

ESCATOLOGIA E PRÁXIS FUNDAMENTALISTA FRENTE AOS DESAFIOS DOS APOCALIPSES CONTEMPORÂNEOS

*ESCHATOLOGY AND FUNDAMENTALIST PRAXIS CHALLENGES
AHEAD OF CONTEMPORARY APOCALYPSES*

Daniel Rocha ()*

Estamos diante de um milenarismo desesperado todas as vezes que o fim dos tempos é visto como inevitável, em que qualquer esperança cede lugar a uma celebração do fim da história ou ao apelo ao retorno a uma tradição atemporal e arcaica que nenhum ato de vontade e nenhuma reflexão, já não digo racional, mas razoável, poderia enriquecer. (Umberto Eco).

RESUMO

Este artigo analisa como o fundamentalismo religioso de origem protestante reagiu e reage, em suas crenças escatológicas, às conjunturas políticas, sociais e ambientais pós-1945 e qual lugar e dimensão tais discussões assumem em sua agenda política. Baseando-se numa tipologia elaborada por Moltmann (2002), serão discutidos os impactos causados pela expectativa dos três “apocalipses contemporâneos”: o apocalipse nuclear, o apocalipse ambiental; e o que pode ser chamado de apocalipse socioeconômico. Os momentos de crise, no decorrer do século XX, acabaram por reforçar um discurso sectário e beligerante e uma escatologia fatalista no fundamentalismo religioso. A participação de políticos e lideranças religiosas fundamentalistas na esfera pública política também reflete uma posição fechada ao diálogo e focada em temas de ordem moral e religiosa, sendo as questões militares, ambientais e sociais vistas apenas como sinais dos últimos dias.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamentalismo. Escatologia. Religião e política.

ABSTRACT

This article analyzes how the protestant religious fundamentalism reacted and reacts, in its eschatological beliefs, to the political, social and environmental conjunctures after 1945 and which place and dimension these discussions assume in its political agenda. Based on a typology elaborated by Moltmann (2002), the impacts caused by the expectation of the three “contemporary apocalypses” will be discussed: the nuclear apocalypse, the environmental apocalypse and the social-economic apocalypse. The moments of crisis, during the twentieth

(*) Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Historiador pela UFMG. Linhas de Pesquisa: Religião e Política, Protestantismo e Pentecostalismo e História do Brasil República. E-mail: danielrochabh@yahoo.com.br

century, help to reinforce a sectary and belligerent discourse and a fatalist eschatology in religious fundamentalism. The participation of fundamentalist politicians and religious leaders on the political public sphere also reflects a closed position to the dialogue and focused on themes of moral and religious order and the military, environmental and social questions are only seen as signs of the last days.

KEYWORDS: *Fundamentalism. Eschatology. Religion and politics.*

INTRODUÇÃO

A partir da segunda metade do século XX, a possibilidade de um desfecho trágico para a história humana se tornou uma realidade possível. O desenvolvimento da ciência e da técnica, que se apresentava no século XIX como esperança de um futuro promissor e próspero para a humanidade, acabou por criar as condições de um fim iminente de toda a espécie humana e para a volta de um discurso apocalíptico de proporções mundiais. A crença em um milênio secular de felicidade e prosperidade, que seria proporcionado pelo desenvolvimento da razão humana e pela confiança em um progresso inexorável, foi abalada e abriu espaço para discursos religiosos que se encontravam fragilizados e considerados obsoletos. No final do século XIX, o mundo ocidental via a religião sendo “colocada de lado” e confinada num papel meramente espiritual. Considerada culpada por atrasar o progresso científico, por legitimar formas ultrapassadas de governo; enfim, por limitar a autonomia do homem moderno, a religião, pelo menos da forma como foi concebida até aquele momento, agonizava no ocidente cristão.

No entanto, o ambiente de incertezas abriu espaço para um tipo de pensamento que se colocava como detentor de uma verdade atemporal e exclusiva. A crença no Deus judaico-cristão revelado na Bíblia, soberano em relação à condução da história humana, apareceu com novo vigor após a frustração gerada pela constatação de que a crença na ciência e no progresso não respondia aos sonhos humanos de uma *terra sem males*. Neste contexto surgiu, nos Estados Unidos, um movimento religioso protestante que contestava os valores da modernidade e o uso de métodos científicos na análise teológica, e que ficou sendo conhecido como *Fundamentalismo*. “O fundamentalismo tem sido um movimento crítico às construções estabelecidas pela modernidade a partir de uma fonte sagrada e de um monopólio de interpretação balizado pela religião” (PANASIEWICZ, 2008, p. 54). Tal movimento atravessou todo o século XX, com altos e baixos, espalhando sua influência bem além das fronteiras norte-americanas e das fronteiras das discussões teológicas, e, para a surpresa

de muitos, mostra atualmente muito vigor e extraordinária influência na esfera política e cultural.

O recrudescimento do pensamento religioso num século de instabilidades, de mudanças de valores e comportamentos, de aumento da capacidade destrutiva dos poderios militares e, mais recentemente, da consciência de uma crise ambiental, abriu espaço para novas leituras escatológicas. As diferentes leituras sobre o retorno de Cristo e o fim dos tempos podem, num primeiro momento, soar sutis ou insignificantes, mas tiveram consequências marcantes na história do cristianismo. E o século XX, em contraposição às crenças otimistas e pós-milenaristas, que foram majoritárias no século anterior, foi marcado por interpretações pessimistas com relação ao futuro do mundo. Desde os púlpitos e *best sellers* fundamentalistas até a indústria cinematográfica, a expectativa da catástrofe prevaleceu sobre a esperança.

Este texto tem por objetivo analisar como o fundamentalismo religioso de origem protestante reagiu e reage, em suas crenças escatológicas, às conjunturas políticas, sociais e ambientais pós-1945 e qual lugar e dimensão tais discussões assumem em sua agenda política. Inicialmente, baseando-se na abordagem proposta por Jürgen Moltmann (2002), serão distinguidos os três principais “apocalipses contemporâneos”: a possibilidade do *apocalipse nuclear*, que conheceu seu auge no período da chamada Guerra Fria; o *apocalipse ambiental*, talvez hoje a principal preocupação da humanidade; e o que pode ser chamado de *apocalipse socioeconômico*, fruto das desigualdades e opressões mundiais, principalmente entre os países desenvolvidos e aqueles chamados de terceiro mundo. Em seguida, analisar-se-á o pensamento fundamentalista em suas origens e nos seus desenvolvimentos e transformações ao longo da história. Por fim refletir-se-á sobre como a questão do fim dos tempos é trabalhada pelo discurso fundamentalista protestante de origem norte-americana e como tal discurso sustentou, ao longo do século XX e neste início de século XXI, um posicionamento ideológico e político frente ao mundo contemporâneo. Tal mentalidade que espiritualiza as questões políticas, sociais e ambientais se torna um grande empecilho para uma escatologia sadia e para a salvação do planeta: “O recrudescimento da *religiosidade espirituosa* em todos os níveis, laicos e religiosos, certamente caminha na contramão do movimento de consciência planetária – importa mais o *superaquecimento espiritual* do que o *superaquecimento global*” (SCHULTZ, 2008, p. 149).

OS “APOCALIPSES CONTEMPORÂNEOS”

A visão hollywoodiana de apocalipse como uma catástrofe final acabou por encobrir outras formas de se compreender a questão escatológica de maneira não negativa. Os textos apocalípticos, como literatura de resistência contra o opressor ou como esperança otimista em relação ao futuro, só são lembrados em pequenos círculos de teólogos e pensadores. Infelizmente, a catástrofe tem maior audiência do que a esperança. Interpretações literalistas e sensacionalistas da Bíblia ganham espaço numa sociedade que busca a cada dia mais o extra-ordinário. O século XX foi profícuo na criação de imagens catastróficas e expectativas sombrias. Contudo, ao se transplantar tais expectativas e imagens para o campo religioso, vendo as terríveis perspectivas em relação ao futuro do planeta como cumprimento de profecias bíblicas, acaba-se, de certa forma, impulsionando as pessoas para o conformismo com tal situação. Jürgen Moltmann considera inadequada a utilização de termos escatológicos como vêm sendo usados na atual mentalidade catastrófica ocidental:

Não seria melhor designar os horrores dos atuais finais de histórias humanas de “exterminismo”, destruição em massa por meio da violência militar, econômica ou ecológica? Quem fala de “apocalipse” ou da batalha do “Armagedom” neste contexto interpreta em termos religiosos os crimes em massa cometidos por pessoas e tenta responsabilizar Deus por aquilo que as pessoas aprontam. Mesmo que chegue a ocorrer o suicídio universal do gênero humano, a interpretação “apocalíptica” apenas tornaria as pessoas paralisadas e irresponsáveis e, desse modo, ela própria acabaria sendo um fator religioso de um tal exterminismo do tempo final. Nada é mais fatal do que a expectativa de um futuro fatal (MOLTMANN, 2002, p. 223).

Em *A Vinda de Deus: Escatologia Cristã*, Moltmann trabalha com a ideia de que o exterminismo apresentou, durante o último século, três vertentes principais: o apocalipse nuclear, o apocalipse ambiental e o apocalipse socioeconômico. “A tendência apocalíptica permanece difusa, as previsões apocalípticas sombrias não provocam qualquer mudança de rumo no curso que leva ao exterminismo” (MOLTMANN, 2002, p. 224). Antes que se abordem as implicações religiosas de tais concepções, é importante um breve esboço de suas circunstâncias e dimensões.

Até 1945, a ideia de fim do mundo normalmente se apresentava de maneira metafórica. Uma extinção de toda a raça humana ou a própria destruição do planeta terra seriam inconcebíveis, deveriam ser relegadas à categoria de mito. A possibilidade do extermínio de uma nação, de uma raça, de uma etnia,

etc., pela força militar ou por desastres naturais, sempre foi algo plausível, mas foi apenas a tecnologia nuclear que teve a capacidade de mudar a perspectiva mundial e criar a possibilidade de todo o planeta estar “unido” na destruição.

Hiroshima-1945 modificou radicalmente a qualidade da história humana: o nosso tempo tornou-se um tempo aprazado. A época em que existimos é a última época da humanidade, pois vivemos no tempo em que o fim da humanidade pode ser provocado a qualquer momento (MOLTMANN, 2002, p. 225).

No período da Guerra Fria, tal expectativa atingiu seu ápice e inundou a mentalidade popular e o universo religioso com a probabilidade da ocorrência de um desfecho trágico para a história humana. Produziu-se um imaginário permeado por um futuro sombrio onde o fantasma do holocausto nuclear assombrava a todos. O final do filme *Planet of the apes* (1968), no qual o astronauta Taylor, interpretado por Charlton Heston, descobre que o planeta governado por macacos falantes é, na realidade, a terra do futuro, pós-guerra nuclear, mostra um pouco do pessimismo e da angústia frente ao projeto armamentista desenfreado. A possibilidade de um conflito entre Estados Unidos e União Soviética, apesar de todo o desenvolvimento tecnológico ocorrido naquele período e da chegada do homem à Lua, criou a ideia de que o mundo poderia ser destruído caso um simples botão fosse pressionado. “O apocalipse nuclear é um apocalipse nu e cru, isto é, o apocalipse sem reino”; ele seria “a inversão exata da fé no progresso do mundo moderno do século XIX que tinha por objeto um reino de Deus sem apocalipse” (MOLTMANN, 2002, p. 238).

Frente ao medo da grande catástrofe, a humanidade era convocada a uma luta pela sobrevivência, uma luta pelo adiamento do fim. Tal contexto gerou mentalidades fatalistas e omissas, mas, também, incitou a necessidade de uma nova cultura política que levasse em conta uma luta para que a humanidade tenha um futuro: “O tempo de vida do gênero humano não será mais garantido pela natureza como até agora, mas tem de ser criado pelo ser humano mediante uma política consciente de sobrevivência” (MOLTMANN, 2002, p. 225).

Paralelamente à possibilidade de um final repentino e catastrófico, foi-se tomando consciência, ao longo da segunda metade do século XX, da possibilidade de um fim que ocorre diariamente, numa catástrofe que acontece em *slow motion*. Diferentemente de outras crises, o apocalipse ambiental “não se trata (...) de uma crise passageira, e sim de uma catástrofe lenta, mas segura e irreversível” (MOLTMANN, 2002, p. 228). Passada a tensão da Guerra Fria, a questão ambiental ganha espaço na mídia e, aos poucos, se insere na

cultura popular. O final atômico tornou-se coisa do passado. A indústria cinematográfica, espécie de termômetro e fomentadora da expectativa popular, produziu nos últimos anos várias superproduções que têm por tema desastres ambientais que colocariam em risco o futuro do planeta e da humanidade. Entre elas pode-se citar *The day after tomorrow* (2004), dirigido por Roland Emmerich, que apresenta um mundo que sofre as consequências catastróficas das alterações climáticas globais. A crise ambiental é agravada cada dia mais pelo avanço da sociedade técnico-científica que acaba por criar um estilo de vida incompatível com a conservação do meio ambiente:

Se todas as pessoas andassem tanto de automóvel e jogassem tantos gases nocivos na atmosfera como os norte-americanos e alemães, a humanidade já teria sufocado. O estilo de vida do primeiro mundo não pode ser universalizado: ele somente pode ser mantido às custas de um terceiro mundo (MOLTMANN, 2002, p. 229).

Em Moltmann, o apocalipse ambiental está diretamente ligado a um apocalipse socioeconômico. Para ele, “sem justiça social entre o primeiro e o terceiro mundo não haverá paz e sem paz não se alcançará a libertação da natureza” (MOLTMANN, 2002, p. 231). Dependente e explorado pelos países ricos, o terceiro mundo é forçado pelo mercado mundial a explorar seus recursos naturais e desmatar suas florestas para se manter vivo e municiar “a tecnologia dos poderosos, que castiga e desloca as matérias-primas naturais, porém não é capaz de criar uma tecnologia própria para sustentar e desenvolver seu próprio desenvolvimento” (GALEANO, 2007, p.316). Em séculos passados, a exploração do ouro, cana-de-açúcar, prata, especiarias e até seres humanos (escravidão) já deram a tais países um “apocalipse” verdadeiro, com milhões de mortes e invasões estrangeiras. Com o desenvolvimento técnico-científico as diferenças entre o primeiro e o terceiro mundo só fizeram aumentar. Com a pressão dos mercados:

Esses países são irresistivelmente forçados à autodestruição. Nos países com grande injustiça social, a falta de escrúpulos é parte da ‘cultura da violência’. A violência cometida contra pessoas mais fracas justifica a violência contra criaturas mais fracas. A ausência de uma lei social tem continuidade na maneira sem lei de tratar a natureza (MOLTMANN, 2002, p. 230).

Embora, como procurou se demonstrar, a mentalidade apocalíptica não esteja restrita ao ambiente religioso², a ênfase deste texto será na forma como

¹ Umberto Eco arrisca dizer “que o pensamento do fim dos tempos é, hoje, mais típico do mundo laico do que do mundo cristão. Ou seja, o mundo cristão faz dele objeto de meditação, mas se

o fundamentalismo religioso lidou com os acima citados “apocalipses contemporâneos” e como seu pensamento escatológico se refletiu em sua atuação na esfera pública política.

O FUNDAMENTALISMO COMO RESPOSTA AOS PERÍODOS DE CRISE

Na definição de Oro (1996, p. 187), “fundamentalismo é o movimento social religioso no seio do protestantismo que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores”, que se caracteriza também por uma postura exclusivista e, consequentemente, oposicionista em relação a tudo o que não coadune com seus conceitos de verdade. A justificativa inicial de seu surgimento foi uma suposta necessidade de reação da ortodoxia cristã contra as contestações que certas doutrinas bíblicas começaram a sofrer a partir da utilização de um método histórico-crítico de interpretação do texto sagrado. Na esteira das novas formas de leitura do texto sagrado, ganha força, a partir do século XIX, o liberalismo teológico que, rejeitando o literalismo e dialogando com as novas teorias das ciências naturais, abandona uma visão mitológica e dogmática do cristianismo e passa a buscar nos valores cristãos o que pode ser relevante para a humanidade, pois entendia que “para o homem de nosso tempo, a concepção mitológica do mundo, as representações da escatologia, do redentor e da redenção, estão já superadas e carecem de valor” (BULTMANN, 2005, p. 15).

O fundamentalismo inicial estruturou seus princípios como uma pretensa “defesa dos valores fundamentais do cristianismo”. Tinha uma concepção da Bíblia como única fonte de acesso a Deus e uma crença na inspiração verbal divina que implicava a ausência de erros não só em questões teológicas como também transformava o conteúdo do livro sagrado em irrefutável verdade histórica e científica. A Bíblia torna-se fechada a diferentes interpretações sobre seu conteúdo e mensagem. O dogmatismo passa a ser a tônica, enquanto o livre exame e interpretação das Escrituras, defendidos por alguns dos reformadores protestantes do século XVI, perdem espaço para uma leitura única e inflexível. A escatologia pré-milenarista³ ganha espaço num período em que o

move como se fosse justo projetá-lo em uma dimensão que não se mede com calendários; o mundo laico finge ignorá-lo, mas é substancialmente obcecado por ele” (Eco, 2006, p.15).

3 No pré-milenarismo, “o reino de Deus intervém *ex-abrupto* (...) quebrando a corrente das causalidades naturais e históricas, visitando o mundo por meio de um verdadeiro arrombamento”

mundo secular ameaça os valores cristãos tradicionais.

Ao empregar o novo discurso do pré-milênio, o pentecostalismo confere-se um discurso de seita, isto é, um discurso em que o lá fora é o mal, é violência. Com o pré-milênio, o pentecostalismo corta com a ideia de integração, de progresso. A espera do segundo retorno torna-se a espera de alguma coisa de brusco em relação a que é preciso preparar-se, em relação a que é preciso armar-se (CORTEN, 1996, p. 192-193).

Talvez a melhor maneira de se entender o fundamentalismo religioso seja através de suas reações a momentos de crise. A pregação de uma fonte de pura verdade, cujo sentido eterno independe de qualquer tipo de mediação, torna-se extremamente atraente em momentos de crises e instabilidades. Com uma leitura do texto sagrado alicerçada na filosofia do senso comum⁴, o fundamentalismo sempre se coloca como detentor exclusivo da verdade e demoniza aqueles que a relativizam. Crendo ser os detentores de uma verdade absoluta e imutável, os fundamentalistas acabam por forçar a criação de dicotomias e a eleição de inimigos (Estado secularizado, ciência moderna, liberalismo teológico, etc.) numa batalha entre “o bem e o mal”. O fundamentalismo é sectário e não crê na possibilidade de um aprendizado mútuo com o mundo secular. Sua perspectiva é moralista e não ética: “a perspectiva ética é aberta, dialogal, sempre incompleta, numa palavra: é uma tarefa infinita. Já o moralismo é fechado, julga ter respostas prontas, é hipócrita e gera ressentimentos” (PAIVA, 2008, p. 158). Seu sectarismo vê o espaço público como uma ameaça à segurança trazida pela imutável verdade bíblica.

Enquanto na esfera teológica o grande inimigo do fundamentalismo era o liberalismo teológico e a relativização da infalibilidade das Escrituras Sagradas:

(DESROCHE, 2000, p. 37). Essa linha escatológica apresenta uma grande ênfase no fim do mundo, gerando, por parte de seus seguidores, uma atitude de relativização com relação aos bens terrenos e uma aparente apatia no que tange à atuação na sociedade e na participação política.

⁴ De acordo com Prócoro Velasques Filho (1990, p. 117-118): “Os três elementos básicos da filosofia do senso comum, aplicados à reflexão teológica, podem assim ser enunciados como universalidade, linguagem e memória: não existem fatores – quer sejam sociais, econômicos, políticos, culturais, étnicos – capazes de alterar a compreensão dos fatos. A verdade é, portanto, universal. No caso da Bíblia, suas informações e afirmações são tomadas como verdades universais, independentemente de quaisquer referências ao seu contexto. Quanto à linguagem, não se podem sobrepor interferências e interpretações às intenções dos autores bíblicos a fim de harmonizar o conflito, por exemplo, com as ciências naturais [...] Quanto à memória: a Bíblia se compõe de testemunhos da revelação de Deus [...]. Os escritores sagrados recorreram à sua memória e à memória de outros para o registro desses acontecimentos. O armazenamento das informações colhidas foi fiel à revelação original.”

O adversário externo principal era a ciência moderna. Mais especificamente, a ciência biológica, na qual se condensa desde o final do século XIX a mentalidade científica. A atitude experimental diante do mundo natural e da vida, representada então pelo darwinismo [...] Não deixa de ser interessante observar como o fundamentalismo, por excelência um movimento do século XX, adentra com todo viço e vigor no século XXI, dotando de extrema visibilidade suas características de resistência e reação contra a cultura científica e a política secularizada produzidas e difundidas mundo afora pelo Ocidente moderno (PIERUCCI, 2004).

A luta pelo criacionismo bíblico é a principal, mas não a única, batalha travada pelo fundamentalismo com a modernidade e o pensamento científico. No entanto, a controvérsia sobre o ensino do darwinismo nas escolas transformou o debate teológico “num conflito ideológico e político de interesse nacional” (PACE; STEFANI, 2002, p. 31). A cobrança de posicionamento do Estado quando a relação de conflito se configura tem marcado as últimas décadas nos Estados Unidos e gerado desdobramentos inclusive no Brasil, onde o ensino do criacionismo nas escolas públicas do Rio de Janeiro gerou grande polêmica sobre a influência de grupos religiosos no sistema educacional. O *lobby* dos grupos fundamentalistas nos meios políticos através de suas lideranças e de políticos a elas ligados tem sido uma das razões de sua força permanecer ainda marcante atualmente. Para o fundamentalismo, “a política [...] deve ser objecto de uma radical reformulação no que diz respeito ao relacionamento entre o pensamento religioso (e teológico) e o exercício da arte de governar a polis” (PACE; STEFANI, 2002, p. 17). A ênfase na disputa na esfera pública política ganhou contornos mais fortes nas últimas décadas. Segundo Oro, “na escalada dos anos 75-80, o fundamentalismo faz a passagem do protesto sócio-cultural para o engajamento político. Líderes e fiéis fundamentalistas passam a dar sustentação às campanhas contra o aborto, a difusão dos contraceptivos [...]” (ORO, 1996, p. 97). Essa tendência neoconservadora e marcada por um patriotismo exacerbado⁵ foi se tornando mais forte e a utilização de argumentos e justificativas religiosas influíram decisivamente nas eleições de Reagan e George W. Bush.

⁵ Quanto à questão do patriotismo é interessante observar que “ao longo da maior parte de sua história, a América se tem considerado o protótipo de uma nova civilização que um dia será universal. Mas o fato é que suas origens sem equivalente e sua singular religiosidade impedem que o modo de vida americano seja reproduzido em qualquer outro país. Essas contradições se manifestam no neoconservadorismo. De acordo com o pensamento neoconservador, a América é o supremo regime moderno, que todos os demais estão fadados a emular. Ele é único e sem equivalente. O neoconservadorismo é um movimento que só poderia ter surgido na América, mobilizando convicções conflitantes que se têm manifestado ao longo da história do país” (GRAY, 2008, p. 182).

As análises da eleição confirmam que a divisão cultural que sacode o Ocidente ultrapassa a própria nação americana: orientações valorativas conflitantes – Deus, os gays e as armas – sobrepujaram-se a conflitos de interesses aparentemente mais sólidos. De qualquer modo, o presidente Bush deve a sua vitória a uma coalizão de eleitores cujos motivos predominantes eram religiosos. Ora, tal deslocamento dos pesos políticos revela uma modificação mental correspondente que ocorre na sociedade civil. E esta também forma o pano de fundo para as controvérsias acadêmicas sobre o papel político da religião no Estado e na esfera política (HABERMAS, 2007, p. 133).

As razões de Estado devem estar fundamentadas e serem condicionadas pelos padrões das verdades religiosas. Não há, no fundamentalismo, a preocupação de transmitir suas convicções de fé em enfoques cognitivos que sejam comuns a todos os seres humanos. As lutas contra leis sobre a descriminalização do aborto e sobre a união civil de pessoas do mesmo sexo são baseadas em argumentos religiosos e têm causado grande mal-estar para os estados pretensamente laicos. Tal retórica não é limitada apenas aos sacerdotes e líderes religiosos. Os políticos ligados a igrejas de linha fundamentalista também utilizam de argumentos religiosos no espaço do poder público, na contramão do que Habermas propõe:

O Estado liberal, que protege expressamente tais formas de vida mediante a garantia da liberdade de religião, não pode esperar, ao mesmo tempo, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo. Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo. Tal neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião. O consenso constitucional que se estabelece entre os cidadãos, atinge também o princípio da separação entre Igreja e Estado (HABERMAS, 2007, p. 145).

A retórica religiosa também é marcante nas disputas eleitorais das quais participam políticos fundamentalistas, novamente em discordância com o que advoga Habermas⁶. O conservadorismo religioso norte-americano já tem tido destaque nas últimas eleições ao apoiar candidatos que levam as mesmas bandeiras e valores que ele.

A partir de meados da década de 1980, tal discurso também se fez pre-

⁶ Para Habermas (2007, p. 145), “do ponto de vista normativo, as eleições que se orientam mais por características pessoais do que por questões objetivas são problemáticas. E a questão fica ainda mais problemática quando os eleitores se orientam pela auto-apresentação religiosa dos candidatos”.

sente entre as igrejas evangélicas brasileiras. Josué Sylvestre, “líder assembleiano e assessor do Senado” (FRESTON, 1994, p. 43), teve um papel marcante na mudança de posicionamento eleitoral da Assembleia de Deus:

Será agora, em 1986, ou nunca mais! Ou sacudimos esse opróbrio dos nossos ombros, livrando-nos dessa acomodação, desse desinteresse, dessa falta de coordenação, dessa falta de inteligência, dessa falta de amor, e elegemos parlamentares e administradores evangélicos em todas as eleições que surgirem de agora em diante, ou veremos o nosso país, cada vez mais, sendo arrastado para o lodaçal da corrupção e da má administração (SYLVESTRE, 1986, p. 29).

Inclusive, muito do discurso das lideranças evangélicas brasileiras parecem ecoar argumentos de grupos como a *Moral Majority* norte-americana. “Líderes e agentes religiosos brasileiros, tradicionalmente alheios aos encantos da política partidária, decidiram tratar politicamente o sonho dos ‘evangélicos’ [...] de que é possível termos aqui um país diferente, melhor e mais humano” (CAMPOS, 2000, p. 20-21). No Brasil, a grande controvérsia é sobre a participação na política de candidatos ligados às igrejas pentecostais e que fazem uso de um discurso religioso e sectário com o objetivo de arregimentar os votos dos fiéis. Entre a retórica utilizada, algumas discussões são paralelas às norte-americanas como as lutas contra leis sobre a descriminalização do aborto e sobre a união civil de pessoas do mesmo sexo.

FUNDAMENTALISMO, POLÍTICA E OS “APOCALIPSES CONTEMPORÂNEOS”

1. O literalismo bíblico característico do fundamentalismo encontrou no ambiente da Guerra Fria e da iminência de uma morte nuclear um campo fértil para espalhar sua visão escatológica. A história presente seria apenas um cumprimento das profecias bíblicas. Este tipo de abordagem já havia se fortalecido graças ao surgimento do estado de Israel. A partir de 1947, para a mentalidade pré-milenarista e dispensacionalista, todos os fatos passaram a corroborar a ideia de que vivemos a “última geração” da humanidade. A crise nuclear fortaleceu uma face individualizada da escatologia. Em Hal Lindsay (1976)⁷ e outros autores ligados a essa

⁷ Em artigo recente, Ricardo Quadros Gouvêa coloca a obra de Lindsay, *A Agonia do Grande Planeta Terra*, entre as que mais influenciaram os evangélicos brasileiros nos últimos quarenta anos:

corrente, temos um mundo degradado e sem esperanças onde as forças espirituais malignas têm o controle do poder político e do poder religioso. O anúncio da iminência do fim dos tempos e a falta de esperança em algum progresso do mundo acabam por levar o cristão a se isolar e a este “parece faltar qualquer responsabilidade ou engajamento social além da esfera privada”. Nesta perspectiva, “o Estado e o governo [...] são percebidos apenas como a besta apocalíptica [...] Dessa forma, uma retirada para a esfera privada é acoplada a uma escatologia supramundana que não transforma nosso mundo, mas o destrói” (SCHWARZ, 1995, p. 524). Se o mundo satanizado está fadado à destruição e a redenção se dará *além da história* por uma intervenção direta divina, a salvação se torna tão somente individual. Não há um chamado para qualquer forma de comprometimento para com a busca da paz. Mesmo com o final da Guerra Fria, este tipo de interpretação escatológica ainda tem grande prestígio nos Estados Unidos e também no Brasil.

Por outro lado, no campo político, o ambiente hostil gerou transformações no fundamentalismo norte-americano: “Da defesa de uma determinada concepção hermenêutica do livro sagrado o fundamentalismo evoluiu para a defesa de uma cultura específica, ou seja, a defesa da América Cristã” (DIAS, 2008). O anticomunismo tornou-se uma das bandeiras do conservadorismo religioso americano. A guerra do “Armagedom” seria travada entre a América Cristã e o Comunismo Ateu. Entretanto, a batalha não era apenas contra o inimigo externo. Para que os Estados Unidos permanecessem uma *nation under God*, “as velhas posições do fundamentalismo original deveriam ser substituídas pelo que se denominou de *ortodoxia engajada*” (DIAS, 2008). Com o final da Guerra Fria, outros inimigos e demônios surgiram, como atesta o apoio da direita religiosa norte-americana à invasão do Iraque durante o governo de George W. Bush. Como dito anteriormente, a força político-eleitoral do fundamentalismo e o uso do discurso religioso na arena política mantém grande força neste início de século.

2. A questão ambiental nunca esteve na agenda fundamentalista. A degradação da natureza, as alterações climáticas e outros sintomas da crise ambiental são vistos apenas como sinais dos tempos e busca-se, sempre através

“Calcado no pré-milenismo dispensacionalista de Scofield, este “*best-seller*” apocalíptico empolgou os profetas do fim do mundo no Brasil, com sua interpretação literalista imprudente e seu patriotismo norte-americano acrítico. Lindsay foi o arauto de três décadas das mais absurdas especulações escatológicas em nossas igrejas.” (GOUVÊA, 2008, p. 62)

de uma visão literalista do texto sagrado, enxergá-los como cumprimento de profecias bíblicas. Não há uma mobilização maior no sentido de se preservar o planeta ou de se trabalhar uma conscientização ambiental. O horizonte escatológico pregado continua sendo individualizado.

A ordem capitalista atual e a economia de mercado não são vistas de forma negativa. A Teologia da Prosperidade ganha espaço nas igrejas e apregoa o sucesso financeiro e pessoal dentro da atual conjuntura. A bênção divina se refletiria na posse de vários carros (cujo poder de poluir o ambiente não é levado em conta), casas e tudo o mais que a sociedade de consumo possa oferecer.

Como se preocupar com o futuro se a ênfase espiritual é a máxima: Deus vai te abençoar aqui e agora? [...] Como lutar contra a subjetividade capitalística do consumo e da exploração se a subjetividade religiosa neocristã apregoa a bênção e a prosperidade a qualquer custo? (SCHULTZ, 2008, p. 149).

Em outra esfera, nenhum dos “cavalos de batalha” dos políticos e das lideranças religiosas fundamentalistas passa pela questão da consciência planetária. São sempre questões relativas a valores morais e religiosos: combate à ampliação de direitos dos homossexuais, rejeição à utilização das células troco, luta contra a legalização do aborto, contra o ensino da evolução das espécies nas escolas, etc.

3. Com relação à desigualdade socioeconômica mundial, o fundamentalismo sempre leva a discussão para justificativas espiritualizadas. Apesar da grande notoriedade alcançada por suas investidas nas questões políticas, a ênfase principal de seu discurso religioso está na questão da salvação pessoal e do alinhamento a uma comunidade individualista onde a dimensão coletiva e transformadora da sociedade só é vista através da possibilidade da soma das conversões individuais. “Problemas sociais, no sentido rigoroso da palavra, não os há. O que há são problemas morais e espirituais. Os problemas sociais nada mais são que subprodutos da relação da alma com Deus” (ALVES, 2005, p.283). Principalmente no fundamentalismo norte-americano, a preocupação básica é com o combate aos contestadores dos valores morais e cívicos da América Cristã.

Por excelência, o destino e missão da nação cristã por excelência é espalhar pelo mundo seus valores e seu modo de vida, o que justificaria invasões e guerras contra aqueles que não comungam com tais valores. A crença é de que os Estados Unidos são chamados a “desempenhar um papel relevante na redenção do mundo” (DELUMEAU, 1997, p.246). Muito deste discurso é as-

simulado por lideranças evangélicas brasileiras que acabam repercutindo aqui um discurso “americanizador” e que considera as gritantes desigualdades entre a América Latina e os Estados Unidos pelo fato de que este último possui uma história marcada pela colonização e presença de protestantes enquanto os latino-americanos foram “amaldiçoados” com a colonização católica. O caminho do progresso e da prosperidade estaria, então, em uma “evangelicalização” do país, em “ganhar o Brasil para Jesus”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões ambientais abriram caminho para o surgimento de uma nova visão apocalíptica na mentalidade popular. Nesse contexto, para que se possa refletir e agir no sentido de se preservar o planeta e, conseqüentemente, a vida humana, não há espaço para uma escatologia fatalista e contemplativa. Segundo Moltmann (2002, p. 239), “a primeira tarefa da escatologia apocalíptica autêntica deve ser o desmascaramento do uso mistificador da linguagem apocalíptica no presente”. Para Schultz (2008, p. 149), “os apelos por uma consciência planetária exigem da teologia a criação de uma espécie de Transcendência planetária, mais ocupada com o futuro do que com o presente; mais com o coletivo que o individual, mais geral do que comunitária”.

Além disso, não há espaço para uma mentalidade fundamentalista sectária e beligerante. Portanto, a participação da religião no espaço público deve acontecer de forma aberta, não-dogmática. Sua contribuição só ocorrerá de maneira efetiva e positiva dentro da perspectiva de uma “razão aberta, comunicativa, histórica, processual, pública” (PAIVA, 2008, p. 159). Neste debate, ambos os lados (religioso e secular) podem contribuir no sentido de um aprendizado mútuo onde a religião pode aprender, através do diálogo, a desenvolver enfoques cognitivos que sejam comuns a todas as pessoas e o mundo secularizado pode buscar no pensamento religioso alguns sentidos escassos em uma sociedade tutelada pela economia de mercado.

O fundamentalismo religioso segue como um grande empecilho para uma participação positiva da religião no espaço público. Em sua mentalidade sectária, não há espaço para uma reflexão que leve em conta uma consciência planetária. Sua postura é de julgar o mundo e condená-lo como se dele não fizesse parte. O apocalipse ambiental é somente mais uma crise a ser usada no discurso de que fora das suas igrejas não há salvação e de que o fim está

próximo. “Os fundamentalistas não reagem às crises do mundo moderno, mas às crises que o mundo moderno provoca em suas comunidades de fé e em suas convicções básicas” (DIAS, 2008). O texto apocalíptico é utilizado literalmente e direcionado para uma interpretação negativista e omissa em relação aos problemas da humanidade. A esperança está em procurar impor a verdade universal da qual o fundamentalismo é “proprietário” seja através do discurso religioso, seja através da participação na arena política:

O Fundamentalismo religioso transforma uma experiência de crise social e pessoal numa experiência religiosa de poder, numa nova visão de mundo e numa nova possibilidade de superação prática da crise e, se for o caso, inclusive por meio da busca do poder social (SCHÄFER apud DIAS, 2008).

Apesar disso, permanece a expectativa de que a abertura para a participação no debate público contemporâneo poderia auxiliar os fundamentalistas a se reconciliar com o mundo moderno. Mesmo com um sentimento de aversão à participação de religiosos na esfera política, devido, principalmente, aos radicalismos e exageros de grupos fundamentalistas, alguns estudiosos ainda acreditam numa possibilidade de convivência positiva da religião com o mundo moderno com a esfera pública política.

O caminho para a compreensão do estatuto da religião no mundo moderno seria abandonar o viés ideológico que caracteriza como ilegítima toda e qualquer atuação pública das religiões e verificar as diferentes possibilidades de articulação dos grupos confessionais com a sociedade política. Num primeiro cenário, poder-se-ia pensar a entrada da religião na esfera pública para proteger não só sua própria liberdade religiosa, mas todas as liberdades e direitos modernos e o próprio direito de existência de uma sociedade civil e democrática. E nesse caso a religião estaria ajudando a construir e/ou manter a ordem social e política liberal (MACHADO, 2006, p. 19).

A entrada no processo democrático de argumentação, entendendo-o como laço unificador da sociedade, poderia abrir mentalidades dogmáticas para compreender perspectivas diferentes na busca do consenso racional.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. 3. ed. São Paulo: Novo Século, 2005.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Composições e recomposições do poder espiritual e político*. In: *Tempo e Presença*, v. 22, n. 313, set.-out. 2000. p. 20-23.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DESROCHE Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Paulo, UESP, 2000.

DIAS, Zwinglio. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). In: *Tempo e presença digital*, n. 13, Dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigo>. Acesso em: 04 de março de 2009.

ECO, Umberto. A obsessão laica pelo novo apocalipse. In: ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 11-18.

FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Ed. Encontro, 1994.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Quarenta livros que fizeram a cabeça dos evangélicos brasileiros nos últimos quarenta anos. In: *Ultimato* n. 315, Novembro-Dezembro 2008. p. 62-65.

GRAY, John. *Missa Negra*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

LINDSAY, Hal. *A agonia do grande planeta terra*. 3. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1976.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus: Escatologia Cristã*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

PACE, Enzo; STEFANI, Picro. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

PAIVA, Márcio Antônio de. Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico. In: *XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 158-166.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Gerffré*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Criacionismo é fundamentalismo. O que é fundamentalismo?* Disponível em: < <http://www.comciencia.br/200407/reportagens/12.shtml> >. Acesso em: 10 jul. 2004.

SCHULTZ, Adílson. Sustentados pelo alto: o pecado da crise planetária. In: *XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 148-157.

SCHWARZ, Hans. Escatologia Cristã. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 473-588.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia*. Brasília: Pergaminho, 1986.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990. Cap. 4, p. 111-131.

Recebido em 30/06/2009
Aprovado em 09/09/2009

