



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Freston, Paul

AS DUAS TRANSIÇÕES FUTURAS: CATÓLICOS, PROTESTANTES E SOCIEDADE NA
AMÉRICA LATINA

Ciencias Sociales y Religión, vol. 12, núm. 12, octubre, 2010, pp. 13-30

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976838002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

AS DUAS TRANSIÇÕES FUTURAS: CATÓLICOS, PROTESTANTES E SOCIEDADE NA AMÉRICA LATINA

Paul Freston*

*Balsillie School of International Affairs e Wilfrid Laurier University, Waterloo, Canadá
Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

Resumo: Como resultado cumulativo das mudanças no quadro religioso da América Latina nas últimas décadas, o artigo prevê a aproximação de duas grandes transições, uma católica e a outra protestante, nas quais as relações entre religião, estado e sociedade serão amplamente modificadas. A transição católica (que talvez não ocorra em todos os países da região) se refere ao *tipping point* em que os antigos papéis sócio-políticos se tornam insustentáveis. O pluralismo multidimensional, a queda numérica, a relativa debilidade institucional e os efeitos da democracia e da fragmentação da sociedade civil, levarão à perda do *status* de 'igreja'. Em alguns países, um momento simbolicamente importante será quando a porcentagem da população que se declara católica caia para menos da metade. Contudo, além da transição católica, haverá também a transição protestante, a qual se refere ao fato de que haverá um teto no crescimento protestante e nas suas aspirações políticas. Quando acontecer essa estabilização, mudará radicalmente a natureza do protestantismo latino-americano e sua relação com a sociedade, com a política e com as outras religiões. O artigo também reivindica um lugar mais proeminente para América Latina nos debates globais sobre religião e modernidade, por representar um padrão historicamente novo de evolução da antiga cristandade.

Palavras-chave: catolicismo, protestantismo, pentecostalismo, pluralismo, relação religião-política.

Abstract: As a cumulative result of changes in the religious profile of Latin America in recent decades, the article foresees the approach of two major transitions, one Catholic and the other Protestant, in which relations between religion, state and society will be greatly modified. The Catholic transition (which may not happen in all countries of the region) refers to the tipping point at which the old socio-political roles become unsustainable. Multidimensional pluralism, numerical decline, relative institutional weakness, and the effects of democracy and the fragmenting of civil society will lead to a loss of 'churchly' status. In some countries, a symbolically important moment will be when the percentage of those who declare themselves Catholic falls below half of the population. Nevertheless, besides the Catholic transition there will also be a Protestant transition, which refers to the fact of a coming ceiling on Protestant growth and political aspirations. When this levelling off occurs, the nature of Latin American Protestantism will change radically, as

will its relations with society, with politics and with the other religions. The article also argues for a more prominent place for Latin America in global debates on religion and modernity, since it represents a historically new evolutionary pattern for an old Christendom.

Keywords: Catholicism, Protestantism, Pentecostalism, pluralism, religion-politics relations.

As Duas Transições

Não é novidade afirmar que a relação entre religião, sociedade e política na América Latina mudou dramaticamente nas últimas décadas, com a Igreja Católica enfrentando diversos dilemas e os evangélicos crescendo numericamente e tentando transferir sua tradição de ativismo para o campo da política formal. Tampouco é novidade dizer que, em geral, os evangélicos não parecem ser ameaça à democracia latino-americana, e podem até fortalecer as *consolidaciones democráticas* (ainda que geralmente não tanto as *transiciones democráticas*). Mas neste artigo quero falar de outras transições, de *duas transiciones futuras*. Pois, se as mudanças foram grandes nas décadas recentes, deverão ser maiores ainda nas décadas futuras, devido principalmente ao efeito cumulativo dos câmbios que vêm desde os anos cinquenta no Chile e no Brasil, e desde os anos setenta e oitenta nos outros países da região. Não estamos distantes de um ponto crítico (o que em inglês se chamaria de *tipping point*), no qual antigos padrões de relação entre religião, estado e sociedade estarão não somente questionados mas ameaçarão desmoronar por inteiro. Chamarei esse momento crítico de *transición católica*. Pode ser que não ocorra em todos os países da região, mas pelo menos em um número significativo deles. Evidentemente, um momento simbolicamente importante, em qualquer país, seria quando a porcentagem da população que se declara católica caísse para menos da metade. Mas não há nada de mágico nesse número, porque depende também de outros fatores como a frequência de prática e a força histórica da instituição católica em cada país. Além do mais, em muitos países latino-americanos, os dados sobre pertencimento religioso são pouco confiáveis. De qualquer forma, a transição católica é quando os papéis sociopolíticos antigos se tornam insustentáveis.

Contudo, além da transição católica, virá também a *transición protestante*. Quase disse que virá *depois* da transição católica, e creio que assim

acontecerá em alguns países. Mas não em todos. Onde acontecer primeiro, é possível que faça desnecessária a transição católica... mas não inevitavelmente também, porque a transição católica poderá ocorrer pela soma de outras circunstâncias. Seja como for, a transição protestante se refere ao fato de que há um limite, um teto, no crescimento protestante e portanto nas aspirações políticas protestantes. Esse teto não será uniforme em toda a região; chegará antes em alguns países que em outros, e provavelmente haverá variações significativas na porcentagem “final” de protestantes em cada país. Mas em todos, mudará radicalmente a natureza do protestantismo latino-americano e sua relação com a sociedade, com a política e com as outras religiões.

Não parece existir um padrão histórico estrangeiro no qual se possa enquadrar adequadamente essa nova realidade latino-americana. Embora, em alguns sentidos, a região se torne mais parecida com algumas outras partes do mundo, há ainda aspectos *sui generis* em termos históricos e globais. Evidentemente, o crescimento protestante não é singularidade latino-americana; é também um fenômeno marcante na África subsaariana, no Pacífico e em partes da Ásia como Coreia do Sul, Filipinas e Cingapura, e também entre muitas minorias étnicas numa “meia lua” desde o nordeste da Índia até a Indonésia. Sobretudo, tem crescido na China, onde provavelmente há mais pessoas em igrejas protestantes num domingo típico do que em toda Europa. Se continuar o crescimento chinês (o que ninguém garante), será o fator mais transformador do cristianismo no século XXI.

A América Latina, então, não é a única região do mundo a experimentar uma protestantização liderada pelas igrejas pentecostais, mas o pentecostalismo é mais acentuado aqui. E mais acentuada também é sua significação para o campo religioso. Embora as mudanças religiosas (e político-religiosas) na América Latina não se limitem ao pentecostalismo, nem às igrejas evangélicas em geral, o pentecostalismo é o coração indispensável destas mudanças. As demais forças (outras religiões, o fenômeno dos “sem-religião”, os impulsos secularizantes) acrescentam o que podemos chamar de uma “mais-valia”; mas sem o pentecostalismo e tudo que representa, as outras tendências seriam incapazes de causar tanta turbulência.

A América Latina em Contexto Global

A primeira encarnação deste artigo foi como uma conferência acadê-

mica no Chile, e fiz a ressalva de que os chilenos poderiam duvidar da minha abordagem; e teriam razão de duvidar, *com base na experiência chilena*. Mas parece-me que a maior parte da América Latina diverge significativamente do Chile. Alguém poderia replicar que essa divergência se deve somente ao vanguardismo chileno: o Chile de hoje será a América Latina de amanhã. Mas é improvável que seja. Creio que haverá uma crescente diversificação dos campos religiosos nacionais, fazendo com que a relativa uniformidade desapareça em diferenças mais acentuadas, talvez possibilitando futuramente a elaboração de uma tipologia plural de padrões latino-americanos de relação entre religião, sociedade e política (algo parecido com a tipologia que David Martin [1978] fez para a Europa). Ou seja, será cada vez mais difícil falar da América Latina como um todo, e de considerar este ou aquele país como vanguarda. Isso vale também para o Brasil, apesar de seu peso enorme e vocação para exportar suas correntes religiosas. Antes, quero frisar a emergência de “modernidades múltiplas” (Eisenstadt, 2000), na sua dimensão religiosa, dentro da própria América Latina. Para isso, quero dialogar com os recentes trabalhos de Cristián Parker e de Frances Hagopian.

Nas discussões internacionais sobre a religião em um mundo que se globaliza, a América Latina é quase sempre a “região Cinderela”, esquecida em comparação com a Europa e a América do Norte, e até em comparação com a África e a Ásia por sua recente descolonização e pela presença das outras religiões mundiais. Mas a América Latina merece um lugar mais destacado nos debates sobre a relação entre religião e modernidade, porque ilustra futuros possíveis. Na literatura sobre globalização, enfatizam-se somente duas possibilidades: um futuro religioso mais relativista, e um futuro mais fundamentalista. Mas há também outras possibilidades. Em segundo lugar, a região é importante porque o debate sobre religião e modernidade precisa ser mais global. Está muito concentrado na Europa e na América do Norte, o que seria justificável somente no caso de imaginar um modelo único de modernidade, com uma sociedade de vanguarda (seja Europa ou Estados Unidos). E as tentativas de tornar o debate mais global se limitam muitas vezes ao islã. Precisamos incorporar outras partes do mundo, e não somente pela presença de outras religiões mas também do próprio cristianismo.

É bom lembrar que o cristianismo hoje é majoritariamente uma religião do chamado “sul global” e não do Ocidente desenvolvido. Por isso, encontra-se muitas vezes distante do poder e da riqueza, difundindo-se como uma globalização “por baixo”. Além disso, a América Latina é importante porque constitui hoje, em vários sentidos, o centro mundial do cristianismo.

Tem mais católicos do que qualquer outra região, e é também o coração mundial do pentecostalismo. Mas ao mesmo tempo, é uma das regiões em mais acelerada transformação religiosa, resultando principalmente em mais pluralismo cristão, mas também num crescente pluralismo não-cristão. E uma singularidade da América Latina hoje é que a divisão católico-protestante continua central, diferentemente do Ocidente desenvolvido onde essa divisão já se diluiu bastante, e diferentemente também das regiões recém-cristianizadas da África e da Ásia nas quais essa animosidade nunca chegou a ser muito forte. Mas o que acontece hoje na América Latina é totalmente diferente da Reforma do século XVI, porque constitui um processo singular de pluralização cristã *de dentro* (não estimulado significativamente por missionários estrangeiros ou por imigrantes) e *de baixo para cima* (não de cima para baixo numa reforma nacional). Portanto, a América Latina é uma cristandade católica (com uma relação mais íntima com a cristandade do que a própria Europa ou as outras regiões colonizadas pelos europeus posteriormente), que está sendo transformada pelo voluntarismo evangélico sem passar primeiro por uma reforma nacional protestante como no norte da Europa. A América Latina, então, nos incentiva a pensar em “terceiras opções” para o futuro da religião em tempos de globalização, para além da dicotomia relativismo/fundamentalismo. Existe também a opção conversionista, e de fato o conversionismo pacífico é um dos possíveis corolários religiosos da idéia de múltiplas modernidades. Combina bem com a maior seriedade que muitas vezes acompanha a transformação da religião em uma identidade conquistada. O conversionismo põe o pentecostalismo em uma relação diferente com os processos culturais globais, em contraste com o fundamentalismo. Como uma religião não-tradicional que se difunde pela conversão, os interesses do pentecostalismo são geralmente bem diferentes dos de um fundamentalismo reativo. O pluralismo é vantagem para o pentecostalismo, o qual floresce mais num mundo *tranquilamente religioso* do que num mundo *defensivamente religioso* ou então *secularizado*.

Sobre a *tranquilidade religiosa* da América Latina, temos o comentário de Inglehart (2009) sobre a Pesquisa Mundial de Valores (*World Values Survey*). Ele defende a existência da América Latina como região cultural distinta, caracterizada por forte ênfase em valores tradicionais como a religião, mas também na livre-escolha e auto-expressão mais comuns em países ricos. Assim, por um lado a América Latina rivaliza com o mundo islâmico na ênfase dada à importância da religião (mesmo que a prática não seja das mais altas). Por outro lado, em bem-estar subjetivo e sentimento de estar

em controle da própria vida, a região rivaliza com os países nórdicos! Não sabemos exatamente o porquê disso, diz Inglehart... mas conclui que deve ser por causa dos valores religiosos. No momento atual, segundo ele, a América Latina tem “o melhor dos dois mundos” (2009, p. 87). Podemos acrescentar que os tipos de religião que mais crescem hoje na região (o pentecostalismo e o catolicismo carismático) combinam justamente os valores tradicionais com a auto-expressão. Será, então, que a América Latina vai ser apenas a última parte da velha cristandade a secularizar-se? Seguramente que sim, se a secularização for determinada estruturalmente pela modernidade. Por outro lado, se a secularização for culturalmente contingente, então fatores como o impacto histórico menor do iluminismo, a reafirmação atual dos povos indígenas, e a penetração ampla da espiritualidade pentecostal e carismática podem levar a região numa direção diferente da trajetória da Europa latina.

É importante enfatizar que as mudanças religiosas na América Latina se devem à *conversão*, e por isso as transformações na relação entre religião e estado (e política) são muito complexas. Nisso a região se difere claramente da Europa, onde o novo pluralismo religioso resulta da imigração e da secularização, com implicações para os debates sobre a incorporação da diversidade religiosa na esfera pública. Há uma diferença fundamental (quanto às implicações culturais e políticas) entre *globalização diaspórica* e *globalização conversionista*. Nesse sentido, o pentecostalismo é vital, como motor dos câmbios religiosos e religioso-políticos. É o pentecostalismo que estrutura o modelo emergente do campo religioso, um modelo que inclui muitos outros atores mas do qual os pentecostais são os principais criadores. Isso, em vários sentidos. Primeiro, pelo seu próprio êxito numérico: em toda a região, o pentecostalismo já é a segunda força religiosa, com a exceção do Uruguai onde é ultrapassado pelos “sem-religião”.¹ Em segundo lugar, por seu efeito em “pentecostalizar” outros setores do campo religioso (seja pela imitação como na Renovação Carismática Católica, ou pelas reações hostis que levam a modificações nas religiões concorrentes). Até o crescente pluralismo interno do campo católico se relaciona com isso, porque a expansão pentecostal desafia a justificar a permanência na Igreja Católica com as suas crenças e práticas, muito mais do que o mero secularismo. E finalmente, o pentecostalismo consegue não apenas mudar as porcentagens religiosas mas também introduzir efetivamente um outro modelo de campo religioso. Sobre o Brasil, Otávio Velho fala da ideologia nacional hegemônica que considera a “mistura” como tipicamente brasileira. Mas, ele diz, o crescimento pentecostal conseguiu, em certa medida, desna-

turalizar o catolicismo e o complexo religioso que este benevolmente encabeçava (Velho, 2000). Eu chamaria esse modelo de *sincrético-bierárquico* (porque combina o não-exclusivismo com a aceitação da hegemonia institucional católica); e justamente o pentecostalismo é a primeira religião de massas a rejeitar definitivamente a hegemonia institucional católica no campo religioso e a propor uma alternativa que podemos chamar de *pluralista competitivo*. Isso em si tem implicações políticas imensas, mas também porque as alternativas religiosas organizadas são muito mais ameaçadoras (para o catolicismo) do que as alternativas difusas e não-organizadas.

Podemos pensar, então, em diversos modelos de evolução da cristandade. Primeiro, o modelo do norte da Europa, que vai do catolicismo à reforma nacional protestante, e em seguida ao crescimento do evangelicalismo nas “igrejas livres” e em movimentos pietistas dentro da igreja nacional. Em segundo lugar, o modelo do sul da Europa, onde não há reformas nacionais e o catolicismo até hoje continua tranquilamente hegemônico no campo religioso, mas cria um setor anti-religioso muito grande e todas as formas de protestantismo essencialmente fracassam. Em terceiro lugar, o modelo estadunidense de colonização plural e separação e denominacionalismo como solução para as relações religião-estado. Em quarto lugar, talvez, um modelo ortodoxo em que o pluralismo cristão permanece incipiente, exceto nas regiões de fronteira como a Ucrânia e a Transilvânia. E, finalmente, um emergente modelo latino-americano, talvez aplicável também às Filipinas, que estamos expondo aqui.

O Quadro Religioso Latino-Americano

Evidentemente, em todas as discussões de possíveis evoluções do campo religioso, é necessário fazer um uso *crítico* das estatísticas disponíveis. Podemos ilustrar o cuidado necessário: o *World Values Survey* de 2000 deu apenas 3,5% de protestantes no Brasil (o censo brasileiro do mesmo ano deu 15,5%), mas 6,9% de protestantes no Uruguai.² Mas nenhum estudioso da religião acredita que haja proporcionalmente duas vezes mais protestantes no Uruguai do que no Brasil. Enquanto isso, um *survey* do Pew Forum, de 2006, deu resultados mais plausíveis: 21% de protestantes no Brasil (uma estimativa bem razoável, sobretudo porque o *survey* se limitou às áreas urbanas), 15% no Chile e 34% na Guatemala (*Spirit and Power*, 2006).

A inconfiabilidade de muitas estatísticas dificulta construir um quadro

continental. Em princípio, dados censitários sobre religião são mais confiáveis (se bem que nunca levam em conta a tradição latino-americana de dupla filiação), mas estes existem em somente seis países: Brasil, Chile, Bolívia, Peru, Nicarágua e México. No Brasil, o catolicismo perde mais ou menos um por cento da população ao ano, e crescem o pentecostalismo e os sem-religião, mas também o protestantismo histórico. Em 2000, os protestantes no Brasil eram 15,5%; os dados recentes mais confiáveis sugerem que hoje constituem em torno de 20%, enquanto os católicos já caíram para mais ou menos 65% e os sem-religião uns 8%.³ O censo chileno de 2002 deu resultados bastante parecidos com o Brasil (católicos uns 70%, protestantes 15,1%, sem-religião 8,3%), mas as trajetórias não são iguais. O crescimento protestante no Chile é mais lento. Se Chile estava provavelmente em primeiro lugar na América Latina em porcentagem de protestantes até os anos 70 (e em primeiro lugar na América do Sul até bem mais recentemente), agora está sendo ultrapassado por vários países. A Bolívia, por exemplo, cujo censo de 2001 deu 78% de católicos e 16% de protestantes. E a Nicarágua, onde em 2005 havia somente 58% de católicos (uma queda de 15% em uma década), 23% de protestantes e 16% de “não-filiados”. Nos outros países com dados censitários, o protestantismo é mais débil: em 2007 no Peru, 12,5% (mas com forte crescimento recente); e no México em 2000, somente 5,2%, com crescimento muito lento pelos padrões latino-americanos. Mas nota-se uma tendência clara: as áreas indígenas na Bolívia, no Peru e no México são sempre muito mais protestantizadas: Chiapas, por exemplo, chega a 23%, e os departamentos andinos do Peru também. Nas regiões andinas e mayas em geral, os indígenas têm duas vezes a média nacional de protestantes. Por causa disso, nestes países o protestantismo é uma fé desproporcionalmente rural, enquanto que no Brasil é sobretudo urbana. Mas outras características permanecem: a sobre-representação dos mais pobres, menos educados, não-brancos, jovens e mulheres.

Embora não tenhamos dados tão confiáveis para muitos países, uma estimativa conservadora seria que os protestantes hoje constituem uns 12% da população latino-americana. Entre eles, os pentecostais formam o *mainstream* no sentido numérico (talvez uns 8 ou 9% da população). Mas esta tendência regional comporta diferenças significativas: desde talvez um terço ou mais de protestantes em vários países centro-americanos, para bem menos de 10% no México e em alguns países sul-americanos (se bem que os primeiros dados governamentais produzidos no Uruguai⁴, a quem tradicionalmente se atribuía o protestantismo mais fraco da região, deram

11,1% de “cristãos não-católicos” em 2006). O crescimento varia bastante de um país para outro, mas ainda não temos notícia segura de um país no qual a expansão protestante tenha cessado totalmente. Em vários países (inclusive o Brasil), o crescimento parece continuar a passos largos. Segundo o Pew Forum, 62% dos pentecostais brasileiros são convertidos (*Spirit and Power*, 2006), e há três vezes mais pentecostais no país (em números absolutos) do que há 20 anos.

Outra tendência regional é a falta de uma “terceira força” religiosa, a não ser a “não-religião”. Uma hipótese recente é que o pentecostalismo seja mera parada temporária no caminho que vai do catolicismo para a “não-religião”. Mas, até agora, a evidência estatística aponta muito mais conversão de pessoas “sem religião” ao pentecostalismo do que *vice versa* (Prandi, 1996). A “não-religião” é a categoria religiosa mais instável.

Chile: Vanguarda ou Exceção?

Quero introduzir aqui a obra recente do sociólogo chileno Cristián Parker. Ele afirma que a América Latina deixou de ser católica no sentido tradicional, mas não se transformou em protestante nem se secularizou. Em vez disso, transformou-se num continente pluralista onde a Igreja Católica ainda mantém certos privilégios. Parker adverte (corretamente, a meu ver) que a instituição católica poderia não ter mais tanta força para fazer frente a uma outra onda de ditaduras na região, caso houvesse. Mas, como ele nos lembra, a relação entre pluralismo religioso e pluralismo político é indireta, e cada caso tem que ser estudado no seu contexto nacional (Parker, 2009). Podemos dar um exemplo protestante disso: apesar de constituírem porcentagens comparáveis da população, o impacto político dos protestantes brasileiros tem sido muito maior que o dos protestantes chilenos, por uma série de razões ligadas aos contextos eclesiais, estruturas sociais e sistemas político-eleitorais dos dois países.⁵

O específico do caso chileno aparece quando Parker descreve as transformações do campo religioso. Ele enfatiza o surgimento de uma religiosidade difusa, não somente nas instituições independentes mas também (e principalmente) entre os próprios fiéis católicos. Ao contrário dos sincretismos tradicionais populares, os novos sincretismos se vinculam mais à modernização e à educação superior, resultando em um número muito alto do que Parker chama de “católicos a mi manera”, ou seja, pessoas que não se desvinculam

do catolicismo mas tampouco se sentem obrigadas a reconhecer o direito da Igreja ditar as suas crenças. Para Parker, a expansão e diversificação da educação superior é a principal responsável por isso. No Chile, a educação gera desconfiança das instituições e dogmas religiosos, mas não da religião em si. A educação, então, não seculariza nem exatamente descatholiciza, mas pelo menos desclericaliza e pluraliza. Mas o protestantismo é também afetado. Parker descobre que os protestantes são altamente influenciados pelos níveis educacionais, e que o aumento na oferta educacional pode colocar um teto no crescimento evangélico (Parker, 2009, p. 162).

Esta análise, sem dúvida bem fundamentada para o caso chileno, sugere uma questão importante para a nossa análise regional. Será que o Chile é o futuro da América Latina no que diz respeito à evolução do campo religioso, ou é um caso singular? A questão é se as últimas mudanças religiosas devem ser atribuídas exclusivamente (ou em boa parte) aos avanços socioeconômicos chilenos, ou se resultam em boa parte de características culturais chilenas que não serão repetidas necessariamente nos outros países, mesmo com avanços semelhantes. O argumento apresentado aqui seguirá a segunda alternativa.

O Chile tem o protestantismo de massas mais antigo da América Latina. Seu protestantismo é altamente pentecostalizado, e seu pentecostalismo é altamente nacionalizado e de classe baixa. Possivelmente, estas características dificultam a reação às transformações globalizantes. De qualquer forma, o protestantismo é muito mais associado à classe social no Chile do que no Brasil, onde já é preponderantemente dos estratos inferiores. No Chile, o afunilamento protestante é muito abrupto; há um teto social praticamente intransponível. Disso resultam várias outras características: a alta porcentagem de pentecostais não-praticantes (fenômeno pouco conhecido nos outros países da região); a relativa dificuldade para encontrar alternativas eclesiais apropriadas à ascensão social (seja dentro da mesma denominação, ou em igrejas evangélicas históricas, ou em novas comunidades carismáticas evangélicas de classe média); a dificuldade para reabastecer as igrejas com novos convertidos, entre os quais talvez alguns dos “católicos a mi manera” que no Brasil poderiam converter-se em algum ponto do espectro evangélico cada vez mais diversificado e que sofre pouca ou nenhuma marginalização social. Além disso, como diz Parker, o catolicismo é um marco cultural da classe alta no Chile, e os homens prósperos formados nas escolas de elite são desproporcionalmente católicos (2009, p. 152); outras duas características que não se repetem no Brasil.

Relacionado com essa falta de legitimidade social (e também, é claro, com o sistema eleitoral) é a dificuldade dos protestantes chilenos em transformar sua presença numérica em influência política. Isso ilustra o que diz Daniel Levine sobre a distinção entre pluralidade (meramente quantitativa) e pluralismo (a reconstrução das “regras do jogo” para incorporar os novos atores) (Levine, 2009, p. 407). Além disso, somente 39% dos pentecostais chilenos são convertidos, uma proporção baixa pelos padrões latino-americanos (*Spirit and Power*, 2006, p. 127). Entre os dois últimos censos chilenos, menos de 40% dos que abandonaram o catolicismo se tornaram protestantes, comparado com uns 50% na Nicarágua, mais de 60% no Brasil e uns 75% no Peru. Ou seja, a descatholicização chilena vai muito menos para os evangélicos do que nos outros países.

No tocante à questão educativa: será que a expansão de educação superior tem um efeito muito negativo na perspectiva evangélica no Chile justamente por causa das características sociais do país e da comunidade evangélica, e em outros países seriam possíveis outras consequências? Onde o teto social é menos impenetrável, a expansão da educação pode gerar *novas formas* de protestantismo e não o abandono do mesmo. As transformações educacionais podem produzir outros tipos de evangélico, como historicamente nos países tradicionalmente protestantes, ou como em países como a Nigéria hoje.

Finalmente, outra maneira em que parte da América Latina distancia-se do quadro chileno é na porcentagem indígena da população e na conversão indígena como propulsora do crescimento protestante. Roberto Blancarte (2000) diz que os países mais suscetíveis ao protestantismo são os que têm a proporção mais alta de indígenas.⁶ Blancarte exagera (o Brasil com certeza não se encaixa aqui), mas creio que ele poderá ser correto *profeticamente*. Entendo a conversão indígena basicamente em comparação com a conversão maciça de minorias étnicas na Ásia, como uma maneira de separar-se da (ou de “contornar” a) religião da maioria nacional que as oprime, e como um processo de busca de autonomia em um mundo que se globaliza, rechaçando tanto a assimilação como também a idéia romântica do isolamento (cf. Martín, 2002, p. 119). Pode ser, portanto, que a protestantização indígena esteja somente começando, e talvez se transforme em um fenômeno religioso (e político, em alguns países) dos mais importantes na primeira metade do século. Mas é cedo demais para dizer que formas eclesásticas e doutrinárias serão produzidas, se haverá algo como “Latin American Independent Churches” (análogas às “African Independent Churches”).

ches”). Pelo menos, para a formação destas cooperam o uso protestante dos vernáculos, a fluidez litúrgica e a liderança leiga. Mas, em alguns países pode acontecer que, quanto mais os indígenas adotarem o protestantismo, mais a população não indígena o rejeite.

A Transição Protestante

Por outro lado (e com isso chego à *transição protestante*), minha insistência na provável excepcionalidade chilena e na possibilidade de conversão maciça de indígenas na América Latina não significa negar que chegará um momento (talvez não muito distante em alguns países) de estancamento protestante, e talvez até de uma queda posterior. Meu conceito de estancamento não se fundamenta na idéia de Lalive D’Epinay (1970, p. 76) sobre uma limitação de classe social (que pode aplicar-se a Chile mas não a todos os países), ou de Cleary (2004) sobre a incapacidade do pentecostalismo ser religião de massas por ser exigente demais (diariamente no Brasil criam-se igrejas moral e socialmente mais flexíveis). Mesmo assim, creio que o teto protestante, no caso brasileiro, será alcançado em duas ou três décadas. Há dois fatores nisso. Primeiro, o declínio católico terá um limite; há um núcleo sólido que não vai desaparecer, e no Brasil esse núcleo constitui mais ou menos 25% a 30% da população. Em segundo lugar, o protestantismo atualmente recebe pouco mais de uma em cada duas pessoas que abandonam o catolicismo. Em outras palavras, pelas tendências atuais nunca haverá uma maioria protestante no Brasil. Além disso, a Igreja Católica está aprendendo (lentamente, é verdade) a competir melhor e a diversificar o seu apelo. Com isso, é difícil imaginar que a população que se declara católica caia abaixo, digamos, de uns 40%, o que colocaria um teto de mais ou menos 35% nas aspirações protestantes. Mas outra possibilidade é de um teto protestante abaixo disso, determinado não somente pela reação católica mas também pelos prejuízos à própria imagem evangélica: escândalos, lideranças autoritárias, promessas não-cumpridas, imagem política negativa e capacidade limitada de realizar transformações sociais (ao contrário de transformações individuais, nas quais o pentecostalismo é muito exitoso). Teríamos, nesse caso, um teto protestante em algum ponto entre 20% e 35%. Podemos antever, então, um futuro religioso brasileiro com um catolicismo menor (talvez um pouco menos da metade da população) mas revitalizado e mais praticante e comprometido, e um protestantismo grande mas estabilizado

(e muito fragmentado), e um setor considerável de religiões não-cristãs e de “sem-religião”.

Portanto, extrapolando cautelosamente para a América Latina em geral, teríamos um futuro religioso pluralista em que o catolicismo mantém sua posição de maior confissão religiosa (e ainda com uma maioria da população em alguns países, mas não em outros), e com privilégios sociais e políticos residuais (ainda mais porque o protestantismo será incapaz de criar instituições representativas sólidas, e nenhuma denominação terá condições de rivalizar isoladamente com a instituição católica). Mas haverá variações significativas de um país para outro. Com certeza, a distância da Europa latina aumentará, pois além do pentecostalismo maciço haverá um amplo setor não-religioso mas sem o secularismo europeu.

Com a estabilização numérica, tudo mudará para o protestantismo. Haverá uma porcentagem cada vez maior de membros natos e de conversos mais antigos, e com isso haverá mais demandas por ensinamento e por outros tipos de líder eclesiástico. Haverá menos triunfalismo e maiores expectativas no campo da atuação social, e a interação com as outras religiões mudará radicalmente. Haverá também outras maneiras de relacionar-se com a política. Essa será a *transição protestante*.

A Transição Católica

No entanto, em alguns países pelo menos, virá primeiro a *transição católica*. Para falar disso, precisamos dialogar com o trabalho recente da cientista política Frances Hagopian (2009a; 2009b; 2009c). Ela caracteriza o dilema católico como a combinação de pluralismo religioso com democracia: para a Igreja, o pluralismo é mais ameaçador por causa da democracia, e a democracia é mais assustadora em um mundo religiosamente plural. Democracia e pluralismo religioso se reforçam mutuamente como desafios à Igreja. Desde a redemocratização, tanto a sociedade civil como o campo religioso se fragmentaram. A concorrência religiosa se intensifica; os católicos praticantes são clara minoria; há muita desobediência entre católicos no que diz respeito às normas da vida privada; boa parte da sociedade civil está mobilizada em organizações fora da influência das autoridades eclesiásticas; e o pluralismo democrático limita a capacidade da Igreja de impor a sua agenda moral. Os privilégios que a Igreja recebe do estado são mais difíceis de justificar quando sua hegemonia religiosa está

sendo minada. E além desses dois pluralismos, há ainda outro, o crescente pluralismo de crença dentro do próprio catolicismo, o que debilita ainda mais a capacidade da instituição de sustentar suas posições e sua liderança em um espaço público disputado.

Hagopian sente que os principais paradigmas para estudar a política católica (institucionalista, escolha racional, e visões concorrentes de missão) foram elaborados em tempos de ditadura política e de hegemonia religiosa. Ela propõe um paradigma para os tempos de pluralismo: a igreja enraizada (*embedded church*), que privilegia as conexões da igreja com a sociedade civil, sua capacidade de conectar-se com os fiéis, mobilizá-los e até aprender com eles. Ela sugere que cada episcopado nacional responderá de acordo com a sua capacidade mobilizadora, as direções das influências de suas bases, e a natureza dos riscos políticos que a instituição enfrenta. Como os três principais objetivos da Igreja (os interesses institucionais, a agenda moral e a doutrina social) não são fáceis de alcançar simultaneamente em contextos democráticos, na prática cada episcopado terá prioridades diferentes.

Contudo, há também um projeto católico comum, a Nova Evangelização. Adotado oficialmente em 1992, este projeto não ambiciona mais uma ordem social cristã por meio de concordatas ou de partidos cristãos, e muito menos uma revolução de esquerda, mas uma evangelização da cultura por meio da penetração da sociedade civil. A América Latina foi considerada prioritária para esse projeto, sendo a Europa já muito secularizada e o resto do mundo insuficientemente católico. A Igreja, diz Hagopian, ainda não está disposta a aceitar um *status* minoritário ou a permitir mais democracia interna. Em vez disso, ainda sustenta esse projeto muito ambicioso de evangelização da cultura, que pressupõe não somente a hegemonia religiosa (ou pelo menos um *status* privilegiado), mas também a aceitação por nações democráticas de uma esfera pública baseada na moral religiosa.

O paradigma de Hagopian, da igreja enraizada, pressupõe que prevalecerão dentro da Igreja as perspectivas da hierarquia em situações de monopólio religioso e de regimes autoritários. Mas quando os pluralismos religioso e político se expandem, aumenta a influência das bases católicas. Os fiéis têm sempre as três opções de saída, ou de voz ativa, ou de lealdade passiva. Mas o pluralismo religioso dá mais credibilidade à ameaça de saída, fortalecendo assim o poder das bases. Isso ocorre sobretudo quando as bases também estão bem organizadas na sociedade civil. Vemos portanto que a expansão evangélica poderá ajudar as bases populares católicas.

Para Hagopian, as perspectivas para a Nova Evangelização não são

boas, sobretudo por causa do enfraquecimento da Igreja como religião de salvação pessoal. Ela menciona especificamente os confrontos que a Igreja tem tido com dois dos antigos pilares de sua influência: as mulheres e os indígenas. Uma recente interpretação demográfica dos câmbios religiosos no Brasil (Neri, 2005) chama a atenção para as curvas paralelas de conversão religiosa e de participação feminina no mercado de trabalho. No passado, as mulheres eram mais católicas que os homens (em porcentagem de adesão nominal); hoje, o contrário é verdadeiro. Os homens têm permanecido católicos ou entrado na categoria dos sem-religião; mas as mulheres têm migrado desproporcionalmente para outras religiões, sobretudo o pentecostalismo. O autor atribui isso às dificuldades católicas em questões de emancipação feminina.

Esse é o dilema católico. Uma religião centralizada e globalizada consegue facilmente desenvolver um projeto global, mas tem mais dificuldade para reacender sua vitalidade como religião leiga de salvação em tempos de pluralismo. Para Vásquez e Marquardt, a Nova Evangelização é uma “glocalização”, uma cooptação do local pela igreja universal, que dificilmente combina com a iniciativa leiga fervorosa (2003, p. 84). E as alternativas clericais são cada vez menos factíveis: havia um sacerdote para cada 4.726 católicos na América do Sul em 1950, mas em 2000 havia somente um sacerdote para cada 7.081 católicos. O aumento de vocações latino-americanas não compensou o crescimento populacional e a perda de missionários europeus. O resultado é que nos Estados Unidos há 1.311 católicos por sacerdote, e na Guatemala (provavelmente o país mais protestante da América Latina) há 9.764 (Froehle & Gautier, 2003, p. 82).

Essa debilidade institucional é insustentável em tempos de concorrência religiosa baseada na iniciativa leiga. Hagopian conclui que a Igreja acostumou-se à democracia mas não às liberdades civis e direitos minoritários. Podemos acrescentar que, em breve, terá que acostumar-se em alguns países a um *status* minoritário também, como a religião declarada por uma minoria da população, o que será um marco psicológico e simbólico extremamente importante. A transição em termos de *status* público não tardará. A realidade é que as ditaduras (ou melhor, as situações ditatoriais) favoreciam à Igreja no tocante à manutenção de sua posição social.

Uma análise muito influente da religião na Europa, de Grace Davie (2006), fala da *vicariedade* como componente básico do modelo europeu. A religião vicária se caracteriza por ter uma minoria ativa que atua em nome de uma população mais ampla que (ao menos implicitamente) a aprova. Resulta

de uma história específica e da idéia de uma igreja oficial (ou oficiosa) que é vista como uma utilidade pública e não como uma entidade privada que concorre em um mercado. Será esse modelo aplicável à América Latina? Todos os países da região, evidentemente, têm a herança de uma igreja estatal. Mas a religião vicária não depende somente disso, mas também de um nível baixo de demanda religiosa atual. Como diz José Casanova, quando os europeus perdem a fé nas suas igrejas nacionais, não buscam religiões alternativas de salvação porque se convenceram ideologicamente do paradigma secularizante de que ser moderno significa ser secular (Casanova, 2006). Mas a América Latina nunca se convenceu tanto desse paradigma, e o pluralismo competitivo dificulta imensamente o papel vicário.

O pluralismo que se instala na América Latina é multidimensional. Não é somente uma multiplicidade de igrejas, ou mesmo o reconhecimento disso no discurso público (quando um governo passa a falar sobre “as igrejas” no plural). É também uma multiplicidade de modelos de igreja, de modelos organizacionais. As igrejas cristãs que se multiplicam não estão multiplicando o modelo católico, mas multiplicando os modelos eclesiais. Pluralizam-se também os espaços religiosos e as vozes que reivindicam a autoridade de falar em nome da fé cristã. Ainda outra dimensão do pluralismo é o pluralismo interno católico. Os “católicos a mi manera”, em certo sentido, não são novos, mas seu efeito é multiplicado em um contexto de concorrência institucional. Esse pluralismo multidimensional, aliado à queda numérica, à relativa debilidade institucional católica, e aos efeitos da democracia e da fragmentação da sociedade civil, levará forçosamente à perda do *status* de “igreja” no sentido weberiano. Essa será a *transição católica*.

Notas

* Professor catedrático de religião e política em contexto global, na Balsillie School of International Affairs e Wilfrid Laurier University, Waterloo, Canadá, e professor colaborador do programa de pós-graduação em sociologia, Universidade Federal de São Carlos, Brasil. Artigo adaptado da conferência de abertura das XV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, da Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, realizada em Santiago do Chile em 11 de novembro de 2009.

¹ Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, 2006, Instituto Nacional de Estadística, Uruguai. Disponível em: <<http://www.ine.gub.uy/enha2006>>.

² Citado em Hagopian 2009a, p. 11.

³ Ver, por exemplo, pesquisa do Datafolha de 2007, “As Igrejas do Brasil”, *Folha de S. Paulo*, 6 de maio, Especial 2.

⁴ Ver nota 2.

⁵ Ver, por exemplo, os capítulos sobre protestantismo e política no Brasil e no Chile em Freston, 2001.

⁶ Nos dados censitários, a população indígena do Chile é pouco mais de 4% da população, ao passo que constitui mais da metade da população da Bolívia.

Referências

- BLANCARTE, Roberto. Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm. *International Sociology*, v. 15, n. 4, p. 591-603, 2000.
- CASANOVA, José. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1-2, p. 7-23, spring-summer 2006.
- CLEARY, Edward. Shopping Around: Questions about Latin American Conversions. *International Bulletin of Missionary Research*, v. 28, n. 2, p. 50-55, 2004.
- DAVIE, Grace. Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1-2, p. 23-35, spring-summer 2006.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- EISENSTADT, Shmuel. Multiple Modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 1-29, 2000.
- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press, 2001.
- FROEHLE, Bryan & GAUTIER, Mary. *Global Catholicism*. Maryknoll: Orbis, 2003.
- HAGOPIAN, Frances. Introduction: The New Landscape. In: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009a. p. 1-64.
- HAGOPIAN, Frances. Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America. In: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009b. p. 257-331.
- HAGOPIAN, Frances. The Catholic Church in a Plural Latin America: Toward a New Research Agenda. In: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009c. p. 429-466.
- INGLEHART, Ronald. Cultural Change, Religion, Subjective Well-Being, and Democracy in Latin America. In: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009. p. 67-95.
- LEVINE, Daniel. Pluralism as Challenge and Opportunity. In: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009. p. 405-428.

- MARTIN, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell, 1978.
- MARTIN, David. *Pentecostalism: the World their Parish*. Oxford: Blackwell, 2002.
- NERI, Marcelo. *A Ética Pentecostal e o Declínio Católico*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2005, disponível em: <http://www.fgv.br/cps/artigos/conjuntura/2005/a%20ética%20pentecostal%20e%20o%20declínio%20católico_mai2005.pdf>.
- PARKER GUMUCIO, Cristián. Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile. HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009. p. 131-181.
- PRANDI, Reginaldo. Religião Paga, Conversão e Serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 257-273.
- Spirit and Power*. 2006. Washington: The Pew Forum on Religion and Public Life.
- VÁSQUEZ, Manuel & MARQUARDT Friedmann. *Globalizing the Sacred*. New Brunswick: Rutgers, 2003.
- VELHO, Otávio. 2000. An Assessment of the Interreligious Situation in Brazil. *World Council of Churches*, 2000, disponível em: <<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-03.html>>.