

DOI:10.4025/5cih.pphuem.1610

A Idéia de Democracia e a Cultura Política no Protestantismo Brasileiro.Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos¹

Resumo: Os evangélicos no Brasil atualmente reproduzem discursos e práticas anti-democráticas em sua maioria, em contraponto a uma das possíveis contribuições do protestantismo como religião da modernidade para a cultura ocidental contemporânea. Pode-se verificar esta hipótese a partir do cenário atual dos evangélicos que aponta para práticas e mentalidades anti-democráticas. Desde um ponto de vista histórico, precisamos perguntar sobre as linhagens destas práticas a exemplo das igrejas *congregacionalistas* que constituíram um tipo de vivência democrática desde as suas origens na Inglaterra dos séculos XVI/XVII. No Brasil, a presença destas comunidades deu-se desde meados do século XIX, participando organicamente da formação do protestantismo brasileiro. As concepções congregacionalistas constituem-se em objeto de análise histórica e sociológica nos estudos do protestantismo e das relações entre religião e política: a autonomia da igreja local, a independência das congregações, a participação direta da comunidade nas decisões por meio de assembléias, a defesa da separação entre Igreja e Estado, o entendimento anti-clericalista e a auto-gestão interna para escolha de seus líderes e pastores. Dentre as inserções históricas do pensamento político e social evangélico, analisamos a obra *Sociologia Christã*, do Dr. Francisco de Souza escrita postumamente em 1924, que bem revela o modo como o discurso político evangélico se configurou na conjuntura da década de 1920. A obra singular e pontual contou com o prefácio de Erasmo Braga, importante liderança leiga e intelectual presbiteriana do período, representantes de uma geração de intelectuais que pensaram a fé reformada nas condições da sociedade brasileira. A exposição visa discutir, portanto, como estas e outras concepções e práticas se deram historicamente no quadro da cultura política brasileira, que possíveis contribuições deram para a democracia na sociedade mais ampla e em que medida *sobrevivem* no conjunto das atuais vivências religiosas evangélicas em suas contradições. Discutiremos a relação entre a experiência do segmento religioso denominado de *evangélico* e a cultura política brasileira. Partimos de algumas constatações empíricas do atual cenário evangélico em suas concepções, discursos e práticas opostos à democracia. Elencamos exemplos deste cenário e descrevemos a trajetória de uma linhagem eclesiástica reformada, a congregacionalista, portadora de mecanismos democráticos na sua estrutura e organização. A proposta deste texto também é problematizar a categoria *cultura política* para a compreensão do segmento religioso evangélico no Brasil, tendo a democracia como tema central. Ora, nesta relação com a cultura política, de que forma os evangélicos construíram suas práticas e discursos em termos de democracia? Que limites há no espaço religioso para uma prática política definida como democrática? A partir de exemplos, de evidências e da análise de um percurso histórico eclesiástico, o presente ensaio tem como resultado a análise histórica do protestantismo no Brasil sob uma chave de leitura, que contemple as relações mais amplas entre a religião e a política, bem como as possibilidades da democracia no âmbito da religião. Palavras-chave: Protestantismo, Cultura Política, Democracia, Congregacionais.

Evangélicos e anti-democráticos

Partimos de uma constatação empírica: os evangélicos no Brasil atualmente reproduzem discursos e práticas anti-democráticas, em contraponto a uma das contribuições históricas e culturais do protestantismo para a modernidade. Além disso, tendem a ignorar e rejeitar a democracia enquanto valor e ideal político, mesmo aquelas tradições reformadas mais afeitas e ligadas ao advento da democracia no ocidente. A democracia só seria defendida caso as concepções próprias de um grupo religioso fossem ameaçadas por um movimento articulado que privasse a atuação religiosa evangélica.

Esta constatação demonstra-se, em primeiro lugar, nas tendências episcopalizantes e hierarquizantes nas estruturas eclesiásticas de muitas igrejas evangélicas, com a forte presença do personalismo das suas lideranças. As tendências para um modelo episcopal não representam necessariamente a prática de autoritarismo, pois há denominações episcopais que constituíram tipos de regimes parlamentaristas de natureza democrática e participativa. O que queremos dizer é que *episcopalizar* a estrutura eclesiástica atende aos interesses tanto de um modelo de gestão centralizadora como do controle mais eficaz por parte de um *clero* estabelecido ou de uma liderança carismática, verticalizando as decisões a partir de uma instância de autoridade constituída por Deus e pela tradição.

Por sua vez, verifica-se a passividade dos membros das comunidades nos processos decisórios, caracterizando uma ausência de debate político interno. Este dado advém, junto com a tendência acima, da forma como a cultura política brasileira se estabelece e funciona, desde a relação de poder inspirada ou mediada pelas estratégias e pelas práticas clientelistas e patrimonialistas. Neste sentido, o mundo evangélico na sua dinâmica interna pouco ou nada se diferencia das condições colocadas por esta cultura política na totalidade da sociedade, na dimensão da fraqueza de exercício da cidadania.

O que reforça a relação entre as práticas autoritárias e a passividade de participação são a execução dos projetos eclesiásticos e ministeriais voltados à auto-promoção de seus méritos religiosos e espirituais, buscando ampliar o prestígio religioso, bem como o seu patrimônio físico e midiático. Por sua vez, as formas internas de gestão modernizam-se na sua aplicabilidade, mas reproduzem o centralismo de poder, de modo que a não participação da coletividade nestas instituições/empresas pouco contribuem para a tomada de consciência social e política na sociedade secular.

Pode-se pensar, portanto, na via de mão dupla de fatores que se combinam e se complementam, qual seja, os espaços da religião reproduzem a passividade e a alienação desde a passividade dos fiéis, dada a endêmica fraqueza do sentido de cidadania no Brasil, oriunda da sua cultura política. Não são poucos os exemplos do espírito anti-democrático e das práticas autoritárias no protestantismo evangélico brasileiro. Com eles, queremos pontuar e demarcar um conjunto de evidências que comprovam a nossa perspectiva.

Um primeiro deles está nas comunidades, nas organizações e nas igrejas que reproduzem a ausência de discussão crítica e plural de temas controversos, repetindo os discursos prontos, dogmáticos e particulares. Isto se evidenciou na última eleição para presidência da república em 2010, quando as opiniões e as posições moralistas dos evangélicos sobre aborto e união civil de pessoas do mesmo sexo foram propagadas a partir de lideranças eclesiásticas, e não a partir de uma ampla discussão das comunidades em suas bases. As igrejas e as organizações evangélicas mais progressistas pouco contribuíram para o debate que se tornou maniqueísta, bem ao gosto do modo como funciona a mentalidade que predomina neste segmento.

O segundo é observado nas três principais igrejas neo-pentecostais que reinventaram o modelo episcopal aplicado ao modelo empresarial e midiático, num centralismo decisório encarnado nas figuras do Bispo Edir Macedo (IURD – Igreja Universal do Reino de Deus), do

Missionário R. R. Soares (IIGD – Igreja Internacional da Graça de Deus) e do Apóstolo Valdemiro Santiago (IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus). Estas igrejas se constituem como padrões que se reproduzem em milhares de outras experiências locais com seus pastores, bispos e apóstolos, enquanto agentes eficazes do poder religioso. As igrejas neo-pentecostais voltadas mais diretamente às classes médias também criaram formas de gestão centralizadas e legitimadas pela divindade, como a Renascer em Cristo e a Sara Nossa Terra.

A centenária Igreja Assembléia de Deus, desde as décadas de 1980-1990, tem enrijecido sua estrutura, a exemplo do estado do Maranhão e especificamente a capital São Luis, onde as decisões tornaram-se mais centralizadas nas lideranças pastorais. Desde 1996, com a morte de seu principal líder, Pr. Estêvão Ângelo de Sousa, a dinâmica da organização eclesiástica se tornou mais concentrada na figura dos pastores das diversas áreas na cidade de São Luis. Isto não quer dizer que antes a Igreja era mais democrática, pelo contrário. Havia a centralização, mas as tendências congregacionalistas eram mais respeitadas, desde a autonomia das congregações.

A cidade com suas centenas de congregações foi dividida em áreas controladas por um pastor nomeado pelo pastor presidente da Igreja Assembléia de Deus em São Luis, Pr. José Guimarães Coutinho. Junto com o Pastor Presidente da Convenção Maranhense das Igrejas Assembléias de Deus compartilham da máxima autoridade assembleiana, indicando e nomeando pastores, obreiros, missionários para os diferentes campos, igrejas e áreas eclesiásticas.

Este *clero* assembleiano maranhense tornou-se numa hierarquia eclesiástica formando uma instância decisória, sobretudo em relação aos apoios a candidaturas para deputados, prefeitos e governadores, além de vereadores em tempos de eleições. Assim tem acontecido nas últimas eleições, quando esta convenção definiu quais seriam seus candidatos apoiados pela Igreja a serem votados pelo conjunto da membresia.

Mas precisamos acrescentar a estes exemplos a prática do chamado modelo celular estabelecido no conjunto de outras igrejas neo-pentecostais, que paradoxalmente instituíram uma rede de contatos mais horizontais na sua base, mas subordinou as unidades celulares a um corpo de ministros eclesiásticos, sacerdotes, bispos e apóstolos. As antigas estruturas eclesiásticas oriundas da reforma protestante do século XVI na forma de *denominações* se *submeteram* a outra proposta de organização eclesiástica, que ao mesmo tempo diversifica e amplia a base de participação em pequenos grupos, mas verticaliza o discurso e o processo decisório. A participação e o voluntarismo na base da organização e da associação *livre* em pequenos grupos se sujeitam de forma acrítica à liderança colocada e reproduzida eficazmente.

O modelo celular serve à lógica do mercado religioso na sua proposta de crescimento e de multiplicação infinitos na forma de pequenos núcleos que se subdividem criando uma malha ou uma rede. Estes pequenos grupos funcionam sob o imperativo da multiplicação, do crescimento a partir da ação efetiva de seus líderes locais subordinados a líderes maiores, formando-se uma cadeia de poderes hierarquizada até chegar ao pastor, bispo ou apóstolo. Esta cadeia se sustenta pela fidelidade pessoal de liderança para liderança, uma construção comparada às relações *vassálicas*, ancoradas na transmissão verticalizada de poder e de autoridade, legitimadas pelo discurso da *cobertura espiritual*.

Caroline Dias analisou a divisão do trabalho religioso, do capital simbólico e a denúncia da *aparente* descentralização no modelo celular. Apontou para uma alteração na forma das tomadas de decisões, na produção de uma burocracia, com a perda da capacidade decisória da coletividade para uma estrutura piramidal, um modelo teocrático ideologicamente estruturado pelo discurso teológico. Este fato tem uma repercussão política significativa. Seria o fim do “livre exame” da tradição reformada? O G12 seria a reinvenção do lugar e do papel

dos leigos nas congregações enquanto sujeitos e atores, deslocados para o papel secundário e passivo nas decisões.²

Um exemplo disto está numa Igreja Batista Nacional no bairro do Cohatrac em São Luis, Maranhão, reestruturada no modelo celular, sob a liderança de um *apóstolo*, fato que contradiz a herança histórica dos batistas. Ou seja, como uma igreja de tradição democrática e congregacionalista, anti clerical, basista e afirmadora dos valores individuais da liberdade de escolha e de consciência, muda sua configuração para um sistema hierarquizado de poder sob o comando de um *apóstolo*?

Da mesma forma, outra grande Igreja Batista Nacional na cidade de São Luis, a primeira do Maranhão, situada na rua Ivar Saldanha no bairro Bom Milagre aderiu ao modelo celular a partir da década de 1990, eliminando os sistemas de assembleias, de discussões e de departamentos. Na opinião de seu líder maior, o Pr. Oséas Barbosa de Lima, a igreja permaneceu *batista* no tocante à concepção da liberdade do indivíduo, mas defende a informalidade de uma organização na confiança que a comunidade tem no seu líder dispensando os mecanismos de assembleias e conselhos.³

Ora, esta e outras não poucas igrejas – mega igrejas! – optaram pela estrutura centralizada de poder eclesiástico, onde se reproduz o controle do pensamento a partir do discurso que ameaça qualquer dissenso. O discurso neo-pentecostal em seu pragmatismo de resultados reforça e legitima a autoridade da liderança instituída. A ditadura do pensamento único se estabelece no processo de imposição, cooptação, adesão e de aceitação por parte da comunidade.

Este centralismo decisório, entretanto, não se estabelece somente pela imposição e pela violência simbólica da via midiática, mas também pelo uso das escrituras como fonte de sentido e de discursos, ou seja, por uma hermenêutica especialmente elaborada para legitimá-lo. Em outras palavras, a hermenêutica bíblica demarca fundamentalmente a cultura política evangélica e a distingue de outros segmentos sociais.

O discurso teológico se traduz em visão e numa postura política, porquanto legitima as práticas e reproduz as estruturas, encobre as estratégias colocadas e as reforça de maneira incisiva. Aqui encontramos um diferencial do espaço religioso em suas práticas políticas, o seu quadro de referência sagrado, transcendental, mágico e mítico, que se traduz em ações concretas nas relações sociais e de poder. Sendo assim, é significativo atentarmos para estes discursos, os quais funcionam com determinada eficácia na construção e na reprodução do mundo religioso, que é político.

Uma demonstração lapidar deste uso das escrituras encontra-se do discurso teológico baseado na passagem bíblica do primeiro livro de Samuel, capítulo 24, verso 6, que serve como base irrefutável para o não questionamento da autoridade religiosa e espiritual. Diz a passagem: “O Senhor me guarde de que eu faça tal coisa ao meu senhor, isto é, que eu estenda a mão contra ele, pois é o ungido do Senhor”. A narrativa traz o episódio em que o rei Saul perseguia Davi, este foragido por ser o escolhido para assumir o trono de Israel, em lugar de Saul. Davi estava com seus soldados no fundo de uma caverna e Saul encontrava-se na sua entrada. Ante o apelo dos soldados para a fácil e evidente ação da vingança, Davi não a realiza, mas somente corta um pedaço da orla do manto do rei.

A recusa do futuro rei em vingar-se de Saul é colocada como a postura padrão por parte dos fiéis que não podem nada fazer contra aquele que é o *ungido do Senhor*, mesmo que este cometa erros. A palavra *ungido* recebe uma carga de significação de alguém que fora escolhido por Deus, daí a sua condição de ser intocável, inerrante e divinamente instituído. A submissão e a impossibilidade de questionamentos são repassadas à comunidade como atos de obediência irrestrita à liderança *ungida*. O gesto contrário estará sujeito às ameaças, perseguição, demonização e ao extremo do expurgo.

Instituiu-se uma atitude oposta à vocação da desobediência civil e da autonomia nutridas por certas linhagens protestantes como a do anabatismo, à luz da doutrina do sacerdócio universal, germe para o sentido de democracia na igualdade radical de todos perante a divindade.⁴ Ao contrário, reproduz-se a obediência irrestrita à autoridade religiosa desde um conceito de autoridade que fora estabelecida por Deus, retomando-se o sentido sacerdotal pré-moderno e vétero-testamentário teocracia. Desobedecê-la representa transgredir a própria vontade divina, inserindo outro paradoxo com relação à perspectiva ideológica de fundo protestante em questionar o estatuto das autoridades humanas em qualquer esfera, seja religiosa, seja política.

Os Paradoxos e os Discursos

Os exemplos nos levam a ampliar a questão para o paradoxo do campo evangélico brasileiro, historicamente inserido nas mudanças da modernidade – a democracia, o valor do indivíduo, o questionamento da fonte de qualquer autoridade, o voto, a conquista da cidadania responsável, o Estado laico, o pluralismo e a tolerância –, mas que reproduz mecanismos e lógicas da cultura política brasileira, como contraponto a estes valores da modernidade. Instituiu-se, assim, uma experiência de tradições contraditórias e ambíguas no espaço religioso em termos de participação política. Precisamos perguntar o que aconteceu com as denominações evangélicas no Brasil, em termos deste possível legado democrático trazido no conjunto das estruturas e das tradições destes grupos. Por outro lado, é necessário investigar os limites colocados para a democracia no espaço religioso e quais foram as concepções de democracia do protestantismo implantado na sociedade brasileira.

Seria trilhar um percurso de longa duração. Os séculos XVII a XIX moldaram tradições eclesiásticas com valores e práticas democratizantes, associadas às crenças particulares de cada tradição. O puritanismo nos Estados Unidos se confundia com teorias democráticas e republicanas, segundo Tocqueville, significando mais do que uma doutrina religiosa, sendo os mandamentos religiosos a lei política da sociedade.⁵ As guerras religiosas na Europa deixaram a marca do imperativo da tolerância, bem como o desgaste de um cristianismo dividido e um Estado que caminhava para a sua emancipação política e jurídica da tutela da religião. A pulverização de igrejas e movimentos caracterizou o advento de uma sociedade plural na sua dinâmica, tanto religiosa como política, ingrediente tanto da modernidade como da democracia.⁶

Isto não significa que quando as igrejas protestantes chegaram ao Brasil protagonizaram um modelo ideal democrático de sociedade. Os missionários estrangeiros traziam suas visões de mundo condicionadas ao contexto dos oitocentos, associadas à pregação religiosa, por meio da qual veiculavam opiniões políticas e defenderam bandeiras que convergiam para uma sociedade plural e secularizada, estatutos próprios da democracia. O protestantismo estava convicto de premissas liberais, mais do que de um *regime democrático*. Defendiam a liberdade de consciência, a liberdade de expressão e a liberdade do indivíduo, pressupostos necessários ao combate à hegemonia do catolicismo no campo político, cultural e religioso. Uma “força modernizadora liberal”.⁷

Em resumo, os protestantes tiveram, paradoxalmente, inserções históricas que contribuíram para a pluralidade e a democracia na sociedade brasileira de alguma forma. Mas estas inserções não representaram um engajamento pleno na defesa radical da democracia como valor e como prática. Mas, lutaram pela liberdade religiosa no contexto oitocentista desde o ideário liberal pela defesa da liberdade de consciência, em oposição à condição da Igreja Católica Romana como religião oficial do Império, defendendo direitos sociais – mais que políticos – para todos os súditos ou cidadãos.⁸ Posicionaram-se contrários à escravidão e aos privilégios reservados ao clero católico.

Nas primeiras décadas do século XX havia a convicção de que os protestantes tinham a missão histórica de educar os cidadãos nos princípios da democracia, da liberdade e da igualdade de direitos, defendendo o estado laico, por meio da propaganda religiosa, da alfabetização, da distribuição de bíblias e de literatura, na disseminação de congregações e de escolas.⁹ Construíram, entretanto, um discurso *equidistante* das emergentes correntes ideológicas e políticas do período, criticando qualquer tirania do Estado, a anarquia, o capitalismo e o socialismo.

A publicação póstuma da obra *Sociologia Cristã*, do Dr. Francisco de Souza de 1924, bem revela o modo como o discurso político evangélico se configurou na conjuntura da década de 1920. A obra singular e pontual, conta com o prefácio de Erasmo Braga, importante liderança leiga e intelectual presbiteriana do período. Souza fora lente da Faculdade de Teologia das Igrejas Evangélicas do Brasil, professor do Colégio Batista do Rio de Janeiro, Diretor do Seminário Teológico Congregacional, doutorando em medicina e pastor na Igreja Evangélica Fluminense, a primeira igreja de regime congregacionista no Brasil. Como não poucos jovens da época, fora acometido de grave doença pulmonar vindo a falecer precocemente.

A obra insere-se como uma análise da sociedade política entendida a partir dos binômios da agregação e da ordem ou do indivíduo e do Estado. Sendo o Estado uma instância laica resultante do ajuntamento dos indivíduos livres, ativos e responsáveis, este se constituía de personalidade, ação, direito, obrigações e responsabilidade moral. Subjazem ao pensamento de Souza as ideias de pacto social e de contrato social, bem como a distinção clara entre as esferas do privado (indivíduo) e do público (estado). Advogava a crença na capacidade do indivíduo enquanto um cidadão portador de moralidade, consciência, liberdade e responsabilidade, componentes tanto de um ideal de cidadania civil como de uma cidadania religiosa protestante.

O abuso dos princípios de ordem e de unidade imobiliza, petrifica a Sociedade. Desaparece o indivíduo diante de uma abstração. Ao contrário, quando prevalece a independência pessoal sobre os direitos do Estado e o coloca, por sua resistência, na impossibilidade de proteger o direito e de aplicar às relações humanas as medidas de utilidade geral compatíveis com as leis da justiça, há *anarquia*.¹⁰

Na posição equidistante dos extremos da tirania e da anarquia, Souza inseriu um elemento afeito à concepção democrática, embora se mantenha ideologicamente mais próximo ao reacionarismo contra qualquer ameaça à ordem. Para ele, os países livres eram governados pela opinião pública ou pela vontade popular, o “tribunal de uma comunidade cônica dos seus deveres e das suas atribuições, que julga todos os assuntos de interesse geral”.¹¹ Souza integrava uma geração que tinha os Estados Unidos como modelo de nação protestante, daí a sua análise aproximar-se de uma descrição do que era a sociedade norte-americana e mesmo utilizá-la como padrão.

O discurso de Souza sofreu mudanças no processo posterior. Os protestantes evangélicos em sua maioria se articularam para fazer frente às estratégias políticas da Igreja Católica no período varguista. Defenderam bandeiras como o voto feminino, o estado laico, a escola pública laica e o ensino religioso não confessional nestas escolas. Por sua vez, segmentos mais intelectualizados, sobretudo presbiterianos e metodistas, começaram a dialogar com os movimentos teológicos e ecumênicos europeus e norte-americanos, sobretudo a reflexão em torno do Evangelho Social (Social Gospel).

A defesa da justiça social no período da redemocratização, incorporando o discurso crítico aos rumos do capitalismo desenvolvimentista, por parte de setores intelectuais e de lideranças denominacionais e na Confederação Evangélica do Brasil, influenciados pelo Evangelho Social e pelo movimento ecumênico do Concílio Mundial de Igrejas.

Na instauração do regime militar operou-se um divisor de águas político e ideológico quando as cúpulas denominacionais apoiaram o regime, mas lideranças leigas engajaram-se

em movimentos de resistência, no campo e na cidade, desde um ideário progressista e socialista. Todos advogavam a defesa da democracia contra o inimigo do totalitarismo comunista por um lado e do regime de exceção por outro.

Percursos dos congregacionalistas

À luz deste amplo universo de igrejas, um caminho possível seria identificar uma trajetória específica enquanto percurso ilustrativo. Dentre estas linhagens eclesiásticas, as igrejas *congregacionalistas* praticaram um tipo de democracia desde as suas origens na Inglaterra dos séculos XVI/XVII. No Brasil, a presença destas comunidades deu-se desde meados do século XIX, participando organicamente da formação do protestantismo brasileiro e de práticas ecumênicas no século XX.

O contexto inglês nos interessa mais de perto, pois os protestos de teor religioso e teológico tiveram um substrato político específico.¹² A Inglaterra viveu um conturbado processo político no final do século XVI e todo o século XVII. Apesar de se tornar Anglicana, a sucessão dos monarcas alternou protestantes e católicos no trono. Houve perseguições, mas quando se firmou a monarquia parlamentarista com os monarcas protestantes, os conflitos surgiram entre os próprios protestantes, entre a Igreja Oficial e os inúmeros grupos separatistas e independentes. Dentre estes, havia os puritanos Congregacionais ou independentes que defendiam a liberdade da igreja escolher seus pastores, sem a indicação da Igreja estatal. Por sua vez, os Congregacionais separatistas eram mais radicais em não terem nenhuma relação com a Igreja estatal.¹³

No início da guerra Carlos I tentara achincalhar todos os que apoiavam o Parlamento, declarando-os seguidores congregacionistas de Robert Browne ou anabatistas, o que, no século XVII. Equivaleria aos “vermelhos” de hoje. “Não encontrareis inimigos, mas traidores”, dizia ele a suas tropas, “a maior parte dos quais são brownistas, anabatistas e ateus, que desejem destruir tanto a Igreja como o Estado”.¹⁴

Robert Browne foi um dos líderes principais e considerado fundador das primeiras comunidades congregacionalistas, tomadas como subversivas no conturbado contexto político inglês. Independentes e separatistas se organizaram em várias congregações na Inglaterra e na Holanda. “Eram separatistas porquanto se retiraram da Igreja Anglicana, e eram independentes porquanto criam na plena autonomia de cada igreja local, mas não eram anabatistas”.¹⁵ Em outras palavras, não eram legatários diretos do anabatismo, mas inseriram-se numa longa tradição de conflitos sociais oriundos das opressões no cotidiano ligadas à terra. A perseguição aos grupos separatistas e independentes fez com que centenas deles migrassem para Holanda e para a Nova Inglaterra, originando muitas congregações.

O historiador Christopher Hill apontou um conjunto de tradições populares na Inglaterra que conjugavam o ceticismo materialista, o anticlericalismo, a noção da presença de Cristo em cada fiel e “a tradição separatista de oposição a uma Igreja oficial, aos dízimos que sustentavam seus ministros e ao sistema de clientela”.¹⁶ As doutrinas anabatistas foram abraçadas na Inglaterra e na Suíça pelas parcelas mais baixas da população que alimentavam um “velho ódio” contra os seus superiores. Os separatistas formularam uma concepção eclesiástica a partir do ambiente político conturbado e das tentativas de controle da ordem por parte dos grupos dominantes na sociedade. As questões políticas eram mediadas pelas questões teológicas e vice-versa.

Os separatistas insistiam em que os ministros deviam ser eleitos pela congregação de seus fiéis e pagos por contribuições voluntárias destes; muitos deles até negavam que fosse necessário existir qualquer forma de clero separado da massa dos crentes e desejavam que um leigo bem dotado pregasse no domingo depois de trabalhar com as próprias mãos nos outros seis dias da semana. Defendiam a tolerância para todas as seitas protestantes, repelindo a censura eclesiástica e todas

as formas de jurisdição eclesiástica, em favor de uma disciplina interna às congregações, sem o aval de nenhuma sanção coercitiva. Atribuíam pequena importância a muitos dos sacramentos tradicionais da Igreja. O seu programa implicaria destruir a Igreja nacional, deixando a cada congregação a responsabilidade de seus próprios negócios e havendo apenas um ténue contato entre as diversas congregações; a Igreja não teria mais condições para moldar a opinião segundo um padrão único, para punir o “pecado” ou para proibir a “heresia”. Não haveria controle sobre o que pensassem as classes médias e baixas.¹⁷

Esse radicalismo dos inúmeros grupos separatistas arrefeceu-se com o tempo, tornando as *seitas* mais distantes das questões políticas e voltadas para si mesmas, enfim, mais sectárias.¹⁸ Passaram a desempenhar um importante papel assistencialista aos pobres das suas comunidades, juntamente com um controle maior do comportamento individual dos seus membros. “Os radicais não esperavam mais virar o mundo de cabeça para baixo: competiam entre si, desesperadamente, à medida que iam se adaptando a esse mundo. As seitas se tornaram sectárias”.¹⁹

Nesse contexto político e social, os Congregacionais defendiam a separação da Igreja do estado, a simplicidade da liturgia, a autonomia da comunidade local, a liberdade da congregação escolher as suas lideranças e o livre acesso à pregação pública. A partir do princípio teológico reformado do sacerdócio universal dos santos, pregavam a igualdade radical entre todos os cristãos e uma igreja sem hierarquias, pressupostos ligados à formação da democracia no ocidente. Diferente da igreja paroquial “as coisas eram, porém, muito diferentes numa igreja Congregacional, de estrutura e composição não hierárquicas, tendo um ministro eleito que poderia muito bem ser um artesão, e não dispo de ritual, de senhor ou fabricários”.²⁰

Para os congregacionalistas, a igreja era composta somente pelos conscientemente cristãos. A união com Cristo e de uns com os outros se daria através de um pacto. Cada congregação unida e tendo Cristo por cabeça era uma igreja autônoma e apta para eleger pastor e demais oficiais. Criam que esta era a norma discernida do Novo Testamento. Nenhuma igreja havia de ter autoridade sobre outra, e em cada igreja cada membro era responsável pelo bem-estar do conjunto.

No entanto, essa democracia na prática tinha limitações. Somente os membros do sexo masculino tinham um poder real e os seus ministros detinham um alto grau de autoridade.

Tratava-se de uma espécie de monarquia mista que combinava o reinado de Cristo com a aristocracia dos anciãos e a democracia dos membros leigos da congregação. (...) A soberania popular era enfatizada quando se desejava criticar a hierarquização da Igreja Anglicana, enquanto o papel dos anciãos era posto em relevo como defesa contra a “anarquia” e a “confusão”.²¹

Era uma democracia ainda definida nos termos do século XVII, mesclada com elementos e concepções aristocráticas e monárquicas.

A ida de perseguidos políticos para a Nova Inglaterra desde 1620 incluiu Congregacionais entre os perseguidos religiosos que atuaram na formação de uma sociedade regulada por princípios éticos e religiosos do puritanismo separatista inglês. Ali puderam colocar em prática seus ideais políticos e religiosos sustentados pela visão de mundo onde o indivíduo fiel possui a responsabilidade de atuar no mundo. Eram valores próprios do protestantismo ascético que se harmonizaram com a liberdade civil e a formação da sociedade e do Estado norte-americanos.²²

Na Inglaterra, as idéias teológicas de puritanos e separatistas “tiveram suas analogias políticas”, na relação entre o governo interno das igrejas e o Estado. Calvino e Hobbes se encontram onde “a depravação natural do homem conduz logicamente a teorias autoritárias, tanto de soberania no Estado como de disciplina na Igreja” (HILL, 2003, p. 250). Igreja e Estado deveriam exercer disciplina contra a anarquia, e a participação do *povo* no processo decisório implicava em riscos à ordem.

Entretanto, os movimentos mais radicais afirmavam os direitos naturais e a condição de liberdade das leis, da moral, embora esses revolucionários estivessem condicionados à concepção de liberdade do seu tempo e lugar. “A doutrina protestante da pregação de todos os fiéis, da supremacia da consciência individual, tornaram os radicais capazes de enfatizar a liberdade de forma muito mais forte do que os conservadores teriam desejado” (HILL, 2003, p. 256). Nos Estados Unidos, as idéias e as práticas puritanas tiveram uma *afinidade* com a democracia. A concepção da igualdade entre os membros das igrejas como valor fundamental, a liberdade da consciência, os direitos dos indivíduos e a separação entre a Igreja e o Estado, constituíram-se em valores que contribuíram para a configuração da democracia norte-americana.²³

A multiplicação das seitas reforçou a fragmentação da sociedade cada vez mais plural tanto na esfera religiosa como no campo político das práticas democráticas. Os valores da igualdade e da liberdade compuseram “um marco referencial importante para que se viabilizem as práticas democráticas”.²⁴ O pertencimento a uma denominação equivalia ao sentido de pertencimento e de integração social, qualificando o indivíduo para ser aceito pela comunidade mais ampla. “Na Nova Inglaterra, onde Estado e Igreja emigraram juntos, a exclusão da Igreja implicava a perda dos direitos civis”.²⁵

Desde o surgimento dos anabatistas, dos movimentos separatistas e independentes no contexto da Reforma, os Congregacionais experimentaram conflitos em sua prática eclesiástica. Este fato foi reflexo do contexto político em que estavam inseridos. As idéias congregacionalistas apontavam para a democracia ainda embrionária na Europa ocidental. Os conflitos aconteceram basicamente na relação entre a autonomia da comunidade local e a coerção vinda de fora, fosse pelo Estado, pela Igreja Oficial ou por outra estrutura eclesiástica.

Os congregacionalistas eram oriundos das baixas classes médias, urbanas e rurais, de trabalhadores, pequenos comerciantes e agricultores. O modelo de igreja representava a aspiração destas camadas sociais em reunir-se livremente sem a ingerência de esferas exteriores. Era uma forma de protesto e de auto-affirmação das identidades sociais de quem vinha *de baixo*. O puritanismo dessas camadas dava-lhes um sentido de vida religiosa e civil, independentemente do seu status social, ainda determinado por uma sociedade de privilégios. Servia-lhes como um padrão ético e religioso de conduta em todas as esferas da vida.

Os Congregacionais no século XIX na Inglaterra foram influenciados pelo avivamento evangélico no século XVIII, após um período de frieza religiosa. O avivamento atraiu milhares de pessoas vindas da Igreja da Inglaterra ou das multidões religiosamente indiferentes. As reuniões de oração no meio de semana se fizeram comuns e a pregação dos leigos aumentou. Foram estabelecidos academias e colégios novos para preparar homens para os pastorados das igrejas que se multiplicavam rapidamente.

Eles conservaram a sobriedade e o profundo interesse pela teologia e pela política, sendo leais à Confissão de Westminster, um credo calvinista comum aos puritanos e presbiterianos. Nessa linhagem religiosa, tornaram-se austeros na moralidade, gostavam das ocupações intelectuais e da observância do domingo. Em 1832 foi formada a União Congregacional da Inglaterra e Gales, uma confederação de igrejas que, em 1833, adotaram uma Declaração de Fé e Ordem em contraste com a Declaração de Savoy de 1658, mais moderada e vagamente calvinista. Foram organizadas várias sociedades para ajudar o congregacionalismo na Grã Bretanha, Irlanda e nas colônias, onde era mais fraco em comparação com a Inglaterra e Gales. O congregacionalismo produziu leigos proeminentes na vida política nacional.²⁶

Este contexto novecentista inglês esteve associado à chegada dos protestantes no Brasil. No entanto, os Congregacionais ingleses não enviaram seus missionários para cá. Aqui, este ramo do protestantismo chegou através de um casal de missionários autônomos,

herdeiros e representantes legítimos das tradições evangélicas inglesas, desde o puritanismo e o pietismo, assim como a concepção congregacionista de autonomia da comunidade local.

Embora não tenha havido nenhuma ligação direta com os grupos europeus, os Congregacionais no Brasil podem ser considerados “descendentes espirituais dos independentes dos séculos dezessete e dezoito”.²⁷ Mas é preciso atentar para os processos constituídos pelos agentes sociais que construíram sentidos para o modelo congregacionista no Brasil, que ora se aproxima e ora se distancia da experiência européia.

A Infelicidade Democrática

Numa acalorada assembléia eclesiástica do mês de janeiro de 2001, na cidade de Guarapari/ES, um congressista disparou a seguinte frase: “Infelizmente somos congregacionais”. Este pronunciamento denotava o infortúnio de lidar com as formas democráticas de tomadas de decisões, a partir do dissenso, dos conflitos, dos processos participativos e demorados para se chegar a um consenso ou a uma maioria. A fala bem representou a dificuldade oriunda da cultura política brasileira que se reproduz no espaço religioso em lidar com a pluralidade das opiniões e se submeter a lógicas autoritárias de decisões.

Os congregacionais da UIECB – União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil - reuniam-se para discutir questões conflituosas desde a ordenação feminina à forma de batismo, questões que atingiam uma imaginária *identidade* histórica e eclesiástica que os distinguia de outras denominações evangélicas. Os traços conservador e fundamentalista, comuns às outras vertentes evangélicas, predominaram nos debates e nos encaminhamentos, caracterizados pelo estado de preocupação com mudanças ameaçadoras da ordem institucional.

No mundo das sociabilidades evangélicas, o discurso teológico se coloca alinhado às posturas políticas e ideológicas adotadas. Por sua vez, as práticas políticas se limitam ante o regime da ameaça do expurgo, das sanções morais e religiosas que cerceiam a liberdade do pensamento e da articulação. O ideal de harmonia e de unidade institucional equivale à uniformidade do entendimento teológico de questões centrais. À concepção de um Deus imutável, precisa-se de uma ordem também imutável. As falas denunciam o temor da desagregação, da pluralidade e da *anarquia*, entendida como caos.

Mas é preciso deslocar o debate sobre as práticas políticas no espaço religioso para um foco mais amplo, porquanto os evangélicos são grupos sociais inseridos num contexto e reprodutores de uma cultura política que delinea as posturas sociais em diferentes espaços. Daí a necessária pergunta sobre uma *cultura política evangélica brasileira* e, nela, as condições e as possibilidades da democracia como valor e como prática, desde os espaços cotidianos da vivência religiosa institucional, que antecede e mesmo determina as atitudes dos políticos evangélicos no cenário da política oficial. Em outras palavras, se identificamos o conservadorismo reacionário no comportamento e nos discursos dos deputados evangélicos na política oficial, estes traços estão previamente dados e tecidos desde as sociabilidades vividas no espaço básico e primitivo das relações religiosas.

A democracia é uma *infelicidade* pragmática, um estorvo institucional, uma pedra no caminho diante de tão grandes projetos que exigem pressa, imediatismo de resultados estatísticos e que pressupõe a igualdade de condições entre indivíduos e grupos, insustentável ante as construções teológicas que afirmam hierarquias desde uma concepção teocrática da ordem política. Outrora os evangélicos construíram um ideal de cidadão a partir de pressupostos políticos e religiosos, de recorte liberal e progressista, tendências opostas ao atual cenário, tal como se configura em sua maior parte atualmente.

Cultura Política Evangélica?

A história tem retomado o conceito de cultura política desde a perspectiva da história cultural sobre o político, este entendido também como uma prática cultural sujeita a condicionantes constituídos desde a invenção de valores, identidades, discursos, estratégias. Trata-se do olhar cultural do político e das práticas políticas, não de uma *chave universal*, mas “um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos”.²⁸

Angela de Castro Gomes nos diz que

No que se refere às relações com o conceito de cultura política, pode-se assinalar que uma das razões mais apontadas para sua retomada pela história é o fato de permitir explicações/interpretações sobre o comportamento político de atores sociais, individuais e coletivos, privilegiando-se seu próprio ponto de vista: percepções, vivências, sensibilidades. Dentro desses parâmetros, a categoria cultura política vem sendo entendida como “um sistema de representações, complexo e heterogêneo”, mas capaz de permitir a compreensão dos sentidos que um determinado grupo (cujo tamanho pode variar) atribui a uma dada realidade social, em determinado momento e lugar.²⁹

O segmento religioso evangélico tem se distinguido por se constituir um campo de ação política, demarcado por um conjunto de posturas e de força no cenário mais amplo da política nacional. Trata-se de um segmento religioso onde se configura “um sistema de representações, complexo e heterogêneo” que nos permite compreender os sentidos por ele construídos.

Serge Berstein ainda aponta a cultura política como uma “espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição política”, destacando a importância do papel das representações e do caráter plural das culturas políticas. Trata-se de uma categoria com eficácia explicativa a partir da identificação do conjunto coerente de elementos que constituem a cultura política: componentes, visões de mundo, leituras normativas do passado histórico, visão institucional, concepção de sociedade ideal, o discurso decodificado (vocabulário, palavras-chave, fórmulas explicativas), ritos e símbolos. Enfim, uma proposta de “grelha de leitura do político através da cultura política”.³⁰

A cultura política também está ligada com a cultura global de uma sociedade, dos seus quadros de normas e de valores, do seu passado e do seu futuro. A perspectiva dos historiadores seria a de uma pluralidade de culturas políticas compartilhadas em valores com a cultura global. Por sua vez a cultura política é um fenômeno evolutivo atravessando gerações e penetrando “nos espíritos sob forma de um conjunto de representações de caráter normativo”.³¹ Daí a sua mobilidade e capacidade de adaptação atentando para os problemas sucessivos de cada geração e realidade.

Estas inflexões nos auxiliam na suspeita e na abordagem do segmento religioso evangélico enquanto uma tradição que se diferencia da sociedade global e, ao mesmo tempo, nela está inserida compartilhando valores. Os evangélicos se distinguem formando um modo específico de lidar com a vida social e com a política, desde uma vivência complexa que configura, dentre outros elementos, uma cultura política. Eis aqui um campo aberto para as pesquisas históricas.

Considerações Finais

As concepções congregacionalistas constituem-se em objeto de análise histórica e sociológica nos estudos do protestantismo: a autonomia da igreja local, a independência das congregações, a participação direta da comunidade nas decisões por meio de assembléias, a

separação entre Igreja e Estado e a auto-gestão interna para escolha de seus líderes e pastores. Estas concepções se tornaram práticas da parte de dados segmentos evangélicos, mesmo em períodos de arbítrio do regime político imposto.

Precisamos questionar como estas concepções e práticas se deram historicamente no quadro da cultura política brasileira, que possíveis contribuições ocorreram para o ecumenismo e a democracia na sociedade mais ampla, e em que medida *sobrevivem* no conjunto das atuais práticas evangélicas, antagônicas à democracia em uma análise inicial.

O ecumenismo foi uma das expressões do movimento protestante mundial e brasileiro que pode ser interpretado desde uma matriz religiosa afinada aos valores ditos democráticos, bem como às mudanças efetivadas na modernidade. Assim como nas tradições eclesiais se encontravam elaborações democráticas formais e informais, desde as experiências populares até as formas de organização, o movimento ecumênico se constrói também a partir destas matrizes e premissas, mediadas pelos discursos teológicos mais sistematizados.

A interface entre estas tradições de fundo democráticas e a configuração da cultura política brasileira pode ser tomada como uma chave - embora *não universal*³² - para uma leitura histórica do protestantismo no Brasil.

¹ Grupo de Pesquisa História e Religião, Departamento de História/Programa de Pós-Graduação em História, UFMA – Universidade Federal do Maranhão, lyndon@terra.com.br

² DIAS, Caroline Luz e Silva. *Os neopentecostais em Feira de Santana*: “Da visão celular no Modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel”. Feira de Santana, BA: Pós-Graduação em História, 2009.

³ SERRA, Maxsandro Pereira. *Entre conflitos e mudanças: uma análise da trajetória da primeira Igreja Batista Nacional de São Luis (1970-2002)*. São Luis, MA: UFMA, 2009. Monografia de conclusão de Curso.

⁴ LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. Trad. Luís Henrique Dreher e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

⁵ HERVIEU-LÈGER, Danièle & WILLAUME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 65.

⁶ LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. p. 428.

⁷ MENDONÇA, Antonio Gouvêa & VELASQUES, Filho. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

⁸ SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005. p. 63.

⁹ SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. p. 65.

¹⁰ SOUZA, Francisco de. *Sociologia Christã*. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1924. p. 3,4.

¹¹ SOUZA, Francisco de. *Sociologia Christã*. p. 5.

¹² Esta discussão integra o capítulo “Os Sentidos da Árvore e da Democracia: Uma História dos Congregacionais no Brasil”, da obra no prelo *Fiel é a Palavra: Leituras históricas do Protestantismo Evangélico no Brasil*, organizada por Elizete Silva, Lyndon de A. Santos e Vasni Almeida.

¹³ CAIRNS, Earle. *O Cristianismo através dos séculos*. 1984, p. 274, 275.

¹⁴ HILL, Chistopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 62.

¹⁵ LATOURETTE, K. Scott. *Historia del cristianismo*. Trad. Jaime C. Quarles y Lemuel C. Quarles. 3 ed. S.I: Casa Bautista de Publicaciones, 1977. Tomo 2. p. 172.

¹⁶ HILL, Chistopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 51.

¹⁷ HILL, Chistopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. p. 52, 53.

¹⁸ HILL, Chistopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. p. 356.

¹⁹ HILL, Chistopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. p. 358.

²⁰ HILL, Chistopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. P. 115.

²¹ HILL, Chistopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 248.

²² PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. p. 41.

²³ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001; TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins

Fontes, 2000; PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

²⁴ PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. p. 43.

²⁵ HILL, Christopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. p. 252.

²⁶ K. Scott. *Historia del cristianismo*. p. 585,587.

²⁷ K. Scott. *Historia del cristianismo*. p. 585.

²⁸ Serge Berstein. “A Cultura política”. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 350.

²⁹ Angela de Castro Gomes. “Cultura política e cultura histórica no Estado Novo”. In: ABREU, Martha, SOHIET, Rachel e GONTIJO, Receca. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 47.

³⁰ Serge Berstein. “A Cultura política”. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. p. 350.

³¹ Serge Berstein. “A Cultura política”. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. p. 355.

³² Serge Berstein. “A Cultura política”. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. p. 350.