a posição:

De qualquer modo, a questão não é propor uma alternativa “pura” ao sistema: todos nós sabemos, neste final dos anos 70, que ela será semelhante ao próprio sistema.[...] Quanto à informatização das sociedades, vê-se enfim como ela afeta esta problemática. Ela pode tornar-se o instrumento “sonhado” de controle e de regulamentação do sistema de mercado, abrangendo até o próprio saber, e exclusivamente regido pelo princípio do desempenho. Ela comporta então inevitavelmente o terror. Pode também servir os grupos de discussão sobre os metaprescritivos dando-lhes as informações de que eles carecem ordinariamente para decidir com conhecimento de causa. A linha a seguir para fazê-la bifurcar neste último sentido é bastante simples em princípio: é a de que o público

tenha acesso livremente às memórias e ao bancos de dados. (Lyotard, 2006, p. 119-120)

A consequência que vem daí é, paradoxalmente, que nesse caso o pós-moderno tem que ser caracterizado como a situação na qual o que tinha sobrevivido, o residual e o arcaico, foi finalmente varrido do mapa sem deixar vestígios. [...] O que ainda restou do passado foi transferido para o presente naqueles objetos completamente diferentes e pós-modernos conhecidos simulacros. [...] Tudo foi incorporado pela modernização “Tudo chegou à mesma hora no grande relógio do desenvolvimento ou da racionalização”. Por ora, concluímos que o sentimento agudo do Novo no período moderno só foi possível devido à natureza mesclada, desigual e transitória daquele período, no qual o velho coexistia com o que então estava aparecendo. [...] Uma maneira de narrar a transição do moderno para o pós-moderno é mostrar como, a longo prazo, o moderno triunfa sobre e aniquila completamente o velho: a natureza é eliminada juntamente com o velho campo da agricultura tradicional; até os monumentos históricos sobreviventes, agora limpos, tornam-se simulacros brilhantes do passado, e não sua sobrevivência. Agora tudo é novo, mas, pela mesma via, a própria categoria do novo perde seu sentido e torna-se agora algo como um remanescente modernista”. (Jameson, 1997, p.313-315)

A primeira citação, de Lyotard, deixa clara sua visão que na condição pós-moderna não há alternativa ao sistema, logo, o campo de ação política se resume a três aspectos: a) preservar a heterogeneidade dos jogos de linguagem; b) insistir em consensos locais, preservando sempre a possibilidade de anulação; c) acesso livre às informações contidas nos bancos de dados para que os grupos de consenso locais possam tomar decisões com conhecimento de causa. A segunda citação, de F. Jameson, caminha na mesma direção. Vivemos sob o império do novo, mas um novo esvaziado da categoria de “acontecimento” nos termos kantianos. Não há mais lugar para o novo enquanto acontecimento revolucionário, restou apenas a farsa³¹ (simulacro).

Uma segunda resposta, na direção de uma continuidade e correção no projeto da modernidade, encontramos em J. Habermas e A. Touraine. Vejamos primeiro a posição de J. Habermas. Ele coloca a questão do espaço para a ação política transformadora do sistema nos seguintes termos:

³¹ Recordo aqui a frase com que Marx abre O 18 Brumário de Luís Bonaparte: “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (Marx, 1978, p. 329).

A questão que se coloca hoje é a de saber se se pode estabelecer um novo compromisso segundo as regras antigas da política orientada para o sistema – ou se o *management* das crises, adaptado a crises causadas sistemicamente e encaradas como tais, é elidido por movimentos sociais que já não se orientam pela necessidade de controle do sistema, mas que se orientam pelos contornos fronteiriços existentes entre sistema e mundo da vida. (Habermas, 1990, p. 327)

Habermas critica as soluções propostas comumente: maior liberdade para o mercado dos entraves burocráticos ou maior planificação sob a direção do Estado. Ele observa que embora o trabalho fabril tenha se enfraquecido, o trabalho alienado não desapareceu da sociedade. O caminho para superação do trabalho alienado não está na filosofia do sujeito, como formulada no Iluminismo. Entretanto, ele não vislumbra nenhuma saída sem que haja uma reabilitação da razão e para isto propõe a teoria do agir comunicacional. Este paradigma tem de precaver-se dos traços totalitários da razão instrumental, que transforma tudo em objeto, e dos traços totalizantes de uma razão inclusiva, que tudo incorpora e que no fim triunfa como unidade acima das diferenças (Idem, p. 313). Habermas, opondo-se à teoria dos sistemas auto-referenciais de Luhmann, afirma ser possível ainda a ação transformadora da sociedade sobre si mesma. O espaço para a transformação está nos diferentes mundos da vida ³². Os diversos mundos da vida, que embatem uns nos outros, não se encontram um ao lado do outro sem compreensão. Como totalidades, eles obedecem à força da sua aspiração, à universalidade e limam as suas diferenças uns nos outros até horizontes de compreensão. Isto, segundo Habermas, abre espaço para que se escape das armadilhas de um sujeito constituído apenas pela subjetividade e para que se caminhe na direção de um agir fundamentado numa comunicação intersubjetiva. Deste modo, entre um sujeito auto-

³² Mundo da vida é um conceito que Habermas utiliza para fugir da dicotomia sociedade x indivíduo. O mundo da vida é composto por cultura, sociedade e personalidade. De acordo com sua teoria os indivíduos e grupos são membros de um 'mundo da vida' (1990, p. 315)

referencial do Iluminismo e um sistema auto-referencial da modernidade fundamentada na razão instrumental, ele preconiza uma razão comunicacional, que faz valer uma compreensão intersubjetiva no âmbito do mundo da vida e nas suas fricções com o sistema.

A resposta de A. Touraine, embora construída em outros termos, caminha na mesma direção de Habermas. Para ele, o projeto de modernidade desde o seu início envolveu uma tensão, de um lado o sujeito e de outro a racionalização. A idéia de racionalização tende com maior freqüência a combinar centralidade cultural e associação à gestão da ordem estabelecida; a idéia de sujeito tende a ocupar um lugar culturalmente central, mas ela está associada a um conteúdo social contestador. A racionalização está mais fortemente ligada à ação das forças dirigentes, enquanto a subjetivação³³ muitas vezes constituiu o tema central do movimento social das categorias dominadas. O esforço do Sujeito consiste no trabalho pelo qual um indivíduo se transforma em ator, isto é, em agente capaz de transformar sua situação em vez de simplesmente reproduzi-la por seus comportamentos.

A revisão proposta por Touraine reside no fato de que no centro da ação política não estão mais nem a classe trabalhadora, nem a revolução, nem o trabalho, nem o partido político. Assim escreve:

Não se trata mais de lutar pela direção de meios de produção, e sim sobre as finalidades dessas produções culturais que são a educação, os cuidados médicos e a informação de massa” (Touraine, 2002, p. 260)

As contestações mais acirradas têm hoje um fundamento moral, não porque a ação coletiva é impotente, mas porque a dominação se exerce sobre os

³³ Subjetivação para Touraine é “é a penetração do Sujeito no indivíduo e, portanto, a transformação – parcial – do indivíduo em Sujeito. O que era ordem do mundo torna-se princípio de orientação das condutas. A subjetivação é contrário da submissão do indivíduo a valores transcendentais: o homem se projetava em Deus: doravante, no mundo moderno, é ele que se torna o fundamento dos valores, já que o princípio central da moralidade se torna a liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e se opõe a todas as formas de dependência” (Touraine, 2002, p. 222)

corpos e as almas ainda mais que sobre o trabalho e a condição jurídica, porque as propagandas e a repressão totalitárias são as doenças mais graves do mundo que se diz moderno” (Idem, p. 261)

...deve-se reconhecer que as novas contestações não visam a criar um novo tipo de sociedade, menos ainda libertar as forças de progresso e de futuro, mas ‘mudar a vida’, defender os direitos do homem, assim como o direito à vida para os que estão ameaçados pela fome e pelo extermínio, e também o direito à livre expressão ou à livre escolha de um estilo e de uma história de vida pessoais. (Ibid., p. 262)

De acordo com Touraine o espaço onde o Sujeito pode tornar-se um ator social relevante é movimento social, entendido ao mesmo tempo como um conflito social e um projeto cultural. Entretanto, os conflitos sociais não se encaminham para um projeto de tomada do poder, e grande parte do projeto cultural dos novos movimentos sociais falam mais de uma autogestão e democracia interna que de sentido da história³⁴.

1.4.1.4 Cultura

Algumas das afirmações feitas sobre as rupturas no campo da epistemologia (1.4.1.2) reaparecem sob nova luz no campo da cultura. Para Lyotard, por exemplo, “o pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era [pós-industrial], caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes” (Lyotard, 2006, p. viii). Deste modo, as observações críticas à ciência e aos grandes relatos, inicialmente feitas por especialistas dentro de seus respectivos campos, acabam por transbordar para o mundo da cultura em geral.

³⁴ Touraine faz a seguinte crítica ao pensamento historicista: “... tanto em Marx como em Hegel ou Comte, introduz a idéia do homem fazendo a sua história apenas para logo suprimi-la, porque a história é a da razão, ou é uma caminhada para a transparência da natureza, o que nada mais é que uma outra versão da mesma crença geral.” (2002, p. 87)

Antes de decidirmos se o termo pós-modernidade é o melhor para traduzir as mudanças culturais da atualidade, apontemos brevemente em que consistem tais mudanças. Anthony Giddens observa que uma das características centrais da cultura contemporânea está na reflexividade, que consiste no exame e na reformulação permanente das práticas sociais à luz de informações sempre renovadas (1991, p.45). Giddens conclui que nenhum conhecimento sob as condições atuais é conhecimento no sentido “antigo”, em que conhecimento era estar certo e seguro. Na mesma trilha de Giddens vários autores (Featherstone, 1997; Z. Bauman, 1999; Berger e Luckmann, 2004) têm explorado as conseqüências culturais da reflexividade. O resultado, de um lado, é o abandono do otimismo quanto a uma direção histórica para a vida e, por outro lado, uma espécie de rebelião contra qualquer ‘discurso’ que pretenda dizer ‘como as coisas são’ e que ‘direção se deve dar à própria vida’. A reflexividade – aplicação de informação nova para reorientar as práticas sociais – aliada à pluralidade destacada por Berger e Luckmann fecha um círculo de desorientação e crise de sentido na cultura contemporânea. Peter Berger e T. Luckmann sintetizam da seguinte forma a crise de sentido:

Nenhuma interpretação, nenhuma perspectiva podem ser assumidas como únicas em validade ou serem consideradas inquestionavelmente corretas. Por isso coloca-se não raras vezes ao indivíduo a pergunta se não deveria orientar sua vida segundo parâmetros bem diferentes do que até agora. Isto, por um lado, é sentido como grande libertação, como abertura de novos horizontes e possibilidades de vida que conduzem para fora da estreiteza da existência antiga e inquestionada. Mas este processo é sentido também (e muitas vezes pela mesma pessoa) como um peso – uma exigência sobre o indivíduo para que abra sempre maior espaço para o novo e o desconhecido em sua realidade. Há pessoas que suportam esta exigência; e algumas até parece que se sentem bem com ela. Poderíamos chamá-las de virtuosos do pluralismo. A maioria, porém, sente-se insegura num mundo confuso e cheio de possibilidades de interpretação e, como alguns desses, também estão comprometidos com diferentes possibilidades de vida, sentem-se perdidos (2004, p. 54)

Ao lado dos efeitos da reflexividade e do pluralismo, outros autores (Baudrillard, 1981, 1983; Featherstone, 1995; Jameson, 1997) têm explorado a centralidade do consumo e o papel das imagens e da propaganda. Não obstante a diferença entre os diversos autores, a análise caminha na direção de um deslocamento da centralidade da produção para a centralidade do consumo na cultura contemporânea. Baudrillard, por exemplo, destaca que se no passado o consumo era apenas uma consequência da produção de mercadorias, “hoje é preciso produzir os consumidores, é preciso produzir a própria demanda, e essa produção é infinitamente mais custosa do que a de mercadorias” (1993, p.26-27). De acordo com Baudrillard, vivemos em uma cultura na qual “a televisão é o mundo” e com isto somos submetidos a uma avalanche de imagens e signos, ambos sem profundidade e fragmentados.

A seguir passaremos às considerações sobre a procedência ou não de se utilizar o termo pós-modernidade para denominar as mudanças que foram apontadas nos campos da economia, epistemologia, política e cultura.

1.4.2 EM FAVOR DE UM USO RESTRITO DO TERMO PÓS-MODERNIDADE

Pós-modernidade pode ser utilizado para acentuar um deslocamento dentro da própria modernidade, ou ainda, para enfatizar as consequências da própria modernidade. Neste sentido compartilho a visão de Habermas (1990), Touraine (2004), Giddens (1991), Bauman (1999). Pós-modernidade não é um conceito para

substituir a modernidade como se tivéssemos entrado num novo período histórico. Por que? A resposta vem das análises feitas acima. Vejamos o que temos em mãos.

No campo da economia, de fato, o trabalho e a industrialização perderam a centralidade explicativa. Todavia, a economia continua capitalista e embora falemos em sociedade pós-industrial, deve-se lembrar que a produção tornou-se em grande parte automatizada, mas continua havendo produção industrial. Do mesmo modo que ao falarmos em pós-fordismo não afirmamos que o trabalho alienado e a exploração tenham desaparecido.

Na epistemologia parece de fato ter ocorrido uma reviravolta significativa. Porém, a mudança não é uma passagem de uma posição racional para uma irracional ou não racional. Não obstante todas as críticas feitas ao conhecimento racional e sistemático, o que está em jogo é o questionamento de narrativas totalizantes e não a possibilidade de uma narrativa organizada de modo crítico³⁵. Habermas (1990) observa que tentativas como as de Heidegger e Foucault que pretendem, seja sob a forma da recordação, seja sob a forma da genealogia, promover um discurso especial, que se desenrola fora do horizonte da razão, sem ser contudo absolutamente irracional, devem ser tidas no mínimo como paradoxais. Se desejamos chamar de pós-modernidade as mudanças no campo da epistemologia, podemos fazê-lo no sentido apontado abaixo por Z. Bauman:

... a pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioridade, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se

³⁵ Vale notar, neste caso, a observação de Anthony Giddens: “Descartemos de início como digna de sérias considerações intelectuais a idéia de que não é possível nenhum conhecimento sistemático das ações ou inclinações humanas ou do desenvolvimento social. Qualquer um que mantenha uma tal concepção, para começar, dificilmente poderia escrever um livro sobre ela. [...] Seja o que for que implique a ausência da aceitação de fundamentos na epistemologia, não é isto”. (Giddens, 1991, 52-53).

autonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente (Bauman, 1999. p. 288)

Passemos ao terreno da política. Aí também as mudanças não foram poucas. Mas será que faz sentido, neste campo, falar em pós-modernidade como algo que suplanta a configuração que o mundo da política assumiu na modernidade? Certamente que não. O eixo da política continua funcionando em torno do Estado-nação. É verdade que surgiram temas transnacionais (comércio de drogas, ecologia, epidemias etc.), corporações transnacionais que possuem poder financeiro superior ao de algumas nações e blocos econômicos que operam num plano transnacional, porém os estados nacionais continuam sendo os atores políticos centrais. Os movimentos sociais, grande novidade no cenário político, dialogam e exercem pressão sobre o estado. Quanto à separação entre religião e estado, já foram mencionadas as diversas modalidades de articulação. Todavia, apesar de investidas religiosas de grupos de cristãos fundamentalistas e de muçulmanos extremistas sobre a esfera pública, até o momento não há nenhuma evidência quanto à viabilidade de estados teocráticos. É certo que num ou noutro lugar grupos religiosos podem até assumir o governo, mas parece-nos impossível que isto possa tornar-se projeto para todas as nações na mesma proporção que tem sido o ideal de estado laico.

A esfera cultural parece-nos ser aquela em que o termo pós-modernidade aplica-se melhor. Aplica-se não no sentido de esgotamento da modernidade ou de crise da modernidade, mas, sim, de crise na modernidade, um certo modo de experimentar a modernidade (Chevitarese, 2001). São incontestáveis o lugar do consumo na cultura contemporânea, bem como o lugar das simulações do mundo virtual. Todavia, mesmo nestes casos precisamos de algumas ponderações. Primeiro – a centralidade do consumo na cultura foi claramente vislumbrada na

teoria de Marx em sua análise do fetichismo da mercadoria. Marx, na definição clássica de mercadoria³⁶, destacava a dimensão imaterial das necessidades humanas ao falar da fantasia. Deste modo, o fato da cultura contemporânea ter como sua característica principal o consumo e ainda um consumo em grande parte de bens imateriais (simbólicos e virtuais) não representa um deslocamento para além da modernidade, mas a sua radicalização. Segundo – boa parte daquilo que é generalizado como experiência cultural típica da pós-modernidade não se faz acompanhar de observações extensas de uma sociologia básica (quem, quanto, como, onde) ou de uma sociologia do cotidiano. Valho-me aqui da útil observação feita por Featherstone:

Tomemos um exemplo que abarca ambas as características: a mídia, que tende a ser um tema central em muitas discussões da sensibilidade pós-moderna (pensemos, por exemplo, no universo simulacional de Baudrillard, onde "a TV é o mundo"). Apesar de todo o pluralismo e sensibilidade para com o Outro, de que tanto falam alguns teóricos, quase não se discutem as experiências e práticas concretas de assistir à televisão em diferentes grupos e em diferentes contextos. Ao contrário, os teóricos do pós-moderno falam muitas vezes de um tipo ideal de telespectador da MTV, viciado em controle remoto, que passa por diferentes imagens com tanta velocidade que é incapaz de encadear os significantes numa narrativa dotada de sentido, simplesmente usufruindo as intensidades multifrênicas e as sensações na superfície das imagens. Evidências do grau de extensão dessas práticas, de como são incorporadas ou exercem influência nos encontros cotidianos entre pessoas concretas, estão expressamente ausentes. Assim, embora as referências cultas às experiências características de pós-modernidade sejam importantes, precisamos trabalhar com base em dados sistemáticos, e não confiar nas interpretações dos intelectuais. Com efeito, deveríamos focalizar as práticas culturais concretas e as balanças de poder em mutação desses grupos envolvidos na produção, classificação, circulação e consumo de bens culturais pós-modernos... (1995, p. 22-23)

No caso da esfera cultural, embora esteja claro que transformações importantes ocorreram nos últimos anos e continuam a ocorrer, talvez seja prudente falar não em rompimento absoluto com a cultura moderna, mas, sim, em uma interação complexa entre pré-moderno, moderno e pós-moderno. Uma forma de apresentar essa

³⁶ "A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia" (Marx, 1978, p.53).

complexidade reside em mostrar como o passado (ou antigo) é transferido para o presente como um objeto completamente diferente, ou seja, um simulacro.

1.5 MODERNIDADE, MODERNIZAÇÃO E MODERNISMO

A sociologia norte-americana valeu-se amplamente, até meados do século XX, da teoria da modernização. Se a modernidade era a condição da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, a modernização era o caminho para os países de outras partes do mundo chegarem lá. Kumar (2006) observa que a modernização foi considerada como o processo através do qual a modernidade tomou forma, e daí concluiu-se que poderia ser imitada por outras sociedades não-ocidentais.

A teoria da modernização orientava-se pela mensuração de um conjunto de mudanças operadas nas esferas política, econômica e social (Pasquino, 1986; Lerner, 2000; Boudon & Bourricaud, 1993). Na esfera política: centralização do poder no Estado, igualdade entre os cidadãos, voto secreto, diferenciação e integração funcional entre as diferentes instituições políticas. Na esfera econômica tem-se um processo pelo qual o sistema se torna mais racional e mais eficiente. Na esfera social, concomitantemente às transformações que se originam nas esferas econômica e política e influenciadas por elas e a elas ligadas, ocorrem também profundas transformações. Os elementos da esfera social que estão sempre presentes nos processos de modernização são: a) êxodo da mão-de-obra do campo para a cidade; b) aumento da alfabetização para atender às necessidades industriais e empresariais; c) desenvolvimento dos meios de comunicação de massa; d) aumento da mobilidade geográfica; e) flexibilização da mobilidade social.

Os processos de modernização foram, desde cedo, criticados pelo seu caráter etnocêntrico. Nos países fora do eixo industrial ocidental foi suscitada a questão da industrialização poder ou não ser conciliada com a manutenção das sociedades tradicionais. Em outras palavras – se seria possível separar industrialização de modernização. Não demorou para que teorias, como a da Dependência e dos Sistemas Mundiais, evidenciassem que os países em desenvolvimento não eram simplesmente sociedades que “ficaram para trás” na corrida pela industrialização e modernização. Tais teorias mostraram que em grande parte o “atraso” era o produto do contato com o industrialismo ocidental.

Um dos capítulos da sociologia da modernização foi o debate sobre as classes ou grupos sociais que favorecem ou entram o processo. Sobre isto Pasquino escreve:

Nenhuma reflexão sobre a Modernização pode fugir de uma análise dos valores, das tendências, das atitudes e das motivações de cada indivíduo e dos grupos que podem influir positiva ou negativamente na aceitação e na produção de novas formas de agir social. O ponto de partida obrigatório para tal reflexão é constituído pela análise que Weber fez da relação entre ética protestante e espírito do capitalismo, interpretada não como uma relação de causa e efeito, mas como identificação de correlação e do condicionamento de certos valores – o ascetismo individual, a procura do absoluto na atividade mundana, a ética do trabalho – no surgimento de um novo sistema social. (1986, p. 775).

Prosseguindo na mesma direção da descoberta da existência de valores correlatos à modernização ou em relação de causa e efeito com ela, passou-se ao estudo dos modos como esses valores são criados, transmitidos e modificados, portanto, a uma investigação cada vez mais complexa e sofisticada dos processos de socialização primária, que não excluem, a priori, o peso das estruturas políticas e sociais. É neste registro cultural que inserimos a sociologia da religião. Sua pergunta seria: como o *ethos* das diferentes religiões pode contribuir ou não para a modernização de determinado país ou região?

Modernismo é o outro termo que deve ser relacionado com os processos de modernização. Modernismo, no sentido restrito do termo, diz respeito aos diversos estilos e movimentos artísticos surgidos na virada do século XX. É um termo próprio do campo das artes. F. Jameson estabelece a relação entre os processos de modernização e os movimentos modernistas nos seguintes termos:

Os vários modernismos tanto representaram violentas reações contra a modernização como, outras vezes, replicaram seus valores e tendências através de sua insistência formal na novidade, de sua inovação, da transformação de formas mais antigas, dos iconoclasmos terapêuticos e do processamento (estético) de novas maravilhas tecnológicas. Se, por exemplo, a modernização tiver algo a ver com o progresso industrial, com racionalização, reorganização da produção da administração de forma mais eficiente, a eletricidade, as linhas de montagem, a democracia parlamentar e o barateamento dos jornais – então vamos concluir que pelo menos uma parte do modernismo artístico é antimoderna e surge como violento e abafado protesto contra a modernização, entendida agora como progresso tecnológico em seu sentido mais amplo. Esses modernismos anti-modernos envolvem muitas vezes visões pastorais e gestos ludditas, mas são, em sua maioria, simbólicos e, especialmente na virada do século, envolvem também o que é algumas vezes denominado de nova onda antipositivista, reações espiritualistas e irracionais contra o progresso e a razão iluminista triunfantes. (1997, p. 309)

Jameson, na mesma linha, assinala que o modernismo deve ser visto como correspondendo de modo singular ao momento desigual do desenvolvimento social. O modernismo extrai sua energia da exposição dos diferentes momentos históricos que convivem lado a lado nos processos de modernização³⁷ – o artesanato ao lado dos grandes cartéis – por exemplo.

A relação entre modernidade, modernismo e modernização é discutida por Canclini (1998) numa análise ampla da cultura na América Latina. Canclini apresenta uma revisão da teoria da modernidade levando em conta as transformações ocorridas desde os anos 80 na América Latina. Em sua análise, descarta a metodologia que procura estabelecer uma separação abrupta entre o

³⁷ Jameson usa de modo peculiar o termo pós-modernismo para indicar que tudo foi incorporado pela modernização “Tudo chegou à mesma hora no grande relógio do desenvolvimento ou da racionalização” (1997, p. 314).

tradicional e o moderno; em lugar disso, ele defende o conceito de hibridação cultural como chave para compreensão das contradições da modernidade latino-americana.

Apesar de seu título: “culturas híbridas: estratégias para entrar e para sair da modernidade”, Canclini observa (p.355) que colocar a questão nesses termos seria um equívoco, porque sugere que a modernidade seria um período histórico ou um tipo de prática com a qual é possível vincular-se escolhendo estar nela ou não. Ele ressalta que com frequência a discussão caminha na direção do que deve ser feito para entrar ou para sair da modernidade. O conceito de hibridação revela que a modernidade compreende uma série de reestruturações culturais e não um espaço no qual se entra ou do qual se emigra. Assim, para Canclini a modernidade:

É uma condição que nos envolve, nas cidades e no campo, nas metrópoles e nos países subdesenvolvidos. Com todas as contradições que existem entre modernismo e modernização, e precisamente por elas, é uma situação de trânsito interminável na qual nunca se encerra a incerteza do que significa ser moderno. Radicalizar o projeto da modernidade é tornar aguda e renovar essa incerteza, criar novas possibilidades para que a modernidade possa ser sempre outra e outra coisa. ((1998, p. 356)

É nessa condição de modernidade que ocorrem, na América Latina, os cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam e, por isso, são denominados por Canclini de hibridação.

2 PROTESTANTISMO: DISCUSSÃO CONCEITUAL

Passamos abaixo à discussão conceitual sobre o protestantismo. Julgamos que a delimitação daquilo que denominamos protestantismo é importante para a etapa em que discutiremos as relações entre este e a modernidade e para o momento em que os fenômenos religiosos da atualidade são confrontados, para se decidir pela continuidade ou ruptura, com o tipo de religiosidade nascida da Reforma do século XVI.

2.1 A CONCEITUAÇÃO PELO RECORTE HISTÓRICO-DENOMINACIONAL

O protestantismo³⁸ é um dos grandes ramos do cristianismo. As grandes linhas divisórias do cristianismo têm sido delineadas da seguinte forma: catolicismo romano, igrejas orientais e ortodoxas, protestantismo. A. G. Mendonça (2005) observa que tal categorização deixa em aberto um problema: onde encaixar o anglicanismo? Embora a Igreja da Inglaterra resulte da Reforma Religiosa, acabou ficando a meio caminho entre o catolicismo romano e o protestantismo. Assim,

³⁸ A Dieta de Spira, sobre a Reforma iniciada por Lutero em 1517, decidira em 1526 que cada Estado poderia empreender as reformas que julgasse necessária. O termo protestante surge a partir da segunda Dieta de Spira reunida em 1529 que, contando com a maioria de Estados católicos, tratou de proibir a extensão da Reforma aos Estados que ainda não a tivessem aceitado. Foi contra essa decisão que 5 príncipes e 14 cidades livres se levantaram e fizeram o registro de seu “protesto”. Desde então, o termo protestantes foi estendido a todos os adeptos da Reforma.

Mendonça propõe o estabelecimento de uma quarta categoria, com a seguinte classificação: Romana, Ortodoxas ou Orientais, Anglicana e Protestante.

No agrupamento protestante temos as igrejas originadas pela Reforma do Século XVI. No interior da Reforma encontramos, de início, duas orientações: luterana e calvinista. Sobre os desdobramentos e conexões com a Reforma A. G. Mendonça faz a seguinte observação:

Então, protestantes seriam aquelas igrejas originadas da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Estas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. Estas últimas, as batistas, também resistem ao conceito de protestantes por razões de ordem histórica, embora mantenham os princípios da Reforma. Creio não ser, por isso, necessário criar para elas uma categoria à parte. São integrantes do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico. Estes cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito. (*O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*. Disponível em: <<http://www.antoniomendonca.pro.br/>>. Acesso em 10/09/2005)

Diversos grupos desdobram-se a partir da Reforma, não sem conflito com os dois grandes ramos: luteranismo e calvinismo. Na Alemanha, luteranos condenam anabatistas, na Inglaterra, presbiterianos opõem-se aos anglicanos, puritanos e separatistas opõem-se aos presbiterianos e anglicanos. Nos séculos XVII e XVIII, enquanto na Europa buscava-se uma fórmula para resolver a relação Estado-Igreja, na América do Norte surgiria a solução da Igreja-denominação. Uma denominação³⁹ é uma igreja que aceita não ser a única igreja. Outro modo de defini-la é vê-la como

³⁹ Reproduzimos as observações de Duncan Alexander Reily: “a palavra ‘denominação’ sugere que o grupo referido é apenas membro de um grupo maior, chamado ou denominado por um nome particular. A afirmação básica da teoria denominacional da Igreja é que a Igreja verdadeira não deve ser identificada em nenhum senso exclusivo com qualquer instituição eclesiástica particular... Nenhuma denominação afirma representar toda a Igreja de Cristo. Nenhuma denominação afirma que todas as outras igrejas são falsas... Nenhuma denominação insiste que a totalidade da sociedade e Igreja deve submeter-se aos seus regulamentos eclesiásticos”. (Reily, 1993, p.35)

meio termo entre a seita e a igreja, ou seja, uma seita que passou por um processo de institucionalização a partir da segunda geração⁴⁰.

Ainda no recorte histórico-denominacional é preciso salientar as mudanças introduzidas pelo pietismo alemão, pelo puritanismo inglês e pelos avivamentos norte-americanos nos séculos XVIII e XIX. A história das diferentes denominações protestantes não pode ser contada sem uma passagem obrigatória por esses desdobramentos teológicos da Reforma.

Um modo de tratar o protestantismo é por esse recorte histórico-denominacional. Por esse caminho, protestantes são aquelas igrejas que surgiram do movimento reformado diretamente ou que mesmo não tendo ligação histórica direta com ele, mantêm uma relação de afinidade eclesiástica e teológica, caso, por exemplo, dos diversos grupos congregacionais e dos metodistas ingleses. Nessa direção, Jean-Paul Willaime observa que o protestantismo é uma maneira de gerar uma tradição religiosa e de expressá-la socialmente e deve ser estudada na sua variedade confessional e histórica (2000, p. 24).

⁴⁰ Niebuhr a partir da tipologia seita-igreja descreve exemplarmente a lógica desse processo: "Na história protestante a seita tem sido sempre a filha de minorias proscritas, nascendo de revoltas religiosas de pobres ou dos que não têm representação efetiva na Igreja ou no Estado, e que formam seus conventículos de dissidentes através do único caminho aberto para eles nos padrões associativos democráticos. O caráter sociológico do sectarismo, no entanto, é quase sempre modificado ao longo do tempo pelos processos naturais de nascimento e morte, e nesta mudança de estrutura muda a doutrina, e a ética inevitavelmente a acompanha. Pela sua própria natureza, o tipo sectário de organização é válido apenas para uma geração. Os filhos nascidos dos membros voluntários da primeira geração começam a fazer da seita uma Igreja, muito antes de chegarem à maturidade. Com o advento deles a seita tem de assumir o caráter de instituição educacional e disciplinar com o propósito de levar a nova geração à conformidade com os ideais e costumes que se tornaram tradicionais. Raramente a segunda geração assume as convicções que herdou com idêntico fervor dos seus pais, que modelaram tais convicções no calor do conflito e sob o risco do martírio. Como as gerações se sucedem, o isolamento da comunidade em relação ao mundo torna-se mais difícil. Ademais, a riqueza frequentemente aumenta quando a seita se sujeita à disciplina do ascetismo do trabalho e do consumo. Com o aumento da riqueza as possibilidades de cultura tornam-se mais numerosas e o envolvimento na vida econômica da nação pode ser menos facilmente limitado. Inicia-se a concessão e a ética da seita aproxima-se do modelo moral próprio da Igreja. O que ocorre com a ética, ocorre também com a doutrina e igualmente com a administração da religião. Um clero oficial, teologicamente educado e treinado nos refinamentos do ritual assume a liderança; credos facilmente adotados substituem os êxtases problemáticos dos pioneiros; nascem filhos no grupo e o batismo ou dedicação tornam-se uma vez mais meios de graça. Assim a seita se transforma em Igreja. (1992, p.20)

Tendo identificado os grandes agrupamentos do cristianismo e da Reforma, devemos passar à definição dos traços gerais da religião protestante. Elaborar definições não é uma tarefa fácil. Steve Bruce faz as seguintes observações sobre tal trabalho:

The aim of definition must be to identify in a systematic and consistent manner the phenomenon under investigation. The problem is to find some method of transcending the particular details of the various appearances of the phenomenon without going so far from the material, and without including so much of one's explanation in the initial definition, that one is guilty of tautology (1990, p. 31)⁴¹

Na mesma direção Roger Mehl ao fazer a distinção entre o trabalho do historiador da religião e do sociólogo escreve: “But the objective of the sociologist is to construct religious types, types of religious communities, that are midway between the particular datum and the conceptual generalization” (1970, p. 29)⁴² Num esforço para enfocar aquilo que julgamos que foi essencial na Reforma do século XVI, bem como no protestantismo que se seguiu, examinaremos abaixo os princípios teológicos. Julgamos que esses princípios também são úteis para avaliar o grau de ligação com o protestantismo das diversas igrejas que brotam a cada dia, especialmente daquelas ligadas ao movimento pentecostal moderno.

⁴¹ Tradução minha: “O objetivo da definição deve ser identificar de maneira consistente e sistematizada o fenômeno sob investigação. O problema é encontrar algum método para transcender os detalhes das diferentes manifestações do fenômeno sem afastar-se do material e sem acrescentar muito da explanação na definição inicial, que se torne culpado de tautologia”.

⁴² Tradução minha: “Mas o objetivo do sociólogo ao construir tipologias religiosas, tipologias de comunidades religiosas, é que esta seja um meio termo entre o dado particular (histórico) e a generalização conceitual”

2.2 A CONCEITUAÇÃO PELO RECORTE TEOLÓGICO

Seguiremos neste tópico a observação formulada por Steve Bruce (1990) para conceituar teologicamente o protestantismo. Para ele a grande diferença entre protestantismo e catolicismo encontra-se na resposta que esses dois ramos do cristianismo dão à seguinte questão: como posso saber o que é necessário para a salvação? A partir da resposta que cada um dos ramos do cristianismo dará a essa questão Steve Bruce faz as seguintes distinções:

The major division in christianity between Catholic and Protestant concerns epistemology. The non-reformed section of the Christian Church believes that the knowledge of Christ exists in two locations. The record of his work and his teaching is available in the written texts of the Bible. But before his death he also passed some of his authority to the disciples, and particularly to Peter. Peter's authority was 'routinized' in the bureaucracy of the papacy. Although much of the day-to-day power of the Catholic Church comes from its ability to perform religious offices, its authority rests on its claim to be the source of valid interpretations of the Bible and the Christian doctrine.⁴³

The centre of the Reformation was its rejection of the Church's authority. Protestants believe that the Bible contains all that is necessary for salvation and that can be comprehended by the common man. Certain passages may be obscure but what is essential to salvation is available to all who can read or listen to others reading⁴⁴. (Bruce, 1990, p. 32)

Protestantes, por este recorte teológico, são as igrejas que recorrem à Bíblia como fonte de autoridade para o conhecimento da verdade religiosa. Isto implica numa rejeição da tradição, pelo menos quando a doutrina ou prática não estão

⁴³ A maior divisão na cristandade entre Católicos e Protestantes diz respeito à epistemologia. A parte não-reformada da Igreja Cristã acredita que o conhecimento sobre Cristo existe em dois locais. O registro de seu trabalho e de seu ensino está disponível nos textos escritos da Bíblia. Mas antes de sua morte Jesus transmitiu algo de sua autoridade para os discípulos e, particularmente, para Pedro. A autoridade de Pedro foi 'rotinizada' na burocracia do papado. Embora muito do poder da Igreja Católica no dia-a-dia venha de sua habilidade para executar serviços religiosos, sua autoridade repousa na alegação de ser ela a fonte válida para interpretação da Bíblia e da doutrina cristã. (tradução minha)

⁴⁴ O centro da Reforma foi sua rejeição da autoridade da Igreja. Protestantes acreditam que a Bíblia contém tudo que é necessário para a salvação e que pode ser compreendida pelo homem comum. Certas passagens podem ser obscuras, mas aquilo que é essencial para a salvação está disponível para aqueles que lêem ou escutam outros lendo. (tradução minha)

explicitadas nas Escrituras. A adoção desse princípio escriturístico tem consequências amplas para o protestantismo, como lembra Peter Berger (1985). Segundo ele, o protestantismo, comparado com o universo católico, representa uma espécie de mutilação radical, uma redução aos elementos “essenciais” (1985, p. 124). O protestantismo, principalmente na versão calvinista, reduziu o cristianismo a um mínimo essencial e, assim mesmo, destituído de suas qualidades numinosas. Deste modo, a essência da teologia protestante residiria numa atitude epistemológica de avaliação e subscrição tão somente das crenças e práticas eclesiásticas que encontrem apoio explícito nas Escrituras. Jean Paul-Willaime destacará que o princípio da “Sola Scriptura” faz com que a Igreja (tradição) seja julgada pela mensagem verdadeira, ou seja, não é a instituição que legitima a mensagem, mas a última é elevada como critério para julgar a Igreja. Isto fica claro nas seguintes passagens da Confissão de Fé de Westminster:

A autoridade da Escritura Sagrada, razão pela qual deve ser crida e obedecida, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende somente de Deus (a mesma verdade) que é o seu autor; tem, portanto, de ser recebida, porque é a palavra de Deus. (Cap. I – Da Escritura Sagrada)

A regra infalível de interpretação da Escritura é a mesma Escritura; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente. (Cap. I – Da Escritura Sagrada)

O Juiz Supremo, pelo qual todas as controvérsias religiosas têm de ser determinadas e por quem serão examinados todos os decretos de concílios, todas as opiniões dos antigos escritores, todas as doutrinas de homens e opiniões particulares, o Juiz Supremo em cuja sentença nos devemos firmar não pode ser outro senão o Espírito Santo falando na Escritura. (Cap. I – Da Escritura Sagrada)

Esta Igreja Católica tem sido ora mais, ora menos visível. As igrejas particulares, que são membros dela, são mais ou menos puras conforme neles é, com mais ou menos pureza, ensinado e abraçado o Evangelho, administradas as ordenanças e celebrado o culto público. (Cap. XV – Da Igreja)

Um mínimo de familiaridade com o universo protestante é suficiente para atestar o fato de que a elevação da Escritura à condição de árbitro não resolveu os problemas, uma vez que ela precisa ser interpretada. A própria fragmentação do protestantismo numa infinidade de grupos, testemunha que as interpretações do texto bíblico nunca foram consensuais. Porém, duas grandes linhas hermenêuticas foram se cristalizando no interior do protestantismo nos últimos dois séculos. Seguindo a sugestão de Bruce (1990) vamos chamá-las de conservadora e liberal. A corrente conservadora, com várias gradações, mantém o pressuposto de que é possível uma leitura direta da Bíblia e sua compreensão pelo homem comum. A corrente liberal, bem como seus herdeiros, sustenta a necessidade de mediação hermenêutica para que a mensagem da Bíblia seja compreendida pelo homem moderno e contemporâneo. Steve Bruce (1990, p. 33) afirma que o protestantismo liberal aceita os pressupostos e a agenda da modernidade secular, o que não significa que a Bíblia não possua um lugar de destaque em sua religião. Todavia, ela é interpretada à luz da razão e da cultura moderna. Isto torna necessário compreender o liberalismo teológico de forma mais ampla, não restringindo-o a um período histórico ultrapassado pelo protestantismo. Peter Berger (1985, p.168) observa que a compreensão dos movimentos que deram origem ao liberalismo teológico, bem como seus desdobramentos, são fundamentais para uma sociologia histórica do protestantismo. Ele destaca ainda, com o que concordamos, que o liberalismo teológico, embora durasse pouco como fenômeno histórico, teve, todavia, alcance impressionante, uma vez que afetou todos os campos do pensamento teológico: estudos bíblicos, história da Igreja, ética e teologia sistemática. Para contrastar as diferenças hermenêuticas entre as diferentes tradições cristãs, Steve Bruce (1990, p. 34) propõe o seguinte quadro esquemático:

QUADRO 1

FONTE DE AUTORIDADE	CORRENTE
Cultura/Razão	Protestantismo liberal
Bíblia	Protestantismo Conservador
Igreja	Catolicismo Romano/Ortodoxo
Espírito	Pentecostalismo

Bruce faz algumas observações importantes para evitar uma esquematização reducionista ou ingênua. A primeira diz respeito ao uso que o protestantismo conservador faz da Bíblia. Este tipo de protestantismo alega que sua leitura da Bíblia não é marcada por influências culturais, fato que evidentemente não pode ser aceito sob uma perspectiva sociológica. Entretanto, é relevante justamente o uso que se faz, nos diversos tipos de protestantismo conservador, da Bíblia para legitimação de determinadas opções culturais. A segunda observação diz respeito às possibilidades de combinação entre as quatro fontes de autoridade. Preferimos reproduzir abaixo os exemplos oferecidos por Bruce:

Most groups of Christians combine elements of more than one source. The sources are not treated as if they were exclusive. Total reliance on Culture/Reason amounts to complete subordination to the values and beliefs of the secular world and is advocated only by those liberal Protestants in the 'Death of God' school of thought; those who abandon all trace of traditional Christianity. Although the Roman Catholic Church lays great stress on its traditions, it also makes use of the Bible and periodically there have been 'Protestant' movements within Catholicism. However, to put it like that is to show the usefulness of the system of classification in the degree to which the divisions of the four sources correspond to our common-sense understanding of developments within Christianity. Those within the Catholic Church who question the authority of the papacy by showing its lack of grounding in the scriptures are accused of 'Protestantism'.⁴⁵ (1990, p. 35)

⁴⁵ Os grupos cristãos combinam elementos de mais que uma fonte. As fontes não são tratadas como se elas fossem exclusivas. Confiança total na Cultura/Razão corresponde a uma completa subordinação dos valores e crenças ao mundo secular e é advogada somente pelos protestantes liberais da escola de pensamento da Morte de Deus; ou seja, aqueles que abandonam todo traço do cristianismo tradicional. Embora a Igreja Católica Romana coloque grande ênfase nas suas tradições,

Se a princípio o modelo construído por Bruce pode parecer impreciso, principalmente quando se afirma que os grupos cristãos combinam elementos de mais de uma fonte de autoridade, um exame atento poderá revelar que o modelo é útil para apontar o princípio teológico que predomina no grupo em questão. O próprio Bruce ilustra isto fazendo menção aos pentecostais e aos grupos carismáticos do catolicismo. Para os pentecostais, a fonte de autoridade é uma combinação entre Espírito e Bíblia, e para os carismáticos é uma combinação entre Espírito e Igreja (Papa e bispos). No caso dos pentecostais pode-se caminhar em direção ao protestantismo conservador ao se escolher a Bíblia como critério para julgar quais manifestações do Espírito são verdadeiras, e, no caso do catolicismo carismático, a submissão à autoridade hierárquica aparecerá como critério para atestar que as manifestações do Espírito pertencem à tradição católica.

Dentro do protestantismo, nas variantes conservadora e liberal mencionadas por Bruce, julgamos necessário um detalhamento maior para que seja possível, de um lado compreender algumas das particularidades do campo protestante e, por outro lado, para que sejam estabelecidos os nexos epistemológicos a partir do princípio teológico adotado. Assim, propomos no quadro abaixo, sob uma perspectiva de afinidade com os grandes princípios hermenêuticos (Bíblia, Cultura/Razão), os seguintes nexos:

ela também faz uso da Bíblia e, periodicamente, tem havido movimentos 'protestantes' dentro do Catolicismo. Contudo, fazemos isto para mostrar as vantagens do sistema de classificação em graus para o qual as divisões das quatro fontes correspondem à nossa compreensão do senso-comum dos desenvolvimentos dentro do Cristianismo. Aqueles dentro da Igreja Católica que questionam a autoridade do papado apontando sua falta de fundamentação nas Escrituras são acusados de 'Protestantismo'. (tradução minha)

QUADRO 2

FONTE DE AUTORIDADE	CORRENTE PRINCIPAL	DESENVOLVIMENTO	DESENVOLVIMENTO
			Teologias políticas (7)
		Teologia ecumênica (5)	
Cultura/Razão	Protestantismo Liberal (2)		
Bíblia	Protestantismo Confessional (1)		
		Fundamentalismo (3)	
			Evangelicalismo (6)
Espírito		Pentecostalismo (4)	

(1) Protestantismo Confessional

Designamos protestantismo confessional os desdobramentos da Reforma até a segunda metade do século XVIII. No centro desse protestantismo estavam: a teologia luterana, com sua ênfase na fé, a teologia calvinista, com sua ênfase na graça e a teologia arminiana⁴⁶, com seu destaque para a resposta humana à oferta da graça divina. Em comum, todos compartilhavam a oposição à salvação objetiva oferecida pelo catolicismo romano. Os grandes documentos produzidos neste período são: “*Institutas da Religião Cristã*”, de João Calvino, publicado em 1536; “*Confissão de Augsburgo*”, de 1530 e a “*Apologia*”, de Filipe Melanchton, publicado, em 1531; “*Confissão de Fé de Westminster*”, concluída em 1646 e sancionada pelo Parlamento Inglês em 1648; “*O Peregrino*”, de John Bunyan, publicado em duas partes, sendo a primeira em 1678 e a segunda em 1684; “*Pia Desideria*”, de Phillip Jacob Spener, publicado em 1676.

⁴⁶ Jacó Arminius (1560-1609) foi pastor e professor de teologia na Holanda. Em sua época surgiu, dentro do calvinismo, o debate sobre a ordem dos decretos divinos. A discussão polarizou-se em torno daqueles que acreditavam que Deus primeiro decretou a eleição e a reprovação e então permitiu a queda como meio para cumprir seu decreto (*supra lapsum*) e, daqueles que acreditavam que Deus primeiro previu e permitiu a queda do homem e então decretou a eleição como meio para salvar alguns (*infra lapsum*). Arminius, ao estudar o tema, começou a duvidar da doutrina da predestinação incondicional e passou a atribuir ao homem a liberdade quanto à sua salvação. Os Países Baixos, à época, envolveram-se de modo apaixonado neste debate teológico.

Ao quadro mencionado, precisam ser acrescentadas as contribuições do puritanismo, representado inicialmente pela obra de John Bunyan, mencionada acima, e o pietismo, representado pela obra de P.J. Spener. Os movimentos nascidos sob o influxo da Reforma vão sendo retemperados pelo puritanismo e pelo pietismo. Um tipo de síntese dos princípios da Reforma com os movimentos pietista e puritano chegou a termo com a teologia de John Wesley. Antonio Gouvêa Mendonça assim escreve sobre o metodismo:

O misticismo e o pietismo fazem, portanto, parte da herança religiosa de Wesley, assim como isto também é verdade em relação ao puritanismo. Ocorre que Wesley soube fazer uma produtiva síntese dessas três correntes, o que valeu ao seu movimento religioso e social um extraordinário crescimento na Inglaterra e ainda mais extraordinário na América. Apelo para a conversão e mudança de vida, a ação social no sentido da moralidade e o emocionalismo lembram, respectivamente, a pregação arminiana da responsabilidade pessoal, o puritanismo e o pietismo. O sentimento de conhecer Deus através da união íntima com ele lembra o misticismo que, por sua vez, deve ter influído no pietismo.[...] Com o movimento wesleyano, o processo da Reforma atingiu o seu termo e, parece, com uma feliz síntese das tendências do protestantismo que, na linha da Reforma de Calvino, passou pelo arminianismo e pelo puritanismo, não deixando, por outro lado, de capitalizar elementos do luteranismo, com a ênfase na fé do luteranismo ortodoxo e o emocionalismo dos pietistas. Daí a sua vigorosa ascensão nas colônias inglesas da América logo após a Independência. (Mendonça, 1984, p. 42)

Sobre o crescimento dos metodistas, mencionado acima por Mendonça, o historiador eclesiástico Walker (1969, p. 273) registra que os metodistas na América do Norte saltaram de quinze mil, em 1784, para mais de um milhão em 1850.

A tensão entre a ortodoxia confessional, seja na forma do puritanismo seja do luteranismo, e o apelo à emoção como porta de entrada para uma vivência religiosa internalizada⁴⁷ marcaram o desenvolvimento do protestantismo a partir do século XVII. Os Avivamentos norte-americanos, séculos XVIII e XIX, foram o grande

⁴⁷ Utilizamos aqui a expressão no sentido definido por Cândido Procópio Ferreira de Camargo: "O conceito de internalização refere-se à maneira pela qual o fiel participa da vida religiosa, adotando seus valores, normas e práticas de modo consciente e deliberado. Opõe-se ao tipo de religião tradicional que se implanta geralmente em sociedades onde instituições sacrais legitimam a ordem social e interpenetram toda a teia de relações humanas" (1973, p.77)

laboratório das tensões entre as expressões confessionais de ortodoxia e a expansão religiosa fundamentada no apelo emocional. Charles Finney (1792-1875), a partir da ênfase reformada da justificação e da ênfase wesleyana da santificação, deu forma à experiência religiosa do “Novo Nascimento” (*born again*) e fundamentou a atividade pastoral das denominações norte-americanas em torno deste eixo.

Definimos, então, o protestantismo confessional como o conjunto de denominações (presbiterianas, congregacionais, luteranas, batistas, metodistas) guiadas teologicamente pelos princípios originados na Reforma do século XVI e dinamizadas em sua atividade evangelizadora pelas ênfases avivalistas do pietismo e do metodismo. As tensões suscitadas pelas formas emocionais de culto nas regiões de fronteira norte-americana podem ainda ser acomodadas dentro do universo doutrinário reformado, e o transbordamento emocional trazido pelo pentecostalismo, assim como o embate do protestantismo com a ciência moderna, demorarão ainda algumas décadas para entrarem em cena.

O desenvolvimento das outras ênfases no protestantismo, seja tomando como fonte de autoridade a cultura/razão seja o Espírito, não põem termo ao que chamamos aqui de protestantismo confessional. O tipo de uso que o protestantismo confessional faz da Bíblia como fonte de autoridade e o modelo de conversão, cristalizado pelo “Novo Nascimento” como experiência fortemente emocional, continuarão presentes nas missões do século XIX e XX e nas outras modalidades de protestantismo. Todavia, vale ressaltar que os grandes corpos denominacionais mostram-se, principalmente a partir da segunda metade do século XX, mais à vontade com essa herança confessional do que com as ênfases do fundamentalismo e do liberalismo. Dão testemunho dessa tendência teológica as sucessivas tentativas de retorno à Lutero e Calvino no decorrer do século XX.

(2) Protestantismo Liberal

Embora seja comum a menção de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) como pai do liberalismo teológico, é preciso lembrar também outros teólogos alemães de destaque neste movimento teológico. São eles: Johan Gottfried Herder (1744-1803), Johann Salomo Semler (1725-1791), F. C. Baur (1762-1860), D.F. Strauss (1808-1874), Albrecht Ritschl (1822-1889), Adolf von Harnack (1846-1922). Estes autores, não obstante suas diferenças internas, puseram-se de acordo quanto à necessidade e ao benefício do uso, sem reservas, dos métodos críticos provenientes da literatura, filosofia, história e sociologia para compreensão da Bíblia. Neste aspecto, o liberalismo é o movimento teológico com maior identificação com a modernidade. O resultado desse tipo de orientação teológica aponta sempre para a direção da separação e distinção, nas Escrituras, daquilo que é verdadeiro e permanente e o que é temporário e local.

Peter Berger (1985) menciona na base do desenvolvimento do liberalismo teológico dois grandes choques sofridos pelo protestantismo. O primeiro foi representado pelo pietismo em suas três variantes – luterana, metodista e avivalista, no caso da Nova Inglaterra. O pietismo teve como efeito uma “dissolução” das estruturas dogmáticas, formuladas pela ortodoxia protestante, em várias formas de emocionalismo. Berger vê nisto um processo de “subjetivação” do protestantismo. Duas conseqüências podem ser extraídas da “subjetivação”: primeira – a emoção subjetiva toma o lugar do dogma objetivo como norma de legitimidade religiosa; segunda – reforço do sectarismo dentro das micro-cristandades protestantes. Isto favorece a pluralização e, portanto, diminui a plausibilidade do cristianismo protestante.

O segundo choque sofrido pelo protestantismo ortodoxo foi o racionalismo iluminista. Já tratamos do iluminismo no capítulo anterior, tendo sido feitas as considerações necessárias para compreensão de suas implicações na formação da modernidade. Apenas para reforçar o que lá dissemos sobre os significados do princípio kantiano da autonomia, destacamos, na mesma linha, as considerações de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sobre a autoridade da revelação frente à razão:

A partir do momento em que os povos pensaram em fazer Deus falar, cada qual o fez falar a seu modo e dizer o que queria que ele dissesse [...] Não concedamos nada ao direito do berço nem a autoridade dos pais e dos pastores, mas submetamos ao exame da consciência e da razão tudo o que ensinaram desde a infância. Podem gritar-me: submete a tua razão; o mesmo pode dizer-me quem me engana: preciso de razões para submeter a minha razão. (1968, p. 344,345 e 337)

Em linhas gerais, podemos estabelecer as seguintes relações entre cristianismo e razão. Na obra de Tomás de Aquino encontramos o esforço para submeter a razão à revelação; em John Locke a razão é elevada como critério para se admitir a pluralidade religiosa; na obra de David Hume a razão é elevada à posição de juíza dos eventos sobrenaturais narrados nas Escrituras; em Kant finda a possibilidade de conhecimento racional de Deus. O liberalismo teológico precisa ser compreendido a partir dessa longa e sinuosa relação entre razão e revelação.

Ao contexto mencionado por Peter Berger devemos agregar também o papel desempenhado pelo romantismo. O liberalismo teológico representa o esforço para encontrar um caminho entre o racionalismo do iluminismo e o dogmatismo⁴⁸ da

⁴⁸ Walker, sobre o caminho trilhado pelo liberalismo teológico, afirma: “A significação principal de Schleiermacher está em que incorporou em seu próprio sistema os resultados de tendências anteriores, deu à teológica nova base e à pessoa de Cristo um significado em grande parte desconhecido em seu tempo. A ortodoxia e o racionalismo, ambos fizeram da religião essencialmente a aceitação de um sistema intelectual e uma externamente autoritária regra de comportamento. Para a ortodoxia, a religião se baseava na aceitação das verdades da revelação e na obediência à vontade de Deus. Para os racionalistas, era o assentimento da teologia natural e da moralidade universal determinada pela razão. A ortodoxia e o racionalismo, no século décimo oitavo, consideravam a religião e a moralidade principalmente como meios para assegurar feliz imortalidade. Para Schleiermacher a religião pertence ao reino dos sentimentos. Em si mesma, a religião não é um corpo

ortodoxia e, neste ponto, o romantismo constituiu-se numa ponte importante, pois privilegia a subjetividade e a emoção. Deste modo, o programa teológico tipificado por Schleiermacher é uma espécie de brado – nem razão nem revelação, mas sentimento, experiência⁴⁹. Por esse caminho – o liberalismo teológico – rejeita tanto a redução da religião à moral, efetuada pelo deísmo, quanto a redução da religião ao dogma. Duas passagens de Schleiermacher ilustram isso:

Ela (a religião) não pretende, como a metafísica, explicar e determinar o Universo de acordo com a sua natureza; ela não pretende aperfeiçoá-lo e consumá-lo, como a moral, a partir da força da liberdade e do arbítrio divino do homem. Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento. Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade [...] Vós tendes razão em depreciar aos miseráveis repetidores, que derivam de outro toda sua religião ou a vinculam a uma escritura morta, juram sobre ela e realizam suas demonstrações a partir dela. Toda escritura sagrada não é mais que um mausoléu, um monumento da religião que atesta que esteve presente ali um grande espírito, que já não está mais; pois, se todavia, vivera e atuara, como atribuiria um valor tão alto à letra morta, que só pode constituir uma débil estampa do mesmo? Não tem religião quem crê em uma escritura sagrada, senão o que não necessita de nenhuma, pois até ele mesmo seria capaz de fazer uma. (2000, p. 33, 71).

Apontamos, tendo em vista o contexto mencionado acima, as seguintes características do liberalismo teológico. Em primeiro lugar, trata-se de uma perspectiva teológica que apaga as distinções entre natural e sobrenatural. Schleiermacher à pergunta “Que é uma milagre?” responderá: “Para mim, tudo é um milagre” (2000, p.69); à pergunta “Que significa a inspiração?” dirá: é “toda intuição religiosa, toda expressão de um sentimento religioso” (Idem, p. 69); à questão “que é

de doutrinas, reveladas ou racionalmente abonadas, nem um sistema de comportamento, ainda que crença e comportamento nasçam da religião” (1969, p.242-243).

⁴⁹ O teólogo Paul Tillich (1886-1965) faz a seguinte observação sobre o significado do uso do termo sentimento por Schleiermacher: “Uma interpretação psicológica da famosa definição de Schleiermacher de religião é errada e mesmo injusta, na medida em que ela pode ser evitada. Quando ele definiu religião como o ‘sentimento de dependência absoluta’, ‘sentimento’ significava a consciência imediata de algo incondicional no sentido da tradição agostiniano-franciscana. Esta tradição foi mediatizada a ele religiosamente por sua educação morava, filosoficamente por Spinoza e Schlling. ‘Sentimento’ nesta tradição, se referia não a uma função psicológica, mas à consciência daquilo que transcende intelecto e vontade, sujeito e objeto. ‘Dependência’, na definição de Schleiermacher, era, no plano cristão, dependência ‘teleológica’. (1984, p.430)

a imortalidade?” responderá: “Em meio à finitude, fazer-se um com o Infinito e ser eterno em um instante, tal é a imortalidade da religião” (Ibid., p. 77). Então, a primeira característica do liberalismo é a busca de correspondências e continuidades entre a experiência religiosa e a experiência profana. Em segundo lugar, esta perspectiva teológica aceita a reivindicação de autonomia da razão feita pelo iluminismo. Desta perspectiva, o liberalismo deriva sua aplicação ao exame dos textos bíblicos, para neles encontrar aquilo que de fato seja eterno. É isto que Schleiermacher faz em seu “Discurso aos menosprezadores eruditos” da religião, pois, ao falar da essência da religião, ele assume como tarefa libertá-la “das partes estranhas que se lhe têm aderido” ao longo dos séculos. Foi este (e continua sendo) o programa da exegese liberal ao peneirar as perícopes dos evangelhos para encontrar o Jesus histórico. A terceira característica que pode ser encontrada no liberalismo teológico diz respeito à sua percepção do mundo como sistema dinâmico e aberto. O mundo e o homem estão em processo de desenvolvimento. Sendo assim, qualquer coisa estática na teologia, como por exemplo, uma Bíblia infalível ou um credo imutável, deve ser desestimulada. O crescimento, a mudança e o desenvolvimento devem ser aplicados à teologia, à Igreja e sua atividade pastoral e à sociedade.

Até aqui fizemos referência sempre ao contexto alemão do liberalismo teológico. Nos Estados Unidos da América, o liberalismo também contou com representantes ilustres. Dentre os primeiros está Horácio Bushnell (1802-1876), pastor de projeção, que criticou o sistema de avivamentos. Ele escreveu sobre a educação cristã e defendeu uma instrução religiosa equilibrada para as crianças como a melhor maneira de desenvolver os valores do cristianismo. O alvo de suas críticas eram as técnicas de conversão propagadas pelos avivalistas, como Charles

Finney, que produziam a experiência da angústia para obterem a adesão ao cristinismo.

No início do século XX o liberalismo assumiu duas direções nos Estados Unidos. Uma primeira corrente, associada à Escola de Chicago, seguiu uma direção empírica e racionalista. Nesta corrente Jesus era importante como um mestre que ilustrava com sua vida e exemplo valores e verdades universais. A Bíblia e os credos produzidos pelo protestantismo confessional não ocupavam também lugar de destaque. Este grupo cristão, representado por Henry Nelson Wieman (1884-1975) e talvez o mais conhecido entre nós, Douglas Clyde MacIntosh (1877-1948) não tinha na cristologia o seu centro teológico. Uma segunda corrente, a dos “liberais evangélicos”, caracterizou-se pelo cristocentrismo. Esse tipo de liberalismo tinha na figura histórica de Jesus o critério para validação da autenticidade de uma religião. Todavia, assim como os liberais alemães, deixavam de lado os elementos sobrenaturais dos dogmas e esforçavam-se na busca de uma teologia que pudesse ser aceita pelos representantes da intelectualidade moderna. Walter Rauschenbusch (1861- 1918) e Harry Emerson Fosdick (1878-1969) são os mais destacados liberais da linha evangélica nos Estados Unidos.

Lentamente, Rauschenbusch é exemplo disto, o liberalismo teológico vai se tornando mais sensível às questões sociais suscitadas pelo capitalismo no início do século XX. Sobre este desdobramento do liberalismo falaremos mais adiante, quando tratarmos das teologias políticas e ecumênicas. Quanto ao liberalismo teológico, enquanto período da história do pensamento teológico e não princípio hermenêutico que continua funcionando no pensamento teológico atual, julgamos adequada a ponderação expressa por Walker:

Na década de 1890, no entanto, as tese Ritschl foram impugnadas pela escola da “história das religiões”. Esta escola procurou universalizar o

princípio histórico à religião, colocando o cristianismo em seu contexto com as outras religiões do antigo Oriente Próximo. O que Ritschl fizera eficazmente traçando o desenvolvimento histórico da doutrina cristã ela procurou fazer com os começos do cristianismo, acusando-o de provincialismo em não seguir totalmente seus próprios métodos. Seu expoente mais distinto foi Ernst Troeltsch (1865-1923). Sua obra histórica foi brilhante, especialmente seu *Ensino das Igrejas Cristãs* (1912) mas o relativismo da escola *Religionsgeschichtliche* contribuiu para a crise do liberalismo. (1969, p.252)

(3) Fundamentalismo

O fundamentalismo de que vamos tratar a seguir pode ser situado como reação religiosa tardia à modernidade. Dito de modo mais preciso, o fundamentalismo protestante, como bem observou Miroslav Volf (1992), foi uma reação à reação do protestantismo liberal à modernidade, já exposta acima.

A história do fundamentalismo é bem conhecida (Schweitzer, 2001; Pace; Stefani, 2002). Vamos retomá-la aqui apenas no essencial e para assinalar algumas sutilezas que muitas vezes passam despercebidas. O primeiro marco do fundamentalismo protestante está nas conferências (*Niagara Bible Conference*) realizadas de 1883 a 1895 em Niagara Falls. Nessas conferências foram lançados os pilares da confissão fundamentalista: a) a absoluta inerrância do texto sagrado; b) a reafirmação da divindade de Cristo; c) o nascimento virginal de Cristo; d) a redenção garantida pela morte e ressurreição de Cristo; e) a ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo. Em 1888 Cyrus Scofield (1843-1921), pastor congregacional, foi integrado ao corpo de conferencistas de Niagara. Ele, por meio de sua Bíblia anotada, publicada em 1909, tornar-se-ia um dos principais divulgadores do fundamentalismo. Scofield, ao lado de Lewis S. Chafer (1871-1952), daria continuidade e popularidade para um sistema de interpretação bíblica que fora iniciado pelo evangelista irlandês John Nelson Darby (1800-1882) e que seria

conhecido como *dispensacionalismo*⁵⁰. O ensino dispensacionalista levou discórdia para dentro do movimento fundamentalista, principalmente porque se opunha à visão não milenarista dos fundamentalistas que eram provenientes da Teologia do Pacto⁵¹, mais próximos, portanto, da ortodoxia reformada. A menção, aqui, da variante dispensacionalista dentro do fundamentalismo parece-nos importante para compreensão da importância crescente do milenarismo no protestantismo do século XX e pela simpatia devotada por esses setores evangélicos ao Estado de Israel.

O segundo marco importante para o desenvolvimento do fundamentalismo começa a partir de 1909 e vai até 1915. Nesse período, um grupo de pastores de diversas denominações protestantes, principalmente presbiterianos e batistas, mas contando também com alguns pastores metodistas e anglicanos, publicou uma série de fascículos de teologia sobre os pontos que lhes pareciam fundamentais (*The Fundamentals: a testimony to the truth*) contra o liberalismo teológico. Foram nove pontos expostos nos documentos: 1. A inspiração e a inerrância da Bíblia; 2. a Trindade; 3. o Nascimento virginal e a divindade de Cristo; 4. a Queda do homem e o pecado original; 5. a Morte expiatória de Cristo para a salvação dos homens; 6. a Ressurreição corporal e a ascensão de Jesus; 7. o Retorno pré-milenar de Cristo; 8. a Salvação pela fé e o novo nascimento; 9. o Juízo Final.

⁵⁰ A tese básica do dispensacionalismo reside na divisão da Bíblia em sete períodos (épocas ou dispensações): Inocência, Consciência, Governo humano, Promessa, Lei, Graça e Milênio. Em cada um desses períodos Deus teria escolhido um “prova” para testar a obediência dos seres humanos. Disto os dispensacionalistas extraem um princípio hermenêutico para interpretação das Escrituras segundo o qual o sentido correto de uma passagem bíblica só pode ser compreendido adequadamente quando situada na dispensação correta. Assim, para o dispensacionalista, os cristãos estão desobrigados dos 10 mandamentos, porque essa passagem situa-se no período da Lei e hoje as pessoas estão no período da graça. Todavia, o período da graça terminará com o “arrebatamento” dos cristãos aos céus. Seguir-se-á então o período da tribulação, no qual voltariam a valer, especialmente para o povo de Israel, a prova do período da Lei.

⁵¹ A teologia reformada divide a Bíblia em dois grandes pactos: o das obras, feito com Adão e o da Graça, feito entre Pai e Filho. Após a queda de Adão, o pacto da Graça entrou em vigor. Deste modo, a teologia reformada calvinista rechaça tanto o dispensacionalismo como o luteranismo, este último por dividir a Bíblia entre lei e graça.

A publicação dos fascículos foi financiada por dois homens de negócios. Foram distribuídos cerca de 3 milhões de exemplares. Em 1919 foi fundada a *World's Christian Fundamentals Association* para defender os nove pontos. O movimento passou a combater o liberalismo dentro das igrejas e provocou cisões dentro de todas as grandes denominações presbiterianas, batistas, metodistas etc. O livro clássico da controvérsia, *Christianity and Liberalism* (1923), foi escrito pelo pastor presbiteriano e professor de teologia em Princeton John Gresham Machen (1881-1937). Para sinalizar mais uma distinção interna dentro do fenômeno que chamamos fundamentalismo, lembramos o teólogo de Princeton, Benjamin Breckinridge (B.B.) Warfield (1851-1921). Warfield ficou conhecido por sua ênfase na inspiração das Sagradas Escrituras e a conseqüente inerrância. Todavia, ele julgava adequada a teoria da evolução formulada por Charles Darwin e nela via a supervisão divina conduzindo o processo. Registramos a posição de B.B. Warfield apenas para mostrar as variações dentro do movimento que, grosso modo, é chamado de fundamentalismo.

O terceiro marco no desenvolvimento do fundamentalismo é sua entrada no debate com a esfera pública. Isto ocorreu em Dayton, Tennessee, quando em 1925 o professor John Thomas Scopes foi processado por ensinar em suas aulas de biologia a teoria da evolução de Charles Darwin. Os fundamentalistas ganharam no tribunal, mas acabaram saindo do processo ridicularizados pela grande imprensa norte-americana. No caso Scopes, sempre evocado como testemunho do caráter anti-moderno e anti-intelectual do fundamentalismo, cabe um reparo. Este reparo consiste na relação complexa que o fundamentalismo mantém com a modernidade:

Apesar da sua tendência para simplificar demais as coisas, o fundamentalismo não é antiintelectualista nem anticientífico. John Dewey certamente cometeu um erro ao afirmar que o 'fundamentalista em religião é aquele cujas convicções intelectuais dificilmente foram afetadas pela

evolução científica'. Quando polemizam contra algumas teorias científicas (como a teoria da evolução), os fundamentalistas o fazem *em nome da ciência*. Mas é uma ciência da primitiva modernidade – um modelo baconiano de ciência, baseado no senso comum. O interesse fundamentalista na 'verdade' científica está intimamente relacionado com a persuasão de que a fé cristã – de acordo com a colocação de Machen – se baseia 'não meramente no sentimento, tampouco num programa de ação, mas num dado fato'. A fé cristã possui um conteúdo cognitivo definido que a ciência pode confirmar ou contestar. Religião e ciência se entrecruzam e podem portanto colidir; em questões de religião, os antiintelectualistas não são fundamentalistas, mas liberais em teologia, que negam isso. (Volf, 1992, p. 132)

Engajados nos combates ao liberalismo dentro das principais denominações e com a criação de denominações separatistas⁵², a partir da década de 40, os fundamentalistas ocuparam um lugar secundário no cenário religioso norte-americano. O grande nome desse período é Carl McIntire (1906-2002). Todavia, sua liderança divisionista acaba empurrando o fundamentalismo para um isolamento. Neste período também surgem uma série de seminários e institutos bíblicos destinados a propagar a visão fundamentalista.

O quarto marco do desenvolvimento do fundamentalismo começa com o ato da Suprema Corte, em 1962, de proibir as orações nas escolas públicas e a declaração, em 1973, do aborto lícito. A partir de então, os fundamentalistas voltariam ao cenário público com grupos que liderariam campanhas contra o aborto, contra o comunismo e contra os homossexuais, numa tentativa de “salvar a América”. Dentre os principais nomes dessa nova fase do fundamentalismo estão Jerry Falwell (1933-2007) e Pat Robertson (1930-). Diferentemente dos primeiros

⁵² As denominações separatistas nasceram como resultado da desistência dos fundamentalistas de expulsarem os liberais das grandes denominações protestantes. As principais igrejas separatistas nascidas nesse período são: a Associação Geral de Igrejas Batistas Regulares (1932), a Igreja Presbiteriana da América – que mudou o nome para Igreja Presbiteriana Ortodoxa (OPC), e era liderada por J. Machen (1936), a Associação Batista Conservadora da América (1947), as Igrejas Fundamentalistas Independentes da América (1930). No caso do Sul dos Estados Unidos, os fundamentalistas conseguiram dominar a maior denominação batista, a Convenção Batista do Sul, a Igreja Presbiteriana do Sul e a Associação Batista Americana, além de outras denominações de menor porte.

fundamentalistas, que defendiam separação estrita entre Estado e Igreja e, no caso dos dispensacionalistas, julgavam que não era da vontade de Deus os cristãos ocuparem postos políticos. Jerry Falwell e Pat Robertson desenvolveram intensa militância no terreno político. Falwell criou, em 1979, a “*Moral Majority*” para apoiar candidatos que estivessem comprometidos com as causas defendidas pelo seu grupo. O grupo foi criado com a missão de combater o aborto, o homossexualismo, a pornografia, o humanismo e a destruição da família. A “*Moral Majority*” foi dissolvida em 1989, mas Falwell percebeu antes a impopularidade do movimento criado por ele e foi assim direcionando seus esforços para a área da educação. Em 1985 criou a *Liberty Federation*, que viria a se tornar a *Liberty University*. Todos os professores devem ser cristãos renascidos (*born-again*) e devem estar comprometidos com a visão de mundo fundamentalista. Como observa Kepel “*na Liberty University o ensino não se baseia na dúvida e na contestação de idéias recebidas, mas no aprendizado da verdade intangível nos seus múltiplos aspectos*”. (1992, p.158). Na *Liberty University* todos os alunos deveriam cursar uma disciplina intitulada “história da vida”, com o objetivo de desenvolver uma compreensão aprofundada da controvérsia entre criacionismo e evolucionismo. Na prática, o curso tinha por objetivo munir os alunos de argumentos contra a teoria da evolução darwinista.

Pat Robertson criou a “*Christian Coalition*”, uma espécie de continuação da “*Moral Majority*”. Seu prestígio cresceu no setor conservador e tornou-se bastante influente dentro do Partido Republicano, a ponto de disputar, em 1988, a indicação para concorrer à presidência pelo Partido Republicano. Chegou a vencer algumas primárias, mas terminou sendo derrotado por George H. W. Bush.

O combate ao homossexualismo, ao aborto, ao secularismo e ao feminismo também são bandeiras de Robertson. Entretanto, assim como outros tele-evangelistas, Pat Robertson tem sido rodeado por escândalos financeiros e problemas morais. Dentre suas afirmações mais polêmicas está a defesa da não separação entre Igreja e Estado.

Pace e Stefani (2002) destacam os seguintes fatores do contexto sócio-político que contribuíram para dar voz ao movimento fundamentalista a partir dos anos 70: a) o elevado nível de corrupção na vida política tipificado no caso Watergate; b) os efeitos psicológicos da derrota americana no Vietnã. Isto teria provocado uma crise insuportável no mito da América como nação escolhida por Deus; c) o choque do pluralismo comportamental provocado por movimentos de contestação que “agrediam” os valores burgueses tradicionais. Esses movimentos assumiram o lugar de porta-vozes da igualdade entre homens e mulheres, negros e brancos, heterossexuais e homossexuais, ricos e pobres. Esses fatores (a,b,c), Segundo Pace, ajudam a compreender a reação e, ao mesmo tempo, a audiência obtida pelas lideranças fundamentalistas. Todavia, os últimos anos têm revelado dificuldades para os grupos fundamentalistas manterem sua agenda diante do poder público. Vários fatores têm contribuído para isso: a radicalização por parte de alguns líderes e grupos em questões como o aborto, em alguns casos com agressões a médicos e clínicas privadas que praticam o aborto. Isso fez com que grupos conservadores, seja de protestantes ou de católicos, se distanciassem da liderança fundamentalista. Outro fator diz respeito ao envolvimento de pregadores televisivos em escândalos relacionados com enriquecimento ilícito, casos de sexo extra-conjugal, falta de transparência no levantamento e administração de recursos etc.

Duas observações finais devem ser registradas. Primeiro – os grupos fundamentalistas tornaram-se uma das principais fontes de transmissão da forma protestante de crença no mundo de hoje. Segundo – os fundamentalistas embora rejeitem elementos culturais da modernidade, tais como: secularismo, pluralismo e racionalismo, por outro lado lidam muito bem com os aspectos técnicos da modernidade. Por exemplo, o uso dos meios de comunicação na criação da igreja eletrônica, as técnicas para levantamento de recursos financeiros, o uso do marketing para expansão da fé, técnicas organizacionais para promover e defender seus pontos de vista no campo da política etc. Sobre a relação ambígua do fundamentalismo com a modernidade Coleman observa:

Os fundamentalistas empregam os instrumentos da modernidade para interagir com ela – enfrentá-la, mantê-la acuada, fazer refluir certos elementos seletos de sua diferente cosmovisão secularizada que mantém a religião segregada dos assuntos econômicos, políticos e internacionais. Na realidade, o desejo positivo dos fundamentalistas de moldar um mundo diferente e não apenas ceder à modernidade é, já, uma noção extremamente moderna. (1992, p. 59)

A terceira observação que devemos registrar é que, embora tenha se tornado comum tratar o fundamentalismo como um movimento monolítico, é preciso reconhecer que há diferenças internas. Na evolução histórica do movimento, procuramos apontar as principais distinções e fases, talvez a mais significativa delas tenha sido a oscilação entre um afastamento da política – ensinado, por exemplo, por muitos dispensacionalistas – e um engajamento agressivo - propagado a partir dos anos 70.

Destacamos, à guisa de conclusão do tópico, que o contexto de nascimento do fundamentalismo está diretamente relacionado com o liberalismo teológico e com a divulgação da cosmovisão científica. O fundamentalismo é uma reação à reação

do liberalismo à modernidade e ao mesmo tempo uma reação ao ensino da ciência desvinculada de uma visão teleológica do mundo.

(4) Pentecostalismo

A história do pentecostalismo moderno tem sido objeto de uma série de investigações acadêmicas nas últimas décadas (D'epinay, 1970; Dayton, 1987; Martin, 1990, Hollenweger, 1997). No Brasil, em função da compreensão do pentecostalismo, os primórdios da história desse movimento religioso têm sido frequentemente revisitada e gradualmente ampliada (Souza, 1969; Jardimino, 1994; Freston, 1996; Campos, 1996; Mariano, 1999; Mendonça, 1997, 1999; César; Shaul, 1999).

Charles Fox Parham (1873-1929) e William Joseph Seymour (1870-1922) ocupam lugar de destaque na história do pentecostalismo moderno. O primeiro, porque ensinou que o falar em línguas (glossolalia) era a evidência do batismo com o Espírito Santo. Parham fundou um instituto bíblico em Topeka, Kansas (Bethel Bible College) para propagar a doutrina. No dia 31 de dezembro de 1900 a doutrina tornou-se realidade na vida da aluna Agnes Oznam. Ela pediu que lhe impusessem as mãos para que recebesse o Espírito Santo e logo após falou em línguas. Charles Parham mudou-se para Houston, Texas, e iniciou, em 1906, outro instituto bíblico. W. J. Seymour, descendente de escravos, ex-garçom e pregador *holiness*, foi aluno de Parham. Todavia, devido a simpatia de Parham pelas idéias racistas da Ku Klux Klan, foi permitido a Seymour assistir às aulas apenas do lado de fora da sala. O fato é que Seymour abraçou as idéias de Parham e passou a ensiná-las. Seymour, convidado para pregar numa igreja holiness, em Los Angeles, valeu-se de Atos 2.4. Sua prédica desagradou a pastora da igreja, todavia, convidado para se retirar, foi

acompanhado por um grupo de simpatizantes. Assim, no ano de 1906 teve início o avivamento pentecostal. Primeiro instalaram-se na Rua Bonnie Brae e posteriormente na Rua Azusa. A religião eletrizante ali praticada atraiu crentes (negros e brancos), espectadores e ampla cobertura da imprensa. Dali o pentecostalismo espalhar-se-ia para o resto do mundo.

Nos últimos anos tem sido feito um esforço por parte dos pesquisadores para inscrever os personagens e fatos narrados acima na história social da época. Nesta direção se reconhece, por exemplo, outros movimentos do Espírito na história do cristianismo, tais como: montanismo, misticismo medieval, irmãos do livre-Espírito. A conexão entre o weleyanismo e o pentecostalismo também é fato freqüentemente mencionado (Martin, 1990; Hollenweger, 1997). A ligação entre o pentecostalismo e as raízes africanas também tem sido uma linha de investigação (Hollenweger, 1997), e André Corten sobre isto escreve: “A bem dizer, ninguém contesta a influência do metodismo. Simplesmente não se deve ignorar a influência africana” (1996, p.50). Outro caminho seguido para inscrever o pentecostalismo na história social de seu tempo, tem sido apontar as conexões entre este e as transformações sociais e econômicas da sociedade norte-americana no final do século XIX e início do século XX (Campos, 2005).

Interessa-nos, para efeito da discussão conceitual proposta, estabelecer: primeiro, se o pentecostalismo pode ser classificado dentro da categoria protestantismo e, segundo, em caso de resposta afirmativa, deve-se determinar de que tipo de protestantismo se trata. Quanto à primeira questão, o reconhecimento da dívida teológica do pentecostalismo para com as grandes matrizes teológicas do protestantismo parece-nos inegável. É verdade que tais matrizes já haviam sido modificadas pelas experiências avivalistas dos séculos XVIII e XIX. As idéias de

salvação pela graça, recebida pela fé, e conversão pessoal estão no centro da experiência pentecostal (Bonino, 2003). Alegações de que o pentecostalismo não é um protestantismo porque lhe falta a centralidade da Escritura (*Sola Scriptura*) revelam-se improcedentes. A relação do pentecostalismo com a Bíblia é marcada pela oralidade e isto faz com que o pentecostal sinta-se parte do texto, que seja capaz de narrá-lo e de revivê-lo (Idem, p. 71).

O fato de ser uma religião cuja fonte de autoridade provém primordialmente do Espírito dota os pentecostais de liberdade [sem limites, diriam os demais protestantes] frente às exigências de uma leitura racional e acadêmica dos textos bíblicos. Porém, a expectativa dos pentecostais não é que o Espírito os leve para longe da Escritura Sagrada, mas que Ele os leve para dentro dela, ao ponto de se sentirem novamente no Cenáculo em Jerusalém. De certo modo, a preocupação pentecostal não era com equívocos nas formulações doutrinárias, mas com uma espécie de vivência [literal] das experiências [milagres] narradas na Bíblia. Hollenweger faz a seguinte distinção:

“Not the decline of orthodoxy but the decay of devotion lay at root the problem. It was not that the church was *liberal*, but that it was *lifeless*. What was needed was not a new argument for heads but a new experience for hearts. Fundamentalists and the neo-orthodox mouted arguments. Pentecostals gave a testimony”⁵³ (Hollenweger, 1997, p. 190-191, grifos do autor).

Antonio Gouvêa Mendonça (2007) destaca, entre o protestantismo e o pentecostalismo, as diferenças no uso da Bíblia apontando para o conceito de revelação. O protestantismo fundamenta sua verdade na revelação do texto escrito; o pentecostalismo na sempre renovada revelação do Espírito. Com base nisso,

⁵³ Não o declínio da ortodoxia, mas a deterioração da devoção subjaz na raiz do problema. Não era porque a igreja era liberal, mas porque ela estava sem vida. Havia necessidade não de um novo argumento para a cabeça, mas uma nova experiência para o coração. Fundamentalistas e neo-ortodoxos amontoavam argumentos. Pentecostais davam testemunho. (Tradução minha)

Mendonça conclui: “Entendemos que as diferenças e oposições acima expostas são suficientes para estabelecermos a distinção entre um e outro. Percebe-se entre eles alguns traços de continuidade que nos permitem afirmar que existe uma matriz protestante no pentecostalismo institucionalizado – como a eclesiologia, por exemplo –, mas há importante ruptura em questões fundamentais como a fonte de autoridade e a revelação” (Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. <<http://www.antoniomendonca.pro.br/>>. Acesso em 10/04/2007).

O pentecostalismo acrescentou à ênfase protestante (*Sola Gratia, Sola Fide e Sola Scriptura*) as idéias de batismo do Espírito Santo (Parham e Seymour) e, posteriormente, cura divina (Aimée Semple McPherson – 1890-1944). Com isso temos três, do chamado padrão dos quatro pontos comuns ao pentecostalismo (Dayton, 1987). O primeiro ponto, “Cristo Salva”, possui conexão direta com a soteriologia protestante; o segundo, “Cristo batiza”, é um desenvolvimento da teologia wesleyana e dos movimentos de santidade norte-americanos; o terceiro, “Cristo cura”, é um desenvolvimento posterior, como resposta religiosa às desigualdades em saúde⁵⁴; o quarto ponto, “Cristo volta”, remete ao cristianismo neotestamentário, que cultivava a idéia da “Parusia”, porém, a via e as ênfases de sua incorporação ao pentecostalismo moderno remetem ao fundamentalismo em sua versão dispensacionalista. A idéia do retorno literal de Jesus à terra para consumir seu reino, bem como a leitura dos sinais que indicariam a proximidade desse evento, tem longa história no protestantismo. Dentre as pessoas que se envolveram diretamente com o anúncio do fim dos tempos estão o pietista Johann Bengel (século XIX), John Wesley, que seguiu as previsões de Bengel, Guilherme Miller (século XIX), que acabou gerando a dissidência organizada como “Adventistas

⁵⁴ Trata-se de conceito desenvolvido por sociólogos e especialistas em epidemiologia social, que busca explicar a ligação entre saúde e as variáveis como classe social, gênero, raça e geografia.

do Sétimo Dia”, cuja fundadora, Ellen G. White também se tornou conhecida por anunciar datas para o retorno de Jesus à terra.

O pentecostalismo, desde seu nascimento, compreendeu-se como movimento de renovação espiritual que precederia o retorno de Cristo à terra. Uma das primeiras auto-denominações do pentecostalismo foi “Chuva tardia”. A formulação sistemática da idéia milenarista será tomada de empréstimo dos círculos fundamentalistas. Hollengewer (1997) observa que o pentecostalismo é, cronologicamente, anterior ao fundamentalismo. Isto é verdadeiro se tomarmos como início do movimento fundamentalista a publicação da série “The Fundamentals...”, a partir de 1909. Todavia, se recuarmos para as Conferências de Niágara (1883-1895) teremos de inserir o fundamentalismo antes do pentecostalismo. De fato, o tema em questão, retorno de Cristo, já estava na pauta fundamentalista desde as Conferências de Niágara, sendo C.I. Scofield o grande divulgador do pré-milenismo no final do século XIX e começo do século XX. Desta forma, o pentecostalismo foi, quanto ao pré-milenismo, diretamente influenciado pelo fundamentalismo. Isto parece contraditório⁵⁵, uma vez que o fundamentalismo combateu arduamente o pentecostalismo. G. Campbell Morgan, por exemplo, denominava o movimento pentecostal como “o último vômito de Satanás”. (apud. Hollengewer, 1997, p. 191). Os fundamentalistas defenderam a opinião teológica de que os dons de línguas e de cura cessaram na era apostólica. Isto empurra o fundamentalismo, como fez Carl McIntire, para interpretar o pentecostalismo como movimento de apostasia.

⁵⁵ Reproduzo aqui a perspicaz observação de Max Weber: “Nem as religiões, nem os homens, são livros abertos. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição. Com frequência, encerram uma série de motivos, cada qual, se seguido isolada e coerentemente, teria obstruído o caminho dos outros ou se chocado contra eles frontalmente. Nas questões religiosas, a coerência foi a exceção, e não a regra” (Weber, 1982, p. 335).

A incompatibilidade entre fundamentalismo e pentecostalismo, em suas origens, levou o último a buscar abrigo institucional junto ao National Association of Evangelicals (NAE), grupo que representa uma dissidência no seio do fundamentalismo de que trataremos adiante. Todavia, não obstante a aproximação com o movimento evangélico, a escatologia pré-milenista formulada pelo fundamentalismo dispensacionista ganhou ampla aceitação nas igrejas pentecostais durante o século XX, inclusive na América Latina e no Brasil. Bonino expõe nos seguintes termos a contradição:

Quando se colocam [no pentecostalismo] lado a lado a conceitualidade fundamentalista com a qual se expressa doutrinariamente o significado da Escritura e a vivência da mesma e a interpretação e o uso dos textos na pregação ou exortação, percebemos uma incongruência: são duas aproximações ao “livro” totalmente diferentes: uma busca nele “verdades” irrefutáveis; a outra, uma inspiração, um poder, uma orientação para viver e atuar, uma resposta a sua angústia ou uma expressão de sua alegria. Uma tenta acertar indubitavelmente a “letra” e interpretá-la a partir do positivismo do “senso comum”; a outra discerne nela o que “Ihe diz o Espírito” e a interpreta no âmbito do “milagre”. São duas maneiras de viver a Bíblia... (2003, p. 71).

Uma possibilidade explicativa para esse apelo dos pentecostais às fontes fundamentalistas, quando se trata de formular sistematicamente sua fé, pode ser situada no processo de rotinização das igrejas pentecostais e na ascensão social. À medida que se burocratizam e que os membros aumentam sua escolaridade formal, por exemplo, a Assembléia de Deus, torna-se doutrinariamente muito parecida com a Igreja Batista. Também não se pode olvidar a oferta abundante de literatura de cunho fundamentalista nem se esquecer da estrutura de produção⁵⁶ (editoras e livrarias) e de distribuição montadas por organismos paraeclesiásticos.

⁵⁶ No Brasil há cerca de 40 editoras evangélicas, sendo que a maior parte ainda mantém vínculos econômicos e ideológicos com as editoras estrangeiras fundadoras. (cf. Carpernter, M. L. *Missões e Editoração: o livro Cristão no Brasil*. In: Pieratt, Alan B. **Chamado para Servir**. Vida Nova, São Paulo, 1994, p. 267-80)

(5) Teologia ecumênica

Na modernidade, as religiões e, principalmente, os diversos ramos do cristianismo, encontram-se num ambiente em que a competição se impõe como resposta ao pluralismo. O ecumenismo pode ser visto como uma reação ao pluralismo religioso moderno que conduz à competição. Peter Berger assim escreve sobre as relações estruturais entre pluralismo e ecumenismo:

A situação pluralista, na medida em que tende à cartelização, tende ao “ecumenismo” em sua dinâmica social, política e econômica. As aspas deveriam indicar que essa tendência não precisa ser relacionada à priori a nenhuma concepção teológica particular sobre o termo. De qualquer maneira, é muito provável que algo como o atual movimento ecumênico surgisse numa situação pluralista, mesmo que não ocorressem os desenvolvimentos teológicos específicos que se usam para legitimá-lo. Na verdade, parece plausível, para o sociólogo, pelo menos, encarar os desenvolvimentos teológicos como conseqüências e não como causas da infra-estrutura pluralista, sem com isso negar a sua capacidade de “retroagirem” sobre a infra-estrutura (Berger, 1985, p. 155).

No século XIX, uma série de iniciativas sinalizava na direção de maior colaboração entre os cristãos: Sociedade Bíblica Britânica (1804), as Associações Cristãs de Jovens, Associações Cristãs Femininas, o Movimento Estudantil Cristão, a Aliança Evangélica (1846), o Movimento de Oxford e a Associação para promoção da Unidade da Cristandade (1857), o Quadrilátero de Lambeth (1888), a criação da Associação Cristã de Moços (ACM) e da Federação Mundial dos Estudantes Cristãos. Entretanto, o marco da formação do ecumenismo moderno está na Conferência de Edimburgo, Escócia, realizada em 1910.

Da Conferência de Edimburgo resultaram organismos fundamentais no desenvolvimento do movimento ecumênico moderno e na criação do Conselho Mundial de Igrejas (1948). O Conselho Missionário Internacional, criado em 1920, e filiado ao CMI em 1961; o Movimento Vida e Ação (Life and Work), criado em Estocolmo, Suécia, em 1925, por ocasião da conferência sobre “Cristianismo Prático”, cujo lema era, “A doutrina divide, mas o serviço une”.

Uma das características mais marcantes do CMI, além de sua admissão plena da pluralidade, reside no método teológico que é claramente inspirado na herança do liberalismo teológico⁵⁷. Na formulação de Peter Berger (1985), o método liberal consiste em “traduzir” os temas teológicos em termos plausíveis para o pensamento secular, e a justificativa para isso está na busca da relevância do cristianismo no contexto moderno.

Os temas das Assembléias do CMI sempre fazem alusão à agenda político-social. Exemplo – Assembléia de Uppsala, Suécia (1968), criação de programas de participação das Igrejas no desenvolvimento e de programas de luta contra o racismo. Em Nairóbi, Quênia, em 1975 (5ª Assembléia), o CMI assume a defesa dos Direitos Humanos, condena a corrida armamentista e levanta preocupações com as empresas multinacionais. Em 1991 foi realizada a Sétima Assembléia do CMI, em Canberra, Austrália com a clara sinalização em relação ao pentecostalismo. O tema da Assembléia foi – “Vem, Espírito Santo e renova toda a criação”. Em Harare, no Zimbábue, em 1998, foi aprovado o programa da “Década para superação da violência”.

Situamos a teologia ecumênica como desdobramento dos pressupostos do liberalismo teológico e como resposta ao pluralismo religioso da modernidade.

⁵⁷ Steve Bruce observa: “Although it is distinct from ecumenism (in that one can imagine a limited ecumenism within the confines of one particular ideology), it is historically and sociologically close, and was essential for the development of the modern ecumenical movement. While the extreme liberal position is one of endorsing the secular world, more moderate liberalism involves the reduction of the importance of the boundaries between previously competing organizations. The belief in ‘new light’ becomes the belief in different lights” (1990, p. 102). Segue tradução minha: “Embora ele (o liberalismo) seja distinto do ecumenismo (alguém pode imaginar um limitado ecumenismo dentro dos limites de uma ideologia particular), eles são historicamente e sociologicamente próximos, e o liberalismo foi essencial para o desenvolvimento do movimento ecumênico moderno. Enquanto a posição liberal extrema é uma aprovação do mundo secular, o liberalismo mais moderado envolve a redução da importância das fronteiras entre as organizações previamente competidoras”.

(6) Evangelicalismo

No princípio da década de 40, o movimento fundamentalista sofreu uma contestação interna. Essa contestação veio da parte daqueles que se consideravam “evangélicos” e saíram do movimento fundamentalista para formar novas associações e igrejas denominadas “evangelicais”⁵⁸. Duas entidades foram criadas nos Estados Unidos: o Concílio Americano de Igrejas Cristãs, fundado por Carl McIntire (1941), representando os fundamentalistas, e a National Association of Evangelicals (1942), representando os evangelicais. São marcos importantes para o evangelicalismo a criação do Seminário Fuller, da revista *Christianity Today*, do Wheaton College e da Associação Billy Graham.

O que separa os “evangelicais” dos fundamentalistas? Assim como os fundamentalistas, eles desejam preservar os pontos fundamentais da fé, mas repudiam o espírito separatista da primeira geração de fundamentalistas. O evangelicalismo procura manter contatos e parcerias com outros grupos cristãos, sejam pentecostais, sejam conservadores, sejam liberais. Outro ponto importante a ser destacado diz respeito ao cuidado que o evangelicalismo adota em não se associar com posicionamentos políticos radicais da direita norte-americana (Shibley, 1998), coisa comum no fundamentalismo. Ainda no campo político, os “evangelicais” mostram-se mais críticos em relação à política externa norte-americana e menos propensos à uma defesa ingênua do “american way of life”.

O movimento *evangelical*, enquanto corrente teológica, tem exercido grande influência nos países em desenvolvimento. A conferência de Lausanne, patrocinada

⁵⁸ Utilizaremos os neologismos “evangelicais” e “evangelicalismo” para traduzir os termos “evangelicals” e “evangelicalism”. Entretanto, no âmbito das organizações paraeclesiais que atuam no Brasil e em grande parte da literatura publicada pelas editoras evangélicas brasileiras tais expressões têm sido utilizadas com frequência para demarcar as diferentes orientações teológicas. Uma vantagem, como apontou Mendonça (2004), no uso do termo “evangelical” consiste em evitar a confusão com o termo evangélico, de conotação muito mais ampla.

pela Associação Billy Graham e realizada em Lausanne, Suíça, em 1974, é um dos pontos de irradiação do pensamento teológico *evangelical*. O congresso de Lausanne contou com a participação de 2.700 líderes evangélicos provenientes de 150 países, dos quais cerca de 50% eram do Terceiro Mundo. Na abertura do congresso, Billy Graham, tele-evangelista norte-americano e presidente de honra do congresso, teceu críticas ao Conselho Mundial de Igreja (CMI) por seu envolvimento com questões políticas e sociais e pelo abandono da atividade proselitista (Scherer, 1991, p.125). De acordo com David Stoll (1990), a teologia de Lausanne, denominada de Pacto de Lausanne, tornou-se denominador comum para as missões evangélicas na América Latina. Ao observarmos as informações missionárias que circulam nas igrejas, percebemos que pastores reproduzem as informações dos congressos internacionais, patrocinados pelo Comitê de Lausanne, nas comunidades locais.

O evangelicalismo compartilha com o fundamentalismo o mesmo uso instrumental da modernidade. As chamadas mega-igrejas e as entidades paraeclesiásticas⁵⁹ são o exemplo de uso abundante da tecnologia e de recursos modernos de gestão e difusão da mensagem religiosa.

⁵⁹ As paraeclesiásticas proliferaram nos EUA a partir da II Guerra Mundial, por isso nascem marcadas por linguagem e imaginação militarista. Segundo A. G. Mendonça (1990) a principal diferença, quando comparadas com as missões do século XIX, encontra-se no fato de que não se ligam às grandes igrejas do protestantismo histórico (*Main Line*) por meio de suas juntas ou comitês missionários. A fonte de recursos provém de contribuições individuais de membros das igrejas históricas dos EUA. De acordo com R. C. Fernandes, as paraeclesiásticas formam um “*circuito não-denominacional, às vezes mesmo antidenominacional, engajado em um movimento constante de animação espiritual e de polêmica teológica*” (Fernandes, 1980, p.141). Listamos a seguir as principais organizações paraeclesiásticas que atuam no Brasil, tanto estrangeiras quanto nacionais, bem como a data em que iniciaram suas atividades no Brasil, quando isto foi possível saber. São as seguintes: 1) **PARAECLESIASTICAS ESTRANGEIRAS** - MEVA – Missão Evangélica da Amazônia – 1948; Missão Novas Tribos – 1953; Organização Palavra da Vida – 1957; ABU – Aliança bíblica universitária – filiada a International Fellowship Evangelical Students – 1960; Amem – Associação missionária evangélica mundial – 1963; Asas do socorro – 1964; Missão Evangélica Betânia – 1964; Sepal – Serviço de evangelização para a América Latina – 1969; Rádio transmundo – 1970; Associação religiosa cruzada estudantil e profissional para Cristo – 1970; Jocum – Jovens com uma missão – 1975; Visão Mundial – 1975; Missão portas abertas – 1978; Operação mobilização – 1986; Miaf – Missão para o interior da África – 1986; Instituto Haggai – 1976) **MISSÕES**

(7) Teologias políticas

A segunda metade do século XX assistiu à emergência de diversas correntes teológicas. Frequentemente elas têm sido agrupadas sob a designação de teologias políticas. São correntes teológicas (teologia da libertação, teologia negra, teologia feminista...) que partilham, em comum com o liberalismo teológico, uma leitura bíblica que leva em conta os condicionantes culturais da mensagem religiosa. Assim, a teologia feminista irá denunciar o viés machista/patriarcal dos relatos bíblicos. A teologia da libertação, o conflito de classes e a “opção preferencial de Deus” pelos pobres. A teologia negra, de J. Cone, também é um tipo de teologia da libertação. Da mesma forma que fizeram o liberalismo teológico e o ecumenismo, estas teologias assumem como sua missão a tarefa de “tradução” da mensagem cristã para termos modernos. Porém, diferentemente do liberalismo e do ecumenismo, que pensaram e atuaram globalmente, essas teologias se definem mais pela agenda de grupos locais e de movimentos sociais específicos.

Peter Berger ao analisar o ressurgimento do liberalismo teológico, chamado por ele de neoliberal, na Europa do pós-guerra, faz uma observação pertinente quanto ao uso do instrumental teórico da sociologia. Julgamos que as observações dele aplicam-se até com maior adequação às referidas teologias políticas. Assim escreve Peter Berger:

Conceitos derivados da sociologia entram na tarefa de ‘tradução’ para mostrar que esta última é ‘necessária’, pelo menos. Como vimos antes, é possível mostrar que a consciência moderna tornou-se altamente secularizada, isto é, que as afirmações religiosas tradicionais tornaram-se progressivamente ‘irrelevantes’ para um número cada vez maior de

peessoas. A tarefa da 'tradução' neoliberal, porém, usa a sociologia de um modo peculiar. Ela converte os dados sociológicos, de afirmações cognitivas em afirmações normativas, isto é, ela parte da constatação empírica de que certos estados de consciência prevalecem de fato na sociedade moderna para a afirmação epistemológica de que esses estados de consciência deveriam servir de critérios de validação para o teólogo. A possibilidade teórica de que o 'defeito' cognitivo esteja na consciência moderna e não na tradição religiosa é comumente ignorada nesse processo. (1985, p. 177)

Os esforços de aproximação e avaliação positiva do pentecostalismo nos países em desenvolvimento são guiados, em grande parte, pela hermenêutica das teologias políticas. Porém, o pentecostalismo não é visto pelo que é religiosamente - um movimento do Espírito que flerta, freqüentemente, com a tradição fundamentalista do protestantismo, mas pela sua "tradução" em movimento de pobres, mulheres, negros etc. Estabelece-se relação semelhante àquela que os intelectuais marxistas desenvolveram com o proletariado, ou seja, para as teologias políticas⁶⁰, os protagonistas das causas libertadoras habitam as igrejas pentecostais.

2.3 ARTICULAÇÕES ENTRE O RECORTE HISTÓRICO-DENOMINACIONAL E O RECORTE TEOLÓGICO

A afirmação de que o protestantismo é definido por suas raízes históricas não resolve o problema de aclarar o que ele é na atualidade. Vejamos porque não resolve. Diferentes grupos podem encontrar no movimento da Reforma as suas origens remotas, e particularmente, no papel desempenhado pela Bíblia na

⁶⁰ Exemplos desse tipo de leitura do pentecostalismo são as obras de D'EPINAY (1970) e, mais recente, CÉSAR, W.; SHAULL, (1999).

epistemologia protestante. Porém, o fato de se afirmar que o protestantismo estabelece como autoridade a Bíblia e não a tradição, ajuda, mas não resolve satisfatoriamente o problema de definir o que é o protestantismo na atualidade, pois como demonstramos acima, diferentes grupos protestantes mantêm atitudes epistemológicas bastante variadas diante da Bíblia, de acordo com aquilo que tomam como fonte de autoridade (cultura/Bíblia/Espírito). Se quisermos precisar melhor o que entendemos por protestantismo, temos de manter as raízes históricas das denominações, a partir dos ramos que se formaram e da sua contraposição ao catolicismo, mas precisamos apontar as distinções que aproximam e distanciam os diferentes ramos do protestantismo. Portanto, na atualidade, o que chamamos de protestantismo é o resultado do longo desenvolvimento da história das denominações (luteranos, presbiterianos, congregacionais, metodistas, batistas) e das linhas teológicas que perpassam internamente as denominações⁶¹.

⁶¹ Roger Mehl reconhecia em sua sociologia do protestantismo o papel desempenhado pelas correntes teológicas no interior das denominações: "Furthermore, we should not forget that the Protestantism of the nineteenth century was pervaded by religious and theological currents (orthodoxy, liberalism, pietism) that affected it without regard for official ecclesiastical divisions. Each denomination has its orthodox, its liberals, and its pietists. The same will be true for the twentieth century: biblical renewal, liturgical renewal, dialectical theology, denominationalism itself, the Social Gospel movement, all have been general movements that have touched the majority of Protestant churches and have become rooted without denominational differences providing anything more than a superficial colouring or sometimes a certain resistance" (Mehl, 1970, p.205). Segue minha tradução: "Além disso, nós não podemos esquecer que o protestantismo do século dezenove era perpassado por correntes religiosas e teológicas (ortodoxia, liberalismo, pietismo) que o afetam sem consideração pelas divisões eclesiais oficiais. Cada denominação tem seus ortodoxos, seus liberais e seus pietistas. O mesmo será verdade para o século dezoito: renovação bíblica, renovação litúrgica, teologia dialética, denominacionalismo em si mesmo, o movimento do Evangelho Social, todos têm sido movimentos gerais que têm tocado a maioria das igrejas protestantes e têm estado enraizados sem que as diferenças denominacionais signifiquem alguma coisa mais que um colorido superficial ou muitas vezes uma certa resistência.

Observação semelhante é feita por Stoll: "Although Protestants are still organized into denominations (or into sects resisting the slide into the established routines of denominational life), these entities have long since polarized along theological and political lines which crosscut their formal boundaries. Baptists tend to be stereotyped as fundamentalists, for example, but some of their churches have become quite liberal. Presbyterians have acquired a middle-of-the-road reputation, and some are flaming liberals; but it is less appreciated that much of the intellectual elite of fundamentalism has been Presbyterian (Stoll, 1990, p. 4-5). Segue minha tradução: "Embora os protestantes ainda estejam organizados em denominações (ou na forma de seitas que resistem o deslocamento para dentro do estabelecimento de rotinas da vida denominacional), estas entidades têm estado há muito tempo polarizadas pelo pertencimento a linhas teológicas e políticas que atravessam suas fronteiras formais. Batistas costumam ser estereotipados como fundamentalistas, por exemplo, mas algumas dessas

As denominações são organizações históricas que precedem os desdobramentos dos princípios epistemológicos em correntes teológicas internas ao protestantismo. O fato das denominações terem aparecido antes que a epistemologia protestante tivesse produzido seus frutos na forma conservadora e liberal, fez com que elas, em sua definição de identidade, ficassem mais restritas à forma de organização e à sua origem histórica. Deste modo, em geral, as denominações não se apresentam como conservadoras, liberais, evangélicas ou fundamentalistas. A exceção são as denominações criadas em função de cismas fundamentalistas das décadas de 30 e 40 nos EUA. As igrejas/denominações sempre falam de si mesmas como luteranas, presbiterianas, batistas ou de sua origem luterana, calvinista, metodista. Todavia, para compreender a relação que determinada igreja mantém com a modernidade é muito mais importante saber se sua orientação teológica é confessional, liberal (ecumênica e com orientações por correntes das teologias políticas), fundamentalista, evangélica ou pentecostal. Afirmamos isto porque são as correntes teológicas que influenciam os rumos das propostas pastorais, que influenciam cotidianamente a atuação da igreja na sociedade.

À luz disto, talvez seja sensato pensar que as denominações tornaram-se mais unidades administrativas regionais e nacionais do que unidades de diferença teológica e pastoral. Examemos alguns exemplos: um metodista *evangelical* sentirá maior afinidade com um batista da mesma orientação, do que com um metodista de orientação teológica liberal. Este último, por sua vez, terá mais em comum com um teólogo da libertação católico do que com um metodista *evangelical*.

igrejas têm sido bastante liberais. Presbiterianos têm adquirido uma reputação de moderados, entretanto alguns são ardentemente liberais e mais ainda, é pouco lembrado que a elite do fundamentalismo era formada por presbiterianos”.

As denominações tornaram-se entidades obsoletas, do ponto de vista da identidade teológica e, conseqüentemente, da orientação pastoral.

A fim de tornar mais evidente o que estamos afirmando, recorreremos às distinções que Peter Berger e Thomas Luckmann fazem entre comunidade de vida⁶² e comunidade de sentido. Uma denominação é muito mais uma comunidade de vida do que uma comunidade de sentido. Mas que é isso que Berger e Luckmann chamam de sentido? Vejamos:

O sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais. [...] O sentido nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências (Berger; Luckmann, 2004, p.14,15).

As comunidades de vida pressupõem um mínimo de comunhão de sentido. Pressupõem encontros regulares, comunicação freqüente e relações duráveis. A família é o principal exemplo de uma comunidade de vida. Já uma comunidade de sentido é aquela que fornece ao indivíduo uma interpretação do mundo e uma direção para suas ações, e uma comunidade de sentido não precisa tornar-se necessariamente uma comunidade de vida. O que sustentamos, em relação ao

⁶² Peter Berger e Luckmann escrevem: “As comunidades de vida são caracterizadas por um agir que se repete com regularidade e diretamente recíproco em relações sociais duráveis. Os integrantes depositam uma confiança institucional, ou firmada em outra coisa, na durabilidade da comunidade. Além dessas concordâncias básicas há entre as sociedades diversos tipos de diferenças importantes quanto às formas de comunidades de vida nelas institucionalizadas. A forma básica universal são as comunidades de vida em que se nasce. Mas há também comunidades de vida em que alguém é adotado ou em que se entra por casamento. Algumas comunidades de vida podem formar-se por uma adaptação de vida à continuidade das relações sociais, que originalmente não eram previstas para prolongar-se, e outras requerem uma iniciação. Os exemplos disso são as Ordens religiosas que se constituem ao mesmo tempo como comunidades de sentido, leprosários, lares de idosos e prisões. As comunidades de vida pressupõem um mínimo de comunhão de sentido. [...] Enquanto as comunidades de vida precisam ter um mínimo de sentido, o contrário não é verdadeiro. Comunidades de sentido podem em certos casos tornar-se comunidades de vida, mas podem também ser construídas e mantidas exclusivamente através de um agir comunicável e recíproco. Estas comunidades podem ser formadas em diferentes níveis de sentido, não diretamente baseadas na experiência de vida, e podem referir-se a diferentes campos de sentido, por exemplo, o filosófico: como nos círculos humanistas dos inícios do período moderno; o científico: como os incontáveis cliques do e-mail de hoje em dia; ou o “encontro de almas”: do qual dão contas as célebres correspondências como, por exemplo, entre Heloísa e Abelardo”. (2004, p. 28,30)

protestantismo, é que as correntes teológicas com suas diferentes fontes de autoridade possuem maior poder na construção de sentido do que as tradições denominacionais.

As denominações nascem como comunidades de sentido, mas a partir da segunda e terceira gerações tornam-se comunidades de vida e não necessariamente de sentido. Isto aplica-se, com maior exatidão às igrejas do chamado protestantismo histórico, mas parece ser o destino de toda instituição religiosa numa situação de modernidade. As denominações, com frequência, desenvolvem um corpo de especialistas que se esforçam por reescrever a história denominacional à luz da corrente teológica que conquistou a hegemonia institucional. Assim, por exemplo, no Brasil, os luteranos (Igreja da Confissão Luterana no Brasil) procuram reler Lutero à luz da teologia da libertação; a Igreja Presbiteriana do Brasil produz a sua harmonização entre o puritanismo e a teologia de Calvino; os metodistas redescobrem em João Wesley tanto as origens do pentecostalismo quanto as da teologia da libertação. Esse retorno à tradição denominacional é algo extremamente moderno, pois como observa Giddens: “... a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno” (1990, p.45).

A denominação foi criada como expressão religiosa da modernidade, todavia, tem-se mostrado defasada para lidar com a modernidade que radicalizou o fosso entre comunidade de vida e comunidade de sentido. Quando a comunidade de vida ainda era capaz de sustentar as fronteiras da comunidade de sentido, as denominações funcionaram relativamente bem. Todavia, com a radicalização do “desencaixe” entre comunidade de vida e comunidade de sentido, o modelo igreja/denominação parece ultrapassado.

As alternativas que igreja/denominação possui para lidar com o pluralismo interno de sentido, cuja origem está nas diferentes fontes de autoridade criadas pelo próprio protestantismo, são o expurgo ou a construção de regras de tolerância interna. Os expurgos teológico/ideológico, além de difíceis e de funcionarem com maior eficácia naqueles grupos que esposam correntes mais próximas do protestantismo conservador e fundamentalista, não parecem alternativa viável para o protestantismo denominacional histórico. De outro lado, a convivência fraterna numa mesma denominação de correntes teológicas e, conseqüentemente, de práticas pastorais, com fontes de autoridade diferentes, não é bom caminho para instituições que precisam se reproduzir pela persuasão.

3 PROTESTANTISMO E MODERNIDADE

3.1 O PROTESTANTISMO NA EMERGÊNCIA DO MUNDO MODERNO

Qual o lugar ocupado pelo protestantismo na investigação sociológica da modernidade? Tal pergunta, por si só, já delimita a perspectiva do estudo sociológico da religião. O protestantismo constituir-se-á objeto de pesquisa sociológica enquanto fenômeno relevante para compreensão da vida social moderna. Analisaremos a seguir os pensadores e sociólogos que se debruçaram sobre o protestantismo, num esforço para compreender as relações entre este e a modernidade. A sociologia, ao indagar pelas relações entre modernidade e protestantismo, acabou estruturando um campo de pesquisa específico. Evidentemente, não é o único campo de pesquisa possível. O sociólogo Jean-Paul Willaime (2000, p.25) aponta como caminhos de pesquisa sociológica do protestantismo, além das relações com a modernidade, o estudo dos universos religiosos protestantes nas suas especificidades e as relações católico-protestantes. No Brasil, certamente, além do estudo das relações entre catolicismo-protestantismo, acrescentaríamos a relação entre protestantismo-pentecostalismo.

Será sob escrutínio da modernidade que o protestantismo fará sua primeira aparição na recém inaugurada literatura sociológica. Porém, antes de entrarmos no exame propriamente dito da literatura sociológica, julgamos importante para a

reconstrução do percurso teórico das relações entre protestantismo e modernidade, recuar até os primeiros esforços de explicação de tais relações. Assim, nesta primeira etapa examinaremos as contribuições de François Pierre Guillaume Guizot, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Émile Louis Victor de Laveleye.

3.1.1 François Pierre Guillaume Guizot

François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874) foi historiador e estadista francês. Nasceu em uma família calvinista e, após o guilhotinamento de seu pai, foi levado para Genebra por sua mãe. Em Genebra, apesar da educação calvinista, foi grandemente influenciado por Jean-Jacques Rousseau. A carreira política⁶³ de Guizot é longa e controvertida, e foge ao nosso propósito examiná-la neste momento. Interessa-nos, entretanto, suas idéias a respeito da colaboração da Reforma para o desenvolvimento da modernidade.

Encontramos o exame da relação entre a Reforma do século XVI e o surgimento da modernidade na obra “História da Civilização na Europa”, escrita por Guizot, em 1828. A obra compilada em dois volumes é o resultado de palestras proferidas pelo autor na Universidade de Sorbonne, onde fôra também professor. São, no total, catorze lições sobre a história da Europa. Nelas o autor expõe a formação da Europa, desde a Queda do Império Romano, seguindo as principais influências, a saber: a herança do Império Romano, o papel da Igreja cristã em suas

⁶³ Guizot apoiou a ascensão da monarquia em 1830 e chefiou diferentes ministérios do governo conservador. Dentre os feitos mais notáveis atribuídos à sua atuação política está a defesa da universalização da alfabetização.

diferentes fases, a contribuição dos bárbaros, o regime feudal, a monarquia, a burguesia, os governos nacionais e a reforma religiosa do século XVI.

Para compreendermos a importância que Guizot atribui à Reforma será preciso uma breve apresentação de seu conceito de civilização. Assim escreve:

Parece-me que o primeiro fato compreendido na palavra civilização, e assim o provam os exemplos que lhes apresentei, é o fato do progresso, do desenvolvimento: a idéia de um povo caminhando não para mudar de lugar, mas para mudar de estado, de um povo cujas condições se desenvolvem e melhoram. Parece-me que a idéia fundamental contida na palavra civilização é a idéia de progresso, de desenvolvimento (Guizot, 1907, p. 35-36, vol I)

Guizot considera o progresso sob dois aspectos: trata-se de progresso social e progresso humano. O primeiro diz respeito à prosperidade material e o segundo ao homem interior, ao desenvolvimento das liberdades individuais. Os dois, na opinião dele, são inseparáveis e mutuamente determinados. O progresso não é o resultado de algum tipo de evolução, mas é obtido por meio de uma incessante luta de classes:

A Europa moderna nasceu da luta entre as diversas classes da sociedade. Em outros países, como antes já indiquei, teve esta luta resultados mui diversos; na Ásia, por exemplo, triunfou completamente uma classe, o regime de castas seguiu-se ao das classes, a sociedade tornou-se imóvel. Graças a Deus nada disto sucedeu na Europa. Nenhuma classe pode vencer nem avassalar as outras; a luta deixou de ser princípio de imobilidade, para se tornar causa de progresso... (Idem, p. 231)

A Reforma desempenhou, segundo Guizot, papel importante no progresso do espírito humano, por livrá-lo do jugo do absolutismo em questões espirituais⁶⁴. Com

⁶⁴ Julgamos oportuno apontar aqui os conceitos sobre religião com os quais Guizot trabalha:

“a religião apresenta-se-nos como um todo: 1º de doutrinas a que deram origem os problemas que o homem encerra em si mesmo; 2º de preceitos correspondendo a estas doutrinas, e que dão à moral natural certo sentido e sanção; 3º de promessas finalmente que dizem respeito às esperanças do porvir da humanidade. Nisto consiste realmente a religião; isto é o que ela é, e não uma simples forma de sensibilidade, um vôo da imaginação, uma variedade da poesia. (Guizot, 1907, p.153, vol. I) Que pretende uma religião, seja ela qual for? Pretende governar as paixões humanas, a vontade humana. Toda religião é um freio, um poder, um governo. O seu fim é refrear a natureza humana em nome da lei divina. É portanto com a liberdade humana que ela tem que lutar; é a liberdade humana que lhe oferece resistência e que ela tem de vencer. Tal é a empresa da religião, a sua missão, a sua esperança. [...] É mister, para que as religiões consigam realmente o seu fim, que sejam aceitas pela própria liberdade; é mister que o homem se submeta, mas voluntária e livremente, e que

isso chega-se ao que ele considera propriamente como história moderna da Europa.

Assim escreve:

...a Reforma foi um grande abalo de liberdade arrastando o gênero humano, um novo impulso que o levou a querer pensar e julgar com liberdade, por sua conta, com as suas únicas forças, acerca de fatos e idéias que até ali a Europa recebia ou tinha de receber de mãos de autoridade. Foi uma grande tentativa de libertação do pensamento humano, e chamando as cousas por seus nomes, foi a sublevação do espírito humano contra o poder absoluto em assuntos espirituais. Creio que este foi o verdadeiro caráter geral e dominante da Reforma. (1907, p. 122, vol II)

Os resultados da Reforma manifestam-se imediatamente no terreno religioso, porém, Guizot reconhece que, no longo prazo, a prática do livre exame obteve conseqüências no terreno político. Guizot, no campo das conseqüências da Reforma, trabalha com a noção de conseqüências não previstas. Assim, ele afirma que, “a emancipação do espírito humano, em todo o percurso da reforma, foi antes um fato que um princípio, antes um resultado que uma intenção” (Idem, p. 129, vol. II). Para ele a Reforma foi mais longe do que imaginava. Nisto, diz ele, foi diferente de muitas outras revoluções, que normalmente ficam muito aquém do que intentavam. Guizot conclui que a Reforma é “maior como acontecimento do que como sistema; não soube bem o que fez; se soubera não o teria talvez confessado” (Ibid., p. 129, vol. II).

O sistema religioso inaugurado pela Reforma levará em seu interior uma tensão quanto ao livre exame. Guizot expressa essa tensão afirmando que na prática a Reforma inaugurava o livre exame, mas na teoria julgava que apenas colocava um poder legítimo no lugar de um ilegítimo. Esta era, para Guizot, a contradição e o limite da Reforma.

submetendo-se não perca a sua liberdade. Este é o duplo problema que às religiões cumpre resolver. (Idem, p. 197-198, vol. I)

No terreno da política, propriamente dita, o autor destaca que a Reforma mostrou-se bastante maleável. Por exemplo, na Alemanha aceitou de bom grado a ausência de liberdade política; na Inglaterra tolerou a existência de um clero civil e de uma Igreja cujos abusos eram até maiores que os de Roma, sendo, enquanto Igreja, até menos independente. Guizot observa que essa flexibilidade da Reforma deve ser compreendida à luz da abolição do poder católico em matéria espiritual, uma vez que “... a reforma se ajeitou a todas as situações, aceitou todos os regimes, sempre que alcançou aquele fim. (1907, p.127-128, vol. II).

Guizot avalia que mesmo em nações onde a Reforma foi vencida, caso da França, o debate por ela suscitado contribuiu para alargar os horizontes do pensamento humano e da liberdade: “A guerra de panfletos e de conferências derramou em França uma liberdade muito mais real, muito mais ativa do que geralmente se crê. Essa liberdade que veio a ser aproveitada para a ciência, para a moralidade e para honra do clero francês, e com a qual lucrou, sem dúvida, a inteligência” (Idem, p. 126-127, vol. II).

Outra forma, da qual se vale Guizot, para avaliar os resultados da Reforma é pela comparação entre as nações católicas e protestantes. Embora ele não avance tanto nesse ponto, como farão outros nas polêmicas do século XIX, vejamos sua opinião:

Façamos agora a prova deste exame; vejamos o que sucedeu nos países em que não entrou a revolução religiosa, onde cedo foi abafada, onde não pôde desenvolver-se. Responde a história que neles não foi libertado o espírito humano; assim o atestam dois grandes países, a Espanha e a Itália. Em todos os lugares da Europa onde a Reforma tivera importante lugar, o espírito humano logrou nos últimos três séculos liberdade e atividade como nunca até então alcançara, mas aí onde não chegou, caiu, pelo mesmo tempo, em apatia e inércia; pode-se, pois, dizer que a prova e a contra-prova foram simultaneamente feitas, dando o mesmo resultado. (1907, p. 128, vol. II)

Em Guizot temos a gênese de um discurso acadêmico sobre a Reforma e a modernidade que haveria de se aprofundar ao longo do século XIX e XX com diversos pensadores (Hegel, Laveleye, Weber, Troelstch). Com Guizot não temos ainda a associação forte e explícita entre protestantismo e modernidade capitalista, como teremos em Weber, mas encontramos a forte associação entre protestantismo e o desenvolvimento de formas de governo opostas ao absolutismo monárquico.

3.1.2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel (1770-1831) é conhecido na sociologia muito mais como o filósofo que foi combatido por K. Marx do que como um dos primeiros pensadores a relacionar protestantismo e modernidade. A interpretação hegeliana da Reforma do século XVI apresentou temas que seriam retomados, ao longo do século XIX e XX, para serem simplesmente repetidos ou, como ocorreu com Max Weber, aprofundados.

A avaliação da Reforma, feita por Hegel, está num conjunto de palestras proferidas nos anos de 1830 e 1831. Posteriormente, o filho de Hegel introduziu material de palestras que datavam de 1822. As palestras foram reunidas e publicadas, postumamente, em 1837, sob o título “Lectures on the philosophy of world history”.⁶⁵

A Reforma do século XVI ocupa lugar de destaque dentro da análise hegeliana da história universal. Para Hegel, a história tem um enredo que consiste basicamente no desenvolvimento moral do homem, que culmina na liberdade deste

⁶⁵ Utilizaremos a publicação da editora da UNB sob o título “Filosofia da História”.

no Estado⁶⁶. A liberdade, por sua vez, é formada pelo desenvolvimento da autoconsciência do espírito, um processo de desenvolvimento lógico/intelectual, pelo qual, sucessivamente, os vários momentos necessários na vida de um conceito são atingidos. A noção de liberdade nunca é concebida por Hegel como mera permissão para satisfação de preferências, mas como a situação em que se vive com autoconsciência e como membro de uma comunidade ou Estado racionalmente organizado. Hegel, seguindo o Romantismo de sua época, analisou a história universal como um movimento em direção à liberdade.

O aparecimento do cristianismo foi, segundo ele, um dos pontos altos no desenvolvimento da liberdade na história da humanidade. Isso se deve à ênfase cristã segundo a qual a interioridade é a verdadeira morada do Espírito divino. Nisto os cristãos teriam ultrapassado os gregos e os romanos. Os primeiros chegaram até o “conhece-te”, e os segundos desenvolveram o conceito de pessoa em sua relação com a propriedade. Aos cristãos coube o desenvolvimento do princípio da subjetividade. Entretanto, a liberdade subjetiva, assinalada pelo surgimento do cristianismo, rapidamente cedeu lugar ao regime de autoridade eclesiástica, que caminhou para a decadência espiritual.

A análise do significado da Reforma é feita por Hegel sempre por meio da comparação com o catolicismo romano. Dois princípios são mencionados na comparação: o protestante e o católico. O princípio protestante é o da interioridade, da subjetividade, enquanto o princípio católico é o da exterioridade e da autoridade. O princípio protestante está ao lado do desenvolvimento da liberdade subjetiva,

⁶⁶ Segundo Hegel, Estado é a unidade sintética de todas as atividades comunitárias da nação. É o centro diretor da educação, das artes, da religião, da defesa, da administração, da lei e de todas as coisas pertencentes à cultura. É nesse sentido que Hegel fala que o Estado é o divino na terra. Hegel nunca considera o Estado apenas como administração. Ele também criticava a teoria moderna de Estado que deixava tudo entregue à vontade individual, pois, na sua opinião, não existe nenhuma garantia que essa vontade interior seja justa.

enquanto o princípio católico está ao lado da autoridade externa. Hegel ressalta que a Reforma surgiu da decadência da Igreja. Porém, essa decadência não foi ocasional ou mero *abuso* de poder e domínio. Para ele, a decadência da Igreja desenvolveu-se a partir dela mesma; a decadência é o desdobramento lógico do princípio católico da autoridade exterior. Assim, a Reforma é para Hegel “o Sol que tudo ilumina” (1995, p.343) que, após a aurora da Idade Média, inaugura os novos tempos. Destacamos uma das passagens na qual Hegel pondera sobre a importância da Reforma para o desenvolvimento da liberdade a partir da subjetividade:

Já que o indivíduo agora sabe que está plenificado com o espírito divino, ficam suprimidas todas as relações da exterioridade: não existe mais diferença entre sacerdote e leigo, não há mais uma classe que detenha exclusivamente o conteúdo da verdade, assim como todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja. É o coração, a espiritualidade sensível do homem, que pode e deve apoderar-se da verdade – e essa subjetividade é a de todos os homens. Cada um deve realizar em si mesmo a obra da reconciliação. O espírito subjetivo tem de acolher o espírito da verdade em si e o abrigar. Aqui está a interioridade absoluta da alma, que pertence à religião e ganhou a liberdade na Igreja. A subjetividade apodera-se agora do conteúdo objetivo, isto é, da doutrina da Igreja. Na Igreja luterana, a subjetividade e a certeza do indivíduo são tão necessárias quanto a objetividade da verdade. Para os luteranos, a verdade não é um objeto fabricado; é o próprio sujeito que deve tornar-se verdadeiro, ao desistir de seu conteúdo particular em troca da verdade substancial e apropriar-se dessa verdade. Dessa forma, o espírito subjetivo torna-se livre na verdade, nega a sua particularidade em sua verdade chega a si mesmo. Assim, a liberdade cristã se tornou real. (Idem, p. 345-346)

A oposição entre o princípio católico e o princípio protestante leva Hegel a considerar que as críticas de Lutero, inicialmente pontuais, ampliaram-se gradativamente para todo o sistema católico. Sobre isto Hegel escreve:

Seus escritos questionavam não apenas ordens isoladas do papa e dos concílios, mas todo o processo de tomada de decisões, ou seja, a autoridade da Igreja. Lutero repudiou essa atividade e introduziu em seu lugar a Bíblia e o testemunho do espírito humano. Todavia, o fato de a Bíblia ter se tornado o próprio fundamento da Igreja cristã é da maior importância: cada um deve instruir-se com ela e cada um pode então determinar a sua consciência. Essa é a imensa alteração do princípio: toda a tradição e o edifício da Igreja tornam-se problemáticos, e o princípio da autoridade da Igreja é anulado (1995, p. 346-347).

Hegel conclui que o conteúdo essencial da Reforma repousa numa única afirmação: “o homem está determinado por si mesmo a ser livre” (Idem, p. 346).

A coerência com seu método, que procura desvendar o progresso da liberdade na história universal, suscita em Hegel a pergunta sobre o destino da Reforma nos países latinos, a saber, por que a Reforma limitou-se a determinados países e não alcançou, principalmente, os países latinos?

Uma questão primordial a ser esclarecida agora seria: por que a Reforma, em sua expansão, limitou-se a determinadas nações, e por que não triunfou em todo o mundo católico? A Reforma surgiu na Alemanha e só foi compreendida pelos povos realmente germânicos – pois fora da Alemanha ela se estabeleceu na Escandinávia e na Inglaterra. O fato de essas nações não terem aceitado a Reforma baseou-se principalmente no caráter fundamental delas. Mas, afinal, qual foi o traço próprio de seu caráter que se tornou obstáculo para a liberdade do espírito? A pura interioridade foi o verdadeiro solo para a libertação do espírito, e as nações latinas, ao contrário, conservaram no mais profundo da alma, na consciência do espírito, a desunião: elas surgiram da mistura do sangue latino com o germânico, e ainda conservam em si essa heterogeneidade. (ibid., p. 348-349)

A resposta hegeliana recai sobre a suposta índole dos povos germânicos para o desenvolvimento de formas religiosas interiorizadas. As nações latinas, ao contrário, nutriam um gosto pela exterioridade religiosa, que se manifestava inclusive num culto que poderia ser apreciado visualmente sem comprometer-se intelectualmente com o conteúdo proclamado (Ibid., p. 365).

O desenvolvimento da liberdade no mundo latino não é proveniente da subjetividade religiosa, mas da abstração do pensamento. É deste modo que Hegel explica a Revolução Francesa e sua contribuição para o desenvolvimento da liberdade. A causa da liberdade alcançava os países latinos pela via do pensamento iluminista⁶⁷ e não do pensamento religioso. Hegel, entretanto, julgava ser impossível

⁶⁷ Hegel assim define o iluminismo: “A essas determinações universais, baseadas na consciência presente, nas leis da natureza e em seu conteúdo que é justo e bom, chamou-se de razão; à validade dessas leis chamou-se de iluminismo. Ele veio da França para a Alemanha e dele surgiu um novo mundo de idéias” (1995, p. 362).

o desenvolvimento da liberdade sem a mudança religiosa: “a abstração do liberalismo percorreu, a partir da França, o mundo latino, mas permaneceu ajustada à não-liberdade política por intermédio da servidão religiosa. É enganosa a afirmação de que as algemas do direito e da liberdade poderiam ser soltas sem a libertação da consciência, que uma revolução poderia existir sem reforma” (1995, p. 370). Assim, para Hegel a evolução do liberalismo político nos países latinos, por essa ausência de lastro cultural/religioso propiciado pela Reforma, estava comprometida.

Lutero, segundo Hegel, realizou na religião o princípio do iluminismo, a saber: o convencimento de qualquer autoridade deve dar-se interiormente. Deste modo, os benefícios do Iluminismo já se faziam presentes na Alemanha por meio da Reforma e, pelo fato da religião estar enraizada na cultura do povo, contava ainda com a vantagem de possuir maior extensão do que a cultura filosófica abstrata⁶⁸. Hegel conclui que, por isso, na Alemanha desenvolveu-se uma relação diferente entre Iluminismo e teologia:

Na Alemanha, o iluminismo estava ao lado da teologia; na França, ele se voltou contra a Igreja. A Alemanha, levando em consideração a secularização, já havia sofrido melhorias por meio da Reforma, e lá já haviam sido abolidas as instituições perniciosas do celibato, da pobreza e da preguiça; não havia um império falido da Igreja e nenhuma imposição contra a moral, que é fonte e ocasião para vícios; não havia aquela injustiça indescritível que surge da intromissão do poder espiritual no direito temporal; nem aquela outra legitimidade ungida dos reis, ou seja, uma arbitrariedade dos ungidos, que, como tal, deve ser santificada, porque é arbitrariedade dos ungidos, divina. Ao contrário, sua vontade só é tida como honrada quando almeja sabiamente o direito, a justiça e o bem-estar de todos. Assim, estava conciliado o princípio do pensamento. (1995, p. 364)

⁶⁸ Hegel expõe da seguinte forma o alcance da religião no desenvolvimento moral: “A consciência razoavelmente formada na abstração pode afastar-se da religião, mas a religião é a forma universal na qual a verdade está para a consciência não-abstrata”. (Ibid., p. 365)

Hegel toca de passagem no tema da transformação na ética do trabalho produzida pela Reforma. Sabemos que mais tarde Max Weber fará deste o tema central de sua obra. Todavia, é preciso assinalar que a valorização positiva do trabalho, produzida pela Reforma, é afirmada de modo claro por Hegel. Não trabalhar, diz ele, deixou de ser considerado algo santificado; passou-se a reconhecer como sublime o homem se fazer independente por meio da atividade, da inteligência e da diligência (Idem, p. 360). Hegel destaca que a função meritória da esmola desapareceu com o protestantismo, tendo inclusive maior mérito, sob o ponto de vista de uma ética racional, gastar o dinheiro em coisas supérfluas do que doá-lo a “desocupados” e “mendigos”, pois, no caso do gasto com o próprio consumo, o indivíduo pelo menos estaria “dando” para pessoas que trabalharam mais ativamente por ele. A argumentação de Hegel não possui aqui o refinamento e a precisão de informações oferecidas pela obra de Weber, porém, o “insight” básico, isto é, a mudança de atitude frente ao dinheiro e ao trabalho, está claramente formulada por ele.

3.1.3 Émile Louis Victor de Laveleye

Laveleye (1822-1892) estudou em Paris e na Universidade de Louvain, Bélgica. Lá foi discípulo do filósofo e cristão socialista François Huet. O economista belga foi escritor prolífico e dentre suas principais obras estão as seguintes: *La Russie et l'Autriche depuis Sadowa* (1870), *Essai sur les formes de gouvernement dans les Sociétés Modernes* (1872), *Des Causes actuelles de guerre en Europe et*

de l'arbitrage (1874), De la propriété et de ses formes primitives (1874), esta dedicada à memória de John Stuart Mill e François Huet.

O texto de Laveleye que nos interessa é intitulado: Do Futuro dos Povos Católicos: um estudo de economia social. O trabalho de Laveleye é um esforço para explicar em termos acadêmicos a percepção popular das relações entre protestantismo e progresso. A obra foi editada, em separata, na revista belga (Revue de Belgique), em janeiro de 1875. No mesmo ano foi publicada, na forma de opúsculo, em Paris.

O ideal da imparcialidade científica do fisiologista e do naturalista é o ponto de partida proposto por Laveleye. Ele, um católico liberal, critica os preconceitos de seita ou anti-religiosos na análise e comparação entre populações protestantes e católicas. Buscando fidelidade ao método proposto, ele busca evidências da seguinte tese:

...da história e principalmente dos acontecimentos contemporâneos, parece resultar que os povos católicos progridem muito menos depressa que as nações que deixam o catolicismo e que, relativamente a estas, parecem recuar (Laveleye, 1950, p.8).

Para evidenciar sua tese, Laveleye passa a comparar diferentes populações católicas e protestantes, em diferentes contextos. Em primeiro lugar, busca a comparação entre catolicismo e protestantismo dentro de uma mesma nação. É o caso da comparação entre irlandeses católicos de Connaught e protestantes de Ulster. Os últimos, segundo ele, sendo protestantes, em muito estavam adiante dos primeiros em matéria de progresso. Em seguida, passa à Suíça, e compara a situação dos cantões de Neuchatel, de Vaud e de Genebra, principalmente antes da imigração dos católicos saboianos, com a Lucerna, do Alto-Valais e dos Cantões florestais. Assim diz ele: Os primeiros sobrepujavam extraordinariamente os

segundos, sob o ponto de vista da instrução, da literatura, das belas-artes, da indústria, do comércio, da riqueza, do asseio; em uma palavra, da civilização sob todos os seus aspectos e em todas as acepções (1950, p. 10). Da comparação acima Laveleye extrai a seguinte conclusão: “Os primeiros são latinos, mas protestantes: os segundos germânicos, mas sujeitos a Roma. O culto, e não a raça, é, pois, a causa da superioridade daqueles” (Idem, p. 10).

Feita a verificação de que mesmo onde as duas confissões encontram-se em situação de equivalência os protestantes são mais ativos, mais industriosos, mais econômicos e, por conseguinte, mais ricos que os católicos. O passo seguinte é explicar a razão da “superioridade” protestante. É neste ponto que Laveleye pouco avança⁶⁹. Todavia, por tratar-se de uma reconstrução do itinerário das relações entre protestantismo e modernidade valerá examinar as respostas formuladas pelo economista belga. Não nos esqueçamos que o texto foi produzido em 1875, quase duas décadas antes de “A Ética Protestante...” de Max Weber.

A primeira causa apontada por Laveleye para explicar porque o protestantismo favorecia o desenvolvimento econômico recairá sobre o valor dado à alfabetização entre os protestantes. Ler é pré-condição para o culto e piedade protestante. O catolicismo romano em nada incentivaria a alfabetização de suas populações. Vejamos:

O culto católico, pelo contrário, funda-se nos sacramentos e em certas práticas, como a confissão, a missa, o sermão, que não exigem leitura. Saber ler não é, pois, necessário; é antes um perigo, porque abala necessariamente o princípio da obediência passiva sobre o qual se apóia todo o edifício católico: a leitura é o caminho que conduz à heresia (1950, p. 18).

⁶⁹ Max Weber conhecia a obra de Emile L. V. de Laveleye e a citou na nota de rodapé de número 22 no primeiro capítulo, acrescentada na edição de 1920. Assim diz ele sobre a verificação da afinidade entre protestantismo e capitalismo: “Não é pois nenhuma ‘novidade’ afirmar aqui essa correlação, sobre a qual já se debruçaram Laveleye, Matthew Arnold e outros: novidade é duvidar dela sem a menor fundamentação. Explicá-la é que é o xis do problema” (Weber, 2004, p. 173)

De acordo com Laveleye a leitura é fundamental para o desenvolvimento da liberdade política e para a produção de riquezas. No favorecimento do protestantismo à alfabetização residiria “uma causa manifesta da superioridade dos Estados protestantes” (Idem, p. 19)

A segunda causa citada por Laveleye residiria na força moral do protestantismo. Neste item o autor inicia uma longa comparação entre o espírito da Renascença e o da Reforma. Em sua visão, faltou a disciplina moral dos protestantes aos países que, sob a influência da Renascença, buscaram sacudir o jugo católico romano. Segundo ele, entre os protestantes predominava a noção de dever (em Weber ação racional com relação a valores), enquanto os povos sob a influência da Renascença trabalhavam com a noção de honra (em Weber ação social tradicional). A moral protestante exaltada por Laveleye é aquilo que Max Weber examinará tecnicamente sob a designação de “ascetismo intramundano”.

A forma de governo é a terceira causa do desenvolvimento dos povos protestantes. Assim diz: O governo natural dos povos protestantes é o governo representativo. Dos povos católicos o despótico. (Ibidem, p. 24). Embora Calvino e Lutero estivessem longe de ser democratas, Laveleye afirma que os princípios de liberdade política e religiosa e de soberania popular derivam logicamente da Reforma.

Em quarto lugar, nos povos protestantes o sentimento religioso permanecia forte nas classes dirigentes. Já entre os povos de religião católica mostrava-se bastante enfraquecido. De certo modo, neste argumento, Laveleye retoma o argumento da força moral.

Laveleye, como católico liberal e pensador das instituições políticas modernas, revela-se preocupado com as dificuldades enfrentadas pelos povos

católicos para a modernização do Estado (entenda-se separação entre Igreja e Estado). Sua preocupação central é com o “atraso” das nações católicas e não com a gênese da afinidade entre protestantismo e modernidade. Todavia, para responder por que os povos católicos encontravam-se em desvantagem, ele acabou enveredando pelo exame do protestantismo. Sua conclusão bem demonstra o que estamos afirmando: “O estudo atento e desinteressado dos fatos contemporâneos parece, pois, chegar a esta dolorosa conclusão: as nações católicas não conseguirão conservar as liberdades nascidas do protestantismo” (1950, p. 45).

Além da importância que o texto de Laveleye tem por ser uma das primeiras formulações dos nexos causais entre modernidade e protestantismo, devemos ressaltar seu significado e importância para o entendimento e para as representações que os primeiros protestantes brasileiros nutriram a respeito de sua religião. “Do Futuro dos Povos Católicos: um estudo de economia social” foi traduzido bem cedo no Brasil. Miguel Vieira Ferreira (1837-1895) foi o seu tradutor e o texto foi largamente utilizado por Eduardo Carlos Pereira em suas polêmicas com o Padre Leonel Franca, nas duas primeiras décadas do século XX. Oportunamente voltaremos ao exame da questão.

Max Weber e Ernest Troeltsch (1865-1923) são os sociólogos que articularam explicitamente as relações entre modernidade e protestantismo. Começemos seguindo a ordem cronológica das obras.

3.1.4 Max Weber

“A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” foi publicada na revista *Archiv für Sozialwissenschaft* na forma de dois ensaios, em 1904 e 1905 respectivamente. Uma versão revista e ampliada foi publicada por Max Weber (1864-1920) em 1920. O exame da relação entre o protestantismo e o novo mundo, criado pelo capitalismo, não foi “inventado” por Max Weber. O senso comum, alimentado pelas polêmicas religiosas, já havia destacado tal relação⁷⁰. Basta uma leitura atenta da primeira parte de “A ética...” para perceber isto. Nela, Weber lembra-nos que a predominância de protestantes como proprietários do capital, empresários e mão-de-obra qualificada das empresas havia sido objeto de debate constante na literatura católica. Cita autores que haviam destacado o nexos entre a “heresia” calvinista e o fomento do espírito comercial (Weber, 2004, p. 37). Ele faz um sumário das principais respostas oferecidas como explicação para tal vínculo e, meticulosamente, examina e rejeita cada uma delas. Por fim, conclui: “Se é para encontrar um parentesco íntimo entre determinadas manifestações do antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna não é em sua (pretensa) ‘alegria com o mundo’ mais ou menos materialista ou em todo caso antiascética que devemos procurá-lo, mas, sim, queiramos ou não, em seus traços puramente religiosos” (2004, p. 38). Assim, Weber não discorda da observação proveniente do senso comum de que havia um nexos entre o protestantismo e o capitalismo. Ele discorda da explicação grosseira segundo a qual o protestante seria guiado por certo espírito

⁷⁰ Cabe a lembrança feita por Peter Berger sobre a natureza da investigação sociológica: “O sociólogo vive no mundo comum dos homens, perto daquilo que a maioria das pessoas chamaria de real. As categorias que ele utiliza em suas análises constituem apenas refinamentos das categorias em que os outros homens se baseiam – poder, classe, status, raça, etnia. Em consequência, algumas investigações sociológicas parecem – ilusoriamente – simples e óbvias” (1976, p.31).

materialista de enriquecimento e gozo dos bens materiais. Sua resposta irá noutra direção. Os primeiros capitalistas, no sentido moderno do termo, eram “santos” e “heróis”.

Na visão weberiana o protestantismo não é o “produtor” da modernidade capitalista. Weber, numa nota de fim de capítulo da edição de 1920⁷¹, lamenta que 15 anos após a publicação do texto, esse tipo de questão continuasse ainda a ser levantada. Sem meias palavras assim escreve:

...não se deve de forma alguma defender uma tese tão disparatadamente doutrinária que afirmasse por exemplo: que o “espírito capitalista” (sempre no sentido provisório dado ao termo aqui) pôde surgir *somente* como resultado de determinados influxos da Reforma [ou até mesmo: que o capitalismo enquanto *sistema econômico* é um produto da Reforma]. Só o fato de certas *formas* importantes de negócio capitalista serem notoriamente *mais antigas* que a Reforma impede definitivamente uma visão como essa. (2004, p. 82, grifos do autor)

A tese oposta, segundo a qual o protestantismo seria um “produto” da economia capitalista, também é rechaçada por Weber. Ele afirma que precisamos emancipar-nos da visão que propugna que se pode deduzir a Reforma das transformações econômicas como algo necessário “em termos de desenvolvimento histórico”. Ele destaca que para o estabelecimento e desenvolvimento das igrejas reformadas “inumeráveis constelações históricas, que não apenas não se encaixam em nenhuma ‘lei econômica’ nem de modo geral em nenhum ponto de vista econômico da espécie que for, em particular os processos puramente políticos, tiveram de agir conjuntamente, a fim de que as igrejas recém-criadas conseguissem de algum modo sobreviver” (2004, p. 82).

Mas que tipo de relação Weber identificava entre Reforma e capitalismo, perguntamo-nos. Seu intento era a identificação dos influxos religiosos que teriam contribuído para a cunhagem e expansão do moderno espírito capitalista. Ele

⁷¹ Na nota 84 Weber assim escreve em 1920: “Justo essa é a tese que curiosamente não cessam de me atribuir sempre de novo, apesar dessa observação e das outras a seguir, que permanecem inalteradas por serem, a meu juízo, suficientemente claras” (Weber, 2004, p.200).

buscava o reconhecimento de “determinadas afinidades eletivas entre certas formas da fé religiosa e certas formas de ética profissional” (Idem, p. 82).

Os caminhos de afinidade entre protestantismo e capitalismo são explicitados por Weber a partir da busca das raízes do “sóbrio capitalismo burguês e de sua organização racional do trabalho”⁷². Seguiremos, ainda que de forma bastante resumida e esquemática, os argumentos de Weber no estabelecimento de afinidades entre o protestantismo ascético e o capitalismo moderno.

Max Weber considera infrutífera qualquer tentativa de traçar o desenvolvimento do racionalismo num esquema de etapas, das quais o protestantismo seria apenas mais uma. Isto porque a história do racionalismo “não de modo algum acusa um desenvolvimento com avanço paralelo nas várias esferas da vida” (2004, p.68). Weber criticou o uso genérico do conceito de racionalismo, pois é preciso considerar que se pode “racionalizar a vida de pontos de vista últimos extremamente diversos e nas mais diversas direções” (Idem, p.69). Isto conduz Weber para a investigação daquele que seria “o dogma central de todos os ramos do protestantismo” - o conceito de vocação. Escolhe, portanto, examinar uma forma concreta e particular de pensamento racional. Ao tratar sobre o conceito de vocação no protestantismo, Weber demonstrará como ocorre num determinado setor da vida, no caso a religião, o processo de racionalização e qual a sua direção. Podemos perceber na expressão “setores da vida” o que nos trabalhos sistemáticos Weber viria a chamar de esferas de vida. Lutero, segundo Weber, produziu uma

⁷² Weber assim enuncia seu propósito: “Desta forma, o que nos interessa numa história universal da cultura, mesmo do ponto de vista puramente econômico, em última análise, não é tanto o desenvolvimento da atividade capitalística como tal, diferindo nas várias culturas apenas na forma: o tipo aventureiro, ou o capitalismo de comércio, na guerra, na política, ou na administração como fonte de lucro. São, antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho. Em outras palavras, do ponto de vista da história da cultura, a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que certamente se relaciona de perto com a origem da organização capitalística do trabalho, não sendo entretanto, simplesmente a mesma coisa”. (Weber, 1987, p. 9)

desvalorização da vida monacal e por consequência um aumento no valor moral do trabalho secular e profissional. A vida monacal foi vista por Lutero como produto de uma egoística falta de carinho que afasta o homem de suas responsabilidades neste mundo. Todavia, devido à compreensão que Lutero tem da doutrina da Providência – segundo a qual o lugar de cada indivíduo na sociedade seria determinado por Deus e a melhor forma de agradar a Deus é permanecer na vocação para a qual foi chamado – o conceito de vocação permaneceu em sua forma tradicional. Faltava ao conceito de vocação de Lutero a valorização da mobilidade social.

O calvinismo fornecerá o elemento de mobilidade social ausente no conceito de vocação do luteranismo. Para o puritano “não é trabalho em si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige” (2004, p.147). Mas, porque se pede um trabalho racional, devemos nos perguntar: o que operou essa mudança? A resposta para essa questão encontra-se no capítulo em que Weber trata dos fundamentos religiosos do ascetismo laico. Neste capítulo, Weber concentra-se na compreensão dos seguintes movimentos religiosos: calvinismo, pietismo, metodismo e as seitas batistas. Valendo-se do método de construção de tipos ideais⁷³, Weber busca compreender os “estímulos psicológicos [criados pela fé religiosa e pela prática de um viver religioso] que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela” (2004, p.67). A crença religiosa que exerceu maior influência sobre a conduta dos homens daquele tempo foi a doutrina calvinista da predestinação. Segundo essa doutrina, Deus, sem qualquer previsão de fé ou de obras, predestinou alguns homens para a salvação, e outros para a perdição eterna. Trata-se de um pensamento de grande consistência lógica, pois segue rigorosamente o pressuposto de que “Deus não existe para os homens, mas estes,

⁷³ Weber lembra-nos que um “tipo ideal” é uma construção de grande consistência lógica, mas que raramente se deixa encontrar na realidade histórica (2004, p. 90).

por causa de Deus”. Desta forma, Deus é glorificado tanto na perdição quanto na salvação dos homens. A questão que passaria a angustiar os homens é a seguinte: “como sei que sou um dos eleitos para a salvação?” De acordo com Weber essa preocupação empurrou para segundo plano todos os outros interesses (2004, p.100). O homem não podia mais contar com a mediação da Igreja, do sacerdote ou dos sacramentos para a sua salvação. Estava absolutamente sozinho diante da questão mais importante para sua vida – sua salvação eterna. Nem sequer restou espaço para a emoção religiosa, uma vez que para “Calvino os simples sentimentos e estados do espírito, por mais sublimes que possam parecer, são enganosos, a fé precisa se comprovar por seus efeitos objetivos a fim de poder servir de base segura para a *certitudo salutis*: precisa ser uma *fides efficax*” (Idem, p.103-104).

Esta tensão insuportável para os fiéis encaminhou como solução a doutrina da prova. Os eleitos para a salvação podem ser conhecidos por um tipo de conduta cristã que glorifica Deus. Weber aponta dois tipos de recomendações pastorais que eram feitas aos fiéis: a) eles tinham o dever de considerar-se eleitos e deveriam combater qualquer dúvida como tentação do diabo; b) deveriam entregar-se ao trabalho profissional sem descanso. Deveria ser privilegiado, na medida do possível, um trabalho sistemático e racional, segundo as recomendações de Richard Baxter⁷⁴.

Após a remoção das barreiras de desvalorização do trabalho, presentes na ética tradicional, Weber passa a examinar o processo de reinterpretação da riqueza, promovido pelo puritanismo. O puritanismo, assim como o catolicismo, também possuía reservas em relação à riqueza. Todavia, sua reserva residia tão somente na preocupação de que a aquisição de riquezas poderia levar o fiel a uma vida de despreocupação e de afastamento da disciplina propiciada pelo trabalho. R. Baxter

⁷⁴ Richard Baxter foi um dos grandes líderes do puritanismo inglês no século XVII e é amplamente citado por Weber na segunda parte de “A Ética...”. Weber considera a obra “Christian Directory” o principal compêndio de teologia moral puritana.

ênfatizava que a riqueza não eximia quem quer que fosse do mandamento universal de ganhar o pão por meio do trabalho. Entretanto, desde que a riqueza não fosse tomada como pretexto para o ócio ou para a luxúria, era na verdade uma meta legítima para a vida do cristão protestante. Weber resume a interpretação puritana para a riqueza como segue:

A riqueza é reprovável precisamente e somente como tentação de abandonar-se ao ócio, à preguiça e ao pecaminoso gozo da vida, e a ambição de riqueza somente o é quando o que se pretende é poder viver mais tarde sem preocupação e prazerosamente. Quando porém ela advém enquanto desempenho do dever vocacional, ela é não somente lícita, mas até mesmo um mandamento. A parábola daquele servo que foi demitido por não ter feito frutificar a moeda que lhe fora confiada parecia também exprimir isso diretamente. Querer ser pobre, costumava-se argumentar, era o mesmo que querer ser um doente, seria condenável na categoria de santificação pelas obras, nocivo portanto à glória de Deus. E, ainda por cima, quem pede esmola estando apto ao trabalho não só comete o pecado da preguiça, como também afronta o amor ao próximo, diz a palavra do apóstolo. (Weber, 2004, p. 148)

A combinação da valorização do trabalho, da condenação do ócio, da restrição ao consumo de qualquer coisa supérflua e da ascensão profissional no protestantismo ascético forneceu a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão do “espírito” do capitalismo (2004, p. 157).

Segundo Weber o protestantismo ascético jamais teve a intenção de auxiliar o desenvolvimento do capitalismo. O enriquecimento e o desenvolvimento de um estilo de vida capitalista eram conseqüências, até certo ponto não previstas, de uma racionalização a partir de um valor – o aumento da glória de Deus (*in majorem Dei gloriam*). Tendo triunfado o capitalismo, a racionalização penetrou todos os ambientes da vida e o estilo de vida capitalista já não necessitava de uma legitimação nobre (o aumento da glória de Deus), mas tornou-se um fim em si mesmo. Nas palavras de Weber “o puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo” (2004, p. 165, grifos do autor).

O que apresentamos acima é uma breve reconstrução da conexão sociológica entre modernidade capitalista e protestantismo. Porém, algumas observações ainda sobre a abordagem weberiana do protestantismo devem ser registradas. Primeiro – não foi todo tipo de protestantismo que favoreceu a racionalização em direção ao “espírito” do capitalismo moderno. Weber observava, por exemplo, que ao luteranismo faltava o impulso do racionalismo, presente nos outros ramos do protestantismo. Segundo – embora fale com freqüência do calvinismo como ápice do processo de racionalização da vida, Weber via, sobretudo no puritanismo, a concretização prática dos pressupostos teóricos/lógicos da doutrina da predestinação. Terceiro - Weber, quanto a Lutero e Calvino e suas supostas intenções de “criação” do capitalismo, não poderia ser mais claro sobre o que pensava do que no trecho que reproduzimos abaixo:

Se, portanto, para análise das relações entre a ética do antigo protestantismo e o desenvolvimento do espírito capitalista partimos das criações de Calvino, do calvinismo e das demais seitas “puritanas”, isso entretanto não deve ser compreendido como se esperássemos que algum dos fundadores ou representantes dessas comunidades religiosas tivesse como *objetivo* de seu trabalho na vida, seja em que sentido for, o despertar daquilo que aqui chamamos de “espírito capitalista”. Impossível acreditar que a ambição por bens terrenos, pensada como um fim em si, possa ter tido para algum deles um valor ético. E fique registrado de uma vez por todas e antes de mais nada: programas de reforma ética não foram jamais o ponto de vista central para nenhum dos reformadores – [...] A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação. [...] Por isso temos que admitir que os efeitos culturais da Reforma foram em boa parte – talvez até principalmente, para nossos específicos pontos de vista – *conseqüências* imprevistas e mesmo *indesejadas* do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente. (Idem, p. 81, grifos do autor)

Quarto – protestantismo ascético é um tipo ideal. A principal característica do ascetismo é o desprezo pelo mundo. Tal desprezo, segundo Weber, pode caminhar em duas direções: fuga do mundo (ascetismo extramundano) e transformação do mundo segundo a vontade de Deus (ascetismo intramundano). Weber considera que os seguintes movimentos religiosos reformados foram portadores do ascetismo

intramundano: calvinismo, metodismo, seitas anabatistas e pietismo. Ele reconhece, porém, que esses movimentos influenciavam-se mutuamente e que sua tipologia realçava apenas aquilo que lhe interessava, não sendo capaz de dar conta de toda a diversidade de tais movimentos.

3.1.5 Ernest Troeltsch

Ernest Troeltsch foi professor de teologia em Heidelberg de 1894 a 1915. Era amigo de Max Weber e além dele sofreu a influência de Ritschl e do historiador Dilthey. Embora sua obra esteja no campo da teologia, fez também incursões pelos terrenos da história e da sociologia.

As relações entre protestantismo e o mundo moderno foram examinadas cuidadosamente por Troeltsch num pequeno texto publicado em 1911, intitulado “O protestantismo e o mundo moderno”. Primeiro, Troeltsch trata de apontar as características do mundo moderno. Dentre as principais estão: o nascimento de estados nacionais em lugar das monarquias, uma nova estratificação social com a ascensão da burguesia, o desenvolvimento da ciência, a ampliação e consolidação do individualismo. Qual a colaboração do protestantismo para o surgimento do mundo moderno? Troeltsch pondera que a resposta dependerá do que se entende por protestantismo.

Segundo ele, protestantismo é um conceito pouco preciso. Geralmente o conceito diz mais sobre o que o protestantismo deve ou haverá de ser, do que sobre o que de fato foi e é no presente. Troeltsch faz distinção entre velho e novo

protestantismo. Para ele, o novo protestantismo é algo completamente diferente do velho protestantismo. Vejamos sua descrição do velho protestantismo:

O velho e genuíno luteranismo e calvinismo representam, como manifestação total, apesar de sua doutrina de salvação anti-católica, uma cultura eclesiástica no sentido da Idade Média, que trata de ordenar o estado e a sociedade, a educação e a ciência a economia e o direito, segundo critérios sobrenaturais da revelação e, da mesma forma que na Idade Média, incorpora a *Lex Naturae* como idêntica, originalmente com a *Lex Dei*. (1958, p. 31)

Para Troeltsch, o velho protestantismo de Lutero e Calvino é uma cultura eclesiástica. A diferença em relação ao catolicismo residiria no fato que o velho protestantismo substituiu a hierarquia pela Bíblia. A autoridade e a força salvadora da Bíblia deveriam produzir aquilo que bispos e papas não conseguiram com sua autoridade externa, a saber, plasmar uma sociedade segundo a vontade divina. Três grupos, segundo Troeltsch, aparecem junto ao velho protestantismo e terão importante papel no nascimento do mundo moderno. São eles: a teologia humanista histórico-filológica-filosófica, o batismo separatista e o espiritualismo plenamente individualista e subjetivo. A negação da cultura eclesiástica do velho protestantismo brotou das práticas e concepções destes grupos. No princípio, estes grupos foram duramente combatidos pelo velho protestantismo, mas a evolução histórica acabou por conduzir ambos ao mesmo leito. O protestantismo moderno seria o resultado deste desenvolvimento histórico.

As relações do velho protestantismo com as diferentes esferas da vida moderna são examinadas por Ernest Troeltsch. Ele analisa as relações do velho protestantismo com a vida jurídica da sociedade, com o Estado moderno e o direito público, com os direitos do homem e a liberdade de consciência, com o pensamento econômico, com a vida social e a estratificação, com a ciência e com a arte moderna. Não ocuparemos o espaço reproduzindo o caminho percorrido por

Troeltsch em cada uma das esferas examinadas. Basta reproduzir sua conclusão: “... ao perseguir a influência do protestantismo nas diferentes esferas da vida moderna, o resultado tem sido sempre negativo” (1958, p. 91).

Ilustremos a lógica argumentativa de Troeltsch apenas com o exemplo de análise de uma das esferas da vida moderna – os direitos do homem e a liberdade de consciência. Ele lembra que é muito comum atribuir a liberdade de consciência ao protestantismo. Recorda como é freqüente que os autores atribuam à motivação religiosa puritana a inclusão da liberdade de consciência e crença na Constituição norte-americana. Assim escreve:

De fato, a exposição de Jellinek significa uma descoberta verdadeira e esclarecedora. Todavia, carece de maior precisão em um aspecto decisivo para o nosso tema, a saber: que o puritanismo seria o pai desta idéia e o criador de uma fórmula jurídica. Este “puritanismo” não é calvinista, senão um amontoado de idéias batistas, independentes e espiritualistas subjetivas, fundidas com a velha idéia calvinista da soberania divina [...] Os estados puritanos calvinistas norte-americanos eram democráticos, porém ignoravam completamente não somente a liberdade de consciência, e até mesmo a rechaçavam na qualidade de ceticismo ateu. Liberdade de consciência houve somente em Rhode-Island, porém este estado era batista e odiado, justamente por sua condição, pelos demais estados vizinhos, como sede da anarquia. Seu grande organizador, Roger Williams, logo depois de seu batismo, converteu-se num espiritualista sem confissão. O segundo lugar da liberdade de consciência na América do Norte, o estado da Pensilvânia é de origem batista e espiritualista. [...] Portanto, o pai dos direitos do homem não é o genuíno protestantismo eclesiástico, mas as seitas e o espiritualismo odiados. Estes foram odiados e empurrados pelo protestantismo eclesiástico em direção ao Novo Mundo, coisa que não deve ser novidade para qualquer pessoa que tenha compreendido a estrutura interna do pensamento eclesiástico protestante e do pensamento batista e espiritualista. (1958, p.68-69)

Então, segundo Troeltsch, qual foi o significado do velho protestantismo para o mundo? Ele afirma que os séculos XVI e XVII já não eram a Idade Média, porém, não são ainda a Época Moderna. Deste período confessional da Europa e da fricção recíproca entre velho protestantismo, seitas anabatistas, grupos puritanos e pietistas nascerá o mundo moderno.

3.2 O LUGAR DO PROTESTANTISMO NO MUNDO MODERNO

Os autores que apresentamos acima foram pioneiros no exame das conexões do protestantismo com o mundo moderno. Eles examinaram as conexões entre o protestantismo e o liberalismo em matéria de política, entre o protestantismo e a liberdade de crença, entre o protestantismo e o moderno espírito capitalista. A questão presente nos autores do século XIX e início do século XX referia-se à contribuição do protestantismo para o nascimento e consolidação do que hoje se chama modernidade. A partir dos anos 30 o exame da relação entre protestantismo e modernidade mudará significativamente de direção. A questão não versará tanto sobre a contribuição do protestantismo para o nascimento e consolidação da modernidade, mas sobre o seu destino na modernidade que ajudou a criar.

Para esta indagação – o lugar do protestantismo na modernidade – as respostas também são matizadas, assim como foram as respostas de Weber sobre a contribuição de cada segmento protestante para a cunhagem do moderno “espírito” capitalista. Liberais, conservadores e pentecostais (re) agem de modo diferenciado diante da modernidade. Cada segmento do protestantismo escolhe faces da modernidade para dialogar e para recusar. Assim, o êxito e o fracasso da reprodução do protestantismo precisam ser cuidadosamente referidos ao tipo de relação que cada grupo estabeleceu com a modernidade.

Abaixo apresentamos diversos autores que contribuíram para a reflexão sobre o destino do protestantismo na modernidade.

3.2.1 Paul Tillich

Paul Tillich (1886-1965), teólogo luterano alemão, emigrou para os EUA em 1933, onde ensinou em diversas universidades. Sua obra teológica é vasta e marcada pelo diálogo com a filosofia existencialista e com a psicologia jungiana. Deixaremos de lado a teologia de Paul Tillich para considerar um artigo publicado no “American Journal of Sociology”, em 1937, sob o título: “Protestantism in the Present World-Situation”⁷⁵. Neste artigo, Tillich examina as possibilidades de “sobrevivência” do protestantismo no mundo moderno, que se desenhava no período entre a Primeira e a Segunda Grande Guerra Mundial.

O mundo moderno, na visão de Tillich, tinha as seguintes características. Em primeiro lugar – era marcado fortemente pelo capitalismo industrial. Na análise do capitalismo, Tillich revela-se influenciado pelo socialismo. Julga que o desemprego é estrutural e que haveria uma tendência crescente para o empobrecimento das massas. Ele lamenta que após os seres humanos terem superado a sujeição aos poderes da natureza, tenham de submeter-se à insegurança do mercado. Em segundo lugar – o mundo moderno é marcado pela formação de massas nas grandes cidades. As massas caracterizam-se pela desintegração. Segundo ele, as massas são formadas por “gente que não gosta de decidir a respeito de sua própria vida” (Tillich, 1992, p. 242). São vitimadas pelas tendências culturais homogeneizadoras, especialmente as massas operárias. Diante da desintegração as massas respondem positivamente à emergência de lideranças autoritárias. Tillich

⁷⁵ Este artigo, bem como muitos outros, foi traduzido para o português e publicado, em 1992, numa coletânea intitulada “A Era Protestante”. O Artigo citado acima figura na coletânea no capítulo 15 com o título “O fim da era Protestante?”

atribuía à necessidade de reintegração o apoio das massas aos estados autoritários que se estabeleciam na Europa.

Enquanto Weber identificou profunda afinidade entre o nascente capitalismo moderno e a ética protestante, Paul Tillich, por sua vez, identificará profundo desconforto entre o protestantismo e o capitalismo da década de 30. Na visão de Tillich, o protestantismo estaria em completa contradição com as tendências homogeneizadoras e autoritárias do capitalismo moderno. Trata-se de incompatibilidade entre o tipo de modernidade que se desenhou e aquilo que ele denomina de “princípio protestante”; vejamos:

O protestantismo contradiz completamente essas tendências. Essa oposição verifica-se em primeiro lugar na base religiosa e, depois, nas implicações práticas e intelectuais da atitude protestante. O princípio central do protestantismo é a doutrina da justificação pela graça apenas, significando que nenhum indivíduo ou grupo humano pode reivindicar para si a dignidade divina em consequência de conquistas morais, de poder sacramental, de sua santidade ou de sua doutrina. O protestantismo está pronto a anunciar o protesto profético a todos os que conscientemente assumirem tal atitude. [...] Significa a impossibilidade de qualquer sistema sagrado, eclesiástico ou político; que não pode haver qualquer hierarquia sagrada revestida de autoridade absoluta; e que não pode haver qualquer verdade nas mentes humanas idêntica à verdade divina. [...] Cada protestante, cada leigo, cada ministro (os ministros no protestantismo nada mais são do que leigos qualificados) tem que decidir por si próprio se determinada doutrina é verdadeira ou falsa, se os profetas existentes em seu meio são verdadeiros ou falsos, e se o poder é divino ou demoníaco. Nem mesmo a Bíblia é capaz de dispensá-lo desta responsabilidade, pois ela também está sujeita à interpretação: não há doutrina, profeta, sacerdote ou poder que não procurem justificar-se por meio da Bíblia. Para os protestantes, a decisão será sempre individual. (1992, p.242-243)

A aplicação do “princípio protestante” resulta numa religião despojada de sacralidade e mistério. Portanto, numa religião incapaz de atender às aspirações das massas do mundo capitalista. Tillich lembra que bispos, sacerdotes e monarcas são possuidores de certa autoridade sacramental, enquanto ministros protestantes são essencialmente professores, ou seja, apelam para o intelecto. Ora, segundo ele, os indivíduos homogeneizados pela cultura de massa fogem exatamente do trabalho intelectual e da responsabilidade pelas decisões individualizadas.

Quais as possibilidades de “sobrevivência” do protestantismo? Tillich observa que é impossível construir a Igreja na base do puro protesto e que esse tem sido o erro do protestantismo ao longo dos tempos. Uma possibilidade mencionada por Tillich é a sobrevivência como espécie exótica de religião em processo de extinção. Ele se pergunta: “assumirá a sobrevivência do protestantismo a forma de retirada para viver nos confins de reservas, análoga à maneira como os povos indígenas dos Estados Unidos estão conseguindo sobreviver?” (Idem, p.248). Conclui que tal tipo de sobrevivência seria viável, mas significaria o término de qualquer influência na sociedade. Uma segunda possibilidade residiria na recuperação de aspectos de governo e de rito do catolicismo. Por exemplo, a re-introdução de símbolos, de governo episcopal e de nova significação dos sacramentos. Porém, Tillich reconhece que tal caminho encontra forte oposição na cultura religiosa protestante e que quando mudanças desse tipo são introduzidas, não conseguem convencer ninguém. A terceira via tentada por Tillich reside na proposta de que o protestantismo sobreviva como ele mesmo, a saber, como protesto. Mas como ele mesmo observou, o protesto não forma Igreja. Eis a contradição do “princípio protestante” – ao ser fiel a si mesmo, condena-se a não ter futuro institucional.

A importância da análise do protestantismo empreendida por Paul Tillich reside na mudança da ênfase. Em Weber e Troeltsch há a pergunta pela gênese das afinidades entre protestantismo e modernidade. Tillich, ainda que com certa conotação de sociologia religiosa, levanta a pergunta acerca da afinidade entre protestantismo e modernidade do século XX. Trata-se de um ponto de inflexão no tratamento da questão. A sociologia do protestantismo, daí em diante será, sobretudo, uma sociologia do declínio. Paul Tillich assinala uma inquietação que acompanhará a sociologia da religião que se dedica ao estudo do protestantismo, a

saber: por que o protestantismo, que no passado manteve laços tão positivos com a modernidade, não se beneficiou, sobretudo, na forma de dividendos numéricos e de sua adaptação à sociedade que ajudou a criar?

3.2.2 Peter Berger

É um dos mais destacados sociólogos norte-americanos desde a segunda metade do século XX. Parte significativa de sua obra foi dedicada ao estudo sociológico da religião. As idéias apresentadas aqui estão contidas principalmente em duas obras de Berger: “O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião” (1967) e “Rumor de Anjos: a sociedade e a redescoberta do sobrenatural” (1969). Porém, deve-se ressaltar que não se fará uma apresentação ampla do conteúdo dessas obras, mas tão somente uma seleção das idéias relacionadas com o tema que propusemos, a saber: a relação entre protestantismo e modernidade.

Modernidade, segundo Berger, está diretamente ligada à secularização. Embora o termo secularização esteja cercado por certa confusão, o processo de secularização pode ser verificado empiricamente na história ocidental. “Secularização é o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 1985, p. 119). A redução do poder da religião ocorre por ocasião da separação entre Igreja e Estado, na emancipação da educação da tutela eclesiástica, na expropriação de

propriedades da Igreja etc. São tais manifestações que Berger qualifica como processo empiricamente verificável.

Para além do lado objetivo da secularização, segundo Berger, há também um aspecto subjetivo do fenómeno. Trata-se de uma espécie de secularização da consciência: “Isto significa que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas” (1985, p. 120). É claro, e ele ressalta isto, que a distribuição da secularização não é uniforme e cada grupo tem sido atingido de forma diferente. Por exemplo: “o impacto da secularização parece ser mais forte em homens do que em mulheres, em pessoas de meia idade do que em jovens e velhos, mais em populações urbanas do que em populações rurais, mais em protestantes do que em católicos” (Idem, p. 120). Além desta distribuição desigual, a secularização não é vista como um processo inexorável. Berger chegou a esta conclusão após entrar em contato com as religiões do Terceiro Mundo:

... há boas razões para pensar que a modernidade, e com ela a secularidade moderna, estão em crise hoje. No Terceiro Mundo ficou claro para mim que a modernização não é um processo unilinear ou inexorável. Ao contrário, desde o começo é um processo de permanente interação com forças opostas e equivalentes que podem ser classificadas sob o título de contramodernização. Acho que é útil olhar para a secularização do mesmo modo – como estando em crescente interação com forças contra-secularizadoras. (Berger, 1997, p. 178).

Parece-nos que o texto mais recente de Berger sobre o tema intitulado “A dessecularização do mundo: uma visão global” (2001), apesar de conter afirmações contundentes, continua, na sua essência, numa linha que busca realçar a complexidade na relação entre modernidade e religião. Afirmamos, concordando com a análise feita por Cecília Loreto Mariz (2001), haver continuidade entre as

idéias expostas por Berger em seus trabalhos anteriores (1985,1997) e as afirmações sobre o processo de secularização no texto mencionado acima⁷⁶.

Feitas as ressalvas, voltemos à questão inicial: na construção da modernidade secular o protestantismo desempenhou algum papel? A resposta de Berger é sim. Em 1967 ele escrevia: “Se o drama da era moderna é o declínio da religião, pode-se descrever o protestantismo como seu ensaio geral” (Berger, 1985, p. 166). Se a modernidade é caracterizada por uma redução do apelo ao sobrenatural para explicar a realidade, o protestantismo foi, de fato, o início do processo. Segundo Berger o “protestantismo”⁷⁷ despiu-se dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia” (Idem, p. 125). O protestante já não vive num universo penetrado por forças sobrenaturais. A realidade foi polarizada entre uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente decaída. Entre o Deus transcendente e a humanidade decaída está um universo completamente “natural”. Diz Berger: “Um céu onde não há mais anjos está aberto à intervenção do astrônomo e, eventualmente, do astronauta. Pode-se sustentar, pois, que o protestantismo funcionou como prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores” (Ibid., p. 125).

O problema de qualquer instituição religiosa reside em manter suas definições da realidade num mundo para o qual tais definições já não são evidentes. Ainda mais no mundo moderno, no qual há pluralidade de definições, religiosas ou não, da

⁷⁶ Um balanço bastante elucidativo sobre as contribuições teóricas do conceito de secularização para a sociologia pode ser visto em Tschannen, O. La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina. In: Bastian, J-P. **La Modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina em perspectiva comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁷⁷ Berger compartilha os mesmos pressupostos de Max Weber. Isto significa que o protestantismo retomou elementos de desencantamento do mundo que já estavam presentes no profetismo do Antigo Testamento e no judaísmo da diáspora.

realidade, disputando a preferência do cidadão comum. Frente a esta situação, as instituições religiosas possuem dois caminhos: resistência ou acomodação. O caminho da acomodação foi o escolhido pelo protestantismo, principalmente em sua versão liberal.

A acomodação consistiria numa espécie de “ajustamento” cognitivo entre a mensagem protestante e a mentalidade moderna não-religiosa. Trata-se de um trabalho de “tradução” da mensagem religiosa numa linguagem “aceitável” aos membros do universo cultural da modernidade. Berger assim explica:

Em tudo isso, deve-se notar a atitude de defesa *vis-à-vis* do que é tido como verdade definitiva da filosofia e da ciência, isto é, da razão secular, fora da esfera cristã. Em outras palavras, a teologia se faz em referência constante a um grupo de intelectuais seculares, precisamente os “eruditos que desprezam a religião” e aos quais Schleiermacher se dirigiu, em suas famosas conferências, em 1799. Eles, em lugar das fontes da própria tradição, agora servem ao teólogo protestante como árbitros de aceitabilidade cognitiva.[...] Na verdade, essa teologia pode ser descrita como um imenso processo de barganha com o pensamento secular: “vamos dar a vocês os milagres de Jesus, mas conservaremos o lado ético”; podemos ceder com relação ao nascimento virginal, mas manteremos a ressurreição” e assim por diante (1985, p.169).

Berger lembra que esse processo de barganha foi interrompido, por um curto período, pela influência da neo-ortodoxia Barthiana. Mas, terminada a Segunda Guerra Mundial, à medida que a situação foi voltando à normalidade, o protestantismo retomou sua tendência de ajustamento cognitivo à modernidade. Ele cita as obras de Paul Tillich e Rudolf Bultmann⁷⁸, como exemplos de retomada do projeto liberal de tradução do cristianismo em termos adequados ao homem moderno.

A relação do protestantismo com a modernidade, especialmente a modernidade liberal dos séculos XIX e XX, é de um esforço de ajustamento

⁷⁸ Texto clássico de R. Bultmann “Novo Testamento e Mitologia” foi apresentado como palestra na Sociedade de Teologia Evangélica, na cidade Frankfurt, em 21 de abril de 1941, portanto, durante a Segunda Guerra. Porém, cessada a Guerra, o texto adquiriu repercussão.

cognitivo. É claro que isto não foi feito sem resistências internas, seja da neo-ortodoxia, seja do fundamentalismo. O saldo parece não ser nada positivo. As igrejas que se recusaram ao ajustamento cognitivo com a modernidade parecem continuar mais atraentes.

3.2.3 Roger Mehl

Roger Mehl foi professor de Ética e Deão da Faculdade Protestante de Teologia da Universidade de Strasbourg, França. Mehl elaborou uma sociologia do protestantismo, publicada originalmente em 1965. Em sua sociologia, preocupou-se em examinar os seguintes temas expostos em capítulos, como segue: I) As possibilidades e limites da sociologia do cristianismo; II) O objeto e o método da sociologia da religião; III) A natureza específica da sociologia do protestantismo; IV) A comunidade cristã e suas relações com o mundo – secularização; V) O objeto religioso: doutrina, mito e história; VI) Práticas religiosas; VII) O desenvolvimento de estruturas religiosas; VIII) Sociologia das missões; IX) Sociologia do ecumenismo; X) Sociologia da seita; XI) Sociologia das Igrejas minoritárias; XII) Protestantismo e política; XIII) Sociologia e pastoral.

A relação do protestantismo com a modernidade emerge em diversos momentos da obra de R. Mehl. Por exemplo, quando expõe sob a perspectiva sociológica a natureza do protestantismo; quando examina as relações entre protestantismo e ecumenismo e as relações do protestantismo com a secularização.

Assinalaremos, a seguir, os momentos em que a relação entre protestantismo e modernidade é examinada por ele sob uma das perspectivas elencadas acima.

R. Mehl considera ser possível o estudo do protestantismo, bem como do cristianismo em geral, pelo fato deste criar intencionalmente comunidades estruturadas pela mensagem propriamente religiosa. Por essa mensagem religiosa, diz ele, tais comunidades diferenciam-se da sociedade na qual estão inseridas (Mehl, 1970, p. 40-41). A Reforma do século XVI, segundo Mehl, removeu a ênfase da Igreja Universal e fortaleceu a idéia de pertencimento/filiação à comunidade eclesiástica local. Na concepção reformada de Igreja, é na comunidade local que o fiel recebe a Palavra e os Sacramentos. Disto, conclui Mehl, que a sociologia do protestantismo tem como objeto primário de estudo o grupo paroquial (Idem, p.42). O autor destaca que é possível ser católico sem a filiação a uma comunidade local, uma vez que o catolicismo é, antes de tudo, uma corporação hierárquica, mas não é possível ser protestante sem a integração numa comunidade local. Assim escreve:

The result of this is that the Protestant must define himself by his integration into the parochial community and that classification of Protestants must be made not directly in relation to the fulfillment of certain practices, but in relation to the degree of integration into the parochial life. This criterion is undoubtedly more delicate to handle than the somewhat mechanical criterion of practices, but it is indispensable for sociology of Protestantism to want respect the nature of its object⁷⁹. (Ibid., 44)

A relação do protestantismo com a sociedade em geral, especialmente a sociedade moderna, é tratada por ele no capítulo sobre a secularização. Mehl observa que o protestantismo, diferentemente do catolicismo romano, nunca fez nenhum pronunciamento condenando o progresso do mundo moderno. No

⁷⁹ “O resultado disto é que o protestantismo precisa definir a si mesmo por sua integração na vida da comunidade paroquial e a classificação de quem é Protestante precisa ser feita não numa relação direta de cumprimento de certas práticas, mas na relação do grau de integração dentro da vida paroquial. Este critério é sem dúvida mais delicado, por um lado, que aquele critério mecânico de práticas, mas é indispensável para a sociologia do Protestantismo que deseje respeitar a natureza de seu objeto”. (Tradução minha)

protestantismo não se desenvolveu nenhum *integrismo*⁸⁰, mesmo a reação fundamentalista não significa negação da modernidade, principalmente da liberdade religiosa. Mehl observa no protestantismo contemporâneo (década de 60) uma preocupação com a “presença da igreja no mundo”, uma vez que a secularização⁸¹ empurrou a religião para fora do espaço público e a cultura tornou-se independente da religião, as igrejas estavam em busca de novo lugar na sociedade para exercerem sua influência.

De modo geral Mehl salienta que a tendência do protestantismo é de avaliar positivamente a secularização. Para o protestantismo, a união entre Igreja e Estado, na Cristandade, foi um equívoco. De modo mais afirmativo, Mehl destaca aquelas experiências e teologias que, na década de 60, valorizavam o pensamento e a cultura secularizada. Tais experiências buscavam pontos de contato com ideologias seculares, como por exemplo, o marxismo. Esta era uma das formas de responder à questão da grande preocupação com a “presença da igreja no mundo”.

A conexão entre a Reforma e o mundo capitalista, nos termos weberianos, é reafirmada por Mehl. Todavia, o contexto do Ocidente à época em que escreve Roger Mehl é de questionamento da ordem liberal burguesa, diferentemente do ambiente do final do século XX e início do século XXI. Neste ponto, o autor inclina-

⁸⁰ Utilizamos aqui as observações de Pierucci para caracterizar o integrismo católico: “Alguns pontos aqui merecem destaque para uma caracterização mínima do que seja o integrismo: 1) a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas) e não a Sagrada Escritura; 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade; 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagônica à tradição (inventada, cf. Hobsbawn & Ranger, 1984) que se quer a todo custo preservar; 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sócio-política a restaurar é a igreja católica hierárquica, o alto clero; 5) para a restauração de uma sociedade integralmente cristã, quer dizer, confessional em seu conjunto, é indispensável a manipulação do poder político. Tendo em vista a perpetuação de uma tradição declarada imutável, o integrismo opera uma recuperação do político para fins religiosos (Azria, 1985: 431). A tradição que os interessa e motiva é uma tradição totalmente infensa à separação das esferas religiosas e políticas. (Pierucci, 1999, p.189-190).

⁸¹ R. Mehl afirma: “In the West, religion has been increasingly taken out of the public sector of life and placed in the private sector” (Ibid.. p. 61) Segue minha tradução: “No Ocidente, a religião tem estado cada vez mais colocada fora do setor da vida pública e situada no setor da vida privada”.

se em direção à resposta oferecida pelo ecumenismo representado pelo modelo do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Para ele, o CMI, por meio das Conferências, buscava oferecer para as igrejas protestantes uma “nova ética social” e, com isto, desatá-las de seu passado burguês e liberal. Neste item, é preciso registrar, a análise de R. Mehl reproduz as tentativas de aproximação entre cristianismo e socialismo efetuadas na década de 60.

Roger Mehl, diferentemente dos demais autores examinados neste subcapítulo, não problematiza as causas do declínio do protestantismo na modernidade. A produção de Mehl caminha na direção de uma esperança de entendimento entre protestantismo e modernidade. É certo que o esforço na busca de um entendimento indica alguma dificuldade entre protestantismo e modernidade, todavia, ele não torna isso o problema central de sua sociologia.

3.2.4 Jean Paul-Willaime

Jean Paul-Willaime foi professor de sociologia da religião na Faculdade de Teologia Protestante na Universidade de Strasbourg. Dirigiu o centro de sociologia comparada das religiões em Europa e o grupo de pesquisa “Religion et modernité” do Centre National de la Recherche Scientifique. Desde 1992 é o diretor de estudos em “História e Sociologia do Protestantismo” na Ecole Pratique des Hautes Études da Sorbonne. A contribuição de Jean Paul-Willaime para a sociologia do protestantismo foi feita principalmente em duas obras: *Profession: Pasteur, sociologie de la*

condition du clerc à la fin du XIX e siècle e La Précarité protestante (Sociologie du protestantisme contemporain).

A compreensão do declínio do protestantismo é o cerne da sociologia de Jean Paul-Willaime. O declínio do protestantismo, como bem observa Paulo Barrera Rivera (1997), é um pressuposto da sociologia de Jean Paul-Willaime. Ele não se preocupa em demonstrá-lo, mas em analisá-lo.

Na visão do autor, a crise atual do protestantismo não é conjuntural. Trata-se de uma crise cuja origem deve ser procurada no próprio sistema de crenças do protestantismo. A análise das fragilidades inerentes ao protestantismo é exposta por Jean Paul-Willaime por meio de três grandes tensões: a tensão entre fundamentalismo e liberalismo, entre clérigos e leigos e entre confessionalismo e universalismo.

Examinemos a primeira tensão. O protestantismo, segundo Willaime, legitima-se pelo discurso religioso. Logo, será muito mais vulnerável a qualquer mudança na teologia. O catolicismo, por sua vez, legitima-se institucionalmente pelo rito. Ao estabelecer o princípio da “Sola Scriptura”, a Reforma fragilizou a função institucional da Igreja. A verdade deixa de estar na Igreja, enquanto instituição, para residir na mensagem da Igreja. É a mensagem verdadeira⁸² que torna a Igreja verdadeira. Assim, no protestantismo a questão da determinação da verdade será um problema hermenêutico e uma questão para exegetas e doutores. O papel do bispo católico caberá, no protestantismo, ao pastor-teólogo; inaugura-se assim uma espécie de magistério ideológico. Deve-se destacar também que ao se valer do “Sola Scriptura” para criticar e reformar a Igreja, o protestantismo lançou as bases do

⁸² Isto aparece com clareza quando a Confissão de Fé de Westminster manifesta-se sobre a Igreja: “Esta Igreja Católica tem sido ora mais, ora menos visível. As igrejas particulares, que são membros dela, são mais ou menos puras conforme nelas é, com mais ou menos pureza, ensinado e abraçado o Evangelho, administradas as ordenanças e celebrado o culto público” (1994, p.132)

fundamentalismo escriturístico e, paradoxalmente, ao insistir no livre exame da Escritura por todos os crentes e na rejeição da infalibilidade dos concílios, lançou a semente do liberalismo.

Duas conseqüências são vislumbradas. De um lado, o protestantismo torna-se sensível às mudanças no campo teológico e vitimado com facilidade por crises doutrinárias. De outro lado, a necessidade constante de interpretação e demonstração da verdade das Escrituras facilita o aparecimento de cismas no protestantismo. Daí concluir Jean Paul-Willaime: “Os teólogos passam, o ritual da missa fica” (2003, p. 155).

A tensão entre clérigos e leigos é o segundo ponto examinado por Willaime. Neste item o autor oferece valiosa contribuição para a análise da “profissão” pastor. Ele começa por observar que o contexto e a significação da profissão clerical se dão na igreja (associação voluntária) e não como em outras profissões, na sociedade. Isto torna o pastor dependente do reconhecimento dos leigos que compõem sua congregação. O clero é controlado, não somente pelas instâncias dirigentes de sua instituição, mas também pela clientela, pela comunidade crente que carrega e cultiva a tradição a que o clérigo serve profissionalmente. Assim, o clérigo está, pois, longe do grupo profissional, onde é a assembléia dos pares que decide (Idem, p. 123). A tensão entre o pastor e os leigos está, segundo Willaime, no próprio coração da Reforma; vejamos:

... o pastor aparece nitidamente como um leigo que exerce uma função particular, mas que, para o exercício de suas funções, é controlado por outros leigos. Aí está um dos eixos do pensamento dos reformadores e de toda a tradição protestante, um eixo fundamental, pois nos lembra que o gesto da Reforma é, antes de tudo, a contestação de um clero em nome da Bíblia, a recolocação de um novo questionamento dos funcionários autorizados da instituição religiosa em nome de uma verdade religiosa. Por esse gesto a Reforma relativizou para sempre a instituição religiosa e seus servidores: a instituição e seus servidores não são santos em si mesmos, eles são submissos à verdade a que são reputados seguir, e devem ser submissos a crítica dessa verdade. O gesto da Reforma é assim a relativização de todo carisma de função, a dúvida incidindo sobre toda

transmissão automática da verdade original: a verdade não está na instituição e seus funcionários, ela está na mensagem e todo crente pode criticar a instituição em nome dessa mensagem. É o alcance revolucionário da afirmação protestante da autoridade das Escrituras. (2003, p. 135).

Não se distinguindo do leigo por um estatuto ontológico particular, como no caso do padre católico, o pastor protestante continua, para a teologia reformada, um leigo que simplesmente exerce uma função particular no seio da Igreja.

Jean Paul-Willaime aproxima o pastor protestante da autoridade ideológica, semelhante à autoridade de ideólogos de partidos políticos. Nesse tipo de autoridade, não se deve obediência, a partir do ponto de vista típico-ideal, nem à instituição (autoridade racional-legal) nem a uma pessoa (autoridade carismática), mas a uma ideologia, isto é, a um corpo de crenças reconhecidas como legítimas em função de uma racionalidade vigente. Para Willaime esse foi o tipo de autoridade exercida pelos reformadores, pois eles não convidavam os fiéis para reconhecer a autoridade carismática desta ou daquela pessoa, mas sim, os convidavam para serem racionais, estudando as Escrituras e pautando sua conduta segundo os ensinamentos dessa leitura.

A precariedade institucional do protestantismo residiria justamente em sua dependência do pastor-pregador-doutor, ou seja, aquele que presentifica o divino por meio de um discurso. O uso recorrente do discurso como elemento simbólico que produz a manifestação da presença divina para os fiéis tornará particularmente vulnerável o protestantismo a um problema que acomete as instituições simbólicas⁸³ em geral:

É também uma importante característica das instituições simbólicas o fato de serem estorvadas por conflitos ideológicos: quando se gera um capital

⁸³ Willaime apresenta a seguinte definição: “Dizemos que a instituição religiosa é uma instituição simbólica simplesmente porque ela constitui um agrupamento que se ocupa de bens de natureza simbólica, porque ela gera um capital simbólico que ela procura conservar e desenvolver. Uma instituição simbólica mantém, pois, uma analogia particular com o sentido, mais precisamente com esta ou aquela tradição de sentido; ela não é ideologicamente neutra, já que é da sua própria natureza reconhecer-se a si mesma em uma certa afirmação de sentido. (Idem, p. 124)

simbólico, com o objetivo de desenvolver esse capital, é inevitável que diversas opções se expressem e que a vida da instituição seja cruzada por conflitos latentes ou manifestos em que está em jogo a própria compreensão dessa herança simbólica nos tempos atuais. Toda tradição que atravessa os séculos está em perpétuo trabalho consigo mesma, volta-se sem cessar para si própria para se redefinir em contextos novos. (Idem, p. 125).

O terceiro ponto de tensão no protestantismo está na relação entre confessionalismo e ecumenismo. Segundo Willaime os antagonismos gerados pela Reforma foram superados por um processo de “protestantização” do sentimento religioso. A “protestantização” consistiu na incorporação, por parte dos católicos, da cultura individualista e pluralista da sociedade moderna. A partir daí, os confessionalismos dentro do campo cristão, bem como as diferenças doutrinárias, relativizaram-se.

A análise interna da lógica, se assim podemos chamar, do sistema de crenças protestante empreendida por Willaime tem como propósito básico elucidar o seguinte dilema: por que o protestantismo, vinculado de maneira complexa à emergência do mundo moderno e ao processo de secularização, não parece beneficiar-se socialmente de sua particular afinidade com a modernidade. A resposta de Willaime incide sobre uma série de tensões inerentes ao próprio protestantismo, que o tornam institucionalmente frágil no cenário moderno. Porém, a análise das relações entre protestantismo e mundo moderno não pode deixar, como ele bem observa, de levar em conta as mudanças na fase atual da modernidade:

Por outro lado, essa fase da modernidade está fortemente marcada por uma diferenciação funcional que sublinha as especializações institucionais, a determinação de uma esfera precisa de atividades a cada instituição. Nessa perspectiva, o espiritual se encontra reenviado ao espiritual. Não se espera que o espiritual informe o temporal para administrar aquilo do qual ele sempre se ocupou: a dimensão dita “religiosa”. Uma sorte de etapa suplementar de autonomização do temporal: depois de ter sido emancipada das tutelas clericais, o temporal se emanciparia das tutelas espirituais que o governam no seu interior. O protestantismo quis substituir uma sociedade dominada pelo poder da igreja por uma sociedade de indivíduos crentes e “bem-educados”. É nesse sentido que seu projeto se encontra positivamente com a modernidade. Mas, quando se está numa sociedade marcada pela disseminação do crer e do indiferentismo? O que acontece

com o protestantismo, religião secularizada, numa modernidade que em nome da diferenciação funcional espera do religioso que se manifeste como religioso? O que acontece com esse protestantismo de leigos, que em nome da especialização e da visibilidade dos papéis é favorável à figura do clérigo? (isso para quem não quer falar em poder). O que acontece com o protestantismo como religião da espiritualização do mundo e da moralização do indivíduo numa modernidade na qual o “mundo” é, de um lado, um universo frio da burocracia e das tecno-ciências e, de outro lado, um universo quente de experiências pessoais e de vivências sociais afins? É precisamente porque o protestantismo, em certa perspectiva, foi uma “religião moderna”, que a sua pertinência se encontra hoje profundamente questionada. Não tem a pós-modernidade desestabilizado o protestantismo como “religião moderna”? Essa é a questão que surge quando se pensa na situação do protestantismo na pós-modernidade. Trata-se de um convite para reexaminar a questão sócio-histórica das relações entre protestantismo e modernidade (2000, p. 36).

3.2.5 Steve Bruce

S. Bruce é professor na Queen’s University em Belfast. No capítulo dois já utilizamos alguns conceitos desenvolvidos por ele. Seu livro: *“A house divided: protestantism, schism and secularization”* examina as reações do protestantismo diante do mundo moderno, particularmente diante do pluralismo típico da modernidade. Bruce, em consonância com aquilo que afirma Troeltsch, advoga que o estabelecimento da tolerância em matéria de religião foi uma obra não-intencional de diversos grupos protestantes não-conformistas. Entretanto, cada um deles lutou para impor sua própria ortodoxia à população por meio do Estado e, então, diante do fracasso de tais tentativas, surgiu a tolerância como uma bandeira e, conseqüentemente, o pluralismo. Bruce divide a consolidação da tolerância em três estágios: primeiro – o aparecimento de diversas dissidências dentro do protestantismo. Segundo – a religião oficial (ele analisa os casos do protestantismo inglês e escocês) foi forçada a moderar suas reivindicações por privilégios e contra a

própria vontade a aceitar a tolerância. Nesta etapa, o Estado também ampliou suas atividades, assumindo áreas nas quais somente a igreja atuava. Terceiro – por influência do iluminismo, países protestantes que não se haviam industrializado ainda (principalmente luteranos) adotaram a liberdade religiosa como bandeira. (1990, p. 99-100).

Já mencionamos que Bruce constrói sua classificação do protestantismo a partir da epistemologia. Deste modo, utiliza o termo protestantismo conservador para descrever a posição que estabelece a primazia da Bíblia e protestantismo liberal para aqueles que aceitam o moderno ponto de vista hermenêutico a respeito das Escrituras (Idem, p. 32,33). Protestantes conservadores são os fundamentalistas e os *evangelicais* e os protestantes liberais estão presentes nas grandes denominações e nos organismos ecumênicos⁸⁴. Bruce recusa as construções que procuram explicar o declínio ou êxito destes dois agrupamentos protestantes partindo apenas de suas práticas⁸⁵. Segundo Bruce as práticas religiosas precisam ser compreendidas a partir de sua relação com o sistema de crenças de cada grupo. Por isso, para Bruce é preciso ir além dos motivos conjunturais e pessoais para chegar às conseqüências estruturais dos elementos epistemológicos do sistema de crenças (Idem, p. 39). Declínio e êxito frente ao pluralismo moderno devem ser

⁸⁴ A entidade ecumênica utilizada por S. Bruce para ilustrar a carreira do liberalismo teológico é a British and American Student Christian Movement (SCM).

⁸⁵ Ele rejeita particularmente a tese elaborada por Dean Kelley (1972) sobre características de uma religião “forte” (protestantismo conservador) e de uma religião “fraca” (protestantismo liberal). As características da religião “forte” são: 1) Demanda considerável sacrifício de seus membros; 2) Seus membros são disciplinados; 3) Possui zelo missionário; 4) São ideologicamente absolutistas; 5) Fazem com que seus membros adotem um padrão comum tanto para questões periféricas quanto para questões centrais; 6) Encorajam o fanatismo. As características da religião “fraca” são: 1) São relativistas; 2) Permitem diversidade; 3) Encorajam o diálogo com competidores religiosos; 4) Atraem somente um apoio morno; 5) São individualistas; 6) Em vez de forçar seus membros a “testemunharem” a sua fé, permite que permaneçam numa atitude reservada. (Kelley apud. Bruce, 1990, p.155)

compreendidos como conseqüências dos pressupostos epistemológicos de cada sistema de crenças⁸⁶.

O protestantismo liberal é legitimado pluralisticamente. Isto significa que o liberalismo teológico considera positivo o pluralismo moderno. Logo, protestantes liberais não acreditam que somente eles estão na posse da verdade. Assim, como eles não demandam um lugar especial no propósito de Deus, ou de seu trabalho na história, serão tolerantes com outros movimentos similares. Sendo tolerantes com outros movimentos, eles também serão tolerantes com sua própria diversidade interna. Diante de tal quadro, não há sentido em exigir exclusividade e lealdade de seus membros.

Outro ponto destacado por Bruce para explicar a precariedade organizacional inerente ao sistema de crenças do liberalismo teológico é sua “acomodação tática”. Isto significa que os liberais não haviam aderido ao racionalismo ou ao universalismo ou, tampouco, que considerassem o cristianismo como ultrapassado. Sob o ponto de vista de uma acomodação tática, eles pretendiam mudar para preservar a essência daquilo que seus antepassados haviam crido (1990, p. 105). De outro lado, pensavam que não crentes talvez não se interessassem pela mensagem cristã expressa em termos tradicionais. Assim, por meio da aproximação, desejavam fazê-los acreditar em algo menos radical e distinto daquilo que já acreditavam. Daí a estratégia do *Student Christian Movement* (SCM) em promover conferências para os alunos sob os títulos “Cristo e Marx” ou “Cristo e Freud”. Entretanto, Bruce observa:

⁸⁶ Levando a sério as conseqüências dos pressupostos epistemológicos dos sistemas de crença Bruce observa que ainda que protestantes liberais queiram criar organizações e instituições sociais para preservar e promover suas crenças (e eles fizeram isto), irão encontrar muita dificuldade porque a natureza do cerne de suas crenças (sua fé em novas luzes, seu compromisso com a diversidade e seu denominacionalismo) fazem tais atividades difíceis. Por outro lado, é a natureza da ideologia do protestantismo conservador (sua crença numa verdade imutável) que explica o sucesso de sua reprodução (Ibid. p. 177)

“The danger of building bridges, of course, is that bridges can carry traffic in both directions”⁸⁷ (1990, p. 144).

Bruce considera que o liberalismo teológico é um sistema difuso de crenças. Dentre as implicações de tal sistema está o não estabelecimento de fronteiras claras em relação a outros sistemas de crenças. Sendo assim, como as fronteiras não estão claras, o liberalismo pode assumir e compartilhar as mesmas causas de outros movimentos sociais organizados e, muitas vezes, quando isso acontece, militantes do próprio grupo religioso podem ser recrutados pelos “movimentos parceiros” que possuam estrutura organizacional melhor estabelecida para defender determinadas causas, bem como as crenças que as fundamentam.

O ponto forte do não estabelecimento de fronteiras doutrinárias claras pelo liberalismo, como observa Bruce, residiria em sua resistência ao cisma e fragmentação, tão comuns no protestantismo conservador por razões de crença. O ponto fraco consiste, por conta da ausência de perfil definido de crenças, na baixa capacidade de mobilização⁸⁸ dos filiados à igreja em torno de alvos comuns. A definição de alvos comuns agrava-se ainda mais, escreve Bruce, quando comunidades eclesiais de orientação liberal se envolvem em atividades sociais e políticas a respeito das quais existe razoável divergência na própria sociedade:

Those churches which have invested in community ministries in new housing estates and deprived inner city areas have quickly found that the clergy are acting as untrained social workers rather than propagators of the gospel. Church members may resent their donation being used for things

⁸⁷ Tradução minha: “O perigo de construir pontes, obviamente, é que as pontes podem levar o tráfego nas duas direções”.

⁸⁸ Sobre a natureza ou lógica do pensamento religioso, Bruce observa que a religião está preocupada com certezas. Ela trata da descoberta do ponto de Arquimedes que nos permite escapar da ambigüidade e confusão do mundo. Por isso é difícil desenvolver ou manter um grau elevado de compromisso para com alguma coisa que talvez sim ou talvez não seja verdadeira, que talvez possa ser parcialmente verdadeira, ou ainda, que talvez seja verdadeira somente para algumas pessoas. (1990, p. 123)

which are not obviously their business or which are done better by more are not specialized organizations.⁸⁹ (1990., p. 135)

Em síntese, Steve Bruce conclui que o liberalismo teológico, pela natureza de seus pressupostos epistemológicos, tem problemas para recrutar pessoas para apoiá-lo, pelas seguintes razões: a) porque há pouco consenso quanto aos propósitos do grupo; b) porque a busca por novos propósitos pode colocá-los numa competição com agências que estejam melhor qualificadas para aquele tipo de atividade; c) porque os novos propósitos podem alienar parte dos membros da comunidade (Idem, p. 135).

Ainda quanto ao recrutamento, o liberalismo teológico carrega as seguintes fragilidades. Primeiro – a ausência de formação das crianças e conseqüente falta de interesse em converter não cristãos. Segundo - o amplo leque de opções que são abertas por ocasião da socialização primária faz com que crianças formadas num ambiente de protestantismo liberal sejam socializadas na tolerância e numa visão de mundo relativista. Assim, conclui Bruce, um protestante liberal que compreendeu todas as conseqüências de suas crenças não tem razão para permanecer um liberal ativo e ... “the decline of liberal Protestantism suggests that, far from having failed, it has done its job so well that those who accepted it feel no further need for it”⁹⁰ (Ibid., p. 153).

Bruce sustenta que o liberalismo é dependente do protestantismo conservador. Afirma que ele aparece depois do estabelecimento de um

⁸⁹ Aquelas igrejas que têm investido em ministérios comunitários em novas áreas de loteamento e em áreas deterioradas da cidade têm percebido rapidamente que os membros do clero acabam atuando mais como despreparados assistentes sociais do que como propagadores do evangelho. Os membros da igreja podem se ressentir que suas doações estejam sendo usadas para coisas que obviamente não é o negócio deles ou que são mais bem feitas por organizações especializadas. (Tradução minha)

⁹⁰ “O declínio do protestantismo liberal sugere que, longe de ter falhado, ele fez seu trabalho tão bem feito que aqueles que o aceitaram já não sentem mais necessidade dele.” (tradução minha).

protestantismo conservador e funciona como uma espécie de libertação da camisa-de-força para logo depois declinar. Bruce associa a isto o fato de que os grandes líderes do movimento ecumênico do século XX (J. R. Mott nos EUA e T. Tatlow na Inglaterra) eram provenientes do protestantismo conservador. Tais indivíduos lentamente fizeram um percurso rumo ao liberalismo teológico.

A adaptação do protestantismo conservador à modernidade, segundo Bruce, compreende as seguintes atitudes: a) criação ou preservação de sub-culturas regionais; b) sub-culturas de imigrantes; c) criação de sub-culturas não-geográficas. Neste caso, é importante observar que o protestantismo conservador responde ao mundo moderno aceitando o que não pode ser mudado. Suas energias são devotadas à criação e manutenção de sub-culturas, que permanecem sub-culturas em vez de sub-sociedades ou sub-economias (1990, p. 176).

Na análise de Bruce, parte da explicação do melhor desempenho do protestantismo conservador, quando comparado ao protestantismo liberal, estaria na aceitação dos limites impostos pela secularização à religião, logo: “O trabalho social é feito melhor por assistentes sociais. Política é feita melhor por habilidosos políticos. A igreja na sociedade industrial moderna tem credenciais superiores somente numa área: a mediação do sobrenatural” (Idem, p. 145). Embora a observação de Bruce pareça-nos acertada, é preciso não esquecer que os movimentos protestantes conservadores, especialmente nos Estados Unidos, a partir dos anos 80 têm atuado com desenvoltura na esfera pública. Entretanto, a observação de Bruce torna-se mais acurada se levarmos em conta que essas correntes do protestantismo conservador entram na esfera pública como atores religiosos e fundamentam suas escolhas políticas e culturais em nome de valores religiosos. Nisto há uma diferença muito grande em relação ao liberalismo teológico,

pois esse, sempre que esteve (ou está) na esfera pública, procura legitimar-se a partir da bandeira de outros movimentos sociais.

Bruce, em sua avaliação final, observa que o protestantismo conservador, embora tenha obtido certo êxito em criar uma cultura desviante no coração da modernidade, constitui, também, um movimento de acomodação tática e, assim como o liberalismo teológico, é uma fé privatizada.

3.3 PROTESTANTISMO E MODERNIDADE: UMA AVALIAÇÃO

Percorremos acima diversos momentos da abordagem da relação entre protestantismo e modernidade. Tentaremos abaixo sistematizar as ênfases de cada uma das etapas do tema em questão.

A primeira etapa do esforço em correlacionar protestantismo e modernidade circunscreve-se ao século XIX e foi realizada por Guizot (1828), Hegel (1830) e Laveleye (1875). Apesar das diferenças de estilo e método entre esses autores é possível afirmar que compartilham uma preocupação comum. No centro dessa preocupação está a relação entre protestantismo e liberdade, propriamente a afinidade entre as formas religiosas provenientes da Reforma do século XVI e os modos de governo opostos ao absolutismo. A centralidade desta preocupação certamente se deve à proximidade da Revolução Francesa (1789). Os vínculos entre o catolicismo romano e o absolutismo político são vistos como obstáculos para a realização do progresso, e a cultura católica dos povos latinos é citada como ameaça ao desenvolvimento das liberdades provenientes do Iluminismo. O contrário

também é verdadeiro, a saber, o catolicismo romano do século XIX viu no Iluminismo, no protestantismo e nas novas formas de governo uma ameaça. O brado católico romano contra tais ameaças foi consubstanciado no *Syllabus de Erros* (1864).

Em Guizot, Hegel e Laveleye, a modernidade aparece como “projeto” e a questão central é a contribuição do protestantismo para a sua realização. Em todos é mencionado o tema “das conseqüências não-previstas”, ou seja, a afinidade entre protestantismo e modernidade (concebida principalmente como oposição às formas absolutistas de governo) não foi algo intencionado pelos atores religiosos. Outro ponto a ser observado nestes autores é ausência da menção (ou percepção?) das distinções internas do protestantismo e das diferenças de resposta de cada confissão religiosa à modernidade. Para esses autores, o mundo religioso está dividido em dois grandes blocos: católicos romanos e protestantes.

A segunda etapa do esforço em correlacionar protestantismo e modernidade encontra-se nas obras de Weber e Troeltsch. Trata-se de uma fase propriamente sociológica cujo destaque é o refinamento teórico. Weber retoma, da discussão anterior, a percepção de que o protestantismo é uma forma religiosa centralizada na interioridade do indivíduo, a ênfase positiva do protestantismo em relação ao trabalho e a noção de “conseqüências não-previstas”. Todavia, sua investigação, de forma inédita, conecta o progresso capitalista com a disciplina gerada pelo ascetismo intra-mundano do protestantismo. A relação entre protestantismo e modernidade que emerge em sua obra não é mais a da modernidade/iluminista com seu “projeto” de liberdade/emancipação, mas de modernidade enquanto “jaula de ferro”. A contribuição protestante, segundo Weber, a partir de uma religiosidade ascética, não reside primeiramente em sua afinidade com formas democráticas de

governo, mas em sua relação com a necessidade de racionalização da modernidade. Outro ponto importante na avaliação weberiana do tema reside em seu destaque para as distinções internas do protestantismo. Isto significa que a afinidade entre protestantismo e modernidade capitalista não é igual em todas as confissões.

A contribuição de Troeltsch, ainda nesta segunda etapa, será fundamental para aprofundar as distinções internas do protestantismo e qualificar melhor a contribuição de cada confissão para a configuração da modernidade. Troeltsch retoma o discurso presente nos autores do século XIX – a afinidade entre protestantismo e as liberdades políticas da modernidade – para fazer algumas distinções. Sua distinção principal recai sobre o velho e o novo protestantismo. Neste último, encontra-se uma afinidade (também não intencional) com a modernidade. O velho protestantismo, representado pela Reforma luterana e calvinista, é por ele qualificado como uma cultura eclesiástica que aspira à regulamentação total da vida. Serão as tendências humanista histórico-filológica-filosófica, separatistas e o espiritualismo individualista, nascidas no seio do velho protestantismo e por ele combatidas, que irão, num sinuoso movimento histórico, desaguar na formação de um novo protestantismo.

Um trabalho semelhante ao que Weber realizou demonstrando a afinidade eletiva entre a ética protestante e o “espírito” do capitalismo será feito por Troeltsch ao examinar a afinidade entre o novo protestantismo e as liberdades políticas da modernidade. Trata-se, na verdade, de um refinamento teórico, uma vez que ele explora as contradições internas do protestantismo e a complexidade da relação entre este e a modernidade.

A terceira etapa do esforço em correlacionar protestantismo e modernidade traz um novo conjunto de questões. A investigação já não versa sobre o papel do protestantismo no desenvolvimento da modernidade, mas sobre o seu desempenho propriamente religioso e sobre as suas possibilidades de sobrevivência no mundo que, de diversas formas, ele ajudou a moldar.

Nesta etapa, exceto Roger Mehl, todos (Tillich, Berger, Jean Paul-Willaime e Bruce) dedicam-se ao exame do declínio do protestantismo durante o século XX. De modo geral, as explicações caminham na direção da lógica do sistema de crenças do protestantismo. A fragilidade do protestantismo, bem como sua precariedade institucional na modernidade, é inerente ao próprio sistema de crenças. Na visão de Berger, um dos precursores dessa nova etapa, no âmago do sistema de crenças do protestantismo está o desencantamento. Para Jean Paul-Willaime a precariedade institucional do protestantismo tem fundamento no seu modo de legitimação religiosa. Há no protestantismo, pondera Paul-Willaime, uma dependência “excessiva” do discurso, que, por sua vez, fomenta um magistério ideológico e isto faz com que a religião protestante, assim como as demais organizações dessa natureza, seja estorvada por disputas de facções agrupadas em torno de interpretações verdadeiras.

Steve Bruce prossegue na investigação do declínio do protestantismo na modernidade, porém, diferentemente dos demais autores, faz algumas distinções que delimitam com maior clareza a natureza da questão⁹¹. A distinção básica feita por Bruce demonstra que dentro do que chamamos de protestantismo existem fundamentações epistemológicas diferenciadas. Há uma fundamentação protestante conservadora e uma fundamentação protestante liberal. Os resultados diante da

⁹¹ Peter Berger já havia feito distinções entre a resposta liberal e a conservadora, todavia, Bruce avança um pouco mais nas possibilidades explicativas de tais distinções.

modernidade também serão distintos em ambos os grupos. Em termos de reprodução religiosa do grupo, o conservadorismo, em geral, tem obtido maior êxito que o liberalismo teológico. Entretanto, o suposto fracasso do protestantismo liberal, enfatiza Bruce, deve ser lido no contexto de seu próprio sistema difuso de crenças. Assim, a “desfiliação” no protestantismo liberal não é o resultado de fracasso da internalização de seus princípios religiosos, mas o testemunho de seu êxito.

Julgamos que a análise de Bruce sobre o destino do protestantismo na modernidade diverge, num ponto, grandemente dos demais analistas. Tillich, Berger, Mehl e Paul-Willaime têm apontado como um dos fatores explicativos do declínio do protestantismo na modernidade seu despojamento dos elementos simbólicos tradicionalmente presentes no universo da religião⁹². A análise de Bruce, a nosso ver, põe em evidência duas questões até então pouco consideradas: a) o protestantismo conservador não é necessariamente declinante; b) o declínio do protestantismo liberal é o desdobramento de sua lógica interna. Deste modo, o desempenho do protestantismo na modernidade não se explica por uma comparação com o catolicismo romano, mas em função da lógica de seu próprio sistema de crenças. Aliás, o catolicismo romano, em que pese sua riqueza simbólica, também tem-se apresentado na modernidade como uma religião em declínio. Mas este é outro assunto!

⁹² Aliás, na sociologia do protestantismo brasileiro esta explicação tem sido repetida à saciedade.

3.4 PROTESTANTISMO E MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA

Observamos, no primeiro capítulo, que a Idade Moderna e o aparecimento da consciência histórica da modernidade são etapas distintas. A primeira tem suas raízes nos séculos XV e XVI com a navegação, Renascença e Reforma e a segunda emerge nos séculos XVIII e XIX. A consciência histórica de modernidade ganhou expressão no terreno da literatura e da filosofia Iluminista; esta concebeu seu próprio tempo como período de emancipação do ser humano fundamentado na razão. A incorporação da América Latina ao mundo ocidental situa-se na Idade Moderna, todavia, após essa incorporação ocorreu um longo processo de fechamento das colônias às idéias e práticas da modernidade política e religiosa que se desenvolvia em diversos países da Europa. A razão deste fechamento encontra-se nos compromissos de Espanha e Portugal com o Antigo Regime de Cristandade católica. Para manutenção do Regime de Cristandade era fundamental a rejeição dos novos modelos religiosos e políticos que surgiam pouco a pouco a partir da Revolução Inglesa do século XVII. Assim, a América Latina nasceu da expansão moderna da Europa, porém, em seguida fechou-se diante do desenvolvimento da consciência de modernidade.

A modernidade, no plano das instituições políticas formais, foi imposta na América Latina pelas minorias ilustradas, sem, entretanto, que as massas tivessem acesso à consciência de modernidade. Deste modo, como observa Bastian (1997, p.34), a modernidade política foi imposta pelas elites, entretanto, os princípios da modernidade religiosa – tolerância religiosa e liberdade de culto – não foram aceitos de imediato. Pequenas concessões foram feitas quanto à liberdade de culto por

conta dos acordos comerciais e pela entrada de imigrantes brancos. As elites republicanas do século XIX, frente às massas que continuavam católicas e à Igreja Católica que continuava sendo um ator político importante, trataram de elaborar constituições, na maioria dos países, nas quais se defendia as prerrogativas do catolicismo como religião exclusiva e portadora da identidade nacional.

A penetração do protestantismo na América Latina, no século XIX, e suas relações com as elites liberais foram objeto de investigação por Vieira (1980) e Bastian (1994), dentre outros. No capítulo seguinte retomaremos, com outros objetivos, as relações entre o protestantismo e os grupos políticos liberais no Brasil. A associação do protestantismo com a modernidade na América Latina está relacionada com seu pioneirismo no campo educacional e com sua avaliação positiva dos regimes republicanos. Todavia, o impacto de sua presença foi sentido muito mais no plano simbólico, por sinalizar o fim do monopólio católico e a introdução da liberdade de crença e pensamento, do que no plano demográfico e cultural. As adesões ao protestantismo foram poucas e suas comunidades constituíram-se sub-culturas dentro dos diversos países latino-americanos.

A percepção do impacto da presença do protestantismo veio a partir do crescimento do pentecostalismo. A discussão sobre a contribuição do protestantismo para o desenvolvimento da modernidade na América Latina havia sido sepultada e, na década de 30 do século XX, já não extrapolava os círculos restritos dos iniciados na religião protestante. A percepção do crescimento do pentecostalismo reavivou a discussão em torno da possível contribuição modernizadora do protestantismo para a América Latina. Os estudos pioneiros na investigação sociológica do pentecostalismo foram feitos por Emílio Willems (1967), Christian Lalive D'epinay (1970), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973) e Beatriz Muniz de Souza

(1969). O trabalho de Willems tratava do pentecostalismo no Brasil e no Chile e o de D'epinay restringia-se ao Chile.

A indagação sociológica que guiou os estudos mencionados acima dizia respeito ao papel que as mudanças econômicas e sociais desempenhavam na situação religiosa na América Latina. A questão foi examinada sob a chave teórica do funcionalismo, embora em Candido Procopio Ferreira de Camargo também exista a chave weberiana. Ricardo Mariano (2006) observa o seguinte eixo explicativo nos trabalhos pioneiros: modernização/migração/anomia/conversão/integração. De modo geral as razões para o crescimento do pentecostalismo são atribuídas às suas “funções” de ajustamento numa sociedade em “transição” do rural para o urbano⁹³.

A segunda questão, também presente nos estudos sobre o pentecostalismo que estão sendo examinados, é de origem weberiana e consiste na pergunta pelo impacto da mudança religiosa pentecostal sobre o desenvolvimento econômico e social. Para Willems (1967) o caráter inovador do pentecostalismo prende-se à sua democratização do acesso ao sagrado e aos postos de comando na hierarquia eclesiástica. Todavia, no campo sócio-cultural o impacto da presença pentecostal é praticamente nulo, pois “os pentecostais têm orgulho de ser incultos e despreparados para qualquer tarefa intelectual”, não cultivam “ideais de avanço econômico e profissional”, são indiferentes ou antagônicos aos “progressos educacionais e contentam-se meramente com a capacidade de ler a Bíblia” (1967, p.136, 189, 219). Christian Lalive d'Epinay avaliou o pentecostalismo chileno como representando continuidade e descontinuidade, porém o peso da continuidade,

⁹³ Ricardo Mariano (2006) aponta as diversas críticas que foram feitas por outros pesquisadores a essa explicação dualista. Os pesquisadores que apresentaram trabalhos de contestação da explicação do crescimento do pentecostalismo pela transição do rural para o urbano são Peter Fry e Gary Howe (1975), Rubem César Fernandes (1977), Rubem Alves (1978), Regina Novaes (1985), John Page (1984), Francisco Cartaxo Rolim (1985) e André Droogers (1992).

segundo ele, anulava as possibilidades de contribuição positiva da religião pentecostal. Assim escreve:

A comunidade pentecostal se organiza como se fosse uma grande família ampliada – Willems mesmo o nota – cujo chefe indiscutível é o pastor. Este último realiza plenamente o modelo ideal, sonhado, de um “patrão”; encarna o pai perdido – ou desejado, porque se havia descoberto que era injusto. O pastor é a pessoa que protege, que aconselha, que busca trabalho para o necessitado. Muito autoritário, amiúde, assegura sem dúvida a proteção da comunidade; é possível crer nele, uma vez que é o depositário do dom de Deus, o recipiendário de seu batismo. O pentecostalismo, ao mesmo tempo que propõe a igualdade de possibilidades (ruptura), reconstitui a antiga sociedade senhorial, realizando o ideal desta quanto a oferecer proteção e confiança nas relações humanas verticais (continuidade). (1970, p.88-89)

Lalive d’Epinay examinou a questão da presença de uma ética protestante, nos termos weberianos, no pentecostalismo e de sua possível contribuição para a modernização econômica da América Latina. Suas conclusões sobre o pentecostalismo chileno nos anos 60 são as seguintes:

No quadro de um protestantismo evangelizador, o sinal visível da eleição não é o êxito material senão o êxito do anúncio da mensagem e da regeneração moral. O progresso não é em si um valor essencial; o trabalho, tampouco, é muito mais relacionado com o mundo do pecado, uma vez que para ir ao trabalho é preciso sair do recinto protetor da comunidade religiosa. Recorda-se aquele pastor que temia “dar trabalho ao seu filho” por medo de perdê-lo.[...] Assim, pois, se o pentecostal é considerado bom trabalhador, honrado, sem problemas, não parece, entretanto, que esteja dotado do espírito de empresa e de iniciativa que caracterizava os “burgueses conquistadores” do século XIX europeu. O protestantismo também por um fenômeno de simbiose com a cultura sul-americana tradicional, que não vê no trabalho e no progresso o summum da vida humana, não parece introduzir de maneira sensível uma nova ética do trabalho. O trabalho não adquire, no Chile, um valor religioso, mas permanece como valor mundano. (Idem, p. 238-239)

Ainda neste grupo de trabalhos pioneiros sobre o impacto da mudança religiosa pentecostal no desenvolvimento econômico e social do Brasil registramos o trabalho de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973). Ele compara o pentecostalismo com o protestantismo para concluir que “Não exerceram os pentecostais, como alas do protestantismo, funções compatíveis com a modernização, apresentando-se

como forma de internalização religiosa tendente a acomodar os conversos ao estilo de vida da sociedade em rápido processo de urbanização” (Camargo, 1973: 148-149). Por outro lado, Camargo reconhece na conversão ao pentecostalismo um processo de racionalização da ação religiosa que rompe com o estilo de vida tradicional, favorável, portanto, à modernização da conduta social. Camargo, como lembra Mariano (2006), não explorou com maior interesse esta pista porque na sua avaliação o fator determinante para julgar o papel modernizador de uma religião no cenário nacional encontrava-se no modo pelo qual ela participa da vida política, sendo progressista a religião que se inclinava às posições políticas da esquerda.

Aproximadamente três décadas depois, dois trabalhos reacenderam a discussão sobre a contribuição do protestantismo, em sua versão pentecostal, para a modernização da América Latina. A retomada da discussão ocorreu com a publicação, em 1990, dos livros: *Tongues of fire: The explosion of protestantism in Latin America*, de autoria de David Martin, e *Is Latin America turning protestant?: The politics of evangelical growth*, escrito por David Stoll.

David Martin toma o enfraquecimento do catolicismo latino-americano como oportunidade para expansão do protestantismo pentecostal. O sucesso do pentecostalismo residiria em sua capacidade, diferentemente do protestantismo histórico, de assimilação de elementos da religiosidade popular. Outro fator importante é a mobilização dos fiéis para a prática do proselitismo religioso. Entretanto, interessa-nos menos as razões do crescimento pentecostal e mais as contribuições da ética pentecostal para a modernização. A avaliação de Martin sobre a contribuição do pentecostalismo para a modernização fundamenta-se em diversos estudos feitos no Brasil, Chile, Equador, Guatemala, México, El Salvador, Jamaica, Porto Rico e Haiti. Apesar de afirmar que as evidências da relação entre

pentecostalismo e sucesso econômico são recentes e fragmentárias, Martin enxerga indícios do desenvolvimento de uma ética modernizadora, que para ele só não apresenta resultados melhores porque a “protestantização” da América Latina ainda está em processo.

O pentecostalismo, segundo Martin, fornece aos fiéis habilidades de comunicação, de organização comunitária, de liderança, de iniciativa pessoal, dentre outras (1990, p. 231). Ele avalia que tais habilidades são fundamentais para adaptação e sobrevivência em sociedades capitalistas modernas e os pentecostais poderão utilizá-las fora do ambiente religioso. A nosso ver, embora Martin reconheça como um dos fatores de sucesso da expansão pentecostal o que chama de “Latin americanization of american religion”, talvez por sua distância cultural do mundo latino-americano, ele explora pouco as conseqüências da adaptação do pentecostalismo à cultura latino-americana. Quando aponta a persistência de traços da cultura religiosa tradicional no pentecostalismo, Martin o faz apenas para explicar o sucesso numérico das igrejas pentecostais, assim escreve:

The potent combination of external influence and radical local adaptation found in Pentecostalism is related to another characteristic source of power: the union of the very old and very modern. For example, it brings together the ancient layers of spiritism, in black Africa and indeed almost everywhere, with a modern sense of the union of psyche and soma. It brings together the ancient notion of illness as located in the community with the modern concept of community medicine. It unites the ancient layers of solidarity with the kinds of expansive organizational principles recommended by specialists in church growth. And the Pentecostal preference for stories, for gesture and oratory, belongs simultaneously to pre-literate and to post-literate society. Pentecostalism retains the participation found in the fiesta and unites that to a spiritual version of the contemporary encounter group⁹⁴ (1990, p. 282-283).

⁹⁴ “A potente combinação da influência externa e a adaptação local radical encontrada no Pentecostalismo é testemunhada por outra característica que é sua fonte de poder: a união do muito velho e do muito moderno. Por exemplo: ele mantém as antigas camadas do espiritismo, na África negra e na verdade em quase todo lugar, com um senso moderno de união da psique e do corpo. Ele mantém juntos as antigas noções de doenças como localizadas na comunidade com o moderno conceito de comunidade medicinal. Ele une as antigas estruturas de solidariedade com os tipos de organizações expansivas recomendadas pelos especialistas no crescimento de igreja. E a preferência

Parece-nos que a descrição acima apresenta o pentecostalismo como religião pré e pós-moderna. A indagação neste caso é justamente sobre o potencial para modernização de uma religião que articula, com tanta propriedade, elementos tão distintos, como os listados acima. Neste caso, parece-nos mais fecunda a investigação do pentecostalismo latino-americano sob a chave da modernidade híbrida (Canclini, 1998; Bastian, 2004), pois parece-nos incongruente a análise de uma religião “pós-pré-moderna” que radicalize a modernidade latino-americana.

O trabalho de Stoll (1990) concentra-se no protestantismo latino-americano no período vai de 1970 até meados da década de 80. Na questão que tratamos até aqui, a saber: se a expansão do pentecostalismo estaria ajudando nos processos de mudança cultural e econômica, a resposta de Stoll é negativa (1990, p.315). Para ele, as observações feitas por Emílio Willems e por C. Lalive d'Epina sobre o pentecostalismo no Chile continuavam válidas, ou seja, o pentecostalismo representa uma forma de descontinuidade e continuidade cultural.

A inovação do livro de Stoll, na análise do protestantismo na América Latina, reside na atenção dispensada às diversas correntes teológicas e às agências paraeclesiásticas (parachurch). Ele mostra a diversidade interna do protestantismo latino-americano a partir das diferentes correntes teológicas (evangelicais, fundamentalistas, ecumênicos). Stoll enfatiza ainda as polarizações no campo protestante, na década de 70, em torno do debate entre Direita e Esquerda. As conexões entre o protestantismo latino-americano e o protestantismo norte-americano são examinadas por Stoll em sua análise sobre o papel das agências paraeclesiásticas. Em geral as agências paraeclesiásticas são de orientação

Pentecostal por estórias, pelos gestos e oratória, pertence simultaneamente a sociedade pré e pós-letrado. O Pentecostalismo conserva a participação encontrada na *fiesta* e une isto com a versão espiritual dos encontros de grupo contemporâneos”. (tradução minha)

teológica *evangelical* e definem sua missão como de apoio às igrejas nacionais. A atuação das paraeclesiásticas abrange uma multiplicidade de áreas tais como: transporte aéreo na Amazônia, tradução da Bíblia para línguas indígenas, programas de rádio, grandes concentrações em estádios⁹⁵, editoras, escolas missionárias, promoção de conferências e treinamento para líderes latino-americanos. Stoll salienta que as agências paraeclesiásticas acabam por criar uma dependência das igrejas latino-americanas em relação aos seus serviços. Além disto, muitas vezes em conflito com os líderes das igrejas estabelecidas, as paraeclesiásticas se utilizam do recrutamento de lideranças emergentes, as quais ou acabam tornando-se assalariadas das agências ou trabalhando com imigrantes hispânicos ou brasileiros nos Estados Unidos (1990, p.98-97).

Jean-Pierre Bastian (1994, 1997, 2004) é outro autor que tem-se empenhado em analisar se o processo de mudança religiosa ocorrido na América Latina nas últimas décadas corresponde, de algum modo, ao protestantismo puritano estudado por Weber. A questão examinada por Bastian gira em torno da pergunta sobre as possibilidades de se atribuir ao pentecostalismo atual um papel singular no desenvolvimento da América Latina. A sua resposta é negativa. Bastian fundamenta seu argumento analisando os efeitos da doutrina e da organização pentecostal.

No campo das conseqüências da doutrina religiosa sobre o comportamento, segundo Bastian, o pentecostalismo é apenas superficialmente uma continuidade com o protestantismo. No pentecostalismo, para ele, há muito de continuidade com a religiosidade popular latino-americana, uma vez que resgata práticas xamânicas reformulando-as no tripé – glossolalia, taumaturgia e exorcismo (1997, p. 193).

⁹⁵ Promovidas nos anos 70 principalmente pela Associação Billy Graham e pelo evangelista argentino Luis Palau. Na atualidade essa modalidade de evangelização parece em desuso entre as igrejas do protestantismo histórico e do pentecostalismo.

Deste modo, de acordo com sua opinião, os pentecostalismos atuais se mantêm distantes tanto do protestantismo do século XVI quanto do protestantismo contemporâneo. O campo da ética do trabalho é o terreno que opõe diametralmente protestantismo e os pentecostalismos, uma vez que haveria nestes últimos uma compreensão mágica da prosperidade que não repousa sobre uma pedagogia ascética do trabalho. Logo, para ele, nos pentecostalismos latino-americanos estão ausentes as categorias isoladas por Weber no protestantismo: vocação e ascetismo intramundano. Bastian reconhece os benefícios éticos da proibição do alcoolismo e da equiparação moral entre homens e mulheres. Entretanto, julga que os efeitos na esfera social são reduzidos.

No terreno dos efeitos da organização religiosa sobre a conduta social dos fiéis temos o seguinte balanço feito pelo autor. De fato, o espaço pentecostal cria novos laços de solidariedade no contexto do mundo urbano. Deste modo, o pobre urbano 'individualizado' pela economia neoliberal se reconstrói como ator coletivo na comunidade religiosa (idem, p. 201). Entretanto, o resultado não é maior autonomia para o indivíduo, mas sua inserção numa comunidade na qual o líder (pastor pentecostal) acaba por assumir a função de intermediário político (Ibid., p. 203). Por fim, Bastian conclui que a mudança religiosa propiciada pelos pentecostalismos na América Latina não é tão drástica quando se pensa em pautas de longa duração. Daí, sua opção por designar, principalmente os novos pentecostalismos, de "catolicismos de substituição"⁹⁶. A avaliação de Bastian é a seguinte:

Por meio das redes de solidariedade religiosa tecidas pelos atores sociais, estes obtêm uma relativa melhora de suas condições de vida, porém não alcançam uma racionalização ética que permita estruturar comportamentos econômicos racionais. Estes movimentos contribuem para o combate da miséria, porém não erradicam a pobreza.[...] Ao transformar as demandas

⁹⁶ Bastian (1997, p.206) registra seu empréstimo do termo utilizado por Pierre Chaunu para designar mudanças religiosas nos anos 30.

religiosas em demandas políticas dá-se lugar a um novo ator social e comunitário que se inscreve numa modernidade própria que recusa copiar o modelo ocidental do indivíduo soberano. Isto ocorre porque não se quer eliminar os diversos tipos de solidariedade corporativa como fundamento da ação social na América Latina.” (1997, p.209; 214)

Bastian, em texto mais recente (2004), valendo-se da noção de hibridação, reafirma as conclusões mencionadas acima. Para ele, os pentecostalismos representam uma série de justaposições de registros da “heterogeneidade multitemporal” presente na América Latina. Tais justaposições combinam desde conteúdos de crenças arcaicas com formas de transmissão modernas; formas de organização antiga com a lógica de mercado e assim por diante. Entretanto, em comum com a religiosidade herdada do período colonial há a continuidade de uma cultura corporativista que não se funda na “autonomia do sujeito individual, mas em solidariedades orgânicas e naturais” (2004, p. 172).

4 PROTESTANTISMO E MODERNIDADE NO BRASIL

4.1. PROTESTANTISMO E PROGRESSO

Como estudar as relações entre protestantismo e modernidade num país que nunca foi nem uma coisa nem outra? Nunca fomos protestantes, tampouco modernos. Apesar disso, desde meados do século XIX missionários protestantes circularam regularmente pelo território nacional e desde o Segundo Império se falava em modernização do Brasil. Como os missionários estrangeiros e os líderes nacionais do protestantismo viram e utilizaram a relação entre protestantismo e modernidade? Na estratégia proselitista, que proveito tirou o protestantismo de sua afinidade com a modernização capitalista? Quais eram as estratégias, se é que existiram, para apresentar-se como religião moderna quando contraposta ao catolicismo romano? Qual era o grau de consciência, presente no protestantismo, de suas afinidades com a modernidade? Que tipo de modernidade concebia o protestantismo que circulava pelo Brasil na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX?

No campo acadêmico, a comparação entre a cultura protestante e a cultura brasileira, moldada a partir do catolicismo português, ganhou notoriedade a partir das obras de Sérgio Buarque de Holanda e Viana Moog. Retomando esses autores, Jessé de Souza (1999) examinou o tema da ética protestante e o que chamou de “ideologia do atraso brasileiro”. Souza afirma que para os intelectuais brasileiros a comparação implícita ou explícita com os Estados Unidos passou a ser tema central.

Basicamente o problema residia na seguinte questão: como foi possível aos EUA, sendo mais novo que o Brasil, alcançar o elevado grau de progresso que apresentava no início do século XX? A resposta caminhou sempre, a partir da influência teórica weberiana, para o destaque da ética protestante, como o elemento que teria faltado ao Brasil e o que explicaria o seu atraso.

Quando deixamos o terreno dos estudos comparativos entre Brasil e Estados Unidos e passamos ao exame da sociologia do protestantismo brasileiro, percebemos uma inversão de sinais. O protestantismo puritano norte-americano, descrito desde Troeltsch (1958) como fator importante na construção da cidadania moderna, passa a ser responsabilizado pela não contribuição protestante à modernização do Brasil. O que lá funcionou, aqui já não funciona. Vejamos o que diz Rubem Alves em seu balanço da contribuição protestante para a modernização do Brasil: “O que temos em nossas mãos é desapontador. Recolhidos os resultados do pensamento que o protestantismo produziu e semeou por mais de cem anos no Brasil sentimos um forte odor de degenerescência, decadência e senilidade precoce” (Alves, 1982, p.149). Antonio Gouvêa Mendonça encontra a explicação numa espécie de degeneração do protestantismo pela sua passagem pelos EUA, como segue:

Surgida na Europa, no século XVI, a Reforma Protestante espalhou-se pelo mundo. Contudo, esse processo não foi uniforme. As modificações que o protestantismo sofreu em sua trajetória foram substanciais e levaram-no a uma descaracterização profunda. Ênfases e doutrinas passaram por tamanha transformação a ponto de ser difícil, para o não especialista, compreender o que é o protestantismo contemporâneo.” (Mendonça, 1990, p.107).

Em estudo mais recente, Éber Ferreira Silveira Lima insiste em diagnóstico semelhante:

A ética protestante favoreceu a poupança, incentivou a iniciativa pessoal e fortaleceu a expectativa de uma sociedade transformada. Os ventos de transformação a partir da Reforma sopraram na Inglaterra, na Suíça, na

França, na Escócia, na Holanda. Irradiaram-se a partir desses países para a América do Norte (particularmente via Inglaterra), ajudando a plasmar uma sociedade liberal e pragmática. [...] Era de se esperar, então, que o movimento missionário protestante, que teve seu apogeu a partir dos Estados Unidos no século XIX, propagando-se para o mundo todo, chegasse ao Brasil carregando essas mesmas características liberais e modernas. No entanto, a teologia nos Estados Unidos sofria, ao período em que os missionários protestantes chegaram em massa ao Brasil (segunda metade do século XIX), as consequências do puritanismo... (Lima, 2003, p.34)

Silveira Lima inclui, entre as influências que teriam contribuído para que o protestantismo não fosse suficientemente moderno no Brasil, o pietismo e o racionalismo. Some-se a isso o embate com o catolicismo romano. Em que pese maior rigor histórico em seu trabalho, a tese defendida por Lima é a mesma defendida por Alves e Mendonça: o protestantismo brasileiro foi uma “nulidade”, um “ponto morto” em termos de contribuição para a modernização do Brasil. A razão para isso: as distorções sofridas pelo protestantismo nos Estados Unidos.

O veredicto pronunciado pelos autores supramencionados parece-nos em total desacordo com os estudos de sociologia do protestantismo feitos por Max Weber, Ernst Troeltsch, e com os estudos comparativos entre Brasil e Estados Unidos a começar por Sérgio Buarque de Holanda, Jessé de Souza e o mais recente, Ângela Randolpho Paiva. O traço moderno e modernizante do protestantismo reside na responsabilização do indivíduo pela sua salvação, na leitura individual da Bíblia, na separação entre Igreja e Estado, na autodisciplina religiosa, na adesão voluntária à Igreja, no convívio democrático entre as diferentes seitas, na cultura associativista etc. As características modernas mencionadas acima desenvolveram-se principalmente nos Estados Unidos sob o influxo dos diversos movimentos religiosos, dentre eles o puritanismo.

À luz do que observamos, a avaliação e a recomendação de Antonio Gouvêa Mendonça quanto aos rumos do protestantismo no Brasil são no mínimo intrigantes:

O protestantismo tradicional no Brasil não tem outro caminho a não ser voltar às suas origens, isto é, à Reforma, recuperando o sentido de Igreja, restabelecendo a presença real da Bíblia e rompendo a cortina de fumaça da “teologia” internacional do positivismo religioso e do fundamentalismo que poluem seus horizontes. (1990, p. 275).

Isto significa romper com toda a herança plasmada sob a influência do protestantismo norte-americano. Na visão de Mendonça, mas também dos outros autores mencionados, para colocar-se na trilha da modernidade, o protestantismo brasileiro precisa calcar sob os pés a herança norte-americana e rumar na direção da Reforma do século XVI. Lá sim, estava o “verdadeiro” espírito da modernidade. Nada mais distante da avaliação feita, por exemplo, por Ernest Troeltsch. Para ele, havia o velho protestantismo e o novo protestantismo. O velho dizia respeito ao calvinismo e o luteranismo, gerados pela Reforma. Na sua visão, continuavam sendo culturas eclesiásticas que tinham por objetivo modelar, de forma autoritária, a sociedade. O novo protestantismo era composto pelas diversas seitas, que mantinham afinidades com a Reforma, mas que eram culturas não-eclesiásticas e defensoras radicais da separação entre Igreja e Estado e das liberdades individuais. Assim conclui Troeltsch:

Portanto, o pai dos direitos do homem não é o genuíno protestantismo eclesiástico, mas as seitas e o espiritualismo odiados. Estes foram odiados e empurrados pelo protestantismo eclesiástico em direção ao Novo Mundo, coisa que não deve ser novidade para qualquer pessoa que tenha compreendido a estrutura interna do pensamento eclesiástico protestante e do pensamento batista e espiritualista. (Idem, p.68-69)

Por que razão equivocam-se os autores nacionais sobre o protestantismo, chegando até mesmo a inverter as avaliações feitas pela sociologia da religião no que diz respeito à natureza do protestantismo que medrou em solo norte-americano? De onde provém o “era de se esperar...” pronunciado por Éber F. S. Lima, ou a “descaracterização profunda” atestada por Antonio G. Mendonça, ou ainda o “desapontamento” de Alves com o protestantismo? Nasce certamente do

sentimento de militante decepcionado, pois todos eles são protestantes que se encaminharam para o mundo acadêmico e que nutriram, num ou noutro momento, simpatia pela via progressista adotada pelo catolicismo romano a partir dos anos 70. Esse tom de “acerto de contas” com o passado talvez sirva bem para Rubem Alves, mas certamente não é o caso de Antonio Gouvêa Mendonça e Éber F. S. Lima. Nesses, à semelhança de Emile G. Leonard (2002), há muito maior afeição pelo protestantismo. Se há algum equívoco, e temos convicção de que há, a razão certamente reside no problema que já fora apontado por Ernst Troeltsch (1958), a saber: na confusão entre aquilo que o protestantismo deve ou haverá de ser com aquilo que de fato foi e é no presente.

As duas considerações abaixo são suficientes para ilustrar o que dissemos até aqui sobre como o sentimento de militante decepcionado⁹⁷ influenciou na compreensão do protestantismo brasileiro. Rubem Alves, com suas obras “Protestantismo e Repressão” (1979) e “Dogmatismo e Tolerância” (1982), elabora sua interpretação do protestantismo brasileiro. No primeiro livro ele elabora um tipo ideal chamado Protestantismo da Reta Doutrina⁹⁸. Segundo Alves, o PRD caracteriza-se por uma interpretação literal da Bíblia e pela intransigência doutrinária. A tese central de Rubem Alves é que o PRD, pelo seu dogmatismo, tornou-se parecido com o catolicismo medieval e que a Igreja católica, via Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), estaria revivendo o “Espírito Protestante”:

Talvez, para se falar do futuro do Protestantismo seja necessário lembrar do passado do Catolicismo. O que nos conduz à visão do vale de ossos secos,

⁹⁷ As vantagens e desvantagens científicas de pertencer ao campo religioso têm sido objeto de reflexão sociológica recentemente. Não é nosso propósito iniciar a discussão sobre esse tema, apenas remetemos para os seguintes textos: Pierucci, 1999; Camurça, 2001; Giumbelli, 2001.

⁹⁸ Os tipos ideais elaborados por Rubem Alves: Protestantismo da Reta Doutrina, Protestantismo do Sacramento e Protestantismo do Espírito (1979, 35-36), parecem ser uma ligeira modificação dos tipos elaborados por Émile-G Leonard como se vê a seguir: “A enfermidade humana, dissociando os meios da graça, faz com que haja três espécies de cristianismo: o cristianismo do Sacramento, o cristianismo do Livro e o cristianismo do Espírito” (2002, 367).

do profeta Ezequiel, que miraculosamente se tornou uma multidão incontável. Quem diria que a Igreja católica passaria pela metamorfose por que passou? Ninguém, muito menos os protestantes. É possível que, num futuro talvez não muito distante, o Protestantismo se redescubra na sua própria herança, viva no Catolicismo, e que isto conduza ao milagre da cura da inimizade e se abra para um futuro comum (1982, p. 172).

Antonio Gouvêa Mendonça foi um dos autores mais prolíficos no campo de estudos sobre o protestantismo brasileiro. Não é nosso objetivo percorrer toda a sua produção sobre o tema. Interessa-nos o livro escrito por Mendonça em parceria com Prócoro Velasques Filho e publicado em 1990 sob o título: “Introdução ao Protestantismo no Brasil”. Trata-se de uma série de 11 ensaios, na sua maioria com enfoque histórico. Apenas dois ensaios tratavam de temas do protestantismo contemporâneo, a saber: da relação entre as Igrejas Protestantes e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da relação entre as Igrejas protestantes e as organizações para-ecclesiásticas. A tese da inversão de papéis entre catolicismo e protestantismo, defendida por Alves, também é compartilhada por A. G. Mendonça:

Até onde as CEBs podem ser compreendidas por um observador protestante, elas representam, na relação catolicismo/protestantismo, uma inversão radical. As CEBs parecem a recuperação aperfeiçoada, ainda sob o ponto de vista protestante, daqueles pequenos grupos católicos anteriores à expropriação simbólico institucional, ao passo que o protestantismo, absorvendo seus pequenos grupos, seja institucional, seja ideologicamente, permitiu uma inversão radical em relação ao catolicismo. (1990, p. 274).

Antonio G. Mendonça e Rubem Alves, além, certamente, de boa parte da intelectualidade protestante brasileira formada nas décadas de 60 e 70, aspiravam ao engajamento do protestantismo brasileiro nas causas sociais e nos movimentos de oposição ao regime militar. Como isso não só não aconteceu, mas, em muitos casos, denominações protestantes conservaram uma atitude de aprovação ou de simpatia pelo governo autoritário, restou a esses autores o recurso da reinterpretação do passado. Onde estaria o defeito do protestantismo brasileiro? A resposta veio pronta – na sua origem norte-americana, dela o protestantismo

brasileiro herdou o puritanismo e o fundamentalismo, e justamente por isso não é suficientemente moderno e engajado.

Outras questões podem ser formuladas. O reduzido impacto do protestantismo no século XIX e até meados do século XX deveu-se a uma “descaracterização profunda” de sua teologia em razão da passagem pelos Estados Unidos? Não seria o caso de avaliar melhor as possibilidades reais de uma religião em situação minoritária contribuir com mudanças macro-estruturais? Isso deve levar-nos ao capítulo onde a sociologia trata das mudanças sociais.

A explicação da mudança social foi tema central na sociologia do século XIX. Dois elementos impulsionavam a sociologia em tal direção: a) a consciência dos efeitos sociais radicais, nos países europeus, produzidos pela industrialização, b) o exame da distância entre as sociedades industrializadas e as demais. Em termos de macro-teoria sociológica, as explicações da mudança social podem ser evolucionistas ou revolucionárias. No primeiro caso a mudança social é descrita sob a forma de estágios de desenvolvimento. As sociedades passariam de um estágio militar para um industrial, de um estágio rural para formas mais complexas de urbanização e industrialização. Esse tipo de teoria evolucionista para explicação da mudança social foi desenvolvida, com diferentes variações, por Comte, Spencer e Emile Durkheim. No caso das teorias revolucionárias a mudança social é descrita em termos de conflitos, principalmente no modelo marxista. Nesse modelo explicativo, elementos tais como conflito entre as classes, luta política e imperialismo estariam entre os principais para explicar a mudança social.

Mudança social rumo à modernização era uma discussão em curso no Brasil no século XIX, ocasião da inserção do protestantismo no Brasil. Uma das questões mais acaloradas dizia respeito aos valores e aos portadores das mudanças sociais

que o país buscava. A assinatura dos Tratados de Comércio e Navegação e Aliança e Amizade (1810) com a Inglaterra possibilitou às religiões acatólicas estabelecerem seus serviços de culto em solo brasileiro. Com tais tratados são iniciadas as pressões por parte da Inglaterra para a extinção do tráfico negreiro para o Brasil. Em 1822 é proclamada a Independência do Brasil e a partir de 1824 começam a chegar as primeiras levas de imigrantes europeus e com eles as primeiras comunidades protestantes (Ribeiro, 1973).

O Primeiro Reinado (1822-1831) pouco avançou em termos concretos na direção de um projeto de modernização do Brasil. O período significativo para a modernização do Brasil começará a desenvolver-se no Segundo Reinado (1840-1889). Sobre o significado desse período Boris Fausto afirma:

1850 não assinalou no Brasil apenas a metade do século. Foi o ano de várias medidas que tentavam mudar a fisionomia do país, encaminhando-o para o que então se considerava modernidade. Extinguiu-se o tráfico de escravos, promulgou-se a Lei de Terras, centralizou-se a Guarda Nacional e foi aprovado o primeiro Código Comercial. Este trazia inovações e ao mesmo tempo integrava os textos dispersos que vinham do período colonial. Entre outros pontos, definiu os tipos de companhias que poderiam ser organizadas no país e regulou suas operações. Assim como ocorreu com a Lei de Terras, tinha como ponto de referência a extinção do tráfico. A liberação de capitais resultante do fim da importação de escravos deu origem a uma intensa atividade de negócios e de especulação. Surgiram bancos, indústrias, empresas de navegação e vapor etc. (1999, p.197).

É justamente no período do Segundo Império que os missionários norte-americanos começam a circular pelo território nacional. Dentre os primeiros estão os missionários metodistas Daniel Parrish Kidder e Justin Spaulding. O primeiro esteve no Brasil de 1837 a 1840 e o segundo de 1838 a 1842. Os missionários presbiterianos James Cooley Fletcher, de 1851 a 1865, Ashbel Green Simonton, de 1859 até seu falecimento em 1867, Alexander Latimer Blackford, de 1860 a 1890, George Chamberlain, de 1862 a 1902 e Francis Joseph Christopher Schneider (1860-1884). Enviados pela Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, atuaram no Brasil George Nash Morton (1869-1886) Edward Lane (1869-1892). Nesse

período também se instalou no Brasil o médico-missionário Robert Reid Kalley (1855-1876). Ele era escocês e fugia de perseguições movidas contra ele na Ilha da Madeira. No campo da educação, esse período registrou a presença de algumas mulheres. Do lado presbiteriano são as seguintes: Mary Parker Dascomb e Elmira Kuhl. A primeira chegou ao Brasil em 1869 com a missão de dirigir a recém criada Escola Americana, na cidade de São Paulo, e a segunda em 1874, indo trabalhar em Rio Claro, transferindo-se, em 1878, para São Paulo para auxiliar Mary P. Dascomb. Um segundo grupo de educadoras foi enviado pela Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos para o trabalho com o Colégio Internacional de Campinas. Eram Arianna Herderson, em 1872, Mary Videau Kirk, em 1874 e Charlotte Kemper, em 1882. Do lado metodista também foram enviadas ao Brasil missionárias para o campo educacional, entre as quais destacamos Martha Hide Watts, que esteve no Brasil de 1881 a 1908.

Este é o momento de revisitarmos as questões levantadas na abertura de nosso texto. Trata-se das perguntas em torno da visão de modernidade presente nos missionários norte-americanos que circularam pelo território brasileiro. As perguntas que fizemos foram: como os missionários estrangeiros e os líderes nacionais do protestantismo viram e utilizaram a relação entre protestantismo e modernidade? Na estratégia proselitista, que proveito tirou o protestantismo de sua afinidade com a modernização capitalista? Quais eram as estratégias, se é que existiram, para apresentar-se como religião moderna quando contraposta ao catolicismo romano? Qual era o grau de consciência, presente no protestantismo, de suas afinidades com a modernidade? Que tipo de modernidade concebia o protestantismo que circulava pelo Brasil na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX?

Foge ao nosso propósito e formação qualquer reconstituição historiográfica ou mesmo o exame exaustivo de apenas um dos missionários. Optamos pelo exame seletivo de documentos históricos que já estão publicados. A análise privilegiou aquelas passagens que evidenciavam pistas para as possíveis respostas às questões acima levantadas.

4.1.1 Daniel Parrish Kidder

Nascido em 18 de outubro de 1815, em Darien, Estado de New York, formou-se em 1836 na Wesleyan University. Não era de família metodista, mas decidiu tornar-se pastor. Seu desejo era servir como missionário na China. Como isto não foi possível, aceitou a oferta da American Bible Society para servir no Brasil como seu representante.

Chegou ao Brasil, acompanhado por sua mulher Cynthia H. Russel, em 1837. Esta veio a falecer no Brasil, em 1840, ocasião em que Daniel Kidder resolveu voltar para os Estados Unidos. De volta à sua pátria, Kidder desenvolveu uma carreira brilhante na sua Igreja. Foi o responsável pela reorganização das escolas dominicais e atuou como membro da Comissão de Educação da Igreja Metodista. Veio a falecer em 29 de julho de 1891, deixando viúva Harriet Smith, com quem se casara em 1842.

No Brasil seu trabalho consistiu na distribuição de Bíblias. Viajou por grande parte do território brasileiro e deixou-nos suas impressões. Contamos com duas obras de Kidder sobre o Brasil intituladas respectivamente: “Sketches of residence

and travel in Brazil” e “Brazil and the Brazilians” em parceria com James C. Fletcher. A primeira está dividida em dois volumes: o primeiro volume trata das viagens pelo Rio de Janeiro e por São Paulo e o segundo faz um relatório das províncias do Norte⁹⁹.

Daniel Kidder revela-se arguto observador do Império. Ao narrar os preparativos para a coroação de D. Pedro II, faz alusão ao endividamento do Império, observando que até os cento e sessenta contos de réis para reforma da coroa foram tomados por empréstimo. Num típico espírito protestante faz o seguinte comentário sobre a cerimônia de coroação e o hábito brasileiro de realizar grandes festejos cerimoniais:

Considerou-se da mais alta importância cercar o trono de um esplendor tal que para sempre refulgisse aos olhos do povo. Pode-se, entretanto, conjecturar se em lugar de robustecer o sentimento cívico do povo essa política não teria dado lugar a uma predileção mórbida pelas cerimônias pomposas, que só seria satisfeita com a sua freqüente repetição. (1951, p. 236)

Kidder observa que diplomatas de diversos países também foram agraciados com honras por ocasião da coroação. Entretanto, registra que dentre os diplomatas proibidos pelos respectivos governos de compartilharem dessas honrarias, contavam-se o ministro inglês e os representantes de diversas repúblicas americanas.

Seu estranhamento com o hábito brasileiro de entregar-se aos festejos, especialmente se pomposos, reaparece numa referência aos casamentos imperiais. Escreve ele:

⁹⁹ O livro *Sketches of residence and travel in Brazil* foi publicado no Brasil em dois volumes com o título *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* pela Livraria Martins Editora em 1951. Em 2001 o Senado Federal publicou, como parte de sua coleção “O Brasil Visto por Estrangeiros” o volume referente ao Rio de Janeiro e São Paulo. Já *Brazil and the Brazilians* com a participação de James Cooley Fletcher, foi publicado com o título *O Brasil e os Brasileiros*, como parte da coleção Brasileira em 1941.

Os principais acontecimentos ocorridos no Rio, durante o ano de 1843, foram os casamentos imperiais. Como era de se esperar, foram eles celebrados com grandes demonstrações de júbilo e o máximo de esplendor, mas dada a finalidade deste trabalho limitar-nos-emos a registrar os fatos sem descer a pormenores que, por mais interessantes que pareçam aos cortesãos e à multidão que deles participou, não têm importância intrínseca e deles pouco ou nada se ocupará a posteridade. (1951, p. 240)

O artigo de um jornalista, cujo nome infelizmente ele deixa de mencionar, é utilizado por ele para fazer uma avaliação ácida das eleições legislativas de 1844. A crítica principal recai sobre a falta de representatividade do povo. Todavia, a corrupção também é mencionada como um dos grandes males do país.

Na avaliação de Kidder, duas coisas tolhiam o desenvolvimento do Império: a má situação financeira e a falta de uma “população livre e inteligente que corresponda, em número, à extensão territorial da nação” (Idem, p. 247)

O problema de uma população “livre e inteligente”, na visão dele, só seria resolvido por meio da imigração. Nisso, afina-se perfeitamente com a solução que circulava nos meios político e intelectual da época. Escrevia Kidder que “Um tal passo, porém, é essencial para a prosperidade do Brasil, e, quanto mais cedo a nação se aperceber de sua importância, tanto melhor. Sem o auxílio da imigração, passar-se-ão séculos antes que o país possa dar mostras de sua capacidade” (Ibid. p. 247). Todavia, ele observa que havia dois grandes obstáculos no caminho do sucesso da imigração no Brasil. Primeiro – apesar da proibição do tráfico de escravos, ele continuava vigorando no país. Assim escreve: “ Enquanto Baltimore construir navios negreiros; enquanto os capitalistas ingleses financiarem o nefando comércio e enquanto as autoridades brasileiras aberta ou veladamente o protegerem, como poderá deixar ele de prosperar?” (Ibid. p. 249). O segundo – a política de imigração é classificada como reacionária e degradante. Como consequência, o Brasil acabava atraindo apenas “pobres e ignorantes” e com freqüência “corruptos” que habitavam nas ilhas portuguesas. Da atitude reacionária

Kidder destaca a intolerância religiosa. Para ele, esta seria a explicação para o fato de o imigrante irlandês católico preferir os Estados Unidos ao Brasil como seu destino. Kidder afirma:

Sabemos perfeitamente que a Constituição tolera, nominalmente, todas as religiões e que os brasileiros educados e esclarecidos têm idéias bastante liberais nesse sentido. Contudo, as camadas mais humildes da sociedade, principalmente os portugueses e seus descendentes, conservam ainda grande soma de preconceitos raciais e intolerância religiosa que impedem que seja cômoda a situação do colono estrangeiro que pretenda ingressar em seu meio. (1951, p. 248-249)

O caminho para a modernização, na visão de Kidder, teria de passar pelo ingresso de imigrantes no país. Porém, deveriam ser eles “mecânicos hábeis e operosos”. Enquanto perdurassem vínculos com Portugal, o Brasil permaneceria longe do mundo moderno, pois “Apesar da riqueza e da glória que Portugal desfrutou durante curto período de sua supremacia marítima, poucos países europeus estão menos que ele em condições de servir de paradigma a um estado próspero dos tempos modernos” (Idem, p. 246)

Kidder apresentou a imigração como o caminho mais rápido para que o Brasil se colocasse na trilha do progresso. Mas isto não o afasta da ênfase que uma reforma moral e religiosa auxiliaria grandemente na modernização do país. O grande impedimento para que isto pudesse ocorrer estava no clero brasileiro. Sob o regime do padroado, tal clero encontrava-se profundamente corrompido. Em suas viagens pelo Brasil ele observou que inúmeras igrejas não contavam com a assistência de padres. Porém, onde os havia, a situação parecia ser ainda pior. Assim ele registra sua avaliação do clero e sua influência:

E o que é ainda mais degradante é que muitas pessoas estão espiritualmente sujeitas a indivíduos contrários a qualquer desenvolvimento, que resistem a todos os esforços que se façam nesse sentido, como inovações perigosas. De um padre residente em uma das principais cidades do Império e que exercia as suas funções mesmo às portas das

universidades, ouviram a seguinte declaração: “Não gosto de livros; gosto mais de jogar” (Idem p. 251).

4.1.2 James Cooley Fletcher

Nasceu em 1823, tendo como pai Calvin Fletcher, um bem sucedido banqueiro norte-americano. Formou-se pela Phillips Exeter Academy, Brown University e Princeton Theological Seminary. Fletcher também estudou na França e na Suíça pelo período de um ano. Foi na Suíça que se casou com a filha do teólogo calvinista César Malan.

Fletcher foi enviado ao Brasil, em 1851, como capelão dos marinheiros e pastor dos norte-americanos residentes no país. Seu envio foi uma parceria entre duas sociedades: a União Cristã Americana e Estrangeira e a Sociedade de Amigos dos Marítimos. Em 1854, por ocasião do nascimento de seu segundo filho e adoecimento de sua mulher, retornou aos Estados Unidos. Ainda em 1854 regressou ao Brasil como representante da Sociedade Bíblica Americana. Daí em diante, até meados da década seguinte, Fletcher empreenderá várias viagens ao Brasil.

O trabalho mais exaustivo sobre a passagem de J. C. Fletcher pelo Brasil continua sendo o de David Gueiros Vieira (1980). O referido autor observa que Fletcher foi desconsiderado pela historiografia protestante. Domingos Ribeiro, historiador pioneiro do protestantismo, nem sequer o mencionou. Vicente Themudo Lessa e Emile G. Leonard dedicaram-lhe não mais que poucos parágrafos. Gueiros (1980, p. 68) coloca na origem desta omissão a atitude de Rev. Alexander Latimer

Blackford, que rejeitou completamente o trabalho de Fletcher no Brasil e o menciona apenas como colaborador do livro “Brazil and the Brazilians” de Daniel P. Kidder.

As condições do trabalho de Fletcher no Brasil foram negociadas com o Governo Brasileiro pelo ministro dos Estados Unidos Robert Cumming Schenk. Fletcher veio para ser capelão dos marinheiros, mas recebeu o título de “Adido” da Legação Americana. Isto, além de garantir-lhe proteção oficial, haveria de abrir-lhe as portas de acesso à elite imperial, bem como as próprias portas do Palácio.

Fletcher circulou com grande desenvoltura junto à elite imperial. Certamente sua condição de bem nascido e de viajante ofereciam-lhe o traquejo social para tal tarefa. Mas quais eram seus ideais quanto ao Brasil? Fletcher explicitou seu plano de ação nos seguintes termos: converter o Brasil ao protestantismo e ao “progresso” (Vieira, 1980, p. 63). A primeira fase de seu trabalho no Brasil parece ter sido um tanto modesta quanto a esse objetivo. Ele assumiu a função de Secretário Interino da Legação. Todavia, com a substituição do Ministro Robert Schenck pelo General William Trousdale, Fletcher colocou-se em rota de colisão com os modos rudes de Trousdale à frente da Diplomacia Americana. O seu retorno, em 1854, aos Estados Unidos encerrou a primeira fase.

Na segunda etapa o missionário seria mais bem sucedido em sua propaganda religiosa junto à elite imperial. Seus primeiros contatos com o Imperador Dom Pedro II haviam começado ainda em 1852, quando no exercício do cargo de Secretário da Legação Americana. A razão da visita era o agradecimento por ter o Imperador aceitado o convite para visitar o navio mercante City of Pittsburg que se encontrava atracado no porto do Rio de Janeiro (Kidder; Fletcher, 1941, p. 273). Na segunda etapa elaborou plano mais ousado, através do qual viria a estreitar laços com o

Imperador. Assim ele descreveu sua idéia de organizar uma exposição¹⁰⁰ com produtos norte-americanos:

“Exposição de produtos norte-americanos”

Em 1854, em virtude de enfermidade em pessoa de minha família, fui obrigado a deixar subitamente o meu campo de atividade para ir aos Estados Unidos. Aí, passados alguns meses, compreendi que estava obrigado a abandonar a terra da minha adoção. Foi para mim, entretanto, necessário voltar ao Brasil, afim de ultimar os meus negócios. Foi então que, pelos jornais, ofereci meus serviços para levar para o Rio de Janeiro, livre de despesas para os doadores, todos os artigos que enviassem para o meu endereço. Esses objetos, solicitei-os para o Imperador, para as associações científicas e literárias e para exposição pública. Como sacerdote, sabia que ninguém me acusaria de especulação. Durante dois meses mais ou menos, fiz despesas à minha custa, para solicitar, em pessoa, os donativos, tanto pela imprensa como por meio de cartas. [...] Afinal certo número de artistas, editores, comerciantes e fabricantes, foram induzidos a enviar exemplares de livros, estampas, esculturas e objetos manufaturados, mas tudo isso foi pouco em comparação com a nossa contribuição para o próprio benefício futuro dos doadores. (1941, p. 278-279)

Já no Brasil, foi-lhe cedido um salão no Museu Nacional para a realização da exposição. Preparada a exposição, no dia 15 de maio, Fletcher foi ao Imperador Dom Pedro II convidá-lo para a exposição. Este o recebeu com grande amabilidade e apenas recomendou que Fletcher tratasse de explicar ao Ministro Carvalho Moreira a natureza filantrópica de sua exposição. Foram expostos cerca de seiscentos objetos (Idem, p. 280). Sobre a visita e apreciação do Imperador, Fletcher registrou as seguintes observações:

S. Majestade começou a examinar com grande interesse todas as coisas, minuciosamente. Fez várias perguntas, manifestando o mais íntimo conhecimento do progresso do nosso país. Encheu-se de admiração pelos exemplares de livros, gravuras em aço, e cromolitografias de Filadélfia, bem como pelos maquinismos agrícolas. (1941, p. 282)

¹⁰⁰ A segunda metade do século XIX foi dominada pela moda das exposições. A primeira grande exposição foi realizada em Londres em 1851. Hardman faz a seguinte análise do significado das exposições: “As exposições universais da segunda metade do século passado e princípios deste constituem certamente um dos veios mais férteis para o estudo da ideologia articulada à imagem da “riqueza das nações”. Os catálogos e relatórios desses eventos iluminam de forma ímpar vários aspectos do otimismo progressista que impregnava a atmosfera da sociedade burguesa em formação.[...] Tais exposições significaram também uma das primeiras amostras bem-sucedidas de cultura de massas, com a montagem de espetáculos populares em que se alternam fascinantemente o mistério de territórios exóticos, a magia das artes mecânicas – de suas criaturas que se põem em movimento – os símbolos do orgulho nacional e da adoração à pátria, o simples desejo de entretenimento e, sobretudo, o transe lúdico do fetiche-mercadoria” (1991, p.49-50)

A exposição foi muito bem recebida pelo Imperador, que segundo Fletcher, tendo chegado às 11 horas demorou-se o resto do dia.

Após a Exposição, a visita para a entrega de objetos da exposição ao casal Imperial, foi descrita minuciosamente por Fletcher em “O Brazil e os Brasileiros”.

Poucos dias após o encerramento da Exposição, levei os muitos objetos destinados à família Imperial ao grande palacete de Márquez de Abrantes, situado num dos mais belos recantos do Rio, na praia de Botafogo, que tanto lembrava o golfo napolitano. S. Majestade estava passando, aí, algumas semanas, para tomar banhos de mar. Passei pela guarda do portão e, quando subi as escadas, fui visto pelo Imperador, que veio ao meu encontro, na porta de entrada, agradecendo-me cordialmente por tudo o que havia feito. Pedi-lhe que me concedesse alguns momentos até que chegassem os caixotes, pois tinha que lhe dar algumas explicações sobre a fechadura secreta dos excelentes baús, mandados para S. Majestade por Peddie & Morrison de Newark, N. J. Com a sua permissão, penetrei nos belos jardins, onde havia as mais ricas e belas flores do país, em perpetua florescência. O ambiente estava verdadeiramente saturado de doces perfumes. Havia aí fontes e estátuas, muitos pássaros de brilhantes plumagens, e, tudo na natureza e na arte, feito para alegrar os que vivem para o belo. Olhando para uma cena tão encantadora, tive um único desejo, de que esta terra, para quem Deus tanto fez no ponto de vista da natureza, pudesse possuir as vantagens mentais e morais que pertencem aos mais ríspidos povos do norte, pela sua educação e religião” (Idem, p. 283).

James C. Fletcher termina a descrição da entrega dos presentes ao Imperador dizendo que deixou o Palacete com a convicção de que, pelo menos naquilo que dizia respeito ao Chefe do Governo Brasileiro, sua missão obtivera completo sucesso. Noutro momento, ao avaliar seus esforços para a realização da Exposição e para a aproximação entre os dois países, afirma que “havia nisso mais altos objetivos em vista do que seria uma mera difusão de conhecimentos, e de uma intensificação do comércio”. (Ibid., p. 277)

Outro passo na estratégia de James Fletcher, para despertar a elite brasileira para o protestantismo e para a cultura norte-americana, foi a “Expedição Thayer”, chefiada pelo famoso cientista Louis Agassiz¹⁰¹. A primeira edição, em 1857, de “O

¹⁰¹ Julgamos interessante, para ilustrar o tipo de mentalidade, o trecho que se segue: “Hontem foi o dia da Páscoa, e o tempo esteve magnífico, tivemos pela manhã os ofícios religiosos do reverendo

Brasil e os Brasileiros” influenciou o Prof. Agassiz na sua decisão de vir ao Brasil. Mas Fletcher foi além. Em suas vindas ao Brasil tratou de coletar e levar para o famoso ictologista peixes dos rios brasileiros (Vieira, 1980, p. 74).

Vieira (1980) sumariaria as atividades de Fletcher como esforço de apresentar os Estados Unidos como “supra-sumo” de um tipo de “progresso” que haveria de ser alcançado pelo Brasil. Para Fletcher esse “progresso” era representado no Brasil pelos engenheiros e mecânicos que construíam a estrada de Ferro Dom Pedro II, pelos empresários americanos do sistema de barcas Rio Niterói, pela linha de vapores New York-Rio de Janeiro... (Idem, p. 74). Seria um reducionismo avaliar Fletcher apenas como um promotor da mentalidade capitalista no Brasil. Antes, seu entusiasmo pela modernização deve ser tomado como evidência da inseparabilidade entre o capitalismo e o protestantismo nessa fase. O próprio Fletcher, em carta ao *Journal of Commerce* de New York em 1862 (Apud Vieira, 1980, p. 65), assim expressou sua opinião: “Sei que alguns podem dizer que não é do papel de um clérigo missionário estar envolvendo-se com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse do meu país, pois sou dos tais que crêem que a religião e o comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade”. Se Aureliano Tavares Bastos, por sua admiração aos Estados Unidos, recebeu o epíteto de “apóstolo do progresso”, seria justo denominar James C. Fletcher de o “missionário do progresso”.

Potter a que emprestamos tanto mais interesse quanto este nos dirigiu seus votos de boa viagem e feliz sucesso [...] O reverendo falou com muito entusiasmo e simpatia sobre a finalidade da expedição, e, dirigindo-se especialmente aos moços, lembrou-lhes os deveres que lhes impunham o empreendimento científico e mais ainda as suas qualidades de cidadãos dos Estados Unidos em país Estrangeiro...” (AGASSIZ, L.; E. C. AGASSIZ, 1938, p. 52-54).

4.1.3 Ashbel Green Simonton

Simonton (1852-1867) chegou ao Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1859. Vinha dos Estados Unidos como missionário pela junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana daquele país. De início, devido às suas dificuldades com a língua portuguesa, limitou-se a dar assistência aos navios ancorados na Baía da Guanabara e em residências de estrangeiros. Ele entraria para a história do presbiterianismo brasileiro como organizador da primeira igreja presbiteriana no Rio de Janeiro, no dia 12 de janeiro de 1862.

O missionário presbiteriano mostrava-se contrário à escravidão e deixou, em seu diário, registros da apreensão com que acompanhou o desenrolar da Guerra da Secessão nos Estados Unidos (2002, p.147, 149-150, 157). No Rio de Janeiro fez o registro de ter-se envolvido em algumas discussões sobre o erro moral da escravidão. No dia 10 de outubro de 1859 registrou ter comparecido a um leilão acompanhando o Sr. H e que este comprou dois negros. Simonton então registrou: “Outra vez estou no meio do horror da escravidão” (Idem, p. 130).

Embora Simonton tenha registrado suas preocupações com a escravidão, suas preocupações estavam dirigidas principalmente para a questão da liberdade religiosa no Brasil. Após assegurar-se que havia condições de pregação religiosa do protestantismo no Brasil, tratou de apresentar ao Presbitério do Rio de Janeiro, no dia 16 de julho de 1867, um plano de trabalho que denominou de “Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil”. O plano incluía, dentre outras coisas, grande ênfase no papel da imprensa para propagação da mensagem religiosa. Coerente com o plano que apresentava ao Presbitério,

Simonton já havia fundado em 5 de novembro de 1864 o jornal “Imprensa Evangélica”. Em seu plano assim escrevia: “Outro meio de pregar o Evangelho é a disseminação da Bíblia e de livros e folhetos religiosos. Deste modo, pode-se dar notícias de Jesus a muitos que não querem assistir ao culto público. Nesta época a imprensa é a arma poderosa para o bem, ou para o mal. Devemos trabalhar para que se faça e se propague em toda a parte uma literatura religiosa em que se possa beber a pura verdade ensinada na Bíblia” (Ibid, p. 181).

Além da imprensa, no plano apresentado por Simonton destacava-se a importância da educação. Assim escreve Simonton: “Outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil é o estabelecimento de escolas para os filhos de seus membros” (Ibid., p. 184). Simonton tinha em mente que as escolas evangélicas providenciariam uma superioridade moral e intelectual para os seus freqüentadores e, com isso, a geração seguinte estaria em melhores condições de colaborar para o progresso do Brasil. No momento em que apresentava seu plano ele criticava a centralização educacional nas mãos do governo e o estado das escolas brasileiras, às quais faltavam professores e professoras. Todavia, apesar das restrições que encontrava naquele momento, sua previsão era em favor de uma abertura em futuro próximo por parte do governo e da necessidade de utilização da educação como meio para evangelização e desenvolvimento dos brasileiros.

Simonton, diferentemente de Kidder e Fletcher, não menciona a questão da imigração como meio de desenvolvimento para o país. Talvez isto se deva à sua prioridade para a missão religiosa e também à decepção com a falta de entusiasmo religioso por parte dos estrangeiros com os quais teve contato no Rio de Janeiro (Ibid., p.138-139).

4.1.4 Martha Hite Watts

Nasceu no Estado do Kentucky, Estados Unidos, em 1845. Era professora formada em Louisville. Chegou ao Brasil em 1881, enviada pela Woman's Missionary Society. A decisão de tornar-se missionária veio após o falecimento de seu noivo nos campos de batalha da guerra civil (1861-1865) que assolou os Estados Unidos. Seu destino foi a cidade de Piracicaba, no interior paulista.

A correspondência de Martha Watts com o Woman's Missionary Advocate, periódico da Sociedade de Mulheres Metodistas nos EUA, foi publicada em 2001 numa versão bilíngüe. O trabalho documental de pesquisa esteve sob a responsabilidade de Duncan Reily e a organização da publicação sob a condução de Zuleica Mesquita. Nessa correspondência temos um rico material para sondar o cotidiano de uma educadora protestante no último quarto do século XIX. Daniel Kidder esteve no Brasil no início do Governo de Dom Pedro II; James C. Fletcher esteve certamente no auge do Segundo Império. Já com Martha Watts acompanhamos os passos finais do Reinado de Dom Pedro II e o advento da República. Em Martha Watts não percebemos a visão de conjunto do Brasil, como em Kidder e Fletcher, porém ela faz menção a diversas questões que envolviam o cotidiano da educação da elite brasileira.

O Colégio Piracicabano cresceu rapidamente. Em 1881 tinha apenas uma aluna matriculada e três anos depois, em 1884, contava com 57 alunas matriculadas. Seus apelos para o envio de mais missionárias são constantes em suas cartas dirigidas ao *Advocate*; em janeiro de 1884 assim escrevia: "O Brasil precisa de muitas escolas. Venham irmãs, me ajudem e aprendam a língua e, como

o Senhor está abrindo as portas para nós, vamos entrar e tomar posse em seu nome!”(Mesquita, 2001, p. 59). Não obstante o entusiasmo com o crescimento do Colégio, lentamente as cartas vão deixando entrever as dificuldades.

Dentre as dificuldades estava a ambigüidade que marcava o interesse da elite local pela educação protestante. Martha Watts aponta dois tipos de dificuldades. Primeira – seu colégio atendia apenas meninas. Ela se perguntava sobre a utilidade de se educar meninas que depois seriam dadas em casamento a homens “fanáticos” e “céticos”. Julgava que a maior parte do esforço educacional religioso perdia-se. Segunda – a elite local parece colocar em segundo plano os valores religiosos que acompanhavam a educação no Colégio Piracicabano. Martha Watts mencionou os comentários elogiosos tecidos pela Gazeta de Piracicaba por ocasião dos exames públicos dos alunos do Colégio, mas registrou o seguinte lamento sobre a nota redigida pelo diretor do Jornal, que se fez presente ao evento:

Ele não mencionou que iniciávamos as aulas a cada manhã com a leitura da Bíblia e oração, nem que terminávamos a aula com a Oração do Pai Nosso e a benção; nem mesmo mencionou as duas belas canções que eram cantadas *Shall We Know Each Other There?* E *When the Mists Have Cleared Away*. Sinto por nosso anúncio ter saído no domingo, pois a sexta-feira foi um dia consagrado à Virgem Maria” (Idem, p. 50)

Mais tarde, numa carta de 1899, já atuando no Colégio Americano de Petrópolis, fez a seguinte observação sobre a ambigüidade da elite quanto à educação protestante: “Nós crescemos rapidamente, até certo ponto, por algum tempo; mas quando as pessoas descobriram que não estávamos aqui para ensinar “somente idiomas”, mas ensinar de forma séria, e que a Bíblia era um livro-texto, elas ficaram com medo e muitas retiraram seu apoio. Esperamos nos segurar até que descubram que nossa escola é a melhor da cidade” (Ibid, p. 115). Já em 1908, veterana como missionária no Brasil, Martha Watts atuava no Colégio Isabella Hendrix e parecia ter mudado sua opinião quanto à abertura de escolas protestantes

no país. Dizia ela, já em Belo Horizonte, que não era favorável a abertura de novas escolas, mas que era necessário cuidar bem das que haviam sido criadas. Estaria decepcionada com os poucos frutos obtidos em termos de conversões? Certamente isso também pesava em sua opinião, mas julgamos que Martha Watts começava a perceber a entrada do Governo republicano no campo educacional¹⁰² e o início da expansão do ensino gratuito. Assim escreveu numa carta de 1907:

Passou-se mais um trimestre, com seus privilégios, oportunidades e bênçãos, como também com suas responsabilidades, e agradecemos a Deus por nos manter e usar em seu serviço. A entrada de nove alunas e a saída de quinze foram os movimentos incomuns da escola. Receamos que a abertura de novas escolas públicas possa tirar nossos alunos, mas a princípio os pais não tinham pressa; contudo, durante este trimestre, um número substancial saiu para se matricular nas escolas gratuitas. (2001, p.150)

Outros elementos presentes na visão de Martha Watts são dignos de menção, ainda que tenhamos de fazê-lo muito sinteticamente. Nas suas cartas percebemos o destaque de vários elementos que marcariam a identidade protestante no Brasil. Ela menciona, por várias vezes, os contrastes entre catolicismo e protestantismo. Os católicos cultuam imagens, já os protestantes possuem uma religião espiritual; os católicos não guardam o domingo, enquanto os protestantes o fazem; os católicos rezam pelos mortos, enquanto os protestantes são consolados por Deus quando da perda de seus queridos; os católicos acreditam em milagres, já os protestantes são racionais na sua crença. Quanto ao último ponto numa de suas cartas ela escreve sobre uma crença católica nos seguintes termos:

¹⁰² É preciso lembrar que o **Decreto 510**, do **Governo Provisório da República**, dizia, em seu artigo 62, item 5º, que "*o ensino será leigo e livre em todos os graus e gratuito no primário*". Embora as iniciativas nos primeiros anos da República tivessem sido poucas e tímidas, aos poucos, a mão governamental chegava à educação. Eis algumas iniciativas nas primeiras décadas do governo republicano: criação do Instituto Adolf Lutz (1893), da Escola Politécnica (1893), do Instituto Butantã, sob a direção de Vital Brazil, da Escola de Manguinhos (1901) dirigida por Oswaldo Cruz, a Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (1901) em Piracicaba. Não obstante, tais iniciativas, pode-se dizer que a Primeira República foi um fiasco em termos de educação, pois em 1890 o número de analfabetos na população era de 67,2%, em 1920 esse número era de 75%.

Na frente da Igreja há uma enorme cruz de madeira, que os católicos dizem ter vertido sangue quando foi colocada pela primeira vez, cujos lenços foram manchados com ele e mantidos por suas muitas virtudes, podendo ser vistos hoje em dia. Os protestantes acham que a madeira era verde, e que o fluido gotejante da árvore era o “sangue”, que a superstição cultua. (2001, p. 32)

Por fim, no que diz respeito à sua percepção política, ela revela-se crítica do Governo brasileiro, qualificando-o como corrupto. Mostra-se favorável à abolição da escravidão e insinua, em alguns momentos, a necessidade de que sejam concedidos mais direitos às mulheres brasileiras. Na sua consciência, o trabalho missionário-educacional é compreendido em termos da responsabilidade do protestantismo nesta terra (Ibid. p. 40-41).

4.1.5 Avaliação da visão de modernidade presente nos missionários

Certamente os grandes elementos da visão moderna estavam presentes nos missionários vistos acima. Advogavam o trabalho livre, o valor do indivíduo, a disciplina pessoal como caminho para o progresso¹⁰³. Enxergavam nos Estados Unidos o modelo de nação moderna. No Brasil, na medida do possível, trataram de se aproximar das elites liberais e propagar tais idéias. Se o presbiterianismo, o grupo protestante mais atuante no século XIX, depois de 31 anos de atuação no Brasil

¹⁰³ Reily excelente resumo, com base na obra de Paul Pierson (1974), do conceito de progresso dessa fase inicial do protestantismo brasileiro. São listados os seguintes itens: “1) o protestantismo implica numa norma mais alta de moralidade pessoal, trazendo benefícios de saúde e prosperidade individuais, benefícios que seriam semelhantes para a nação; 2) o protestantismo, e particularmente o calvinismo, é a única base da democracia. Alguns presbiterianos reduziam o pensamento à seguinte fórmula: ‘o presbiterianismo é igual ao calvinismo e o calvinismo é igual ao republicanismo’; 3) o protestantismo proporciona tanto escolas como a busca de educação, resultando no progresso geral do povo” (Reily, 1993, p. 269)

contava apenas com 20 missionários, 12 clérigos nacionais, 59 congregações, e uma lista de membros com 3.199 adultos e 1.461 crianças (Ferreira, 1992), esse pequeno crescimento certamente não pode ser interpretado como resultante do conservadorismo, cujas origens estariam na suposta distorção pela qual passou a teologia nos Estados Unidos, como nos querem fazer crer Alves, Mendonça e Silveira Lima.

Convém, nessa altura, lembrar as condições de propagação da doutrina protestante no Brasil durante o século XIX. Calvalcanti (2001) estabelece um contraste entre as missões européias e as missões norte-americanas. As missões européias seguem o modelo religioso definido como "igreja oficial". Neste, a religião é exportada como parte da ordem social e gerida pelo Estado. Nos países africanos e asiáticos colonizados por nações da Europa, por exemplo, as igrejas protestantes se tornam a expressão religiosa da presença colonizadora. As missões valem-se da infra-estrutura montada nas colônias para expandir o seu trabalho. Propagam templos e redes educacionais e hospitalares que acabam por influenciar o desenvolvimento dos países colonizados. Desse modo, as igrejas protestantes tornam-se agentes de mudança na direção do estabelecimento de nova ordem social em tais países. No caso das missões norte-americanas, tem-se um modelo de "mercado aberto de missões" onde várias igrejas diferentes competem pela adesão voluntária dos fiéis. Nesse modelo, cada igreja teria as características sociológicas do que Troeltsch qualificaria como "seita" ou que Richard Niebuhr (1992) chamaria de "denominação." A separação constitucional entre a Igreja e o Estado, nos Estados Unidos, força as igrejas norte-americanas a se reinventarem como organizações religiosas independentes da franquia do governo e como denominações que competem entre si pela adesão dos fiéis num "mercado" religioso

aberto, onde nenhuma dessas igrejas pode contar com o braço do estado para sua propagação.

Não é difícil deduzir da comparação dos modelos acima que a iniciativa missionária, no modelo de “mercado aberto”, terá reduzidas suas possibilidades de atuar como elemento de mudança social para além da esfera religiosa e da ética privada. Desse modo, “a pequena influência” cultural do protestantismo no Brasil não é fruto de um suposto “defeito” teológico, mas das condições sócio-estruturais de sua implantação. À medida que, do Império para a República, caminha-se na direção de maior tolerância para com as diversas religiões, vai se restringindo o discurso de cada uma das religiões à esfera propriamente privada. Vale a pena retomar algumas das afirmações de Peter Berger sobre o tema:

...Uma tal religiosidade privada, independentemente de quão “real” apareça para os que a aceitam, não pode mais desempenhar a tarefa clássica da religião: construir um mundo comum no âmbito do qual toda a vida social recebe um significado último que obriga a todos.[...] Valores que dizem respeito à religiosidade privada são, tipicamente, irrelevantes em contextos institucionais diferentes dos da esfera privada.[...] A religião manifesta-se como retórica pública e virtude privada. (1985, p.145-146)

O caso das escolas protestantes criadas na província de São Paulo bem ilustra o que foi dito acima. A implantação das escolas protestantes foi objeto de cuidadosa negociação com as elites da Província. Para isso remetemos o leitor aos trabalhos de Hack (1985) Bencostta (1996) e Maspoli (2000), autores que tratam de contexto e do apoio que as escolas protestantes receberam da elite agrária e comercial de São Paulo. Interessa-nos nesse processo de implantação das escolas o uso que os missionários farão da noção de liberdade de consciência. Além da propaganda de que tais colégios estavam sendo implantados a partir dos modelos norte-americanos e europeus, representando então o que havia de mais adiantado no campo educacional, os missionários enfatizarão que a educação religiosa será

feita respeitando-se a liberdade de consciência dos alunos. Sobre o Colégio Internacional de Campinas, Bencostta faz o seguinte comentário:

O ensino religioso foi mantido conforme vinha sendo desde o início das atividades letivas. A imagem de um Colégio enquanto instituição que prezava pela liberdade de consciência religiosa já era de conhecimento de toda a cidade. Entretanto, Dabney evitava proporcionar a formação de uma visão ao campineiro que a existência desse fosse compreendida como um empreendimento meramente a favor do proselitismo presbiteriano (1996, p. 104).

Sobre a Escola Americana, futuro Mackenzie, encontramos:

A escola ministrará, antes de mais nada, educação evangélica nos moldes dos mais sagrados princípios da moral cristã e protestante; e, dentro desse conceito, fica excluído todo o elemento de propaganda religiosa na escola e limitada sua ação às questões de moralidade ética, baseadas no ensino de Cristo (Garcez, apud Hack, 1985, p. 88)

Paradoxalmente, nisso está a força e a fraqueza do protestantismo. Força enquanto se apresenta como religião especificamente moderna, pois respeita a liberdade de consciência; fraqueza, que justamente por ser moderna precisa deixar a esfera pública para se refugiar na esfera privada. Isto nos leva na direção oposta da tese sustentada por Mendonça, Alves e Silveira Lima, ou seja, o protestantismo brasileiro tornou-se “invisível” ou um “ponto morto”, não porque não fosse suficientemente moderno ou porque carregasse em si as diluições teológicas da América, mas justamente porque foi uma religião moderna.

Sem desconsiderar o papel importante que os colégios desempenharam na construção de uma rede de proteção e aceitação social do protestantismo no século XIX, será preciso reconhecer que, mesmo sendo eles as instituições sociais de maior vulto e com maior potencial para promoção de mudanças sociais de longo alcance, sua influência foi reduzida. Frisamos outra vez – não porque não fossem modernos, mas justamente porque eram modernos.

Nas relações entre protestantismo e a sociedade brasileira no século XIX devemos lembrar da importante observação feita por Bastian (1997, p.85) quanto ao

processo de difusão e aceitação de novas mensagens religiosas. Segundo Bastian, a mera vontade de comunicar e a liberdade de crença e expressão, embora condições necessárias, não são por si só suficientes para assegurar o êxito de novas mensagens religiosas. Na adoção de uma nova religião, e seus valores, deverão ser levados em conta as condições endógenas. Ao observamos as condições de implantação do protestantismo, percebemos claramente os limites impostos pelas condições endógenas. De um lado há nas elites brasileiras verdadeira admiração pelo progresso dos Estados Unidos. Não se pode negar que há também a percepção de que tal progresso possui alguma relação com os valores religiosos, especialmente com a liberdade de crença. Quem mais avançou, no Segundo Império, na direção desse discurso foi o jovem Tavares Bastos (1839-1875). Nas “Cartas do Solitário” ele apresenta os Estados Unidos como modelo de organização religiosa, pois todas as seitas são permitidas, e nenhuma é subvencionada nem inspecionada pelo Estado (1975, p.52). Tavares Bastos também não hesitou em estabelecer conexão entre a liberdade de crença que vigorava nos Estados Unidos e a rápida prosperidade que haviam atingido. Tavares Bastos, não obstante as percepções favoráveis ao protestantismo e o fato de ter sido amigo de James C. Fletcher e advogado¹⁰⁴ de Robert Kalley, permanece católico. Assim ele abria uma das suas cartas: “Quem isto escreve não é um protestante. Vós podeis atestar a fidelidade que sempre consagrei ao catolicismo, e ainda consagra, vosso amigo, o solitário” (Idem, p. 56).

A admiração da elite pelos Estados Unidos facilita a penetração do protestantismo em solo nacional, mas não se transforma automaticamente em

¹⁰⁴ Tavares Bastos (1975, p.60-63) deu parecer favorável à liberação do folheto “O ladrão na cruz” que havia sido importado pelo missionário Robert Kalley e que ficara preso na alfândega como sendo de conteúdo ofensivo à religião oficial. Bastos ofereceu interpretação favorável à propaganda protestante ao dizer que a Lei do Império (Art. 516 de 19/09/1860) proibia a ofensa ao catolicismo, não a exposição pública de outras convicções religiosas.

adesão à religião protestante¹⁰⁵. Por quê? Além das possíveis diferenças de ordem psicológica que conduzem os indivíduos a percursos religiosos diferentes, no que se refere à questão em estudo, da afinidade entre protestantismo e modernidade e de seu uso para divulgação da religião protestante no Brasil, recordamos que as idéias modernas haviam sido acessadas pelos intelectuais liberais pela via européia, especialmente francesa. Desse modo, a igualdade entre os grupos religiosos foi concebida primeiro teoricamente, diferentemente dos Estados Unidos, onde a liberdade religiosa foi uma experiência de base. Assim sendo, a presença protestante era importante para intelectuais como Tavares Bastos, e por que não para o próprio Imperador D. Pedro II, pois era em si o sinal da modernização do país. A lei eleitoral de 1882 que estendia o direito ao voto aos não-católicos é um dos sinais do desejo de modernização. Ao Brasil moderno interessava muito mais a presença protestante do que a mensagem religiosa do protestantismo. A mensagem moderna, a intelectualidade brasileira recebera do iluminismo francês. Essa ambigüidade das elites frente ao tipo de modernidade proposta pelo protestantismo pode ser ilustrada pela seguinte passagem registrada por Themudo Lessa:

No anno de 1878, em uma excursão a S. Paulo, recebeu a Escola Americana a visita honrosa de Sua Majestade o Imperador, que foi aliás um benemérito da instrução. Demorou-se duas horas no estabelecimento, “inspeccionando as aulas de primeiras e segundas letras e examinando as classes à sua vontade”. Ao deixar a sala dirigida pela hábil professora D. Adelaide Molina, perguntou-lhe: “Que doutrina se ensina aqui?” “O Evangelho só” – respondeu-lhe D. Adelaide.

¹⁰⁵ Não ignoramos o fato apontado por Ferreira (1992) e Leonard (2002) quanto ao sucesso da Igreja Presbiteriana em atrair certa parcela da elite. Dentre seus fiéis estavam as famílias do Marquês do Paraná, Barão de Antonina - senador imperial - e dos Souza Barros, (parentes da coroa portuguesa), e as lideranças política e militar (duas famílias de nome em São Luís do Maranhão, e as famílias do almirante Sebastião Caetano dos Santos, do tenente Cícero Barbosa - que se tornaria mais tarde um dos primeiros clérigos presbiterianos no Brasil, e do general Abreu e Lima, um dos maiores defensores do Protestantismo no Brasil). A burguesia urbana também estava bem representada. A Igreja contava com o engenheiro Miguel Vieira Ferreira, o poeta A. J. dos Santos Neves, o escritor Júlio César Ribeiro Vaughan, o médico Vital Brasil, e os industriais José Luís Fernandes Braga e Domingos Antônio da Silva Oliveira. Entre os primeiros clérigos a Igreja ordenou homens de negócio como os reverendos Trajano, Miguel Torres, e Vicente Themudo Lessa, alfaiates como Miranda e Silva, e até sapateiros como Batista de Lima e Silva. Ferreira e Leonard também mencionam a presença de outros advogados, médicos, professores universitários e mestres escolares.

Em consequência disso, um dos diretores da Escola, indo depois à Corte, ofertou ao Imperador exemplares dos livros da doutrina ensinada na Escola, observando-lhe que aqueles compendios iam à casa dos pais juntamente com os outros livros, de sorte que ficavam elles habilitados a inspecionar o ensino religioso ministrado a seus filhos.

Parece que D. Pedro II não ficou satisfeito, respondendo: “Já sei, já sei, a doutrina é protestante”. A uma explicação de que tais doutrinas estavam de acordo com a Bíblia, retorquiu que nem a Bíblia devia se achar nas escolas e que o ensino religioso deveria ser ministrado no lar e na igreja. Falou ainda da boa impressão que tivera da escola em tudo o que vira, acrescentando: “Se eliminarem o elemento do ensino religioso, podem contar com a nossa protecção”. O director respondeu com firmeza: “A Bíblia tem estado aberta na Escola desde o primeiro dia de sua abertura e, quando fechar-se, fechar-se-ão as portas da Escola Americana”.

O Imperador deu por encerrada a audiência com as palavras: “Cada um tem direito à sua opinião” (Lessa, 1938, p. 151-152).

Se não é possível verificar a historicidade do diálogo acima, certamente não se anula sua utilidade no que diz respeito à percepção que os protestantes formaram da atitude ambígua da elite frente à sua proposta de modernidade. O Imperador que desfilou pela exposição promovida por James C. Fletcher encantado com as mercadorias norte-americanas é o mesmo que parece irritar-se com o biblicismo da educação protestante. Não sintetiza a atitude do Imperador o sentimento de toda a intelectualidade brasileira? Sente-se fascinada pelo progresso norte-americano e paralelamente se deixa tomar por certa repulsa diante da estreiteza intelectual da cultura protestante. Na explicação do paradoxo da cultura protestante reside, a nosso ver, a grandeza da obra Weberiana ao enfatizar que o racionalismo não segue caminhos paralelos. Aqui no gigante do Sul chegou-se sempre primeiro às racionalizações teóricas, lá pelos lados do Norte, chegou-se primeiro à racionalização da vida prática. Disso, resultou o grande dilema protestante no século XIX, vinham de um país extremamente adiantado no comércio e na indústria, mas pareciam por demais religiosos para uma elite que se acostumou a ser sempre muito mais adiantada na teoria do que na prática. Os produtos dos países protestantes interessavam muito mais do que o estilo de vida protestante. Era algo que o protestantismo pudesse alterar? A nosso ver não!

4.2 CRISES E TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DO PROTESTANTISMO COM A MODERNIDADE NO BRASIL

A história do pensamento protestante data do início do liberalismo teológico com Frederico Schleiermacher (1768-1834). Entretanto, não se data seu desaparecimento porque, durante todo este século, o liberalismo, agora chamado de modernismo pelos seus adversários, vem traçando sua rota através dos teólogos que, mantendo vivos os princípios da Crítica Bíblica, preocupam-se com o ecumenismo, questões sociais e, principalmente, criticam a estrutura e a ação da igreja. (Mendonça, 2006)

O protestantismo beneficiou-se, para sua implantação no Brasil no século XIX, de sua associação positiva com a modernidade. De forma mais remota associava-se ao progresso das nações da Europa, que haviam sido influenciadas pela Reforma do século XVI e, de modo mais imediato, associava-se ao tipo de progresso representado pelos Estados Unidos. A associação com finalidades proselitistas entre protestantismo e progresso persistiu ao longo do século XX e ainda hoje, em igrejas do protestantismo histórico, do pentecostalismo e do neopentecostalismo é possível identificar elementos desse discurso. Todavia, o nosso objetivo nesta etapa final é a formulação e a análise de alguns dilemas que brotam no interior do protestantismo brasileiro a partir de suas relações com a modernidade. Tais dilemas, além de em algumas ocasiões configurarem-se como crises no interior das igrejas, vão ao longo do século XX desconstruindo a associação imediata entre protestantismo e a modernidade de tipo norte-americana. A nosso ver, a análise do protestantismo brasileiro a partir de seus dilemas com a própria modernidade, que lhe serviu de vantagem por ocasião de sua inserção no campo religioso brasileiro, é um fator insuficientemente considerado nos estudos dessa área. O desempenho do

protestantismo no campo religioso brasileiro quanto à adesão de fiéis não pode ser analisado somente por sua vinculação ao fundamentalismo (Mendonça, 1990) ou quanto ao déficit de emoção na transmissão da memória religiosa (Barrera, 2001). Sustentamos, neste item, que as contribuições teóricas de Berger, Willaime e Bruce, quanto à lógica interna do protestantismo, bem como suas relações com a modernidade, precisam ser utilizadas na análise da situação brasileira. Assim, o que vamos analisar a seguir é o campo protestante e as mudanças que ocorrem em torno do projeto de modernidade, que desde o início se fez presente em seu discurso.

Duas observações metodológicas precisam ser feitas. Primeira: embora falemos de protestantismo brasileiro, valemo-nos a seguir da análise do presbiterianismo. As questões que levantaremos a respeito da relação entre protestantismo e modernidade referem-se às igrejas presbiterianas. Sabemos que os dilemas que serão analisados abaixo (*nacional versus estrangeiro*; *reflexividade versus tradição* e *vanguarda versus igreja*) também estão presentes na história das outras igrejas protestantes instaladas no Brasil. Todavia, por razões de espaço, mas também de familiaridade, restringimo-nos ao presbiterianismo. Segunda: por vezes faremos menção a acontecimento históricos longos e que possuem grande riqueza de detalhes. Quando isto ocorrer, mencionaremos os textos que forneçam tratamento minucioso. Entretanto, em razão da natureza de nossa análise não nos ocuparemos com a narrativa de episódios já conhecidos na história do protestantismo brasileiro.

Uma última observação de caráter metodológico faz-se necessária. O objeto de nossa análise recairá, nesta etapa, sobre o grupo de pastores/teólogos que, a partir da herança do liberalismo teológico, esteve à frente da reflexão e das

iniciativas que tomavam a sério a relação do protestantismo com a modernidade no Brasil. Sustentamos que a partir de meados dos anos 20 sempre houve no interior do presbiterianismo setores influenciados pelo liberalismo teológico. Na expressão de Antonio Gouvea Mendonça, citada na abertura, é possível seguir o fio condutor que passa pela crítica bíblica, pelo ecumenismo, pelas questões sociais e, principalmente, pela crítica da estrutura e da ação da igreja.

Recordamos, aqui, estarmos trabalhando com o conceito formulado por Steve Bruce (1990) segundo o qual o liberalismo teológico tem como característica principal assumir como fonte de autoridade a cultura e a razão. Tais grupos, embora minoritários no presbiterianismo brasileiro, detiveram o monopólio da discussão sobre a relação entre o protestantismo e a modernidade. A influência desproporcional do liberalismo teológico, se levarmos em conta seu peso numérico, deve-se à algumas peculiaridades da religião protestante. Primeiro, o fato de ser o protestantismo uma religião livresca e doutrinária, como bem salientou Weber (1982, 402-403). Quanto mais doutrinária é uma religião, maior será a sua dependência da apologética racional, e para o cumprimento dessa tarefa será necessário treinar um corpo de especialistas. Weber observa que, com frequência, do círculo daqueles que foram formados na apologética racional surgem os críticos do próprio sistema sacerdotal. Segundo, o protestantismo já foi definido como uma “sociedade de idéias” (Bastian, 1994) e como um sistema religioso no qual vigora uma espécie de magistério ideológico (Willaime, 2003). A partir deste conceito, Willaime, como vimos no capítulo 3, argumenta que o protestantismo legitima-se institucionalmente pelo discurso religioso e não pelo rito, como no caso do catolicismo. Logo, o protestantismo mostra-se muito sensível às mudanças que ocorrem no discurso teológico. Não por acaso, as grandes crises do presbiterianismo, que

mencionaremos a seguir, estão sempre ligadas às suas instituições de ensino (seminários).

4.2.1 Nacional *versus* Estrangeiro

“Deus certamente não mora em Roma, nem nos Estados Unidos, nem em outro ponto determinado do globo” (Almeida, 1923, p. 255)

A tensão entre o elemento nacional e o estrangeiro esteve presente no protestantismo desde os seus primórdios e passou por fases distintas. No século XIX o Brasil tornou-se independente de Portugal e também uma República. Assim, durante o século XIX o sentimento patriótico ocupou sempre lugar de destaque. Parte das críticas que eram feitas pelos liberais ao catolicismo romano recaíam justamente sobre sua dependência de Roma. Já vimos que o protestantismo foi, no geral, bem recebido pelas elites liberais. Mas o que fazer com o fato de ser ele uma religião recebida de um país estrangeiro? Se isto era uma vantagem, uma vez que se tratava de um país que, além de americano e de também ter sido colônia, ocupava seu lugar entre as nações mais modernas, perguntamo-nos se não haveria inconvenientes de alguma natureza.

Não nos ocuparemos aqui dos ataques apologéticos desferidos pela Igreja Católica contra o protestantismo, explorando justamente sua origem norte-americana. Aliás, com diferentes graus de ênfase, este tipo de ataque estendeu-se da segunda metade do século XIX até quase o final do século XX¹⁰⁶. Mas não é este o nosso objeto de exame. Interessa-nos a análise das atitudes desenvolvidas pelo

¹⁰⁶ Como exemplo, citamos o livro *“Os demônios descem do Norte”* (1987) escrito pelo jornalista Dêlcio Monteiro de Lima.

protestantismo brasileiro, no caso o presbiteriano, para conciliar as idéias de autonomia nacional e patriotismo com as relações eclesiásticas com missionários norte-americanos e suas respectivas igrejas nos Estados Unidos.

Os primeiros sinais do desconforto com a origem estrangeira do protestantismo aparecem na luta pela autonomia da Igreja Presbiteriana. Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), pastor da Igreja Presbiteriana e gramático renomado, foi o protagonista desta primeira fase. O conflito pela autonomia¹⁰⁷ desembocou na organização da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil em 1903¹⁰⁸. Entretanto, muito antes do cisma de 1903, a trajetória de Pereira sinaliza rumo à autonomia do presbiterianismo. Ele foi o primeiro pastor brasileiro eleito em substituição a um missionário norte-americano, o Rev. George Whitehill Chamberlain. Eduardo Carlos Pereira assumiu o pastorado da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo em 1888. Antes, ele já tomara duas iniciativas que apontavam para a necessidade de autonomia da Igreja Presbiteriana. A primeira foi a criação da “Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos”. Por meio desta iniciativa ele publicava e incentivava escritores brasileiros à publicação de textos destinados à propagação da mensagem protestante. Esta iniciativa revelava sua percepção da inadequação, para a evangelização de brasileiros, dos textos meramente traduzidos. A segunda iniciativa de Eduardo C. Pereira, que sinalizava em direção à autonomia, foi o lançamento, em 1886, de um “Plano de Missões Nacionais”, por meio do qual ele conclamava as comunidades presbiterianas para a constituição de um fundo que permitisse a evangelização dos brasileiros sem a dependência de recursos financeiros das

¹⁰⁷ A Igreja Presbiteriana encontrou em 1917 um *modus vivendi* com os missionários, as demais igrejas de missão, enfrentaram a questão não muito tempo depois: os batistas em 1925 e os metodistas em 1930.

¹⁰⁸ Vários autores (Pereira, 1965; Lessa, 1938; Léonard, 2002; Mendonça, 1985; Ferreira, 1992) tratam desse conflito que culminou no principal cisma no presbiterianismo brasileiro, assim, não nos ocuparemos com os detalhes históricos do episódio em questão. Todavia, outras questões, tais como a maçonaria, a questão educacional, bem como, questões de ordem pessoal, também desempenharam papel relevante no cisma.

missões estrangeiras. Em texto posterior ao cisma, quando dele faz um balanço, Pereira aponta quão sensível era o sentimento patriótico envolvido na discussão da época. Ele reproduz um relatório de Horace Lane, então diretor do Mackenzie, que fora apresentado nos Estados Unidos. Nele, Lane tece críticas irônicas ao patriotismo dos brasileiros:

Embora os irmãos brasileiros tenham sido ligeiramente infeccionados de certas heresias educativas, eles são, em geral, a favor de uma só educação cristã; presentemente (Just now) estão eles feridos (touched) de uma loucura transitória que assume a forma de patriotismo hipersensitivo. Eles querem dirigir a educação protestante e nacionalizar o cristianismo. É antes um orgulho estreito do que largo princípio cristão que ora domina nos concílios da Igreja (Brasileira). Nos últimos (recent) anos tem havido uma tal falta lamentável de prudência e sabedoria no Sínodo e presbitérios que seus mais velhos amigos começam a duvidar sobre estarem eles inteiramente (quite) preparados (ready) para a responsabilidade do governo próprio (self government), sob a forma presbiteriana. Se realmente eles querem uma igreja nacional e desejam educar um ministério sobre bases estritamente patrióticas, devem ter o privilégio de fazer isso à sua custa (at their own expenses).

E, se com eles é isto uma questão de princípios, façam um grande sacrifício para isso. Se falharem no fim imediato em vista, eles terão o benefício que vem de todo esforço de sacrifício próprio. Se os pais presbiterianos, no exercício de um inquestionável direito, posto que nele desconheçam o direito dos filhos, querem escolas exclusivamente presbiterianas, cuidadosamente protegidas de estranhos pervertidos, afundem suas mãos nas próprias algibeiras para terem com que se sustentarem" (Pereira, 1965, p. 9)

A atitude de Eduardo Carlos Pereira demonstra que no interior do protestantismo estava bem assentada a percepção das diferenças culturais entre brasileiros e norte-americanos. Todavia, o projeto representado por Pereira não é um questionamento em favor de um cristianismo reformado mais próximo da herança cultural brasileira, mas, sim, da autonomia para viver o protestantismo transmitido pelos missionários norte-americanos. Pereira rebelou-se contra a tutela estrangeira e não contra o programa protestante herdado dos missionários norte-americanos. Todavia, antes de Pereira, desencontros entre a mensagem protestante e a cultura brasileira já se haviam revelado nos episódios que envolvem a vida do ex-padre José Manoel da Conceição e de Miguel Vieira Ferreira (Leonard, 2002,

p.63-79). Nestes casos não se tratava ainda de nacionalismo patriótico, como no caso de Pereira, mas de diferenças, na percepção e vivência da religião, que estavam ancoradas nas diferenças culturais.

O cisma de 1903 não nos deve enganar quanto ao fato, de que Eduardo Carlos Pereira, assim como a primeira geração de pastores nacionais, continuava a sustentar a modernidade dos Estados Unidos como modelo para o Brasil. Isto pode ser verificado na obra da maturidade de Pereira “O problema religioso na América Latina” (1920). Esse livro é o resultado de trabalho escrito e apresentado no Congresso do Panamá em 1916. Nele Pereira sustenta a tese de Laveleye, já apresentada no capítulo 3, de que não é a raça ou as condições mesológicas que explicam o progresso das nações anglo-saxônicas em relação às nações latinas, mas a religião. Assim, na visão de Pereira o atraso do Brasil e das demais nações latino-americanos era fruto da ação do catolicismo. Substituído o catolicismo pelo protestantismo, a “raça” em nada inferior dos latinos, exceto pela religião, haveria de alcançar o patamar de progresso dos Estados Unidos.

Eduardo Carlos Pereira, não obstante a adoção das teses de Laveleye, reconhece e pondera que existem diferenças entre a raça latina e a anglo-saxônica. Porém, depois do Congresso do Panamá, ele torna-se adepto da doutrina Monroe e passa a defender a colaboração e integração entre as Américas. A passagem abaixo bem ilustra a mudança de suas disposições:

Dada a corrente imperialista no gigante do norte, e, sob seu influxo, a interpretação unilateral do monroísmo, não é certamente o meio de evitarmos futuras desgraças, assanhar o touro com a bandeira vermelha de um latinismo exclusivista; mas é, antes, estreitar os actuaes laços de amizade, em pacto solenne, em que seja codificado o direito internacional americano, assentada, de modo formal, a interpretação bilateral da doutrina de Monroe e erguido o tribunal da paz sobre o firme fundamento da arbitragem obrigatória. O que importa é completar o alfabeto continental pelo fraternal amplexo das duas raças, e erguer na America a estátua da liberdade com a legenda helvética: ‘Todos por um e um por todos’ (Pereira, 1920, p. 163-164).

A reflexão sobre as relações entre o protestantismo brasileiro e sua herança estrangeira foi aprofundada nas décadas de 20 e 30 pelos pastores Erasmo de Carvalho Braga (1877-1932), da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e por Epaminondas Melo do Amaral (1893-1962), da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB). Erasmo Braga participara, ao lado de Eduardo Carlos Pereira, Álvaro Reis e Samuel Gammon, do Congresso do Panamá. Braga tornou-se o principal líder do projeto unionista. Esse projeto institucionalizou-se em 1920 com a criação da “Comissão Brasileira de Cooperação” (CBC), que abrigava as seguintes: Igrejas Congregacional, Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Metodista e Episcopal. Erasmo Braga foi escolhido como Secretário Executivo. Ele ficou à frente da CBC até a sua morte, em 1932. No mesmo prédio da CBC funcionava a União das Escolas Dominicais e a junta nacional da Associação Cristã de Moços (ACM). A CBC chegou a reunir 19 entidades, entre igrejas, missões e organizações evangélicas cooperativas. A CBC, após a morte de Erasmo Braga, foi sucedida pela Confederação Evangélica do Brasil (CEB), dirigida por Epaminondas Melo do Amaral, pastor da Igreja Presbiteriana Independente. Amaral era amigo e admirador de Erasmo Braga. Fizemos menção às duas entidades CBC e CEB e ao amplo leque de organizações que estavam aglutinadas ao redor dessas duas entidades, para apresentarmos o pensamento de seus líderes quanto à relação entre o protestantismo e sua origem norte-americana.

Erasmo Braga, em parceria com K. Grubb, escreve:

The Gospel as ordinarily presented in Brazil, as well as throughout all Latin America, does not generally appeal to the fastidious intellectual classes. The principal reason for this is that the French type of culture has become ingrained in the Brazilian mentality, and the evangelical propaganda has

presented the Gospel message in na Anglo-Saxon mould.¹⁰⁹ (Braga; Grubb, 1932, p. 113)

Epaminondas Melo do Amaral escreve:

Assim, um aspecto do nosso erro está em termos aceitado, sem exame e sem crítica, a importação de muito hábito e muita orientação exóticos, inadaptáveis ao nosso gênio, e máxime por termos sido influenciados, demasiadamente, por povos saxônios, cuja mentalidade diverge, de modo sensível, da nossa mentalidade. [...] Copiamos a fragmentação norte-americana, que é fabuloso, no número; traduzimos os seus credos; vertemos para nossa língua – o que é de pasmar! – os seus códigos de governo eclesiástico (que, agora, felizmente, começam a ser refundidos); perpetuamos, não raro, praxes e tendências que não falam tanto à nossa alma, entre as quais se destaca a forma do culto. Si a alma brasileira, sentimental e vibrátil, cordata e fraternal, tivesse dado à nova Igreja no país um cunho todo seu, seria bem diversa, hoje, a situação eclesiástica. (Amaral, 1934, p.168-196)

O dilema da relação entre nacional e estrangeiro, tal como apresentada pelos dois autores, já não é de mera autonomia. Trata-se de algo mais profundo, uma vez que se refere à uma espécie de incompatibilidade entre os elementos anglo-saxônicos, presentes no protestantismo, e a cultura brasileira¹¹⁰. Esse protestantismo é chamado, por Amaral, de “exótico”.

É preciso recordar que as décadas de 20 e 30 representam um ponto de inflexão na história do Brasil. Nestas duas décadas tem início uma profunda reinterpretação da identidade e da cultura nacional. Em 22, temos a “Semana de Arte Moderna” em São Paulo. O programa da Semana de Arte foi definido por Mário de Andrade, em carta dirigida a Sérgio Millet, nos seguintes termos: “Problema atual. Problema de ser alguma coisa. E só se pode ser, sendo nacional. Nós temos o problema atual, nacional, moralizante, humano de brasileiro o Brasil. Problema

¹⁰⁹ “O Evangelho como ordinariamente tem sido apresentado no Brasil, bem como através de toda América Latina, geralmente não é atrativo para as exigentes classes intelectuais. A principal razão para isto é o tipo de cultura francesa que tem se arraigado na mentalidade brasileira, e a propaganda evangélica tem apresentado a mensagem do Evangelho nos moldes da cultura anglo-saxônica” (tradução minha)

¹¹⁰ Jean-Pierre Bastian (1994, p.164) informa-nos que o intelectual protestante Báez Camargo já sustentara, no Congresso de Havana em 1929, a tese da incompatibilidade do protestantismo anglo-saxônico com o temperamento latino-americano.

atual, modernismo, repara bem porque hoje só valem artes nacionais... E nós só seremos universais o dia em que o coeficiente brasileiro nosso concorrer para riqueza universal” (Andrade apud Moraes, 1978, p.52). Ainda na década de 20, Monteiro Lobato iniciara suas publicações valorizando o folclore e a cultura brasileira. Mais adiante, na década de 30, surgem duas grandes obras de reinterpretação do Brasil: “Casa-Grande e Senzala” escrita em 1933 por Gilberto Freyre e “Raízes do Brasil” escrita em 1936 por Sérgio Buarque de Holanda.

Recordamos as mudanças ocorridas na cultura brasileira para contextualizar as reflexões de Braga e Amaral. O protestantismo orgulhara-se, por ocasião de seu estabelecimento no Brasil, do interesse que despertara na intelectualidade liberal, mesmo que tal curiosidade nunca tenha representado muito em termos de adesões à religião. As décadas de 20 e 30, com a virada modernista, alteraram completamente o cenário cultural. Ser moderno, a partir de 22, é ostentar elementos da cultura nacional. Isto lança profundo golpe na associação entre protestantismo e modernidade, pois a relação deste com a cultura brasileira fora extremamente tênue. A nosso ver, o protestantismo entra na década de 30, apesar de firmemente estabelecido no Brasil e contando com a liderança de brasileiros, como uma religião ainda “mais” estrangeira do que fora no século XIX. Entretanto, com a desvantagem que, daquele momento em diante, já não é unanimemente tida como moderna.

O conflito entre estrangeiro e nacional agravar-se-á no protestantismo brasileiro nas décadas de 50 e 60. Entretanto, nesse período, a bandeira do nacionalismo já não é empunhada pela militância de Direita, mas pela Esquerda. Assim, por exemplo, o Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) encarregar-se-á de, seguindo as interpretações da teoria da Dependência, sustentar a seguinte visão sobre o protestantismo:

O protestantismo latino-americano, portanto, aqui se estabelece no bojo de uma invasão estrangeira e traz as marcas do sectarismo e do individualismo que o caracterizavam. Resultou, pois, numa aculturação que nada tem que ver com a nossa origem e formação histórica, e num subproduto das conquistas políticas, econômicas e culturais dos séculos passados. (Cesar¹¹¹, 1968, p. 12)

Segundo essa visão, o protestantismo não apenas não contribui para a modernidade do Brasil, mas é um fator, por sua associação com os Estados Unidos, impeditivo do desenvolvimento dos países latino-americanos. Ressaltamos que tal visão é sustentada, e isto parece-nos significativo, no interior do próprio protestantismo brasileiro, no caso a CEB. O resultado final do questionamento que a intelectualidade protestante faz de suas relações com a herança estrangeira norte-americana de sua religião desemboca no esvaziamento do discurso que associava positivamente protestantismo e modernidade. É a negação de suas relações com a modernidade norte-americana que levará o protestantismo à reinterpretação de sua origem; assim, é preciso regressar aos tempos da Reforma do Século XVI.

¹¹¹ Waldo César foi secretário executivo do setor de responsabilidade social da CEB e era neto do Rev. Belmiro Araújo César (1860-1930) pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil. Fazemos essa menção apenas para reforçar a observação de que a reinterpretação do papel dos Estados Unidos é um processo levado adiante por pessoas e grupos enraizados na cultura protestante brasileira.

4.2.2 Reflexividade *versus* Tradição

“Queixa-se S. Paulo de ter um espinho na carne, que era o anjo de Satanaz a esbofeteá-lo. O Racionalismo é esse espinho no corpo do protestantismo evangélico. (Pereira, 1920, p. 76)

A segunda fonte de tensão na relação do protestantismo brasileiro com a modernidade encontra-se na reflexividade presente no liberalismo teológico. Essa reflexividade tocará em dois pontos da tradição estruturante da identidade protestante no Brasil, a saber: o lugar da Bíblia no sistema religioso e a posição em relação ao catolicismo romano. Entretanto, antes do exame dessas questões, será necessário o exame do conceito de reflexividade com o qual trabalharemos.

Anthony Giddens (1991) utiliza o termo reflexividade em dois sentidos. Primeiro no sentido de “monitoração reflexiva da ação”. Nesta acepção a reflexividade está presente em todas as sociedades, inclusive nas tradicionais. O segundo sentido é aquele que liga a reflexividade à modernidade. Vejamos:

Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si. A rotinização da vida cotidiana não tem nenhuma conexão intrínseca com o passado, exceto na medida em que o que “foi feito antes” por acaso coincide com o que pode ser defendido de uma maneira proba à luz do conhecimento renovado. Não se sanciona uma prática por ela ser tradicional; a tradição pode ser justificada, mas apenas à luz do conhecimento, o qual, por sua vez, não é autenticado pela tradição. Combinado com a inércia do hábito, isto significa que, mesmo na mais modernizada das sociedades, a tradição continua a desempenhar um papel. Mas este papel é geralmente muito menos significativo do que supõem os autores que enfocam a atenção na integração da tradição com a modernidade no mundo contemporâneo. Pois a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno.

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. [...] Diz-se com frequência que a modernidade é marcada por um apetite pelo novo, mas talvez isto não seja completamente preciso. O que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só. Mas a suposição da reflexividade indiscriminada – que, é claro, inclui a

reflexão sobre a natureza da reflexão. [...] A modernidade é constituída por e através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas a equação entre conhecimento e certeza revelou-se erroneamente interpretada. Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado” (Giddens, 1991, p.46)

Segundo Giddens a reflexividade moderna muda o valor atribuído à tradição. Isto significa que a tradição precisa ser justificada à luz de novo conhecimento. Outro ponto importante da reflexividade moderna consiste no exame e renovação constante das práticas e crenças à luz de novos conhecimentos. A interiorização do princípio da reflexividade moderna molda nos indivíduos, em relação ao conhecimento que se apresenta com pretensões de verdade ou certeza, uma atitude de dúvida permanente.

O liberalismo teológico é um esforço, por parte dos teólogos protestantes, a começar por Schleiermacher, de defesa da fé cristã dos ataques provenientes dos diversos desdobramentos do racionalismo iluminista. Todavia, como parte de sua estratégia, o liberalismo teológico aceitou as regras do racionalismo quando aplicadas ao estudo e interpretação dos textos bíblicos. Já vimos, no Capítulo 2, que Schleiermacher definiu a religião como “sentimento de dependência absoluta”. Seu propósito era mostrar que a experiência religiosa estava acima da crítica racional. Era, para ele, possível preservar a essência da religião dos ataques do racionalismo. Schleiermacher e os demais autores representantes do liberalismo teológico, não obstante suas diferenças internas, puseram-se de acordo quanto à necessidade e ao benefício do uso, sem reservas, dos métodos críticos provenientes da literatura, filosofia, história e sociologia para compreensão da Bíblia. O método liberal em teologia consiste, nesta perspectiva, no exame racional dos textos bíblicos com a finalidade de neles encontrar aquilo que tenha valor permanente para a religião. Na prática, o liberalismo aceitou a introdução da reflexividade no método teológico.

A partir de quando o liberalismo teológico passou a ser conhecido no protestantismo brasileiro? Há evidências de que ainda no final do século XIX os pastores nacionais já contavam com informações básicas sobre o assunto. Assim é que encontramos o pastor presbiteriano Álvaro Reis, em seu afamado sermão “O Clamor das Pedras”¹¹² pregado em 1894 no Rio de Janeiro, tecendo críticas ao programa da exegese liberal:

“Oh! Seria nunca terminar se aqui tentasse mencionar os nomes dos sábios do alto criticismo, esses exegetas célebres que, em todos os versículos da Bíblia, encontram diversidade de estilos, e para os quais as Santas Escrituras nada mais constituiriam que uma colcha de retalhos, um trabalho louco, sem autenticidade, sem critério e puramente mitológico; os seus ensinamentos tomados a esmo de todas as religiões pagãs e politeístas, a gosto de um sem número de escritores!

Só para o Pentateuco já descobriram doze estilos! Doze escritores! Doze plagiadores! Doze calúnias!

A tal ponto avançaram os corifeus da incredulidade, nesta legião, que eles se ofereceram – que arrojo! – para escreverem melhor História de Israel, de Cristo e dos Apóstolos, que Moisés e os demais profetas, testemunhas de vista dos fatos por eles historiados; que os evangelistas, coevos de CRISTO; que Lucas, contemporâneo dos apóstolos! E tudo isto, oh! Irrisão! – em nome da ciência!” (Reis, 1959, p. 22)

Erasmu Braga, escrevendo logo depois da eclosão nos Estados Unidos do debate entre fundamentalistas e liberais, estes últimos também identificados como modernistas, faz referência à situação do protestantismo brasileiro quanto à questão nos seguintes termos:

Why has modernist-fundamentalist controversy not agitated Brazil? Most of the leaders in this field might be classed as fundamentalists, but very few are of the extreme group. There have been some heresy hunters, but there are few heretics to be caught. Evangelism is the centre of interest in Brazilian church life and not doctrinal controversy. Those who may be reading theology and Biblical criticism on modernistic lines are wise in not bringing into their work the useless complication of purely academic questions. In the seminaries the questions involved in this controversy are usually discussed frankly. The young students are informed of the issues and are enable to face them, and to preserve their intellectual and spiritual

¹¹² Este sermão de Álvaro Reis recebeu diversas edições, sendo inclusive publicado pela Casa Publicadora Batista.

contacts with the churches in which a remarkably conservative spirit prevails¹¹³. (Braga; Grubb, 1932 p. 120-121)

Erasmus Braga, embora faça menção da controvérsia entre fundamentalistas e liberais, ressaltando que no Brasil ela não causava maiores problemas, dada a moderação dos líderes brasileiros, que mesmo podendo ser identificados com o campo fundamentalista não se aventuravam em formas mais extremadas de militância. As informações de Erasmus Braga são importantes porque sua posição de secretário executivo “Comissão Brasileira de Cooperação” (CBC) oferecia-lhe vasto conhecimento das igrejas protestantes no Brasil. Entretanto, se àquela altura, 1932, Braga menciona que o debate não era acalorado, registra também que o assunto era tratado claramente no âmbito das instituições teológicas. Erasmus Braga faleceu antes que estourasse no seio de uma das denominações presbiterianas, no caso a IPIB, em 1938, a primeira grande crise envolvendo perspectivas teológicas liberais e fundamentalistas.

A crise ficou conhecida, no interior da Igreja Presbiteriana Independente, como “Questão Doutrinária”. Outros autores (Leonard, 2002; Lima, 2002) têm tratado dos personagens, do contexto histórico e do contexto político da crise¹¹⁴. Interessa-

¹¹³ “Por quê não tem a controvérsia modernista-fundamentalista agitado o Brasil? A maior parte dos líderes brasileiros talvez possa ser classificada como fundamentalista, mas poucos são do grupo extremo. Tem havido alguns caçadores de heresias, mas há poucos heréticos para serem pegos. O evangelismo é o centro do interesse da vida da igreja brasileira e não a controvérsia doutrinária. Aqueles que talvez estejam lendo teologia e criticismo bíblico são prudentes em não trazer para dentro do trabalho deles complicações inúteis de questões puramente acadêmicas. Nos seminários as questões envolvidas nestas controvérsias são usualmente discutidas abertamente. Os jovens estudantes são informados destas questões e são habilitados para lidar com elas, para preservar seu contato intelectual e espiritual com as igrejas nas quais prevalece um notável espírito conservador”. (Tradução minha)

¹¹⁴ “A explicação oficial para o debate e a dissensão na IPIB veio a ser chamada ‘doutrina das penas eternas’. Um moço recém-saído do Seminário, de nome Ruy Gutierrez, ex-aluno de Alfredo Borges Teixeira e Othoniel Motta nessa instituição, fora questionado em seu presbitério, o do Oeste (interior de São Paulo), em 1938, sobre suas convicções a respeito dessa doutrina. Certamente queriam ouvi-lo sobre isso porque sabiam que no Seminário esse assunto era debatido e exposto pelos professores. O principal questionador, o Rev. Alfredo Alípio do Vale, homem simpático ao integralismo e conservador em termos de doutrina cristã, frustrara-se tempos antes, em pleno Sínodo de 1936, em sua tentativa de ver seu credo político apoiado pela Igreja. Seu maior opositor nesse intento, durante a reunião sinodal, fora o Rev. Prof. Othoniel Motta. A recusa sinodal em apoiar o

nos aqui o fato de que a crise evidencia a presença da perspectiva liberal em matéria de teologia, e, além disto, que tal perspectiva é uma das formas do protestantismo definir seu projeto diante da modernidade.

No cerne da chamada crise doutrinária encontrava-se o debate teológico sobre as “penas eternas”. Dois grupos debatiam a respeito da seguinte questão: se a punição na vida após a morte duraria indefinidamente ou se haveria alguma possibilidade de suspensão, quer por um arrependimento provocado pelos tormentos, quer pela extinção da alma do condenado. Entretanto, deixemos de lado a questão, objeto do debate, para pôr em evidência que de fato enfrentavam-se duas perspectivas diferenciadas em relação à Bíblia. No caso do grupo liberal, a aproximação que fazia das Escrituras era marcadamente reflexiva. Reproduzimos abaixo textos, quanto à Bíblia, que revelam a perspectiva de alguns dos pastores que assinaram o manifesto liberal:

Um belo dia, quando eu pastor em S. Paulo, apresentou-se em meu escritório o velho colega rev. Belarmino Ferraz, assustado com o que ouvira algures:

- F. me disse que você não acredita mais que Deus fizesse o homem de barro...

- Nunca disse isso a ninguém, respondi. É pura imaginação. Mas pode dizer a F. que de fato, não acredito que Deus tenha feito um boneco de Barro. Interpreto de outro modo. (Motta, 1938, p. 33)

O título “uma nova Bíblia” sugere uma pergunta: a Bíblia atual perdeu o seu valor e a sua eficácia como palavra de Deus? Não: mas ela contém algumas recomendações e idéias que carecem de ser reestruturadas e algumas postas à margem ou substituídas, dado o avanço dos novos conhecimentos” p.7

Outrossim, devemos ainda acrescentar fatos mitológicos, como o caso da serpente falar, Gen 3.1-10; a besta de Balaão falou Num 22.21-28. E também fatos relacionados à magia, por exemplo, a taça de prata Gen. 44.2,5 e a vara de Moisés transformar-se em serpente, Ex 4.4. A nova Bíblia concebe a Deus, o Universo, o homem, os seres e as coisas como devem ser entendidas nos tempos modernos, conforme o progresso da ciência.

integralismo magoou o proponente, que “passou então a colher dados para se manifestar na outra reunião do Sínodo” (Ávila, 1985, p.1). O questionamento do jovem Gutierrez na reunião do Presbitério do Oeste foi, então, um desdobramento do que ocorrera no Sínodo” (Lima, 2002, p. 124)

Nessa altura, meus leitores, eu penso em esboçar um assunto que está no meu espírito: a reestruturação dos Evangelhos. Eu sou pela volta ao passado, pelas origens primeiras do cristianismo e isto porventura daria um “Novo Testamento” mais resumido. Os “Evangelhos” foram elaborados, lapidados, modificados. Outros aforismos de Jesus estão nos “apócrifos” e não foram aproveitados. Seria, em outras palavras, um texto purificado” (Stella, 1976, p.7, 8, 17)

A existência indiscutível de discrepâncias históricas, de documentos que continuam sua divergência através do texto bíblico, de várias discordâncias de menor vulto no Velho e no Novo Testamento, são já elementos decisivos para afastar a idéia de uma inspiração mecânica e literal, que, para dar autoridade à Bíblia, tornasse infalível o seu texto. A Crítica Histórica tornou impossível, para muitos, a aceitação honesta da existência dessa infalibilidade; e embora os textos de hoje devam representar, com muita aproximação, o que os autores escreveram, não há esperança de voltar-se à pureza absoluta dos primitivos documentos – o que, aliás, cremos nós, em nada prejudica a essência da mensagem bíblica. [...] O Protestantismo, de modo geral, acabou oficializando o seu cânon, mas a oficialização inclui livros que não trazem para muitos fiéis mensagem alguma, e ao mesmo tempo exclui livros, rejeitados como apócrifos, através de alguns dos quais podemos receber mensagens divinas superiores às de alguns canônicos do Velho Testamento” (Amaral, 1962, p. 145-146; 149)

O campo da Igreja Presbiteriana Independente não foi o único a enfrentar a questão do liberalismo. Na Igreja Presbiteriana do Brasil, Miguel Rizzo, nas décadas de 30 e 40, colocara em curso um programa exemplar de “tradução”¹¹⁵ do protestantismo em termos da teologia liberal. Seu objetivo era alcançar os intelectuais brasileiros. Entretanto, apesar da influência liberal de seu programa teológico, sua atuação não assumiu os contornos do caso da IPIB.

As premissas de um conhecimento informado pela reflexividade, presente no presbiterianismo, questiona também a posição tradicionalmente atribuída ao catolicismo romano. A proposta de revisão aparece na obra de Epaminondas Melo do Amaral; recordamos que ele era o secretário executivo da Confederação Evangélica do Brasil. Amaral, ao falar sobre a evangelização do Brasil, faz as seguintes ponderações sobre o catolicismo romano e as relações do protestantismo com ele:

¹¹⁵ Citamos como exemplo seu livro intitulado “Religião” (1948). Nesse livro ele desenvolve uma apologia do cristianismo com base apenas nas informações a respeito de Jesus contidas nos Evangelhos. De fora ficam as posições dogmáticas dos concílios eclesiásticos.

Como exemplo destacado está a confusão entre evangelização e ataque sistemático ao romanismo. Herdeiros da genuína orientação protestante, de liberdade e espiritualidade, cumpre-nos propagar nossos princípios e combater o erro, mas sem ataques simplistas, e procurando, para construir, os pontos de contacto existentes entre o protestantismo e o romanismo. [...] Porque o romanismo use uma forma de templo, ou determinados termos eclesiásticos, ou adote certas partes do culto, nenhum princípio nos obriga a recusar essas particularidades, uma vez que, por si mesmas, elas não deturpem o sentido original do Evangelho. [...] O ponto a que devemos chegar é este: sem copiar ou perpetuar tradições romanistas sem sentido, os evangélicos deveriam não ter a preocupação de diferenciar-se em extremo, porém, ao contrário, a de conservar o que realmente for digno de conservação (Amaral, 1934, p. 156, 169, 170)

Lembramos que a proposta de Amaral de abandono dos “ataques simplistas” e da busca dos “pontos de contacto existentes entre o protestantismo e o romanismo” foi elaborada em 1934, ou seja, ainda no calor do restabelecimento do ensino do catolicismo nos colégios por Getúlio Vargas em 1931. Tanto E.G. Leonard (2002) quanto Paul Pierson (1974) observando que o receio do protestantismo brasileiro frente ao ecumenismo justificava-se por sua condição de religião minoritária, lembram que o contexto brasileiro, nas relações do protestantismo com o catolicismo, estava mais próximo dos tempos da Reforma do século XVI e XVII do que dos entendimentos ecumênicos que avançavam na Europa e nos Estados Unidos. Paul Pierson assim escreve: “The Protestant ecumenism, which had developed in twentieth-century Europe and North America, would not find a ready reception in Brazil where the historical context was more akin some respects to that of seventeenth century Europe” (Pierson, 1974, p.207-208).

Levantamos as questões acima – da questão doutrinária de 38 e a proposta de revisão da posição em relação ao catolicismo – para evidenciar como um setor dentro do presbiterianismo valeu-se da reflexividade, típica do conhecimento em situação de modernidade, para questionar dois pontos fundamentais da tradição protestante brasileira, a saber: a Bíblia e as atitudes frente ao catolicismo romano. Ao proceder desta forma, este setor embaralhava ainda mais o discurso que o

protestantismo brasileiro sustentara desde a sua implantação no país, ou seja, que estava do lado da modernidade. A reflexividade era a face da modernidade que confundia o protestantismo brasileiro e direcionava suas energias para um debate interno ao campo religioso protestante.

4.2.3 Vanguarda versus Igreja

Como filhos do Reino de Deus somos parte da rebelião dos tempos atuais. Devemos estar na vanguarda dos movimentos de transformação do mundo contemporâneo. (Palestra de João Dias de Araújo na Conferência do Nordeste, realizada em 1962, apud Reily, 1993, p.299)

O terceiro momento no esforço de reinterpretação das relações entre protestantismo e modernidade no Brasil é encabeçado por duas entidades nascidas a partir da década de 40. A primeira é a UCEB (União Cristã dos Estudantes do Brasil) e foi organizada no Brasil em 1940 sob a influência da FUMEC (Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos). O Rev. Jorge César Mota atuou como motivador e assessor da UCEB durante a década de 40. A UCEB promovia acampamentos, encontros, atividades evangelísticas, serviços, discussões teológicas e congressos. Na década de 50 o missionário presbiteriano Richard Shaull tornou-se o principal assessor da UCEB. Sobre a sua atuação, voltaremos mais adiante. A segunda é o movimento *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL). Em 1959, o Departamento de estudos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), estabeleceu um secretariado na América Latina que começou a publicar o boletim intitulado *Iglesia y Sociedad en América Latina* e, posteriormente, a *Revista Cristianismo y Sociedad*. Em 1962, em São Paulo, foi organizado formalmente o movimento¹¹⁶, sendo o comitê executivo presidido pelo bispo Almir dos Santos, da Igreja Metodista do Brasil (*Cristianismo y Sociedad*, año V, n14, p. 115). Além destes dois organismos, também se reconhece o papel desempenhado pelo Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Este setor funcionava na CEB desde os anos 50.

¹¹⁶ Dentre os participantes citamos alguns dos mais conhecidos: Rubem Alves, Richard Shaull, Jether Ramalho, Aharon Sapiezian, Eber Ferrer, Gerson Meyer. Waldo César.

O conjunto destes movimentos (CEB, UCEB e ISAL), e suas propostas, contribuiu ainda mais para a crise do protestantismo em relação ao modelo de modernidade gerado a partir da sua matriz norte-americana. O mal-estar revelado na crise nacional *versus* estrangeiro transforma-se, nessa fase, em plena rejeição de associação com os Estados Unidos. Esse país, diferentemente dos primórdios das missões, já não é o modelo de modernidade a ser alcançada, mas o principal obstáculo para o desenvolvimento dos países latino-americanos. Já não é o modelo a ser imitado, mas o inimigo, cuja influência¹¹⁷ deve ser combatida na América Latina. ISAL definiu sua criação como resultado de uma “tomada de consciência por parte dos diversos grupos dentro do protestantismo latino-americano da nova realidade em que vive o continente, abalado em suas estruturas tradicionais pelo despertar das massas” e quanto à sua ação junto às igrejas era definida nos seguintes termos:

...ISAL desejou e deseja desenvolver um trabalho didático capaz de dotar a Igreja, por meio da promoção do interesse no estudo sério da mensagem bíblica, da reflexão teológica e da análise objetiva da realidade social, de uma consciência crítica que a ajude a descobrir “formas” atuais de sua presença no mundo, tornando-se assim instrumento cada vez mais eficaz na luta pela transformação das estruturas injustas da sociedade. (Cristianismo y Sociedad, año V, n14, p. 116-117)

Na verdade, o projeto de modernidade de ISAL representa uma ruptura com a modernidade norte-americana. De modo exemplar o artigo “Mas allá de la modernizacion y de la humanizacion”, escrito por Luis Alberto Gomez de Souza em 1969, expressa a perspectiva que circulava entre os membros de ISAL:

Como ir além do moderno, quando parte da comunidade cristã nem chegou ainda a ser moderna? Talvez haja um caminho. O habitante do mundo subdesenvolvido pode saltar certas fases do processo de modernização capitalista atingindo diretamente sua superação e, assim, poderá experimentar com mais liberdade que seu irmão da ‘affluent society’. Da mesma maneira: não poderá o cristão saltar certa fase liberal assumindo

¹¹⁷ A revista Cristianismo y Sociedad (nº 13, 1967) teve como tema a “Influência dos Estados Unidos na América Latina”.

diretamente opções radicais? (Cristianismo y Sociedad, año VII, nº 21, p. 17)

O projeto de ISAL - de transformar as igrejas protestantes em atores políticos na luta pela transformação das estruturas injustas – não teve vida longa. A organização foi dissolvida em 1975. A UCEB foi dissolvida em 1966. De modo geral atribui-se a dissolução do projeto à emergência dos governos autoritários na América Latina e à repressão interna realizada pelas próprias igrejas. Sem dúvida, o contexto autoritário contribuiu para a dissolução da organização, todavia, formou-se uma espécie de discurso padrão, transmitido entre gerações, para explicar a extinção. Segue exemplo abaixo:

Os defensores das novas idéias foram impiedosamente denunciados como modernistas, hereges, adeptos do Evangelho Social, ecumênico-romanistas. O Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica, foi dissolvido e seus diretores despedidos, imediatamente após o movimento militar de 1964. Depois desta passou a pairar sobre os dissidentes a possibilidade de serem também acusados de subversivos, pela própria Igreja, o que de fato ocorreu. (Alves, 1982, p. 168)

O golpe militar de 64 acabou por decretar o seu fim, levando seus membros a diferentes soluções para a crise, desde a desistência de qualquer militância até a um engajamento mais radical. (Abumanssur, 1991, p.50)

Tomando como referência que a teologia ecumênica e política presente em ISAL é uma modalidade de protestantismo liberal precisamos nos perguntar até que ponto as próprias crenças e práticas contribuíram para a dissolução da organização. Levando em conta as observações elaboradas por Steve Bruce (1990) a respeito do liberalismo teológico, recordamos que Bruce considera-o como sistema difuso de crenças. Dentre as implicações de tal sistema está o não estabelecimento de fronteiras claras em relação a outros sistemas de crenças. Logo, como as fronteiras não estão claras, o liberalismo pode assumir e compartilhar as mesmas causas de outros movimentos sociais organizados, e, muitas vezes, quando isso acontece, militantes do próprio grupo religioso podem ser recrutados pelos “movimentos parceiros” que possuam estrutura organizacional melhor estabelecida para defender

determinadas causas, assim como alvos mais claros. Em resumo, Steve Bruce conclui que o liberalismo teológico, pela natureza de seus pressupostos epistemológicos, enfrenta problemas para recrutar pessoas para apoiá-lo e, conseqüentemente, para se reproduzir. As razões para tais dificuldades são as seguintes: a) porque há pouco consenso quanto aos propósitos do grupo; b) porque a busca por novos propósitos pode colocá-los numa competição com agências que estejam melhor qualificadas para aquele tipo de atividade; c) porque os novos propósitos podem alienar parte dos membros da comunidade (Ibid., p. 135).

O papel que as próprias crenças e práticas jogou nos rumos do projeto ecumênico pode ser inferido no testemunho de Richard Shaull, sem dúvida, o principal animador intelectual do grupo brasileiro¹¹⁸ formado nas décadas de 50 e 60 e reunido em torno do setor de responsabilidade social da CEB, da ISAL e da UCEB. Richard Shaull foi transferido para o Brasil em 1953, antes havia sido enviado pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos para a Colômbia. Shaull substituiu o Rev. Philipp Landes no Seminário Presbiteriano de Campinas. Shaull propõe uma aproximação de setores da sociedade. Esse projeto-piloto foi vivenciado na experiência de estudantes de teologia que foram morar entre os trabalhadores na Vila Anastácio¹¹⁹, São Paulo. Tratava-se de experiência inspirada no modelo dos padres operários franceses. Após essa experiência Shaull passou a recomendar a

¹¹⁸ Depoimentos de pessoas que foram alunos de Richard Shaull ou que estiveram em contato com ele no movimento estudantil atestam seu papel de formador intelectual desta geração (Cf "De dentro do furacão", 1985; Religião e Sociedade, vol. 23, 2003; Araújo, 1982, Faria, 2002)

¹¹⁹ Julgamos oportuno reproduzir aqui as informações oferecidas por Eduardo Galasso Faria: "Vila Anastácio foi um empreendimento que durou dois anos (1957 e 1958) e contou com a participação da UCEB, do Departamento de Igreja e Sociedade da CEB e da Igreja Presbiteriana da Lapa (SP). Alugou-se uma casa, que servia como congregação e onde havia espaço para uma quadra de esportes. Com tempo integral, participava o pastor-auxiliar da Igreja da Lapa, recém-saído do Seminário de Campinas, com a esposa, mais um casal, o presbítero Paulo Wright e esposa, um líder sindicalista vindo do Rio de Janeiro, o seminarista Jovelino Ramos, que estava terminando o curso em Campinas e que já havia participado de outra experiência semelhante, dois presbíteros-operários e algumas pessoas que participavam esporadicamente, como foi o caso do uruguaio Hiber Conteris, que mais tarde escreveu uma peça de teatro a partir dessa experiência". (Faria, 2002, p. 116)

necessidade da inserção em lutas de outros grupos organizados. Dizia ele: “insisti em que os protestantes só poderiam encontrar a sua vocação política se estivessem engajados em um ou outro movimento mais relevante; o importante seria partilhar de uma luta comum com os demais e esperar conseguir assim a aceitação” (Shaull, 1985, p. 201). Destacamos do programa de Shaull a idéia de “conseguir aceitação” de grupos externos¹²⁰ à comunidade protestante. Vemos aqui o velho programa de Schleiermacher esboçado em seu “Discurso aos menosprezadores eruditos”. Peter Berger (1985) destacou que esse tipo de teologia se faz em referência constante a um grupo de intelectuais seculares e, em lugar de fundamentar a aceitabilidade cognitiva das formulações teológicas na sua própria tradição, prefere buscá-la na autoridade externa a qual é, muitas vezes, hostil à religião. Retornemos agora a Richard Shaull. Avaliando os rumos do movimento Shaull escreve:

Por alguns anos tudo caminhou muito bem. Porém, à medida que os estudantes se tornavam mais conscientes da exploração e sofrimento dos pobres, aderindo a movimentos de luta por mudanças, algo importante aconteceu: os estudantes começaram a contestar a teologia que lhes havia ensinado, afirmando que essa teologia não os ajudava, conforme havia prometido. A teologia não esclarecia nem dava sentido à luta em que estavam engajados. Quanto mais se dedicavam à luta, mais tinham que abrir mão das coisas que lhes eram reais, entrando num mundo alienígena de conceitos abstratos. Encorajei-os a dar esse passo, assegurando – na medida em que formulavam uma perspectiva teológica mais coerente – que encontrariam orientação clara para a sua luta política. **Eles responderam que não era assim: na verdade, toda aquela orientação teológica não lhes interessava mais** (Shaull, In: Alves (org.), 1985, p.199) (grifo nosso)

Ressaltamos neste ponto a avaliação de Steve Bruce do protestantismo liberal quando diz que o perigo com a estratégia de construir pontes é que as pontes levam para os dois lados (1990, p.144). De início, o projeto de Shaull, assim como da geração que iniciara ainda nos anos 40 a busca de uma alternativa para os

¹²⁰ No artigo em que Richard Shaull expõe sua fundamentação para o apoio cristão à revolução reaparece a insistência na idéia de aceitação: “Si nuestra falta de actuación em el pasado es responsable por esta radicalización del proceso revolucionario, podemos aceptar nuestra culpa y trabajar por la reconciliación sólo em la medida em que estemos libres para participar em movimientos em los cuales hemos perdido el derecho de ser oídos y em los que ahora puede ser puesta em tela de juicio nuestra sinceridad” (Shaull, 1966, p. 59)

problemas sociais, era fugir das polarizações entre capitalismo e comunismo. Entretanto, à medida que ocorre a aproximação com setores marxistas, faz-se opção por grupos alinhados deste lado. Vejamos:

Em meio a isso tudo, a percepção dos estudantes quanto à situação começou a mudar: eles experimentavam uma mudança maior em sua atitude para com o marxismo e os movimentos marxistas. Eu também estava vivendo a mesma situação: começava a partilhar bastante de perto as suas lutas e fui afetado profundamente por elas. [...] Essa mudança de percepção quanto à situação não levantou apenas novas indagações quanto à nossa atitude de cristãos para com o marxismo, mas nos compeliu a olhar o marxismo de uma forma muito diferente. Uma vez esclarecido que uma sociedade mais humana e mais justa exigia mudanças de sistema; uma vez compreendida a dimensão dessa mudança e a luta para atingi-la, descobrimos também que os marxistas eram, em geral, os que mais partilhavam dessa visão, tinham as mesmas preocupações com os pobres e a mesma ansiedade de justiça que nós, cristãos, tínhamos. E mais: eram os que tinham uma filosofia política orientada para as transformações sociais e os instrumentos necessários para uma radical análise social: tinham uma compreensão clara sobre quem poderia ser agente de transformações e de que forma poderiam ser conscientizados e organizados. Nossa vocação básica como cristãos era a de estarmos totalmente engajados na luta para vencer a estrutura de dominação e de exploração existente; em outras palavras, passar de uma sociedade capitalista e suas estruturas internacionais de dependência para uma sociedade socialista. Isso significaria que nos aliaríamos aos marxistas numa luta comum. (Idem, p.202-203).

Dessa aproximação do ideário marxista, ainda que o marxismo desse grupo de cristãos tenha sido apelidado pelo teólogo Jürgen Moltmann de “marxismo de seminário” (apud Bastian, 1994, p.240), dois desdobramentos claros são percebidos. Primeiro – isto abriu as portas para a militância em movimentos sociais fora das instituições eclesiais (cf Cesar, 2003; Dias, 2002). Segundo – a identificação com o ideário marxista abriu uma frente de conflitos com as igrejas. Vamos examinar mais de perto o segundo desdobramento.

Desde o início, ISAL anunciara que sua intenção era a renovação das estruturas eclesiais, entendendo-se por renovação a identificação das igrejas com as lutas sociais tidas como progressistas. Diante das dificuldades inerentes ao projeto pretendido e dos conflitos desencadeados internamente nas denominações,

fortaleceu-se nas lideranças ligadas a UCEB, CEB e ISAL, e o discurso vanguardista e a retórica do rompimento com as instituições eclesiásticas. Não ignoramos que interesses políticos de comando das denominações, especialmente no caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, estivessem presentes. Entretanto, direita/esquerda ou ortodoxia/heresia são posições ocupadas dentro de um campo de forças político ou religioso. As duas posições oferecem vantagens e desvantagens e nenhuma delas é um destino, sendo, antes, feitas por escolhas nas quais os atores, no caso religioso, avaliam custos e benefícios. Assim, os atores envolvidos no caso examinado tinham por pressuposto que ser moderno era ocupar a vanguarda na igreja e na sociedade. Todavia, em se tratando de religiosos, a posição de vanguarda¹²¹ não era facilmente percebida pela sociedade ou pelos movimentos sociais. Aliás, nestes casos era sempre preciso provar que não eram conservadores, nos termos já citados de R. Shaull, “conquistar a aceitação”. A posição de vanguarda só poderia ser definida em relação às igrejas às quais pertenciam. É assim que diante da impossibilidade de transformações radicais da sociedade, estes protagonistas religiosos optam pelo rompimento com as igrejas. Reproduzimos abaixo parte desse discurso no caso de alguns membros destacados do grupo: Richard Shaull, Rubem Alves e João Dias de Araújo.

Deixei o Brasil há dezessete anos. Desde então, o questionamento crítico ao qual fui levado pelos acontecimentos no Brasil ainda não cessou. Meu pensamento inicial quanto à obstinação – e o potencial demoníaco – das instituições religiosas, levaram-me a perder toda a confiança nelas. Cortei meus laços, primeiro com a Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos, depois com o Conselho Mundial de Igrejas e a Federação Mundial Cristã de Estudantes e, agora, com o Seminário Teológico de Princeton. A minha crescente percepção quanto à falência do pensamento conceitual ocidental leva-me não apenas a abandonar projetos de escrever livros de teologia, mas também a escolher mulheres e pessoas não-ocidentais para questionar mais radicalmente minha forma de pensar” (Shaull, 1985, p. 207)

¹²¹ O termo vanguarda, na sua origem, está ligado à concepção marxista-leninista do partido do proletariado. Aqui utilizamos o termo na sua acepção mais ampla, ou seja, para indicar um grupo que representa a si mesmo como mais consciente e ativo dentro de um determinado conjunto da população.

“... pecado é amar mais o passado que o futuro, amar mais o velho que o novo. [...] Estou convencido de que a Igreja Presbiteriana do Brasil, hoje, é uma grotesca ressurreição dos aspectos mais repulsivos do Catolicismo Medieval. Continuar fiel a ela, continuar a ser contado como um dos seus ministros, é compactuar com uma conspiração contra a liberdade e o amor. Por isto tomei hoje, 15 de setembro de 1970, a decisão de romper com ela (IPB). (Trecho da carta de renúncia de Rubem Alves apud Araújo, 1982, p. 99)

Na IPB há hoje um dilema: permanecer na Igreja ou sair dela para uma nova experiência? Muitos já optaram por uma das alternativas. [...] Há, pois, necessidade de um rompimento. Com o advento da teologia da libertação abriram-se as perspectivas para a experiência do deserto, como no ‘Êxodo’, ou para a experiência do ‘exílio’ em que a verdadeira experiência da Igreja estaria na diáspora e não na instituição. (Araújo, 1982, p. 136)

Embora já tenhamos feito três citações extensas, faz-se necessário demorar em outra para que possamos fundamentar teoricamente a análise proposta. Nosso propósito é compreender o discurso acima dentro do contexto maior das vanguardas latino-americanas e, para isto, valemo-nos da análise feita por Nestor Canclini:

Há um momento em que os *gestos* de ruptura dos artistas que não conseguem converter-se em atos (intervenções eficazes em processos sociais) tornam-se *ritos*. O impulso originário das vanguardas levou a associá-las com o projeto secularizador da modernidade: suas irrupções procuravam desencantar o mundo e dessacralizar os modos convencionais, belos, complacentes, com que a cultura burguesa o representava. Mas a incorporação progressiva das insolências aos museus, sua digestão analisada nos catálogos e no ensino oficial da arte, fizeram das rupturas uma convenção. Estabeleceram, diz Octavio Paz, a ‘tradição da ruptura’. Não é estranho, então, que a produção artística das vanguardas seja submetida às formas mais frívolas da ritualidade: os vernissages, as entregas de prêmios e as consagrações acadêmicas. Mas a arte de vanguarda se transformou em ritual também em outro sentido. Para explicá-lo, devemos introduzir uma mudança na teoria generalizada sobre os ritos. Costuma-se estudá-los como práticas de reprodução social. Supõe-se que são lugares onde a sociedade reafirma o que é, defende sua ordem e sua homogeneidade. Em parte, é assim. Mas os rituais podem ser também movimentos em direção a uma ordem diferente, que a sociedade ainda rejeita e proscree. Há rituais para confirmar as relações sociais e dar-lhes continuidade (as festas ligadas aos fenômenos ‘naturais’: nascimento, casamento, morte), e existem outros destinados a efetuar cenários simbólicos, ocasionais, transgressões impraticáveis de forma real ou permanente. (1998, p. 45)

Ainda, segundo Bourdieu as vanguardas representam dessacralizações sacralizantes “que nunca escandalizam senão aos crentes” (apud Canclini, p.54).

Acrescentamos isto para lembrar que, se por um lado este setor do protestantismo alijou-se (ou foi alijado - e neste caso esta não é a questão essencial) do comando da Igreja Presbiteriana, o ritual de ruptura garantiu-lhes a mística da vanguarda e da modernidade e abriu-lhes as portas nas organizações ecumênicas¹²².

Edin Abumanssur (1991) realizou trabalho etnográfico do movimento ecumênico protestante dos anos 60 e 70. Os líderes desse movimento denominado por Abumanssur de “Tribo Ecumênica” são leigos ou pastores que passaram por uma ruptura com suas igrejas, ou que estiveram muito próximos disso. A ruptura, para esta geração, tornou-se o ritual que assegurava sua modernidade em relação às igrejas. Abumanssur assim escreve: “A carreira ecumênica não é feita nas igrejas, como seria natural esperar, mas nas organizações que compõem o Movimento Ecumênico. De todas as pessoas entrevistadas nenhuma delas pode gabar-se de ter obtido sucesso em suas igrejas. Na verdade, o que se viu foi uma certa incompatibilidade entre esse pessoal e suas respectivas denominações” (1991, p.69). O que Abumanssur esteve perto de perceber foi que a incompatibilidade com as igrejas não era algo meramente circunstancial, mas havia nisso o estabelecimento de uma “tradição da ruptura”. Entretanto, em modernidade alguma a ruptura é completa; assim é que Abumanssur, ao escrever sobre o processo de formação de lideranças nas organizações ecumênicas, observa a importância de se contar com o apoio de um bom padrinho. O papel do padrinho, além de oferecer orientação ao afilhado, é abrir-lhe espaços para que seja conhecido e garantir-lhe, com seu prestígio, o direito de cometer alguns deslises (1991, p.69). É assim que no

¹²² Embora as atividades da UCEB e da CEB tenham sido encerradas nas décadas de 60 e 70 respectivamente. As pessoas ligadas à essas entidades criaram novos espaços, por exemplo: Centro Ecumênico de Informação (CEI), Coordenadoria Ecumenica de Serviços (CESE), Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). Em 1974 o CEI transformou em Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e em 1994 encerrou suas atividades dando origem a três Organizações não-governamentais: Ação Educativa, Instituto Socio Ambiental e Koinonia: Presença Ecumênica e Serviço.

cenário protestante surgirão as primeiras Organizações não-governamentais¹²³ (ONGs), ícones de uma modernidade reinventada sob a bênção (ou maldição) da tradição.

¹²³ Dias (2003) e Abumanssur (1991) expõem o movimento ecumênico como precursor das organizações não-governamentais no campo protestante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos, no princípio de nossa tese, do pressuposto de que o protestantismo constitui um tipo de religião que se desenvolve em estreita articulação com a modernidade. Procuramos, ainda na conceituação da modernidade, identificar três processos distintos, mas que se reforçaram entre si continuamente. Esses processos são: a Idade Moderna, a consciência de modernidade no Iluminismo e a sociedade capitalista industrial. O protestantismo está intimamente ligado a todos os processos mencionados acima, mas de modos distintos. Na Idade Moderna, a Reforma do século XVI é apresentada como marco de ruptura com a Cristandade, embora os reformadores ainda interpretassem sua missão religiosa dentro das categorias do pensamento medieval. O protestantismo dialoga diretamente com a consciência de modernidade, que emerge no Iluminismo. Exemplo desse diálogo encontra-se em John Locke. Ele é o defensor da autonomia dos indivíduos na escolha de suas próprias crenças, ou na expressão de Peter Berger, de uma religião “como um complexo legitimante voluntariamente adotado por uma clientela não coagida” (1985, p. 145). Em Schleiermacher temos outro exemplo desse diálogo do protestantismo com a consciência de modernidade surgida a partir do Iluminismo. Schleiermacher é o responsável pela aceitação das reivindicações do método racional no exame das questões religiosas. É verdade que a retirada de Schleiermacher não pretende ser pura rendição, mas continuação do combate em outro terreno. O abalo provocado no protestantismo pelo exame racional das fontes documentais do cristianismo só pode ser dimensionado corretamente quando recordamos que a Reforma fora feita por meio da contraposição da mensagem

bíblica à autoridade da tradição. Por fim, em Weber, o protestantismo relaciona-se com a modernidade capitalista industrial por meio da ética do trabalho. A disciplina protestante, não de qualquer tipo de protestantismo, lembra Weber, está na base do desenvolvimento capitalista. Deste modo, ao afirmarmos existe uma conexão entre protestantismo e modernidade, precisamos levar em consideração seus diferentes momentos e suas distinções internas.

As primeiras formulações acadêmicas das relações entre protestantismo e modernidade surgem no início do século XIX. Guizot e Hegel são os precursores. Ambos, sob o impacto da derrocada do Antigo Regime, pela Revolução Francesa, buscam no protestantismo as raízes dos modos de governo opostos ao absolutismo. Neles, o vínculo entre protestantismo e progresso econômico não é dominante. Entretanto, E. Troeltsch tratará de esclarecer que as chamadas liberdades modernas estão mais ligadas aos grupos protestantes dissidentes (batistas, puritanos, pietistas) do que ao velho protestantismo, descendente direto da Reforma. Será Laveleye, já no final do século XIX, o responsável pela união entre protestantismo, liberdade política e progresso econômico. Se pararmos nesse ponto, temos o que os pós-modernos chamariam de grande narrativa da modernidade: protestantismo, democracia e progresso econômico capitalista. É justamente nesse período que o protestantismo, no caso de missão, instala-se no Brasil. Assim, a missão religiosa pôde mobilizar em seu favor a autoridade do discurso acadêmico. Eduardo Carlos Pereira, em seu livro “O problema religioso na América Latina”, respaldou-se completamente nas teses de Laveleye. O livro do economista belga “Do futuro dos povos católicos” foi traduzido no Brasil ainda no século XIX e circulou no ambiente protestante até meados do século XX.

A inadequação dessa grande narrativa começa a ser sentida nas décadas de 30 e 40 e intensifica-se a partir dos anos 50. De um lado, o sinal invertera-se, de outro, fora ultrapassado. Invertera-se porque a associação do protestantismo com o capitalismo, principalmente na versão norte-americana, passara a ser rejeitada por parte da elite política e intelectual¹²⁴. O juízo das elites, lembramos, sempre desempenhou papel elevado na auto-avaliação feita pelo protestantismo quanto ao êxito de sua missão. Afirmamos que a grande narrativa fora ultrapassada porque como escreve Weber, ao final da “Ética...”, “o capitalismo vitorioso [...] quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo” (2004, p.165). No caso, o arrimo é a ética protestante. Nos anos 30, 40 e 50 a sociedade brasileira foi modernizando-se por conta da força global do capitalismo. Deste modo, para um setor o discurso que relacionava protestantismo e progresso tornara-se ideológico e para outro, tornara-se simplesmente anacrônico. Quem precisava do protestantismo para ser moderno a partir dos anos 50?

Profundamente golpeada pela nostalgia de modernidade e pelas narrativas da Reforma, que apresentavam o papel do protestantismo no mundo moderno nos moldes de uma epopéia, a intelectualidade protestante brasileira tomou para si a tarefa de reencontrar caminhos condizentes com sua longa “tradição de modernidade”¹²⁵. Para desfazer-se do imbróglio que se tornara a associação do protestantismo com a modernidade-progresso representada pelos Estados Unidos,

¹²⁴ Lembramos, como exemplo, a preocupação de Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb (1932) em apresentar o protestantismo de uma forma atrativa às classes intelectuais do Brasil da América Latina. Outro fato que aponta o grande valor atribuído pelo protestantismo histórico aos intelectuais pode ser encontrado no tom de lamentação quando líderes identificados com o liberalismo teológico falam da passagem de intelectuais brasileiros pelas igrejas evangélicas (cf Araújo, p.1982, p.116). Em geral, as igrejas são responsabilizadas, em razão de sua estreiteza teológica, pela não permanência dos intelectuais em suas fileiras. Outro fato que deixa transparecer o valor atribuído aos intelectuais é encontrado na participação de intelectuais em eventos ecumênicos. A grande narrativa desse tipo, sempre citada, é a participação intelectual brasileira (Gilberto Freyre, Celso Furtado, Paul Singer, Juarez Brandão) na Conferência do Nordeste, promovida pela CEB em 1962 (Cf. Cesar, 2003, p. 21).

¹²⁵ Utilizo a expressão acima inspirado em Eisenstadt (1991), que apresenta a modernidade nos termos de uma “nova Grande Tradição” ou de uma “Grande Tradição não tradicional”.

os intelectuais protestantes puderam acessar outra forma de relação do protestantismo com a modernidade, a modernidade-reflexiva. Será por essa via, a da reflexividade, fortemente estabelecida na corrente do liberalismo teológico, que setores protestantes manterão viva sua “tradição de modernidade”. À luz disso, são modernos porque sabem encontrar no texto bíblico, com a ajuda dos métodos críticos, aquilo que tem valor permanente e aquilo que é meramente expressão da mentalidade da época. Quanto ao capitalismo, essa geração, entre as décadas de 30 e 50, começa a tecer críticas, mas pensa essencialmente em termos de reformas, com forte predominância do espírito filantrópico¹²⁶. Ainda no registro modernidade-reflexiva, a geração seguinte, formada nos anos 50, levará às últimas consequências a negação de suas relações com a modernidade-progresso. A grande dificuldade enfrentada com o projeto fundamentado na modernidade-reflexiva é a falta de adesão dos membros das igrejas protestantes. Diferentemente do projeto anterior – modernidade-progresso – que delimitava claramente as fronteiras em relação ao catolicismo e atribuía primazia à Bíblia na apologia em favor do desenvolvimento das nações modernas, o projeto de modernidade-reflexiva lançava incertezas quanto ao lugar da Bíblia como fonte normativa para a vida dos fiéis e, por outro lado, por meio do ecumenismo, questionava as fronteiras em relação ao catolicismo, até então, maior competidor no campo religioso. Se não bastassem essas dificuldades, padeceu ainda esse projeto de modernidade com base na reflexividade, da deserção de seus militantes em favor de outras causas com objetivos mais claros, como vimos na análise dos movimentos UCEB e ISAL.

¹²⁶ Uma das principais expressões do espírito filantrópico das igrejas protestantes nesse período de meados da década de 20 até a década de 50 é a criação de uma série de hospitais evangélicos pelo Brasil. Eis alguns dos principais: Hospital Evangélico Goiano (1927); Hospital Evangélico de Pernambuco (1929); Hospital Evangélico de Rio Verde (1937); Hospital Evangélico de Sorocaba (1935); Hospital Evangélico de Curitiba (1943); Hospital Evangélico de Dourados (1946); Hospital Evangélico de Londrina (1948).

Passamos ao largo, propositadamente, da resposta fundamentalista que circula no protestantismo brasileiro. Fizemos isso por duas razões. Primeiro, porque como frisamos na introdução, a presença da resposta fundamentalista à modernidade, bem como as pessoas e instituições a ele ligadas, tem sido considerada com frequência na literatura sobre o protestantismo brasileiro. Segundo, porque o fundamentalismo é uma reação religiosa moderna com um discurso antimoderno. Entretanto, seu ataque à modernidade é seletivo. Relaciona-se bem com a modernidade econômica e técnica e recusa aspectos da modernidade cultural. Já as correntes influenciadas pelas premissas epistemológicas do liberalismo teológico aspiram ser completamente modernas, inclusive na sua negação da modernidade-progresso. São correntes que fizeram da modernidade, em alguns momentos, sua grande utopia, mas sobretudo sua grande nostalgia.

A última consideração a ser feita diz respeito à pertinência da análise das transformações nas relações entre protestantismo e modernidade, ocorridas durante o século XX e aqui expostas para a compreensão da situação das denominações protestantes após o período da redemocratização do Brasil. Seria inviável expor os desdobramentos históricos em cada uma das igrejas, entretanto, sustentamos que o eixo modernidade-reflexiva continua sendo uma das fontes para elaboração da autocompreensão desses grupos religiosos e para análise de seus esforços de interação com a modernidade brasileira. Ao lado dele, continuam as opções conservadoras, quer do fundamentalismo, quer do carismatismo. O índice para se mensurar, numa denominação protestante, a importância que a definição em torno da modernidade-reflexiva possui, é a observação da sua agenda temática. À medida que predomina a modernidade-reflexiva, no interior de uma denominação, os líderes religiosos enfatizam, cada vez mais, temas que estão na agenda secular: questões

de gênero, questões ligadas à orientação sexual, à ecologia, à economia, ao mundo do trabalho etc. Entretanto, e isto parece-nos central, fazem-no sempre numa atitude de “ajustamento” cognitivo entre a mensagem protestante e a mentalidade não-religiosa, para usar a definição de Peter Berger (1985). Logo, esforços como os que têm predominado na sociologia do protestantismo no Brasil, levando em conta apenas o fundamentalismo e o pentecostalismo para explicar o desempenho das denominações protestantes na atualidade, embora necessários, serão sempre insuficientes. Para compreensão, *inclusive* do protestantismo brasileiro, há que se levar em conta que a busca pela modernidade muitas vezes sobrepuja a busca pelo sagrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSSUR, Edin S. *A Tribo Ecumênica. Um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1991.

ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGASSIZ, L.; AGASSIZ, E. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Brasiliana, vol. 95)

ALMEIDA, V. C. *Emancipação religiosa do Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1923.

ALVES, R. A. (Org.) *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. Rio de Janeiro/São Paulo/São Bernardo do Campo: CEDI/CLAI/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985. (Coleção Protestantismo e Libertação)

_____. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião e Sociedade*, 3, out., 1978, p. 109-141

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

_____. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

AMARAL, E. M. *O protestantismo e a reforma*. São Paulo: Sociedade Cristianismo, 1962.

_____. *Magno problema*. Centro Brasileiro de Publicidade: Rio de Janeiro, 1934.

AQUINO, T. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993 (vol II)

ARAÚJO, J. D. *Inquisição sem fogueiras*. 2ªed. Rio de Janeiro: ISEER, 1982.

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BALANDIER, G. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 1997.

BASTIAN, J.P. *La Modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina em perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____. *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*: história de unas minorias religiosas activas em América Latina. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1994.

BASTOS, T. A. C. *Cartas do Solitário*. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975. (Coleção Brasileira)

BAUDELAIRE, C. *Sobre a modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 (Coleção Leitura)

BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70. 1981.

_____. *À sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense. 1993.

BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BELL, D. *The coming of post-industrial society*. Nova York: Basic Book, 1967.

BENCOSTTA, M. A. *Ide por todo mundo*: a província de São Paulo como campo da missão presbiteriana (1869-1892). Campinas: Centro de Memória Unicamp, 1996.

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v. III)

BERGER, P. L. *Dessecularização do mundo*: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, 2001, 9-23 pg.

_____. *Perspectivas sociológicas*: uma visão humanística. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Rumor de anjos*: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ª edição revista, São Paulo, Vozes, 1997.

_____. *O Dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 1985.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*: a aventura da modernidade. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BLACKBURN, S. Dúvida metódica, in: *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BONINO, J.M. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. Modernização. In: *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1993, 361-368 pg.

BRAGA, E. GRUBB, K.G. *The Republic of Brazil*: a survey of the religious situation. New York: World Dominion Press, 1932.

BRAGA, E. *Religião e Cultura*. São Paulo: União Cultural Editora, 1944.

BRUCE, S. *A house divided: protestantism, schism, and secularization*. Routledge: London and New York, 1990.

BULTMANN, R. *Crer e compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

CALVALCANTI, H.B. O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista. Disponível em: < www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_cavalc.pdf > Acesso em: 31/05/2006.

CALVINO, J. *Institucion de la religion cristiana*. Buenos Aires/Gran Rapids: Nueva Creación, 1988.

CAMARGO, C. P. F. (org). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, L.S. Protestantismo histórico e pentecostalismo: aproximações e conflito. In: CAMPOS, L.S.; GUTIERREZ, B.F. (ed.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América-Latina – um desafio às igrejas históricas*. AIPRAL/Pendão Real/Ciências da Religião: São Paulo/São Bernardo do Campo, 1996.

_____. *Templo, Teatro e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. São Bernardo do Campo/São Paulo: Simpósio/UMESP/Vozes, 1997.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n° 67 (set.-nov. 2005), p. 100-115.

CAMURÇA, M. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, 2001, 67-86.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

CÉSAR, W. Igreja e Sociedade – ou sociedade e Igreja? In: *Religião e Sociedade*, vol.23, número especial, nov. 2003, 17-28.

_____. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CÉSAR, W e Outros. *Protestantismo e imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1968.

CÉSAR, W.; SHAULL, R. *Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs*. Vozes/Sinodal: Petrópolis/São Leopoldo, 1999.

CEVOLI, M. Bell: O advento pós-industrial. In: DE MASI, D. *A sociedade pós-industrial*. 2ª ed. São Paulo: Editora Senac, 2001. p.149-164

CHEVITARESE, L. P. As 'Razões'da Pós-modernidade. In: Marcus Reis Pinheiro; Noel Struchiner; Rosário Rossano Pecoraro. (Org.). *Analógos: Anais da I SAF-PUC*. Rio de Janeiro: Booklink, 2001, v., p. 35-47

COLEMAN, J.A. Fundamentalismo global: perspectivas sociológicas. In: *Concilium*/241, 1992/3. Petrópolis: Vozes. 53-64.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 1996.

CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo*: pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

CRISTIANISMO Y SOCIEDADE. El servicio Social em America Latina. Montevideo, ISAL, Año V, nº 14, 1967.

D'EPINAY, C.L. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DAHRENDORF, R. Sociologia e sociedade industrial. In: FORACCHI, M.M; MARTINS, J.S. *Sociologia e sociedade*: leituras de introdução à sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

DANIEL-ROPS. *A igreja da renascença e da reforma*. São Paulo: Quadrante, 1996.

DAWSEY, J.C. DAWSEY, C. B.; DAWSEY, J. *Americans*: imigrantes do velho sul no Brasil. Piracicaba: Unimep, 2005.

DAYTON, D. W. *Theological roots of pentecostalism*. Metuchen: Scarecrow Press, 1987.

DE MASI, D. *A sociedade pós-industrial*. 2ª ed. São Paulo: Editora Senac, 2001.

DeJEAN, J. *Antigos contra modernos*: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DESCARTES, R. *Descartes*: vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Pensadores)

DIAS, A. C. O papel educador do movimento ecumênico. 2003. 142 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2003.

DROOGERS, A. Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile. São Bernardo do Campo: IMS-Edims, *Estudos de Religião*, 8, 1992, p. 61-83.

EISENSTADT, S.N. *A dinâmica das civilizações*: tradição e modernidade, 1991.

FARIA, E. G. *Fé e compromisso*: Richard Shaull e a teologia no Brasil. São Paulo: Aste, 2002.

FAUSTO, B. *História do Brasil*. 7ª ed. São Paulo: EDUSP, 1999.

FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pósmodernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

_____. *O Desmanche da Cultura*. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1997.

FERNANDES, R. C. O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais. *Cadernos do ISER*, 6, março, 1977.

_____. Um exército de anjos – as razões da missão novas tribos. In: *Religião e Sociedade*, n. 6, 1980, p. 141

FERREIRA, J. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2ªed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, (2 volumes)

FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2005. (Coleção ditos e escritos vol II)

_____. Qu'est-ce que les Lumières?. In: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688. por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.unb.br/Fe/tef/filoesco/Foucault/iluminismo.html>>. Acesso em 05/02/2007.

_____. *Vigiar e punir*. o nascimento da prisão. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

FRESTON, P. *Pentecostalismo*. Universidade Federal do Pará: Belém, 1996. (Seminário UNIPOP)

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI, Alberto...[et alli], *Nem Anjos nem Demônios*: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRY, P. H. e HOWE, G. N. (1975), Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, 6, jul., p. 75-94.

GIANNOTTI, J. A. *Marx: vida e obra*. São Paulo: L&PM Pocket, 2000.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GIUMBELLI, E. (2001), A Vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, 2001, 87-119 pg.

GOMES, A.M.A. O Protestantismo presbiteriano e o ideal de progresso: o Mackenzie College e a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914. In: Estudos da Religião: *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano XIV, nº18, p. 145-171, jun. 2000.

GUIZOT, F.P.G. *História da civilização na Europa*. 2ªed. Lisboa: Oficinas Typographica e de Encadernação, 1907, 2 volumes (Coleção Antonio Maria Pereira)

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HACK, O. H. *Protestantismo e educação brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

HARDMAN, F. F. *Trem fantasma*: a modernidade na selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Brasília: UNB, 1995.

_____. *Hegel: vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Pensadores)

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLENGEWER, W. J. *Pentecostalism: origins and developments Worldwide*.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

HUME, D. *Hume: vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Pensadores)

IGLÉSIAS, F. *Revolução Industrial*. 9ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

JACOB, C.R; HEES, D. R.; WANIEZ, P. BRUSTLEIN, V. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC/Loyola/CNBB, 2003).

JAMESON, F. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª ed. São Paulo: ática, 1997.

JARDILINO, J. R. *As religiões do Espírito*. CEPE/ISER: São Paulo/Rio de Janeiro, 1994.

JAY, M. *La imaginación dialética*. Madrid: Taurus: 1986.

KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1984.

KEPEL, G. *A revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano, 1992.

KIDDER, D. P. *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil – (Províncias do Norte)*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1951.

KIDDER, D. P.; FLETCHER, J.C *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Trad. Elias Dolianti. Revisão e nota de Edgard Sússekkind de Mendonça. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941, vol. 1 (Coleção Brasileira)

KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

KUMAR, K. Modernity. In: *Dictionary of Sociology*. ABERCROMBIE, N.; HILL, S.; TURNER, B. S. (Orgs). 4ª ed. London: Penguin Reference, 2000, p.229

LAVELEYE, E. *Do futuro dos povos católicos: estudo de economia social*. Trad. Dr. Miguel Vieira Ferreira. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

LEONARD, E.-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 2002.

LERNER, D. Modernization. In: *Dictionary of Sociology*. ABERCROMBIE, N.; HILL, S.; TURNER, B. S. (Orgs). 4ª ed. London: Penguin Reference, 2000, p.229

LESSA, V. T. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo (1863-1903)*. São Paulo: Primeira Igreja Presbyteriana Independente de São Paulo, 1938.

LIMA, E. F. S. *In médio virtus: posturas ideológicas e políticas da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil ao tempo da ditadura de Vargas (1930-1945)*.

2002, 182f. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Londrina: Londrina.

_____. O “ponto morto”, o protestantismo e a sociedade brasileira. In: RTL – *Revista Teológica Londrinense*, v. 5, p. 25-38, 2003.

LOCKE, J. A letter concerning toleration. In: SIGMUND, P. E. (ed.) *The selected Political writings of John Locke*. New York/London: W.W. Norton & Company, 2005.

LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna*. 9ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MACIEL, E. D. *O pietismo no Brasil: um estudo de sociologia da religião*. 1972. 187 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

MARIANO, R. Balanço da teoria sociológica clássica sobre o crescimento pentecostal. In: IDENTIDADES Y CONVERGENCIAS. *IX Congresso Latino Americano sobre Religion y Etnicidad*, ALER, São Bernardo do Campo, 3 a 7 de jul., 2006 (CD-ROM)

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, C. L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, 2001, 25-39 pg.

MARTIN, D. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in latin américa*. Cambridge: Blackwell, 1990.

MARX, K. A mercadoria: os fundamentos da produção da sociedade e seu conhecimento. In: FORACCHI, M.M; MARTINS, J.S. *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

_____. *Marx: vida e obra*. 2ª ed. Abril Cultural: São Paulo, 1978. (Coleção Pensadores)

MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MEHL, R. *The sociology of protestantism*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

MENDONÇA, A. G. & VELAZQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1990.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *O pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação*. Disponível em: <<http://www.antoniomendonca.pro.br/>>. Acesso em 10/04/2007.

_____. *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*. Disponível em: <<http://www.antoniomendonca.pro.br/>>. Acesso em 10/09/2005.

_____. Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, B.M.; MARTINO, L.M.S. (orgs). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997

_____. Jesus e os últimos liberais: um estudo sobre John Mackay, Harry E. Fosdick e Miguel Rizzo. Disponível em <<http://www.antoniomendonca.pro.br/>>. acesso em 27/05/2006.

MESQUITA, Z (org.). *Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908*. Piracicaba: Ed. Unimep, 2001. (Edição bilíngüe)

MOOG, C. V. *Bandeirantes e pioneiros*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.]

MORAES, E. J. de. *A brasilidade modernista: Sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

MOTA, O. *O paraíso e o céu*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1938.

NAISBITT, J. *Megatrends: as dez grandes transformações ocorrendo na sociedade moderna*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

NIEBUHR, R. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.

NOVAES, R. R. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero e Cadernos do ISER, 19, 1985.

ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Apelação: Paulus, 2002.

PAGE, J. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. 1984. New York: Tese de doutorado em antropologia, New York University.

PAIVA, A. R. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2003.

PASQUINO, G. Modernização. In: *Dicionário de Política*. BOBBIO, N. et all. 2ª. ed. Brasília: UNB, 1986. p.768-776.

PEREIRA, E. C. *Problema religioso da América Latina: estudo dogmático-histórico*. Empresa Editora Brasileira: São Paulo, 1920.

_____. *As origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Almenara Editora, 1965.

PIERSON, P. E. *A younger church in search of maturity: presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio: Trinity University Press, 1974.

PIERUCCI, A. F. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. F. Sociologia da Religião – área impuramente acadêmica. In: S. Micelli. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Sociologia*. São Paulo: Editora/Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

REILY, D. A. *História documental do protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Aste, 1993.

REIS, A. *O clamor das pedras e outros sermões de Álvaro Reis*. Casa publicadora Batista: Rio de Janeiro, 1959.

RIBEIRO, B. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIVERA, P.B. Resenha La Précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain. In: *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP, Ano XI, nº13, dez 1997.

_____. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'água, 2001.

RIZZO, M. *Religião*. São Paulo: União Cultural, 1948. (Coleção Sator)

ROBERTSON, R.(org.). *Sociologia de la religión*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1980.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

ROSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Difusão, 1968.

ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

SCHERER, J. A. *Evangelho, igreja e reino: estudos comparativos de teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1991.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. Novo Século: São Paulo, 2000.

SCHWEITZER, L. "Fundamentalismo Protestante". In: *Fundamentalismos e Integristas – ameaça aos direitos humanos*. ACAT – Ação dos Cristãos para Abolir a Tortura. São Paulo: Paulinas, 2001.

SHAULL, R. A crise nas igrejas nacionais. In: CÉSAR, W. & Outros. *Protestantismo e imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1969. (Coleção Questões Abertas)

_____. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica. In: *Cristianismo y sociedad*, Montevideo, ISAL, ano IV, nº 12, 1966, p.49-69

_____. Entre Jesus e Marx: reflexões dos anos em que passei no Brasil. In: ALVES, R. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. Rio de Janeiro/São Paulo/São Bernardo do Campo: CEDI/CLAI/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985. (Coleção Protestantismo e Libertação)

SHIBLEY, M. A. Contemporary Evangelicals: Born-Again and World Affirming. *The Annals of the American Academy*. APPS, 558, july, 1998.

SILVA, A.F.; CARDOSO, L. de S. Teologia ecumênica e modernidade: uma síntese do movimento ecumênico na história. In: *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

SIMONTON, A.G. *O Diário de Simonton*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

SKLAIR, L.. *Sociologia do sistema global*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, B. M. de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, J. (org). *O malandro e o protestante*. Brasília: UNB, 1999.

SOUZA, L. A. G. Más Allá de la modernización y de la humanización. In: *Cristianismo y sociedad*, Montevideo, ISAL, ano VII, nº 21, 1966, p.7-19.

STELLA, J. B. *Conceitos religiosos*. 2ª Ed.Imprensa Metodista: São Paulo, 1976.

STOLL, D. *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.

TILLICH, P. *A era protestante*. São Paulo: IEPG em Ciências da Religião, 1992.

_____. *Teologia sistemática*. 2ª ed. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1984

TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. 7ª.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

TSCHANNEN, O. La revaloración de la teoria de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina. In: BASTIAN, J-P. *La Modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina em perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

VIEIRA, D. G. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*. 2ª. ed. Brasília: UNB, 1980.

VOLF, M. *O desafio do fundamentalismo protestante*. In: Concilium/241, 1992/3. Petrópolis: Vozes. p.125-137

WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 1967 (2 vols)

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5ª. ed. São Paulo: Pioneira, 1987.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. [Edição de Antônio Flávio Pierucci]

_____. *Ensaio de sociologia*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982.

WILLAIME, J.P. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. *Estudos da Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do

Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano XVII, nº25, p. 119-157, dez. 2003.

_____. O protestantismo como objeto sociológico. *Estudos da Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano XIV, nº18, p. 13-37, jun. 2000.

_____. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. *Estudos da Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano XVI, nº23, p. 41-82, dez. 2002.

WILLEMS, E. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.