

SOBRE A COMPARAÇÃO TRANSAMERICANA
DE SÉBASTIEN FATH: PRODUTIVIDADE E LIMITES
DE UMA ANÁLISE COMPARATIVA
TANTO TEMPORAL QUANTO ESPACIAL*¹

*Jean-Paul Willaime*²

As práticas comparativas encontram-se no cerne dos estudos realizados em Ciências Sociais³, e a “comparação transamericana” dos movimentos evangélicos proposta por Sébastien Fath mostra mais uma vez sua importância e produtividade. A análise comparativa, tanto no tempo como no espaço, baseia-se em um pressuposto implícito segundo o qual tratamos de um fenômeno social similar, apesar da distância entre os séculos e apesar da maneira como ele se manifesta em uma mesma época em lugares distintos. Um fenômeno social cujo caráter similar, pelo menos em certo grau, permite designá-lo com um mesmo nome, em períodos diferentes e em diversos cantos do mundo: “cristianismo evangélico”, “movimento evangélico” ou “evangelicalismo”. A prática dessa análise comparativa diacrônica e sincrônica é ao mesmo tempo apreensivamente difícil e cientificamente necessária. Apreensivamente difícil porque se trata de sempre se confrontar à singularidade do fenômeno em uma época e lugar determinados e, portanto,

* Tradução de Gabrielle Aimi (UFRGS); revisão de Patrícia Reuillard.

¹ Como citar: WILLAIME, Jean-Paul. Sobre a comparação transamericana de Sébastien Fath: produtividade e limites de uma análise comparativa tanto temporal quanto espacial. Debates do NER, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 47-56, 2020.

² Jean-Paul é professor emérito na École Pratique des Hautes Études, Universidade Paris Sciences & Lettres, Paris, França. E-mail: jean-paul.willaime@ephe.psl.eu.

³ Ver Cécile Vigour, 2005.

se confrontar ao desafio de querer “comparar o incomparável”⁴. Cientificamente necessária, até mesmo indispensável, pois é ao assumir o risco da comparação que, além da descrição, alcança-se a análise e que, ao mesmo tempo, verifica-se a singularidade de um fenômeno no tempo e no espaço. Tal exercício configura um desafio ainda maior quando são combinadas as comparações no tempo e no espaço, como fez Fath ao comparar os anos 1800-1850 no sul dos Estados Unidos com os anos 1970-2010 no Brasil. O estudo comparativo que nos é apresentado é assimétrico: a primeira parte, dedicada ao evangelicalismo do sul dos Estados Unidos, é mais elaborada do que a segunda, que aborda o caso brasileiro. A escolha assumida pelo autor é, com efeito, levantar alguns questionamentos sobre a ascensão evangélica no Brasil a partir do material histórico sobre a progressão do evangelicalismo no sul dos Estados Unidos na primeira metade do século XIX. Essa escolha é, a meu ver, perfeitamente justificada já que é adaptada à comparação do movimento evangélico das duas Américas em épocas diferentes. Para uma análise comparativa mais aprofundada, teria sido necessário escolher entre a comparação diacrônica e a sincrônica. Em outras palavras, escolher entre estudar a história comparada de dois movimentos evangélicos ao longo dos séculos XIX e XXI, ou entre estudar a situação de dois movimentos evangélicos dentro de um mesmo período: dos anos 1960 até os dias atuais.

Conforme as disciplinas (História, Sociologia, Antropologia etc.), a legitimidade da análise comparativa é mais ou menos garantida e o apetite comparativo é maior ou menor. Os sociólogos a colocam em prática com frequência, já os historiadores, bem menos. Fath é, por formação, um historiador, mas um historiador que logo se abriu para a Sociologia, sobretudo ao construir tipologias que lhe permitem identificar modelos ideais (não no sentido normativo), significativos na diversidade empírica. O primeiro

⁴ Segundo a fórmula de Marcel Détiene (2004), busca com afincos “por um comparatismo construtivo entre historiadores e antropólogos”. Nesta circunstância, ele denuncia “as mentiras e perigos mortais do incomensurável, da incomparabilidade dos nacionais de todo tipo”.

mérito do texto de Fath é arriscar uma análise comparativa mostrando seus limites, tanto no tempo como no espaço.

O protestantismo evangélico enquadra-se particularmente bem em uma análise como essa por vários motivos. Primeiro porque esse tipo de cristianismo, longe de ser um fenômeno novo, tem uma profundidade histórica incontestável, mesmo que muitos dos agentes evangélicos e não evangélicos não a conheçam ou reconheçam. A partir das reformas do século XVI, em especial por meio dos anabatistas e dos “entusiastas”, surgiram práticas e expressões que mais tarde serão chamadas de protestantismo evangélico. Esse protestantismo tem uma história, o que pressupõe uma consistência própria, cujas evoluções, transformações e crises ao longo dos séculos é possível acompanhar. O próprio Fath (2005) provou isso ao remontá-la em um determinado lugar e período: a França nos séculos XIX e XX. Portanto, a comparação diacrônica é inteiramente justificada nesse caso. Pode-se, por exemplo, retrazar um histórico dos “*réveils*” – movimentos de despertar religioso do protestantismo – ou das “Igrejas de Crentes” (*Believers’ Churches*).

O protestantismo evangélico também se enquadra particularmente bem na análise sincrônica ao se comparar, por exemplo, no mundo contemporâneo atual, diversas de suas expressões na África, no Sudeste Asiático, na Oceania, na América Latina, na Europa e na América do Norte. Eis uma ilustração disso: na obra *Chrétiens Évangéliques d’Asie du Sud-Est*, organizada por Pascal Bourdeaux e Jérémy Jammes (2016), três autores – Sébastien Fath, Marion Aubrée e eu – fizeram comparações que concernem ao rico tema dos movimentos evangélicos do Sudeste Asiático, com a África, a América Latina e a Europa respectivamente. Sob ângulos particulares, como o dos “imaginários políticos” dos pentecostalismos ou como o da “modernidade religiosa”, trabalhos coletivos colocam a América Latina em perspectiva comparada com a África⁵ e com a Europa Latina⁶. Também é possível limitar a comparação a um grupo religioso particular, como fez Denise Goulart

⁵ Ver Corten; Mary, 2000.

⁶ Ver Bastian, 2001.

(2018) ao estudar o movimento “Jovens com uma Missão” no Brasil e na França, em sua tese de doutorado. Ou ainda, tomar um aspecto particular e estudá-lo em diferentes países e áreas culturais, como faz Christophe Pons (2013), ao levantar um conjunto de contribuições sobre “a construção coletiva de uma relação pessoal com Jesus em Igrejas Evangélicas”, tal como se pode observar na Europa, na Oceania e no Magrebe. Mesmo limitando-se à produção francófona, observa-se que, em matéria de estudos comparativos, a produção já é muito rica, e é nítido que Fath (2014), que também coeditou um conjunto de análises sobre os movimentos evangélicos na África, aprecia se descentralizar geograficamente. E isso é tanto melhor, pois, para estudar o mundo dos movimentos evangélicos, a dimensão comparativa não é apenas bem-vinda, mas também necessária, já que essa maneira de viver o cristianismo tem um caráter mundial e transnacional. Os cristianismos evangélicos traçam um território simbólico – o da comunidade dos convertidos –, que transcende as fronteiras mesmo estando muito arraigados localmente, e é necessário justamente verificar como funciona essa dialética entre o local e o global em diferentes contextos nacionais.

O estudo de caso do *Bible Belt* (“Cinturão Bíblico”) estadunidense nos anos 1800-1850 possibilita uma melhor compreensão das recomposições evangélicas no Brasil dos anos 1960-2010 – tal é o sentido da comparação no tempo e espaço proposta por Fath. Para começar, podemos observar que, paradoxalmente, essa comparação primeiro permite ao autor destacar as diferenças importantes entre os dois contextos considerados. Estas cinco diferenças não são pequenas: 1) o contexto histórico, 2) a forma de interromper a escravidão, 3) o respectivo peso da Igreja estabelecida nos dois países (anglicana de um lado, católica do outro), 4) a própria maneira de ser evangélico (“ortodoxo-pietista” de um lado, “carismático-pentecostal” do outro), e 5) o papel da influência exógena. A essas cinco diferenças, eu acrescentaria ainda outras duas. A que diz respeito ao plano de fundo religioso e antropológico geral, bem marcado na América do Norte por uma religiosidade puritana moralizante e, no Brasil, pelas religiões denominadas afro-brasileiras (candomblé e umbanda) e a importância da dimensão mági-

co-religiosa. Em seguida, as diferenças de cultura política entre os Estados Unidos e o Brasil. No entanto, são as diferenças na relação com o sagrado e na maneira de ser religioso que me parecem as mais significativas. Por que, diante de todas essas diferenças, arriscar-se, apesar de tudo, a comparar esses dois meios sociorreligiosos? Não é só porque o nosso autor gosta de enfrentar desafios difíceis! É também porque é evidente que, apesar de todas essas diferenças, há o que ser comparado. Começando pelo confronto com a modernidade.

Ao retomar a reflexão clássica sobre “protestantismo e modernidade”, o autor indica que três importantes vetores da modernidade “trabalharam” (essa é a expressão empregada por ele) os dois meios evangélicos considerados: as dinâmicas de individuação, de separação entre o Estado e a Igreja, e de pluralização. Esses são, de forma efetiva, três eixos pertinentes ao questionamento que visa a comparação, e as trilhas de reflexão e de investigação que ele inicia sobre esse assunto instigam o leitor. Tanto são pertinentes, que as evoluções atuais do movimento evangélico, em diferentes países, convidam-nos a retomar mais uma vez a questão da sua modernidade. Não acredito que, nas circunstâncias atuais, o movimento evangélico possa ser reduzido a uma função de acompanhamento das “mutações neoliberais da sociedade”, retomando as palavras de Jesus Garcia-Ruiz e de Patrick Michel, citados por Fath. Suas funções de protesto contra a ordem estabelecida não se esgotaram. A meu ver, a evolução das certezas modernistas da primeira modernidade para as incertezas da ultramodernidade contemporânea lhe dá, além de tudo, novas oportunidades⁷. Fath constata, com razão, “a correlação entre crescimento evangélico no Brasil e no Sul dos Estados Unidos e pluralização do campo religioso”. A questão do pluralismo é, de fato, um dos polos produtivos do estudo comparativo dos movimentos evangélicos. E não apenas porque os evangélicos questionam, em um determinado lugar, o monopólio desta ou daquela Igreja estabelecida (neste caso, Igreja

⁷ Explico-me sobre isso em *La guerre des dieux n'aura pas lieu*: itinéraire d'un sociologue des religions. Entrevistas com E.-Martin Meunier. Genève: Labor et Fides, 2019.

Anglicana e Igreja Católica), mas também porque o movimento evangélico é em si mesmo, pela diversidade das Igrejas e movimentos que o incorporam, um poderoso fator de pluralização. De modo geral, a expansão dos evangélicos questiona como a proliferação deste cristianismo de conversão, através de toda sorte de grupos e movimentos, contribui para formar uma nova “gramática da diversidade”, retomando a perspicaz expressão do nosso autor. Em uma análise que dialoga com o trabalho de Peter Berger sobre as próprias evoluções da maneira de ser pluralista, observei em especial que, no regime da ultramodernidade, o pluralismo estava um pouco pulverizado pela universalização da heresia⁸. A gramática da diversidade não é mais a mesma, e isso está relacionado ao crescimento dos grupos evangélicos.

Um ponto essencial é a relação dos evangélicos com o político, mais precisamente seu pesado investimento no político, que pode chegar ao envolvimento com a política partidária e com suas questões de poder. Fath tem razão ao destacar a necessidade de distinguir de forma correta a separação entre o Estado e a Igreja, e a separação entre o político e o religioso. Podemos formular essa distinção da seguinte maneira: os evangélicos não gostariam de converter o Estado e o governo, eles se contentariam em converter os atores sociais com o objetivo de mudar a sociedade. Hoje em dia isso é menos verdade, dado que se nota, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, um investimento político de evangélicos que chega até as instituições do Estado. Essa distinção nos coloca no cerne da questão dos investimentos políticos dos evangélicos. Ao longo da história, é incontestável que houve afinidades entre movimentos evangélicos e a separação entre o Estado e a Igreja em várias configurações nacionais ou regionais. É claro que me refiro às “Igrejas

⁸ Ver meus trabalhos: Le régime ultramoderne du pluralisme religieux. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg, année 97, n. 1, p. 91-109, 2017; Frankreich und seine Götter: Die Herausforderungen verschiedener Formen des Pluralismus. In: WEIßE, Wolfram; STEETS, Silke (Hrsg.). *Im Gespräch mit Peter L. Berger: Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität*. Münster : Waxmann New York, 2019. p. 75-89.

Livres” na França, Escócia ou em vários cantões suíços⁹. Essas afinidades se formaram graças à convergência de duas vertentes de protestos evangélicos contra as Igrejas estabelecidas: de um lado, uma vertente teológico-espiritual que denuncia uma teologia comprometida com o espírito do tempo e uma devoção insuficiente; por outro, uma vertente institucional-eclésiástica que denuncia uma Igreja que se tornou um elemento das instituições do Estado e que, segundo seus detratores, perdeu sua autonomia. Esse posicionamento evangélico de separação entre o Estado e a Igreja também se traduziu, em diversas ocasiões, por um forte distanciamento do político, sendo essa esfera percebida como fundamentalmente corrupta e excessivamente mundana por evangélicos inclinados a demonizar o domínio secular. Ao mesmo tempo, essa postura gerou um forte empreendedorismo social e educativo para salvar da miséria do mundo aqueles que foram abandonados à própria sorte e torná-los receptivos ao Salvador absoluto, Jesus. Como forma de questionamento, Fath sugere que há uma diferença significativa entre os evangélicos norte-americanos do começo do século XIX e os evangélicos brasileiros do fim do século XX e do começo do século XXI no que tange à política. Sem dúvida. Mas não houve evoluções mais convergentes desde então? Foi também mirando na conquista do Estado que operou o movimento da “Maioria Moral” do pastor James Falwell nos anos 1980, seguido pelo movimento da “Coalizão Cristã” do pastor Pat Robertson nos anos 1990, com os quais se envolveram os evangélicos norte-americanos; não é por acaso que se falou de uma “nova direita cristã”. Quanto ao Brasil, desde os anos 1980-1990, “os evangélicos já eram bastante ativos na política brasileira”, como nos lembra Fath. Com efeito, é a partir de 1987 que um “bloco evangélico” se forma dentro do Congresso brasileiro. Comparado ao evangelicalismo do *Bible Belt* do começo do século XIX, há uma grande evolução dos evangélicos na sua relação com o político, que se explica, em parte, por um contexto bastante diferente. Os evangélicos quase não são mais confrontados por Estados que privilegiam uma religião; são hoje confron-

⁹ Sobre o cantão de Vaud, ver o estudo de Jean-Pierre Bastian (2016).

tados pelos Estados laicos desutopizados, profundamente secularizados, que procuram responder da melhor maneira possível às aspirações diversas de seus cidadãos, sem que eles mesmos tenham perspectivas tão precisas. Diante de Estados que se tornaram um tanto impotentes simbolicamente, reativam-se reações soberanistas e populismos cuja retórica conservadora não deixa os evangélicos indiferentes. Os evangélicos se converteriam então ao populismo? A questão merece estudo e impõe-se a comparação do papel dos evangélicos nos Estados Unidos de Donald Trump e no Brasil de Jair Bolsonaro. Nesses dois países, os evangélicos são de fato portadores de uma certa visão da sociedade e do tipo de agentes políticos que, segundo eles, ela precisa. Para alguns, eles passaram do empreendedorismo social ao empreendedorismo político. O fato de os líderes populistas travarem uma guerra ideológica contra as sociedades liberais em nome de uma concepção substantiva da nação está alinhado com certas representações evangélicas que demonizam a sociedade aberta das democracias pluralistas e travam uma guerra espiritual contra ela em nome de uma concepção substantiva do vínculo coletivo e de uma vida boa. Compreendemos melhor, então, porque essa forma evangélica de conceber o domínio político, de categorizar suas divisões e de caracterizar suas questões pode fornecer recursos adicionais de legitimação a quem tem propensões antidemocráticas e que, por outro lado, também sabe manipular essas contribuições evangélicas como bem entende. De qualquer forma, manifesta-se uma tendência atual que avança para posicionamentos mais conservadores dos evangélicos nos Estados Unidos e Brasil, como conclui Fath. No entanto, há mesmo um processo de desutopização em andamento, como sugere o autor? Não estou tão certo disso, pois a utopia pode se alimentar tanto da visão de um reino a ser restaurado quanto de um reino a ser conquistado; a promessa que ela carrega pode ser regressiva ou progressiva. Enquanto houver “grupos voluntários utópicos”, conforme a expressão de Jean Séguy (1971), os evangélicos podem progredir de maneira surpreendente em suas relações com a sociedade ao seu redor e com o Estado. Desta forma, Séguy observa que, no que diz respeito às assembleias anabatistas-menonitas das quais ele

foi o grande especialista, em três séculos – talvez menos –, passou-se “de uma crítica radical ao Estado, à Igreja e ao século ao apoio de seus valores; da recusa à guerra ao espírito do próprio ‘veterano de guerra’”. Algumas linhas depois, ele fala sobre o “projeto utópico de uma outra sociedade” que, “impelida por forças externas e em uma impecável lógica interna, reduziu-se, através do tempo e espaço social, à manutenção de uma outra sociedade” (Séguy, 1971, p. 348). A “promessa utópica de uma identidade meta-étnica”, incorporada pelas comunidades evangélicas de convertidos, pode, então, surtir efeitos sociais muito diversos; conforme os contextos e épocas, ela pode ser conformista ou não-conformista, abonadora de certos aspectos ou contestadora com relação a outros. Longe de sugerir a essencialização de um fenômeno com o pretexto de que ele seria comparável em diferentes épocas e em diversos lugares, a análise comparativa, pelo contrário, ajuda a singularizá-lo, historicizá-lo e contextualizá-lo. É isso que ilustra, de certa forma, a busca de “comparação transamericana” que Fath apresenta.

REFERÊNCIAS

BASTIAN, Jean-Pierre (dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine-Amérique latine*. Paris: Karthala, 2001.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La fracture religieuse vaudoise: 1847-1966*. Genève: Labor et Fides, 2016.

BOURDEAUX, Pascal; JAMMES, Jérémy (éd.). *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est: expériences locales d'une ferveur conquérante*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016. (Collection Sciences des Religions).

CORTEN, André; MARY, André (éd.). *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. Paris: Karthala, 2000.

DÉTIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.

FATH, Sébastien. *Du ghetto au réseau: le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*. Genève: Labor et Fides, 2005.

FATH, Sébastien; MAYRARGUE, Cédric (org.). Dossier Les nouveaux christianismes en Afrique. *Afrique Contemporaine*, Ville de Bruxelles, n. 252, p. 13-147, 2014.

GOULART, Denise. *Les enjeux socio-politiques de l'action sociale et humanitaire dans la sphère religieuse: l'agence Youth with a Mission en France et au Brésil*. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) – École Pratique des Hautes Études, 2018.

PONS, Christophe (dir.). *Jésus, moi et les autres: la construction collective d'une relation à Jésus dans les Églises évangéliques – Europe, Océanie, Maghreb*. Paris: CNRS Éditions, 2013.

SÉGUY, Jean. Les sociétés imaginées: monachisme et utopie. *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, France, année 26, n. 2, p. 328-354, 1971.

VIGOUR, Cécile. *La comparaison dans les sciences sociales: pratiques et méthodes*. Paris: La Découverte, 2005. (Collection Grands Repères Guides).

Recebido em: 15/06/2020

Aprovado em: 15/06/2020