

Religião, desenvolvimento e violência

Paul Freston*

Resumo

O texto discute a relação entre religião e desenvolvimento, primeiramente através de uma análise crítica da obra de Norris & Inglehart (2004), e, depois, de uma discussão das dificuldades metodológicas em tratar o pentecostalismo brasileiro e o desenvolvimento econômico. Conclui que os pentecostais brasileiros operam na periferia da economia capitalista mundial e não podem ter o mesmo efeito macroeconômico dos portadores originais da ética protestante weberiana. Mesmo assim, os pentecostais podem muito bem ser energizados economicamente por vários aspectos da sua fé. Sobretudo, é impossível falar de desenvolvimento sem mencionar o papel das igrejas pentecostais em situações de violência urbana, nas quais, por vias inusitadas, o pentecostalismo parece cumprir uma “missão civilizadora”.

Palavras-chave

Religião e desenvolvimento. Violência urbana. Pentecostalismo.

Abstract

The text discusses the relationship between religion and development, firstly through a critical analysis of the work of Norris & Inglehart (2004), and then through a discussion of the methodological difficulties in studying the relationship between Brazilian Pentecostalism and economic development. It concludes that Brazilian Pentecostals operate on the periphery of the capitalist world economy and cannot have the same macroeconomic effect as the original carriers of Weber's Protestant ethic. Nevertheless, Pentecostals may well be economically energized by several aspects of their faith. Above all, it is impossible to talk about development without mentioning the role of Pentecostal churches in situations of urban violence, in which, through unusual ways, Pentecostalism seems to fulfill a “civilizing mission”.

Keywords

Religion and development. Urban violence. Pentecostalism.

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Campinas/Brasil). Professor catedrático na Balsillie School of International Affairs e na Wilfrid Laurier University (Waterloo/Canadá), e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal de São Carlos (São Carlos/Brasil). E-mail: pfreston@gmail.com.

Pretendo abordar o tema de religião e violência por uma via indireta, a da relação entre religião e desenvolvimento. Início resumindo um texto que escrevi recentemente sobre este último tema (FREESTON, 2007), para depois abordar mais diretamente a questão da violência, por meio de um exame do pentecostalismo, a religião que mais cresce no Brasil e que se localiza preferencialmente nos lugares de maior violência.

Meu texto já mencionado sobre religião e desenvolvimento começa dialogando criticamente com um par de autores, Norris & Inglehart, que escreveram um livro muito influente chamado *Sagrado e secular*, publicado em inglês em 2004. Depois, examina o estado das artes no tocante ao pentecostalismo e às transformações econômicas. E, por fim, a questão da violência mais diretamente.

Tradicionalmente, a religião tem sido ambígua e periférica nas discussões sobre desenvolvimento econômico. A religião era marginalizada pela teoria da modernização e, obviamente, também pelo marxismo. Mesmo o tratado mais famoso sobre religião e desenvolvimento, a tese de Weber (2007) sobre o papel histórico da ética protestante, não reivindica um papel duradouro e contemporâneo para a religião em geral, ou mesmo para o protestantismo em particular. Mas, hoje, o conceito singular de modernidade cede lugar ao conceito de modernidades múltiplas, o que abre a possibilidade de que a trajetória europeia não seja normativa e que religião e modernidade se relacionem de outras formas.

O livro de Norris & Inglehart reelabora a tese da secularização através de um exame dos dados dos World Values Surveys, os quais vêm sendo feitos desde o início dos anos 80 num leque de países cada vez mais amplo. Eles reúnem um conjunto de dados complexos sobre valores mundiais. Norris & Inglehart enfatizam o que chamam de segurança existencial, o que para eles significa a relativa ausência de riscos ao indivíduo ou à sociedade – riscos entrópicos e sociotrópicos, em outras palavras. A conclusão deles é que, quanto mais alta a segurança existencial, menor a religiosidade.

Essa ideia não é nova. Há uma famosa frase de John Wesley, fundador do metodismo no século XVIII, em que afirma que um reavivamento religioso nunca dura por muito tempo, porque o fervor religioso leva a mudanças no estilo de vida, as quais tendem a levar à prosperidade, a qual, por sua vez, mina o fervor religioso. Podemos lembrar também a frase de um dos puritanos da Nova Inglaterra colonial, da segunda ou terceira geração depois da colonização, que disse que a religião gerou a prosperidade e a filha matou a mãe. Em outras palavras, a prosperidade destruiu a religião. Ou mesmo podemos voltar para a

Torah: “quando estiveres saciado, não te esqueças do teu Deus que te tirou do Egito”. Logo, a ideia de que a prosperidade mina a religião não é nova.

Mas o mais interessante do argumento de Norris & Inglehart é a guinada no final, quando dizem que, longe de tornar-se mais secularizado, o mundo como um todo tende a ter uma porcentagem crescente de pessoas religiosas. A razão disso é que a secularização e o desenvolvimento têm um poderoso efeito negativo sobre as taxas de fertilidade. As sociedades mais secularizadas não se reproduzem fisicamente e passam a precisar de imigrantes de outras partes (mais religiosas!) do mundo.

Considero, no entanto, que há vários problemas com essa tese de Norris & Inglehart. Em primeiro lugar, o problema de suas categorias. Elas dividem as sociedades em agrárias, industriais e pós-industriais. As categorias de industriais e pós-industriais consistem quase totalmente de sociedades tradicionalmente cristãs, o que torna difícil separar os efeitos do cristianismo e os efeitos do desenvolvimento econômico sobre os processos secularizantes. Também, por conta disso, Norris & Inglehart chegam a algumas conclusões estranhas. Por exemplo, dizem que as sociedades protestantes têm a ética do trabalho mais fraca, contrariando o que sempre aprendemos sobre a relação entre protestantismo e o trabalho. Mas o que os autores não mencionam é que essas sociedades protestantes com uma fraca ética do trabalho e com baixa taxa de natalidade são quase exclusivamente pós-industriais – como os países escandinavos – e que o seu protestantismo é tradicional e tem baixíssimos índices de prática religiosa. Quase ninguém vai à igreja na Dinamarca, por exemplo, embora a vasta maioria da população se declare luterana. Embora as poucas sociedades *agrárias* de maioria protestante examinadas nos World Values Surveys – todas na África – sejam fortemente orientadas ao trabalho, o efeito delas se perde no meio do grande número de sociedades protestantes pós-industriais. Se fizéssemos uma correlação entre a ética do trabalho e o nível de prática religiosa nos países predominantemente protestantes, chegaríamos a conclusões muito diferentes das de Norris & Inglehart sobre a relação entre protestantismo e trabalho.

Num nível mais profundo, vejo problemas com Norris & Inglehart quanto à ideia reducionista que eles têm sobre as causas da religiosidade. Dizem que a religiosidade é basicamente impulsionada por sentimentos de vulnerabilidade. Acho difícil negar que a vulnerabilidade tenha um efeito sobre a religiosidade, mas resumir a religiosidade a isso é bastante reducionista. Outro problema é como eles medem os sentimentos de vulnerabilidade. Basicamente, projetam suas próprias noções de vulnerabilidade, que são noções próprias de países

ocidentais e prósperos. Esse procedimento é dúbio: só porque, em tal ou qual situação, eu me sentiria vulnerável, não quer dizer que as pessoas que de fato vivem essas situações se sentem vulneráveis. Inclusive, Norris & Inglehart não citam dados de *surveys* para avaliar a percepção de vulnerabilidade das populações de países pobres. Interessantemente, os dados do Pew Forum de 2006, que é uma pesquisa sobre pentecostalismo realizada em dez países – EUA, três da América Latina, três da África e três da Ásia – não confirmam essa ideia (por exemplo, as percepções sobre finanças pessoais e expectativas de melhora).

Em terceiro lugar, eu diria que existe um outro tipo de problema com a análise de Norris & Inglehart. Se a análise deles for correta, isso levanta dúvidas a respeito da sustentabilidade das sociedades seculares avançadas. Por que essas sociedades não se reproduzem? Nós sabemos que nenhum país da Europa consegue se reproduzir hoje, em termos demográficos, enquanto que as sociedades que eles chamam de religiosas (que é a maior parte do resto do mundo) se reproduzem. Parece, então, que a “segurança secular” não consegue se sustentar: ou tende a minguar em termos demográficos, ou se torna dependente da imigração que vem justamente do mundo religioso.

Além disso, Norris & Inglehart não se perguntam a respeito do papel da religião em produzir os processos que diminuem a insegurança. Isso seria a primeira parte da frase do puritano: a religião gerou a prosperidade. Ou seja, em vez de caminhar em direção a um mundo cada vez mais secular, podemos levantar a hipótese de um processo circular no qual a insegurança com religião gera a segurança sem religião, que, por sua vez, acaba gerando novamente a insegurança com religião. A primeira região a exemplificar a última parte desse ciclo poderá ser a Europa.

Em suma, faz mais sentido inverter a maneira como Norris & Inglehart colocam a sua tese. Em vez da afirmação de que a religião continuará a perder significado exceto onde houver insegurança existencial, faz mais sentido dizer que a religião continuará a ganhar significado exceto nos lugares onde houver segurança existencial. Afinal, a consciência cada vez maior dos processos de globalização tende a aumentar a percepção de insegurança global, sem falar das preocupações com a mudança climática.

Ainda na questão de religião e desenvolvimento, quero falar mais diretamente do pentecostalismo como motor das transformações religiosas na América Latina. Sabemos que existem igrejas pentecostais de elite em alguns países da América Latina, sobretudo na Guatemala, onde já houve dois presidentes oriundos desse tipo de igreja. Sabemos também do crescimento

de uma classe média pentecostal, que é cada vez mais expressiva aqui no Brasil e em outros países. Mesmo assim, o pentecostalismo latino-americano ainda é associado principalmente à pobreza. No Chile, por exemplo, que foi o primeiro país a ter uma proporção maior de pentecostais na América Latina, o afunilamento social é muito abrupto. Existe no Chile um teto social praticamente impenetrável. Acima desse teto praticamente não existem pentecostais, enquanto que na classe baixa a proporção é bastante alta.

No Brasil, eu diria que esse afunilamento não é tão abrupto assim, mas existe claramente. Aqui nós observamos que o pentecostalismo tem crescido sobretudo nas áreas mais dinâmicas da economia, ou seja, nas regiões metropolitanas do Sudeste e nas fronteiras agrícolas do Norte e do Centro Oeste. Nas regiões metropolitanas, nós temos o fenômeno já bastante conhecido dos anéis pentecostais. O pentecostalismo cria um anel nas periferias em torno de um centro muito menos pentecostal.

Uma maneira óbvia de olhar a relação entre pentecostalismo e transformações econômicas seria, por exemplo, através de projetos específicos de desenvolvimento. Esses projetos existem, embora em menor número do que nas igrejas históricas, sejam católicas ou protestantes. Mas cada vez mais cresce uma nova geração de igrejas pentecostais envolvidas em projetos sociais.

Mas o debate vai muito além disso e tem a ver com toda a questão do enraizamento da economia em sistemas de valores e instituições não econômicas. Podemos dizer que, em parte, a crise econômica mundial dos últimos anos está relacionada com a tentativa de se esquecer desse enraizamento da economia em valores e instituições não econômicas.

Inevitavelmente, o fantasma de Weber paira sobre esses debates. Mas que tipo de Weber? Por exemplo, Antony Gill (2004) pergunta se o crescimento evangélico na América Latina está mudando o legado católico da região a ponto de transformar o desenvolvimento regional. Ele comenta que alguns estudiosos invertem a causalidade weberiana, colocando Weber, digamos, de ponta cabeça. Em vez de o protestantismo promover o capitalismo, eles veem o avanço do capitalismo como promotor da conversão ao protestantismo, principalmente às formas pentecostais.

Gill, usando dados do World Values Survey, examina a relação entre a filiação eclesial e atitudes econômicas. Ele conclui que protestantes e católicos não diferem muito nas suas preferências econômicas e que, portanto, no dizer dele, Weber não está operando na América Latina. Isso seria, no caso, nem o Weber de pé, da tese clássica, nem o Weber de ponta

cabeça, da causalidade invertida. Aqui, Gill está contrariando a afirmação de Peter Berger, para quem Max Weber está vivo, com saúde e mora na cidade da Guatemala. Na opinião de Berger (1990), o crescimento protestante na América Latina levará ao surgimento de uma burguesia sólida com as virtudes condizentes com o desenvolvimento de um capitalismo democrático. Então, para Berger, Weber não só está vivo, mas está em pé, e não de ponta cabeça.

É claro que a terceira possibilidade seria o que poderíamos chamar de Weber deitado – uma relação de reforço mútuo entre pentecostalismo e desenvolvimento. Este, então, é o primeiro dilema metodológico que enfrentamos ao pensar essas questões. Qual é a direção da causalidade que está sendo alegada por cada analista?

A segunda questão metodológica diz respeito ao nível social em que a suposta relação opera. Weber, obviamente, escreveu sobre uma conjuntura histórica específica – a Europa setentrional no início da era moderna – e sobre um grupo específico de protestantes. A frase “ética protestante” não é o melhor nome para o fenômeno que descreve, porque Weber se refere a apenas uma corrente do protestantismo, principalmente a puritana. Ele também escreve sobre um grupo de protestantes que tem uma inserção social específica, ou seja, na burguesia ascendente da época. Não é o caso, evidentemente, do pentecostalismo brasileiro. Mas será que o nosso pentecostalismo pode afetar o desenvolvimento econômico de uma maneira mais apropriada ao nível social mais inferior do seu público religioso, e mais apropriada também à posição estrutural da economia latino-americana hoje, que é obviamente diferente da Europa setentrional do século XVII?

A terceira questão metodológica tem a ver com a questão da evidência. O que se considera como evidência forte de uma relação de causalidade entre protestantismo e desenvolvimento econômico? Peter Berger se baseia principalmente na revisão bibliográfica feita por David Martin (1990) sobre o protestantismo latino-americano. Embora vá mais longe do que o próprio Martin nas suas conclusões, Berger se baseia nessa revisão bibliográfica e em algumas histórias de vida de pentecostais, enquanto Antony Gill se baseia nos dados dos World Values Surveys.

Poderíamos dizer que resultados de surveys constituem uma base mais sólida? Não necessariamente. O problema é que estamos procurando indícios de que a conversão religiosa cause transformações econômicas, ascensão social ou, pelo menos, mudanças de atitudes econômicas. Isso obviamente requer estudos longitudinais. Esse tipo de estudo é muito difícil no caso de uma religião conversionista em constante aumento. Seria um tipo de estudo

fácil de fazer no caso de uma minoria étnica cujas fronteiras são mais ou menos nítidas, com características constantes e não muito difíceis de traçar. Nesse caso, a evolução do perfil econômico do grupo seria relativamente fácil de acompanhar.

Mas não é nada fácil quando se trata de pentecostais. Segundo a pesquisa do Pew Forum, 68% dos pentecostais brasileiros não nasceram pentecostais, mas converteram-se em algum momento da vida. Inclusive, uma boa parte deles se converteu apenas nos últimos anos. Portanto, é muito difícil fazer esse tipo de estudo. Há literalmente três vezes mais pentecostais no Brasil hoje do que há vinte anos. Como traçar o perfil econômico dessa comunidade ao longo do tempo? Na falta de dados estatísticos, só podemos usar indicadores mais *soft*.

Esses indicadores *soft*, porém, têm as suas próprias desvantagens. Os testemunhos pentecostais, por exemplo, alegam uma causalidade, mas do tipo: “se eu não tivesse me convertido, não teria acontecido tal resultado econômico na minha vida”. O problema é que não podemos voltar a fita da vida de alguém para saber se de fato não teria acontecido. Essas alegações, portanto, são impossíveis de provar, mas igualmente impossíveis de refutar.

Será, então, que devemos esquecer Weber e invocar Ho Chi Minh, que teria respondido, quando indagado sobre o que pensava da Revolução Francesa: “é muito cedo para dizer”? Talvez sim. Alguns autores basicamente dizem isso: “temos que esperar, essas mudanças só se revelam depois de muito tempo, até depois de gerações”. A conversão religiosa pode trazer efeitos geracionais e não imediatos. Mas, enquanto isso, podemos afirmar pelo menos algumas coisas.

Os pentecostais latino-americanos operam na periferia da economia capitalista mundial e não podem ter o mesmo efeito macroeconômico dos portadores originais da ética protestante weberiana. De qualquer forma, os pentecostais não possuem a mesma estrutura teológica em torno da predestinação e da vocação que, supostamente, impeliu os puritanos na sua busca racional pela prosperidade. Mesmo assim, os pentecostais podem muito bem ser energizados economicamente por vários aspectos da sua fé – o otimismo e a autoconfiança, a sobriedade e a diligência – e também pelas habilidades aprendidas nas igrejas. Mas o avanço econômico real geralmente se restringe a um avanço modesto, digamos da miséria para a pobreza digna, e talvez um avanço mais significativo na próxima geração.

Bernice Martin (1995) invoca quase um Weber de pé, o Weber original. Ela diz que a classe empresarial constantemente recebe novos integrantes,

inclusive indivíduos que precisam aprender a arte de fazer dinheiro sem desperdiçá-lo. Portanto, pode haver ainda um papel importante para o ascetismo intramundano – no dizer famoso de Weber a respeito da ética protestante – no setor dos pequenos negócios.

O empreendedorismo de sobrevivência valoriza a disciplina internalizada, não a disciplina imposta de fora como na fábrica fordista de antigamente. No empreendedorismo, as habilidades interpessoais tornam-se muito importantes também. E tanto as disciplinas internalizadas quanto as habilidades interpessoais são elementos encorajados pela experiência religiosa nas igrejas pentecostais.

David Martin (2002) conclui que, embora o pentecostalismo não tenha a noção weberiana de vocação, ele produz uma mutação psíquica em direção à independência e à iniciativa individual. Acima de tudo, diz Martin, “o pentecostalismo é uma fé do lar contra as seduções da rua” (72). No contexto de uma participação feminina cada vez maior no mercado de trabalho, ao lado da irresponsabilidade e da violência masculinas, o pentecostalismo restaura a família através de um conceito de transformação da masculinidade e da eliminação do padrão sexual duplo. Isto talvez seja, a longo prazo, a contribuição pentecostal mais significativa para o desenvolvimento, já que poucas coisas promovem o desenvolvimento tanto quanto a educação feminina e a abertura para novos papéis sociais femininos.

Um estudo recente da Fundação Getulio Vargas feito por Marcelo Neri (2005) chama a atenção para as curvas paralelas da conversão religiosa, principalmente ao pentecostalismo, e da crescente participação feminina no mercado de trabalho. Seria muito interessante explorar mais a relação entre essas curvas paralelas.

Na América Latina, é impossível falar de desenvolvimento sem mencionar os efeitos da violência urbana. O pentecostalismo se concentra nas áreas mais afetadas pela violência. Aliás, como sabemos, chegam a existir situações em que apenas duas instituições realmente funcionam em algumas regiões urbanas: o crime organizado e as igrejas pentecostais. Outras formas de religião organizada estão ausentes ou fracas, e o Estado também.

Haveria uma missão civilizadora do pentecostalismo, oferecendo maneiras de fugir da criminalidade, da prostituição e das drogas? Alba Zaluar diz que, na Cidade de Deus, as poucas histórias que ouviu de regeneração envolviam conversão pentecostal (NOVAES, 2001:70). Regina Novaes fala da avaliação de mães faveladas em que as únicas opções disponíveis para seus filhos homens são virar bandido ou crente (2001:71). Lins & Silva (1990) dizem que

o mito de que não há caminho de volta do mundo do crime é desmentido pela conversão de criminosos às igrejas pentecostais. A conversão também traz o direito de serem perdoados pelos outros criminosos. Daí a presença, em uma favela, de um monumento à Bíblia erguido pelos chefes locais do tráfico; uma homenagem à fé professada por muito de seus parentes e amigos (FREIRE-MEDEIROS & CHINELLI, 2003).

A violência urbana se relaciona com percepções do demoníaco na sociedade brasileira. Interessantemente, uma pesquisa de alguns anos atrás descobriu que 43% das pessoas que se dizem sem religião acreditam no diabo. Significativamente é a mesma porcentagem de católicos que acreditam no diabo. Por outro lado, os pentecostais são muito diferentes. Mais de 80% deles acreditam no diabo (poderíamos até pensar “onde estão esses 20% que não acreditam?”. Seria interessante saber mais sobre pentecostais que não acreditam no diabo.) Mas acho que essa diferença pode ser funcional para o sucesso pentecostal nas periferias.

Birman & Leite (2000) dizem que, no campo da violência, certas interpretações religiosas perdem a credibilidade e outras, principalmente as pentecostais, ganham em plausibilidade. A Igreja Católica é percebida como incapaz de tratar das causas da violência urbana, mas os pastores pentecostais são percebidos como detentores de muito mais poder. Os pastores, dizem elas, interrompem o fluxo da violência com a palavra de Deus e com os rituais de exorcismo.

A isso podemos acrescentar uma interpretação de André Corten (2006) sobre a América Latina como um todo, na qual traça um paralelo entre as mutações nos tipos de violência e as mutações religiosas. Corten diz que, na época dos regimes militares, existia a violência do Estado, e que posteriormente houve uma transição. Claro que não é só isso. A violência estatal não deixou de existir. Mas houve, de certa forma, uma transição da violência estatal para a violência privatizada. E essa transição de tipo de violência incentivou também, na opinião de Corten, uma mudança religiosa. A Igreja Católica, sendo transnacional, hierárquica e histórica, é melhor no combate à violência estatal. Mas o poder transformador individual do pentecostalismo funciona melhor contra a violência privatizada – seja evitando que jovens entrem para o crime, seja convertendo presidiários, seja fornecendo uma percepção, pelo menos, de proteção a potenciais vítimas da violência.

Referências

- BERGER, Peter
(1990) "Preface". In: MARTIN, David. *Tongues of fire*. Oxford: Blackwell, p. vii-x.
- BIRMAN, Patrícia & LEITE, Marcia Pereira
(2000) "Whatever happened to what used to be the largest Catholic country in the world?" *Daedalus*, 129.2 (Spring), p. 239-270.
- CORTEN, André
(2006) "Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée". *Social Compass*, 53.2, p. 185-94.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca & CHINELLI, Filippina
(2003) *Favela e redes solidárias: formas contemporâneas de mobilização e organização popular no Rio de Janeiro*. CSUIM Working Paper # 2-BRA-01. Austin, Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries/University of Texas, August.
- FRESTON, Paul
(2007) *Religious change and economic development in Latin America*. 2007. Disponível em: www.religionanddevelopment.nl. Acesso em 22 de julho de 2010.
- GILL, Antony
(2004) "Weber in Latin America: is Protestant growth enabling the consolidation of democratic capitalism?" *Democratization*, 11, 4, p. 42-65.
- LINS, Paulo & SILVA, Maria de Lourdes da
(1990) "Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam". *Religião e Sociedade*, 15.1, p. 166-173.
- MARTIN, Bernice
(1995) "New mutations of the Protestant ethic among Latin American Pentecostals". *Religion*. vol. 25, p. 101-117.
- MARTIN, David
(2002) *Pentecostalism: the world their parish*. Oxford: Blackwell.
- MARTIN, David
(1990) *Tongues of fire*. Oxford: Blackwell.
- NERI, Marcelo
(2005) "A ética Pentecostal e o declínio Católico". Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: http://www.fgv.br/cps/artigos/conjuntura/2005/a%20ética%20Pentecostal%20e%20o%20declínio%20católico_mai2005.pdf. Acesso em 22 de julho de 2010.
- NORRIS, Pippa & INGLEHART, Ronald
(2004) *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- NOVAES, Regina
(2001) "Pentecostalismo, política, mídia e favela". In: VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 41-74.
- PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE
(2006) *Spirit and power: a 10-country survey of Pentecostals*, Washington, D.C., p. 158-159.
- WEBER, Max
(2007) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.

Recebido em

agosto de 2009

Aprovado em

dezembro de 2010