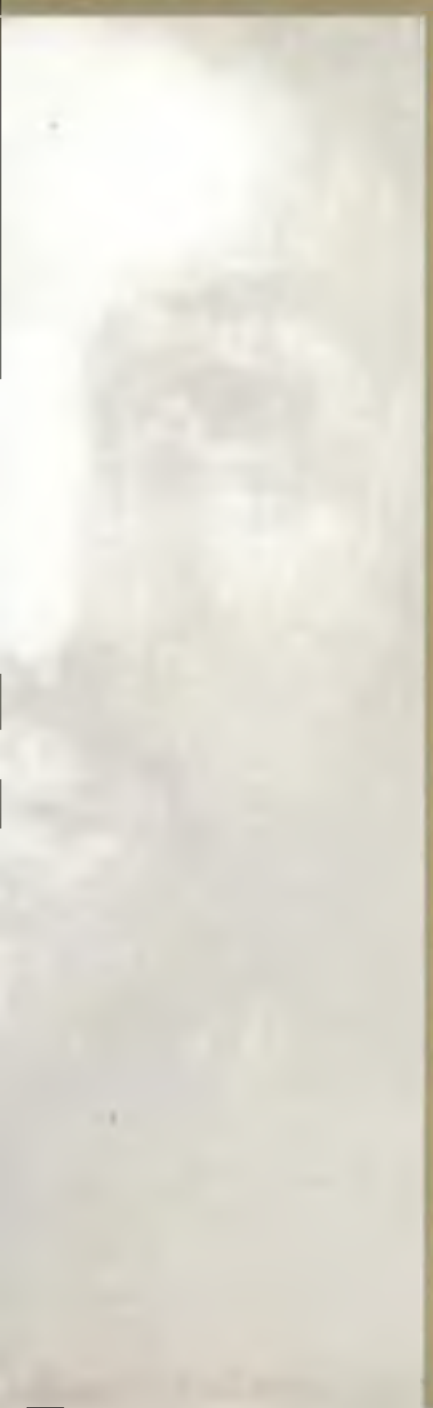


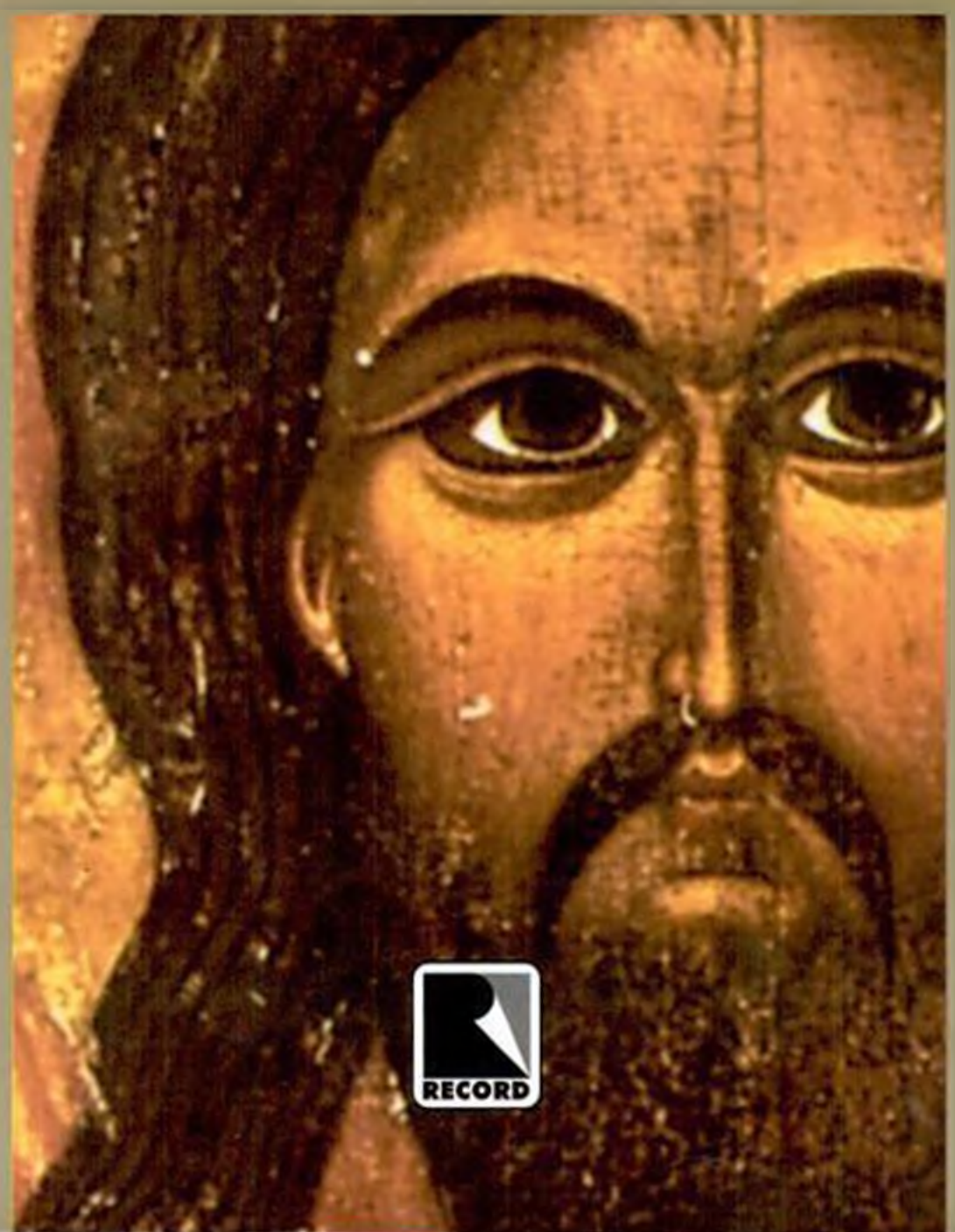
A Próxima Cristandade

A chegada do cristianismo global

Philip Jenkins







RECORD



Material com direitos autorais

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Jenkins, Philip, 1952-
J51p A próxima cristandade / Philip Jenkins; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

Tradução de: The next Christendom
ISBN 85-01-06672-9

1. Cristianismo – Previsão. I. Título.

CDD – 270.82
04-1319 CDU – 27

Título original em inglês:
THE NEXT CHRISTENDOM

Copyright © 2002 by Philip Jenkins

Esta edição de *A próxima cristandade*, publicada originalmente em inglês em 2002, foi realizada em acordo com a Oxford University Press, Inc., USA.

This translation of *The Next Christendom*, originally published in English in 2002, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc., U.S.A.

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.
Proibida a venda desta edição em Portugal e resto da Europa.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil adquiridos pela
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 – Rio de Janeiro, RJ – 20921-380 – Tel.: 2585-2000
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-06672-9

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052
Rio de Janeiro, RJ – 20922-970



EDITORA AFILIADA

Material com direitos autorais

SUMÁRIO

Lista de tabelas 7
Agradecimentos 9
Mapas 10

1. A revolução cristã 15
2. Discípulos de todas as nações 33
3. Missionários e profetas 63
4. Erguendo-se sozinhos 83
5. A ascensão do novo cristianismo 115
6. Chegando a um entendimento 149
7. Deus e o mundo 191
8. A próxima cruzada 221
9. Voltando para casa 259
10. Revendo o cristianismo pela primeira vez 283

Notas 299
Índice 335

Material com direitos autorais

AGRADECIMENTOS

Entre os amigos e colegas a quem desejo agradecer pela assistência que me foi dada neste percurso, sou particularmente grato a Kathryn Hume, On-Cho Ng, Susan O'Brien e Gregg Roeber. Como em muitas ocasiões no passado, agradeço a Cynthia Read, da Oxford University Press, por todo o seu incentivo e apoio.

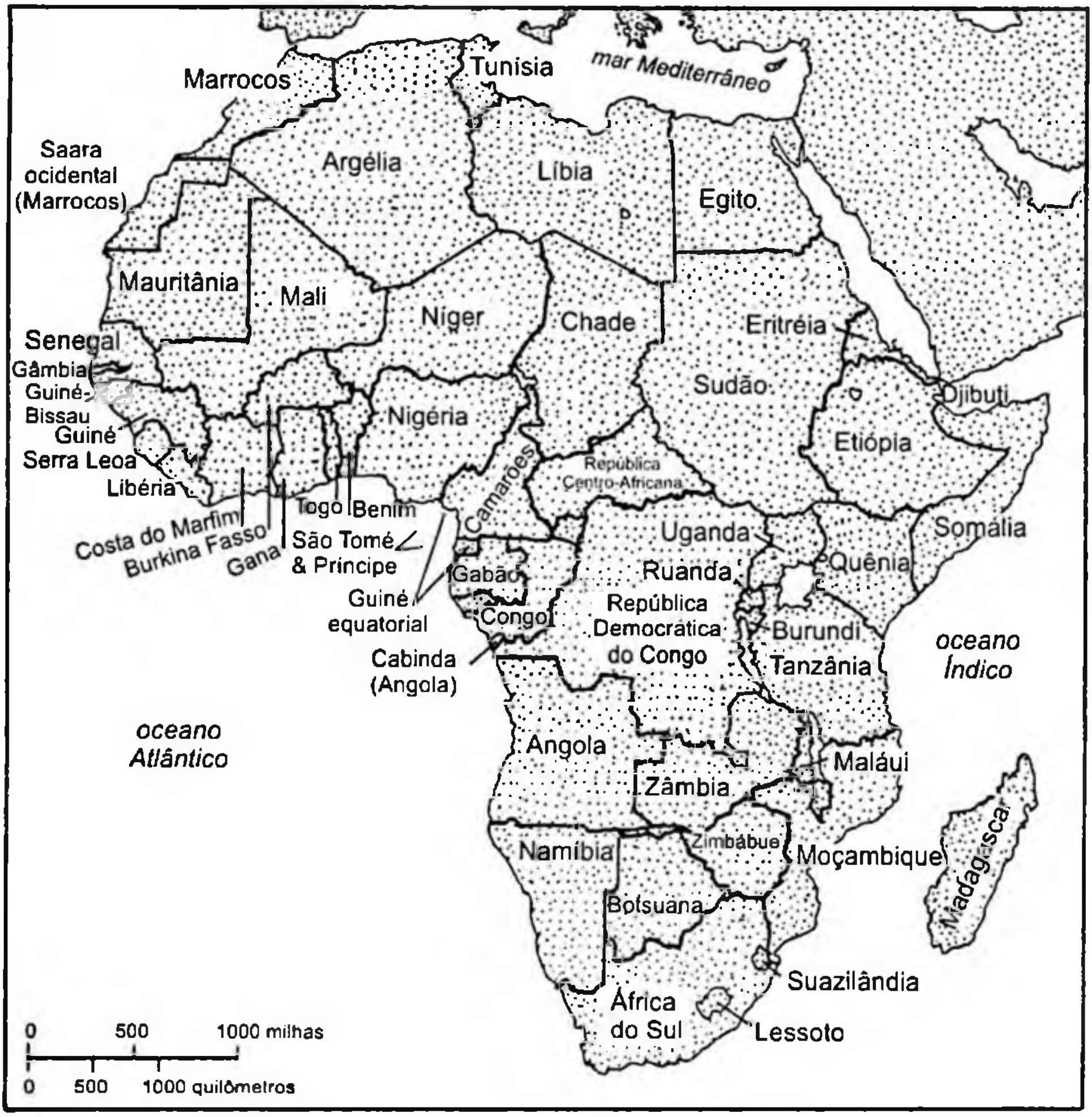
Sou grato pela permissão para usar trechos de meu artigo "Essa religião do novo tempo", originalmente publicado, em agosto de 1999, em *Chronicles: A Magazine of American Culture*. *Chronicles* é uma publicação de The Rockford Institute (928 N. Main St., Rockford, IL 61103; www.Chronicles Magazine.org).

Este livro foi para o prelo em setembro de 2001, exatamente na mesma época dos ataques terroristas que, entre outras coisas, destruíram o World Trade Center, na cidade de Nova York. Esse e outros acontecimentos posteriores exerceram um profundo impacto nas idéias norte-americanas sobre o islamismo e o Oriente Médio. Ainda assim, nada do que aconteceu recentemente altera a tese fundamental de meu livro e, na verdade, essas ocorrências só fazem reforçar minhas apreensões acerca de possíveis confrontos futuros entre o "*jihad*" e a "cruzada". Não obstante, eu quis acrescentar esta breve explicação sobre por que meu livro, tal como se apresenta, não faz menção a esses eventos tumultuosos. O mundo simplesmente vem mudando depressa demais para que os livros impressos acompanhem seu ritmo.

Material com direitos autorais

LISTA DE TABELAS

2.1 Distribuição dos cristãos no mundo antigo e na era medieval 45
4.1 Contigentes das denominações cristãs em 2000 90
5.1 As nações mais populosas do mundo, 2025 e 2050 121
5.2 As maiores comunidades cristãs, 2025 e 2050 129
5.3 As maiores concentrações urbanas do mundo em 2015 132
8.1 O equilíbrio religioso de poder entre as maiores nações do século XXI 226
9.1 Os católicos no mundo em 2025: projeção 264



Material com direitos autorais



Material com direitos autorais



Material com direitos autorais

UM

A revolução cristã

A Europa é a fé.

— *Hilaire Belloc*

O fim do século XX foi marcado por uma compilação obsessiva de listas retrospectivas, que avaliaram os melhores momentos e os indivíduos mais importantes dos cem anos anteriores. Alguns observadores, ainda mais ambiciosos, tentaram identificar os pontos altos e baixos de todo o milênio que estava ficando para trás. No entanto, em quase todos esses esforços, as questões religiosas receberam uma atenção notavelmente pequena. Quando se deu destaque a indivíduos religiosos, em geral tratou-se dos que se identificavam mais de perto com as tendências políticas seculares. Martin Luther King Jr. é um exemplo óbvio. A atitude pareceu ser, no final das contas: que mudança religiosa dos últimos anos teria alguma possibilidade de competir em importância com as grandes tendências seculares, com movimentos como o fascismo e o comunismo, o feminismo ou o ambientalismo? Ao contrário, sugiro que são precisamente as mudanças religiosas que se revelam as mais significativas, ou até as mais revolucionárias do mundo contemporâneo. Não demorará muito para que o descaso da virada do milênio com os fatores religiosos venha a ser visto como comicamente míope, em pé de igualdade com uma resenha do século XVIII que conseguisse deixar de lado a Revolução Francesa.

Atualmente, estamos passando por um dos momentos transformadores da história da religião no mundo inteiro. Nos últimos cinco séculos, mais

Material com direitos autorais

ou menos, a história do cristianismo esteve inextricavelmente ligada à da Europa e à das civilizações ultramarinas de origem européia, sobretudo na América do Norte. Até recentemente, a esmagadora maioria dos cristãos vivia em nações brancas, o que permitiu que os teóricos falassem em tom presunçoso e arrogante da civilização "cristã européia". Inversamente, autores radicais viram no cristianismo um braço ideológico do imperialismo ocidental. Muitos de nós partilhamos do estereótipo do cristianismo como religião do "Ocidente", ou, para usar outra metáfora popular, do Norte do globo. Trata-se, evidentemente, da religião dos abastados. Para adaptar a expressão que se aplicou em certa época ao eleitorado norte-americano da década de 1970, cada vez mais conservador, persiste o estereótipo de que os cristãos são não-negros, não-pobres e não-jovens. Se isso é verdade, a crescente secularização do Ocidente só pode significar que o cristianismo está agonizando. No plano global, a religião do futuro deverá ser o islamismo.

Entretanto, nos últimos cem anos, o centro de gravidade do mundo cristão deslocou-se inexoravelmente para o Sul, para a África, a Ásia e a América Latina. Já em nossos dias, as maiores comunidades cristãs do planeta encontram-se na África e na América Latina. Se quisermos visualizar um cristão contemporâneo "típico", deveremos pensar numa mulher residente numa aldeia da Nigéria ou numa favela brasileira. Como observou o estudioso queniano John Mbiti, "os centros da universalidade da Igreja não mais [estão] em Genebra, Roma, Atenas, Paris, Londres ou Nova York, mas em Kinshasa, Buenos Aires, Adis-Abeba e Manila".[1] Não importa em que acreditem os europeus ou os americanos do Norte, o cristianismo está passando realmente muito bem no Sul do globo — não apenas sobrevivendo, mas se expandindo.

Essa tendência continuará em ritmo acelerado nos próximos anos. Muitos dos países de mais rápido crescimento no mundo são predominantemente cristãos, ou têm minorias cristãs muito consideráveis. Mesmo que os cristãos apenas conservem sua quota atual da população em países como a Nigéria e o Quênia, o México e a Etiópia, o Brasil e as Filipinas, logo haverá várias centenas de milhões de novos cristãos, considerando apenas essas nações. Além disso, as conversões inflarão a parcela cristã da população mundial. Enquanto isso, as taxas de natalidade dos Estados tradicionalmente

Material com direitos autorais

cristãos da Europa, historicamente baixas, significam que essas populações encontram-se em declínio ou estagnadas. Em 1950, uma lista dos principais países cristãos do mundo incluiria a Grã-Bretanha, a França, a Espanha e a Itália, mas nenhum desses nomes estaria representado numa lista correspondente em 2050.

O cristianismo deverá ter uma explosão de crescimento mundial nos próximos cem anos, mas a vasta maioria dos fiéis não será branca nem européia, nem tampouco euro-americana. Segundo a respeitada *World Christian Encyclopedia*, existem hoje cerca de dois bilhões de cristãos, ou aproximadamente 1/3 do total de habitantes do planeta. O maior bloco isolado, com cerca de 560 milhões de pessoas, ainda se encontra na Europa. A América Latina, porém, já vem logo atrás, com 480 milhões. A África tem 360 milhões, enquanto 313 milhões de asiáticos professam o cristianismo. A América do Norte reivindica uns 260 milhões de fiéis. Se extrapolarmos essas cifras para o ano de 2025 e presumirmos a inexistência de grandes ganhos ou perdas sob a forma de conversões, haverá então uns 2,6 bilhões de cristãos, dos quais 633 milhões viverão na África, 640 milhões, na América Latina, e 460 milhões, na Ásia. A Europa, com 555 milhões, terá caído para o terceiro lugar.[2] A África e a América Latina estarão competindo pelo título de o mais cristão dos continentes. Mais ou menos nessa época deverá ocorrer também um outro marco significativo, qual seja, esses dois continentes responderão, juntos, por metade dos cristãos do planeta. Em 2050, apenas cerca de 1/5 dos três bilhões de cristãos do mundo serão brancos não-hispânicos.[3] Dentro em breve, a expressão "cristão branco" talvez soe como um curioso oximoro, qualquer coisa levemente surpreendente, como "budista sueco". Essas pessoas podem existir, mas fica implícita uma ligeira excentricidade.

Essa perspectiva global deve fazer-nos pensar com cuidado antes de afirmar "o que crêem os cristãos" ou "de que modo a Igreja vem mudando". Não raro, as afirmações sobre o que "os cristãos modernos aceitam" ou o que "pensam os católicos de hoje" referem-se apenas àquilo em que acredita o remanescente cada vez menor de cristãos e católicos *ocidentais*. Tais assertivas são ultrajantes hoje em dia e, com o passar do tempo, tornar-se-ão mais e mais distantes da realidade. A era do cristianismo ocidental já pas-

Material com direitos autorais

sou, dentro do espaço de nossa vida, e está despontando o dia do cristianismo meridional. A realidade da própria mudança é inegável: ela aconteceu e continuará a acontecer. Reparamos tão pouco nessa mudança momentosa, que ela mal chegou a ser mencionada em toda a barulheira com que a mídia cercou o fim do segundo milênio.

OLHANDO PARA O SUL

A idéia de o cristianismo "ir para o Sul", literalmente, não é desconhecida, pelo menos não dos especialistas em estudos religiosos.[4] Trata-se de um tema bem consolidado na Europa, onde se presta maior atenção aos assuntos africanos do que nos Estados Unidos. Já na década de 1970, essa mudança global foi discutida, em obras famosas, por estudiosos europeus como Andrew Walls, Edward Norman e Walbert Buhlmann, e o tema foi consagrado por sua inclusão na *World Christian Encyclopedia*, publicada pela primeira vez em 1982. Foi Buhlmann quem cunhou a expressão "a Terceira Igreja", numa analogia com o Terceiro Mundo. Essa expressão sugere que o Sul representa uma nova tradição, de importância comparável à das Igrejas do Oriente e do Ocidente de épocas históricas. Walls vê a religião na África como uma nova tradição distintiva do cristianismo, comparável ao catolicismo, ao protestantismo e à Igreja ortodoxa; ela é "o cristianismo padrão da era atual, um modelo de demonstração de seu caráter". Quando o Conselho Ecumênico das Igrejas comemorou o qüinquagésimo aniversário de sua fundação, em 1998, decidiu reunir-se no Zimbábue, num reconhecimento explícito da importância crescente da África no cristianismo mundial.[5]

No entanto, fora das fileiras dos estudiosos e dos burocratas da Igreja, poucos comentaristas têm prestado atenção rigorosa a essas tendências, àquilo que descreverei como a criação de uma nova cristandade, a qual, para melhor ou para pior, poderá desempenhar um papel crucial nas questões mundiais. Nos catálogos das editoras religiosas norte-americanas, o material proveniente da África ou da Ásia, ou concernente a elas, raramente fica em evidência. Isso não significa que as editoras se recusem deliberadamente, por motivos obscuros, a apresentar essas informações, mas sim que elas sa-

Material com direitos autorais

bem, por experiência própria, que os temas do Terceiro Mundo raramente atraem um público leitor geral do tipo que torna lucrativo um novo título. Seja qual for a razão, as Igrejas do hemisfério sul continuam quase invisíveis para os observadores do norte. Quando a revista evangélica popular *Christian History* registrou, no ano 2000, os "cem acontecimentos mais importantes da história eclesiástica", a única menção à África, à Ásia ou à América Latina disse respeito à abolição britânica do tráfico de escravos. Ficou ausente desses cem eventos principais o crescimento da Igreja na África moderna, onde o número de cristãos teve um espantoso aumento de 10 milhões em 1900 para 360 milhões em 2000. Tampouco se incluiu qualquer sulista no rol dos dez cristãos mais importantes do século que findava, compilado pela mesma publicação. (A bem da justiça, a lista incluiu dois afro-americanos, Martin Luther King Jr. e o pioneiro pentecostal William Seymour.) Um levantamento de orientação evangélica sobre os *100 livros cristãos que modificaram o século* incluiu três ou quatro livros sobre missões na África e na Ásia, porém mal chegou a dizer uma palavra sobre a América Latina. O único livro efetivamente *escrito* por um autor sulista foi *Cry the Beloved Country*, do sul-africano branco Alan Paton.[6]

Esse desequilíbrio evidencia-se igualmente no mundo acadêmico ocidental, no qual os estudos publicados sobre a religião no Terceiro Mundo representam apenas uma fração minúscula dos textos eruditos sobre o cristianismo. Ao mesmo tempo, o volume de estudos acadêmicos provenientes da África e da América Latina reduziu-se, à medida que as universidades dessas regiões foram sendo tolhidas pela falta de recursos. Para citar John Mbiti mais uma vez, "É realmente escandaloso que tantos estudiosos cristãos da antiga cristandade saibam tanto sobre os movimentos hereges dos séculos II e III, enquanto tão poucos deles têm qualquer conhecimento sobre os movimentos cristãos nas áreas das Igrejas mais recentes". A situação modificou-se um pouco desde a época em que Mbiti escreveu isso, na década de 1970. Existem hoje alguns livros excelentes sobre a religião meridional, em particular o influente *Fire from Heaven*, de Harvey Cox (1995), e dispomos de alguns bons estudos sobre o pentecostalismo latino-americano.[7] Mas continua a prevalecer a observação geral sobre aquilo em que efetivamente trabalha a maioria dos acadêmicos ocidentais que se voltam para

Material com direitos autorais

estudos religiosos. Embora possamos endossar a observação de Walls de que "quem quiser fazer um estudo sério do cristianismo, hoje em dia, precisa saber alguma coisa sobre a África", ela não chega propriamente a refletir as percepções eruditas comuns.[8]

Se quase todos os autores negligenciam as realidades atuais do cristianismo, eles se saem ainda pior na projeção do futuro. Ao menos na América do Norte, a maioria das visões do próximo século baseia-se firmemente na extrapolação de condições internas conhecidas. O futuro imaginado assemelha-se muito ao presente norte-americano, só que com o liberalismo ocidental em ascensão cada vez maior. *Christianity in the 21st Century*, de Robert Wuthnow, não tem praticamente nada a dizer sobre a situação no Terceiro Mundo. Há pouco mais do que isso num livro com o promissor título de *Toward 2015: A Church Odyssey*, embora um de seus co-autores seja um bispo episcopaliano. Nem mesmo os anglicanos e episcopalianos estão olhando para o Sul, embora seja lá que vem ocorrendo praticamente todo o crescimento de sua Igreja.[9]

Se o mundo religioso, a antiga cristandade, exibe tamanho descaso por essas mudanças momentosas, não é de admirar que os comentaristas seculares sejam predominantemente indiferentes.[10] Ninguém formulou, por exemplo, a pergunta crucial sobre o que significa exatamente a civilização ocidental, se o que antes eram seus aspectos religiosos fundamentais é agora primordialmente defendido fora do "Ocidente". Uma exceção digna de nota é o livro de Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial)*, uma das análises mais lidas sobre as tendências globais de hoje, que presta rigorosa atenção aos padrões religiosos em processo de mudança. Mesmo Huntington, no entanto, subestima a força crescente do cristianismo. Ele acredita que a parcela relativa cristã da população global sofrerá uma queda vertiginosa no novo século e que essa religião será suplantada pelo islamismo: "A longo prazo, (...) Maomé vencerá." Contudo, longe de o islamismo ser a maior religião do mundo por volta de 2020, como sugere Huntington, o cristianismo ainda terá uma predominância maciça e manterá sua posição no futuro previsível. Em 2050, ainda deverá haver uns três cristãos para cada dois muçulmanos em todo o mundo. Cerca de 34% da população mundial se comporão de cris-

Material com direitos autorais

tãos, o que equivalerá mais ou menos ao que foi a cifra calculada no auge da hegemonia mundial européia, em 1900.[11]

A análise que Huntington faz dos dados equivoca-se num aspecto crucial. Embora assinale, acertadamente, os índices fenomenais de crescimento populacional nos países muçulmanos, ele desconhece o fato de que índices similares ou até mais altos também são encontrados em países cristãos já populosos, sobretudo na África. Ao lado da eflorescência muçulmana que ele prevê com acerto, haverá também uma explosão populacional cristã, amiúde nos mesmos países ou em nações adjacentes. Se examinarmos as nações com o crescimento populacional mais acelerado e as populações mais jovens, veremos que elas se distribuem eqüitativamente entre sociedades dominadas por cristãos e por muçulmanos. Questiono a afirmação de Huntington de que "o cristianismo se dissemina primordialmente pela conversão, o islamismo, pela conversão e pela reprodução". O desinteresse de Huntington pelo momentoso crescimento cristão na África é intrigante, pois, noutros textos, ele escreveu com sólido embasamento sobre o papel da Igreja católica na promoção de movimentos democráticos em todo o continente. Ao longo de todo o seu *Choque das civilizações*, no entanto, ele se refere ao "cristianismo ocidental", como se não pudessem existir outras espécies. O mesmo tipo de visão estreita afeta outro trabalho recente sobre as grandes tendências globais — *Jihad vs. McWorld* [*Jihad X McMundo*], de Benjamin Barber. Para esse autor, a religião do Terceiro Mundo é discutida sobretudo em termos do islamismo, e o cristianismo significa apenas o fundamentalismo norte-americano. Não há nenhum reconhecimento de que o mais grave desafio ao "McMundo" poderá não provir do *jihad*, mas do que poderíamos chamar de as forças da Cruzada — do Terceiro Mundo cristão.[12]

DE VOLTA AO FUTURO

As mudanças numéricas do cristianismo já são notáveis, mas, afora a simples transição demográfica, existem inúmeras implicações para a teologia e a prática religiosa. Para tomarmos um paralelo histórico, o cristianismo

Material com direitos autorais

modificou-se por completo quando um movimento baseado num contexto judaico e helenístico deslocou-se para as terras germânicas da Europa Ocidental, durante a alta Idade Média. Embora esse seja apenas um exemplo simbólico, podemos aprender algo com a maneira como a língua inglesa importou seu grande vocabulário cristão. Palavras conhecidas, como "igreja" ou "bispo", foram tomadas de empréstimo de originais gregos, ainda que sob formas radicalmente modificadas. "Igreja" deriva de *kyriakos oikos* (casa do Senhor), e "bispo", de *episkopos* ("supervisor", ou aquele que zela pela comunidade). Podemos imaginar os missionários romanos e gregos entre os anglo-saxões, confrontando-se com a notória incapacidade inglesa de lidar com as línguas estrangeiras e ouvindo seus termos elegantes serem atamancados nas palavras que temos hoje.

Nesse exemplo, a essência das palavras sobreviveu intacta à transição cultural, mas, noutros aspectos vitais, um cristianismo mediterrâneo, predominantemente urbano, foi profundamente modificado pela mudança para as florestas do Norte. Na arte e no pensamento popular, Jesus transformou-se num ariano louro, amiúde com os atributos próprios do guerreiro, e a teologia cristã foi reformulada pelas idéias do direito e do feudalismo que prevaleciam na Europa Ocidental.[13] Os cristãos europeus reinterpretaram a fé através de seus conceitos das relações sociais e das relações entre os sexos e, em seguida, imaginaram que sua síntese, culturalmente específica, era a única versão correta da verdade cristã. A rigor, ela era mais ou menos tão distante de suas origens quanto é a palavra "igreja" de *kyriakos oikos*. À medida que o cristianismo se deslocar para o Sul, a religião será comparavelmente modificada pela imersão nas culturas vigentes nessas sociedades anfitriãs.

Mas como seria essa nova síntese cristã? Um fato óbvio é que, pelo menos no futuro previsível, os integrantes de uma Igreja dominada pelo Sul tenderão a estar entre as pessoas mais pobres do planeta, num contraste marcante com o antigo mundo dominado pelo Ocidente. Por essa razão, alguns cristãos ocidentais, desde a década de 1960, têm esperado que a religião de seus irmãos do Terceiro Mundo seja fervorosamente liberal, ativista e até revolucionária — o modelo representado pela teologia da libertação. Nessa visão, o novo cristianismo estaria predominantemente interessado em

Material com direitos autorais

tirar os poderosos de seus tronos, através da ação política ou até da luta armada. Não raro, porém, essas esperanças têm-se revelado ilusórias. Muitas vezes, as vozes libertárias do Terceiro Mundo mostraram provir de clérigos formados na Europa e na América do Norte, e suas idéias tiveram apenas um apelo local limitado. Os cristãos do hemisfério sul não tencionariam evitar o ativismo político, mas se envolveriam nele estritamente em seus próprios termos.[14]

Na atualidade, a diferença mais imediatamente visível entre as Igrejas antigas e novas é que os cristãos do Sul são muito mais conservadores, no que se refere a suas crenças e seus ensinamentos morais. As denominações que vêm triunfando em todo o Sul do planeta são resolutamente tradicionalistas ou até reacionárias, pelos padrões das nações economicamente avançadas. As Igrejas que obtiveram o progresso mais destacado no hemisfério sul foram a Igreja Católica Romana de tipo tradicionalista e fideísta, ou as seitas radicais protestantes, evangélicas ou pentecostais. Aliás, esse conservadorismo pode contribuir muito para explicar o descaso comum pelo cristianismo meridional na América do Norte e na Europa. Os especialistas ocidentais raramente consideram muito palatável o tom ideológico das novas Igrejas.

Os cristãos sulistas conservam uma orientação sobrenatural muito acentuada e, de modo geral, estão muito mais interessados na salvação pessoal do que na política radical. Como mostrou Harvey Cox em *Fire from Heaven*, a expansão pentecostal pelo hemisfério sul tem sido tão espantosa que chega a justificar as afirmações de uma nova Reforma. Além disso, tem havido um crescimento rápido de denominações não-tradicionais que adaptam a fé cristã à tradição local, grupos estes que são categorizados por títulos como "Igrejas africanas indígenas". Seu número exato não é nada claro, uma vez que elas estão ocupadas demais em batizar os recém-chegados para fazer uma contagem precisa de seu contingente. Segundo a maioria das fontes, os integrantes das Igrejas pentecostais e independentes já estão na casa das centenas de milhões e suas congregações situam-se, justamente, nas regiões de crescimento populacional mais rápido. Dentro de algumas décadas, essas denominações representarão um segmento muito maior da cristandade global, e é até concebível que componham a maioria. Essas novas Igrejas

Material com direitos autorais

pregam uma fé pessoal profunda e uma ortodoxia comunal, assim como o misticismo e o puritanismo, todos calcados na clara autoridade das Escrituras. Elas pregam mensagens que, para um ocidental, parecem simplisticamente carismáticas, visionárias e apocalípticas. Nesse universo de pensamento, a profecia é uma realidade cotidiana, enquanto a cura pela fé, o exorcismo e as visões oníricas são componentes fundamentais da sensibilidade religiosa. Para melhor ou para pior, é possível que as Igrejas dominantes do futuro tenham muito em comum com as da Europa medieval ou do início da era moderna. Pelos dados atuais, o futuro cristianismo meridionalizado deverá ser nitidamente conservador.

A tonalidade teológica das novas Igrejas de maior sucesso faz-nos lembrar, mais uma vez, a lacuna gigantesca que há na maioria das listas ocidentais das principais tendências do século passado, que dedicaram muito espaço, acertadamente, a movimentos políticos como o fascismo e o comunismo, mas desconheceram correntes religiosas vitais, como o pentecostalismo. Hoje, no entanto, os fascistas ou nazistas não são fáceis de encontrar e os comunistas talvez se estejam tornando uma espécie em extinção, mas os pentecostais florescem por todo o globo. Como havia apenas um punhado de pentecostais em 1900 e hoje eles somam várias centenas de milhões, não seria razoável identificar isso como o movimento social de maior sucesso no século passado? De acordo com as projeções atuais, o número de fiéis pentecostais deverá ultrapassar a casa de um bilhão antes de 2050. Em termos das religiões globais, haverá, a essa altura, aproximadamente tantos pentecostais quantos serão os indianos, e o dobro do número de budistas. E isso, se considerarmos apenas uma das diversas correntes da cristandade em ascensão: haverá ainda mais católicos do que pentecostais.[15]

MORTE DO CRISTIANISMO?

À medida que continuar a se expandir e amadurecer, o cristianismo meridional certamente desenvolverá um espectro teológico mais amplo do que hoje, e é possível que emerjam tendências liberais ou secularizantes mais fortes. No futuro previsível, porém, a corrente dominante do cristianismo

Material com direitos autorais

mundial emergente será tradicionalista, ortodoxa e voltada para o sobrenatural. Isso seria uma inversão irônica da maioria das percepções ocidentais do futuro da religião. Enquanto eu trabalhava neste livro durante os últimos anos, descrevi seu tema geral a amigos e colegas, a maioria dos quais é culta e muito viajada. No entanto, quando eu dizia que meu tema era "o futuro do cristianismo", uma pergunta comum que vinha logo a seguir era, com efeito, "E quanto tempo você acha que ele vai durar?", ou então, especificamente, "Por quanto tempo a Igreja católica poderá sobreviver?". À sua maneira, os norte-americanos liberais seculares têm uma visão nitidamente apocalíptica do futuro, com uma expectativa milenarista de extirpação da religião organizada. No mínimo, há uma convicção muito difundida de que o cristianismo não poderá sobreviver como algo que se assemelhe a sua forma atual.

Durante mais de um século, o declínio ou desaparecimento futuro da religião foi um pressuposto corriqueiro do pensamento ocidental e, em algumas ocasiões, os líderes eclesiásticos partilharam dessa visão pessimista. Volta e meia, um autor norte-americano ou europeu exorta a Igreja a se adaptar às realidades de hoje, a se tornar "pertinente", abandonando doutrinas sobrenaturais e pressupostos morais ultrapassados. Em 1988, o bispo episcopaliano John Spong, de Newark, defendeu justamente essa Nova Reforma cética e secularista em seu livro *Why Christianity Must Change or Die*. Em data mais recente, o estudioso Arthur Peacocke, ganhador do prêmio Templeton, instou a Igreja a abandonar os ensinamentos "incompreensíveis e inacreditáveis" do sobrenaturalismo e a apresentar a religião de uma forma "crível". (Peacocke, como Spong, também é um clérigo de alta posição na Igreja anglicana.) Não faz muito tempo, o *New York Times* popularizou essas idéias numa resenha hoje célebre, na qual Brent Staples proclamou a morte iminente do cristianismo norte-americano. "Visite uma igreja escolhida ao acaso, no próximo domingo", escreveu Staples, "e é provável que você depare com algumas dezenas de pessoas, escassamente dispersas por um templo construído para acomodar centenas ou até milhares. Os bancos vazios e os congregados de cabeça branca dão crédito aos que afirmam que o culto religioso tradicional está morrendo." Staples defendia a tese de que o cristianismo havia fracassado e estava entrando em colapso,

Material com direitos autorais

e de que continuaria a fazê-lo, a menos que a religião chegasse a um acordo com as ortodoxias liberais no tocante às questões do sexo e da orientação sexual.[16]

Vistas de Cambridge ou Amsterdã, tais afirmações podem fazer pleno sentido, mas, no contexto do cristianismo global, esse tipo de liberalismo soa nitidamente ultrapassado. Não seria fácil convencer uma congregação de Seul ou Nairóbi de que o cristianismo está morrendo, quando sua grande preocupação é construir locais de culto suficientemente grandes para os 10.000 ou 20.000 membros que eles conquistaram nos últimos anos. E esses novos convertidos, em sua maioria, são adolescentes e adultos jovens, pouquíssimos deles com cabelos brancos. E também não é fácil dizer a essas igrejas que, para atingirem uma platéia de massa, elas devem compatibilizar melhor sua mensagem com as ortodoxias seculares (ocidentais).

Ao contemplarmos essa guinada para o tradicionalismo, vem-nos à lembrança uma analogia histórica. Na Europa e na América do século XVIII, as idéias seculares do Iluminismo fizeram enorme progresso nas elites sociais. Poucos baluartes tradicionais da fé cristã escaparam ao ataque. A Trindade, a divindade de Cristo e a existência do inferno, tudo isso caiu em desgraça, enquanto a crítica erudita da Bíblia minava as conhecidas bases da fé. Thomas Jefferson tinha confiança em que o unitarismo racional estava destinado a ser o credo dominante dos novos Estados Unidos e, generosamente, ofereceu sua versão do Novo Testamento, despojada de milagres e intervenções sobrenaturais. Sob intenso ataque das monarquias européias, a Igreja católica romana foi obrigada a dissolver a ordem dos jesuítas, que representava a confiança agressiva de tempos ultrapassados. Em 1798, os revolucionários franceses anti-religiosos capturaram o próprio papa.[17]

Qualquer observador culto da década de 1790 teria concluído que o cristianismo ortodoxo havia chegado ao fim. E é claro que essa opinião sensata estaria absolutamente errada. No início do século XIX, a ortodoxia e a tradição tiveram um ressurgimento, assim como o papado e, aliás, também a ordem dos jesuítas. O racionalismo que prevalecia em muitas igrejas protestantes foi esmagado por um novo reflorescimento evangélico. Longe de dominar o cenário norte-americano, os unitaristas-universalistas de hoje compreendem cerca de 0,2% da população dos Estados Unidos. O libera-

Material com direitos autorais

lismo setecentista foi tão rigorosamente obliterado, que muitos autores modernos tendem a presumir que suas idéias foram reinventadas por céticos e racionalistas vitorianos, ou, quem sabe, nasceram das controvérsias em torno da evolução darwiniana. Então como agora, a vitória do liberalismo secular revelou-se tudo, menos inevitável.

A ASCENSÃO DA CRISTANDADE

Ao descrever o mundo neo-ortodoxo em ascensão, falei de uma "nova cristandade". Essa expressão evoca uma era da fé européia medieval, de espiritualidade apaixonada e cultura cristã difundida. As pessoas da Idade Média estavam prontas a falar da "cristandade", da *Res Publica Christiana*, como uma verdadeira união abrangente e um foco de lealdade que transcendia os meros reinos ou impérios. Reinos como a Borgonha, Wessex ou a Saxônia poderiam durar apenas um ou dois séculos, antes de serem substituídos por novos Estados e dinastias, mas qualquer pessoa racional sabia que a cristandade simplesmente perdurava. Essa percepção teve conseqüências políticas. Enquanto as leis das nações duravam apenas tanto quanto as próprias nações, a cristandade oferecia um conjunto mais elevado de normas e costumes, o único que se podia afirmar universal. Embora raramente possuísse qualquer potencial de ação política comum, a cristandade era uma forma primária de referência cultural.[18]

A cristandade acabou entrando em colapso diante do poder esmagador do nacionalismo secular. Os estudiosos cristãos posteriores lutaram para viver nessa nova era de "pós-cristandade", quando já não se podia presumir nenhum vínculo entre a religião e a ordem política.[19] No início do século XXI, entretanto, todo o próprio conceito de Estado nacional vem sendo questionado. Em parte, as mudanças refletem as novas tecnologias. Segundo um relatório da comunidade do serviço de informações dos Estados Unidos, nas próximas décadas "os governos terão cada vez menos controle dos fluxos de informação, tecnologia, doenças, emigrantes, armas e transações financeiras, legais ou ilegais, que atravessarem suas fronteiras. (...) É provável que o próprio conceito de 'pertencer' a determinado Estado se des-

Material com direitos autorais

gaste". Para usar a famosa expressão de Benedict Anderson, os Estados nacionais são comunidades imaginárias de data relativamente recente, e não realidades eternas ou inevitáveis. Nos últimos anos, muitas dessas comunidades começaram a se reimaginar substancialmente, ou até a se "desimaginar" como existentes. Na Europa, os compromissos de fidelidade à nação como tal vêm sendo substituídos por formas mais novas de adesão, quer a entidades maiores (como a própria Europa), quer a entidades menores (regiões ou grupos étnicos). Resta saber se o Estado nacional sobreviverá ou não ao livro impresso, essa outra invenção renascentista que também poderá ir desaparecendo nas próximas décadas.[20] Se até constructos antes incontestáveis, como a Grã-Bretanha, encontram-se ameaçados, não surpreende que as pessoas estejam questionando a existência de entidades mais novas e ainda mais artificiais, na África ou na Ásia, com suas frágeis fronteiras nacionais tão recentemente sonhadas por burocratas imperiais. Como observou Paul Gifford, muitos africanos vivem em meros quase-Estados: "apesar de serem entidades legais reconhecidas, eles não são Estados num sentido funcional."[21]

Faz um quarto de século que os cientistas sociais vêm analisando o declínio dos Estados ante a globalização e assinalando alguns paralelos com o mundo cosmopolita da Idade Média. Alguns estudiosos postularam a futura emergência de algum movimento ou ideologia que possa, em certo sentido, criar algo como uma nova cristandade. Isso seria o que o cientista político Hedley Bull chamou de "equivalente moderno e secular do tipo de organização política universal que existiu na cristandade ocidental durante a Idade Média". Poderia essa nova força ideológica ser o ambientalismo, talvez com um toque místico de Nova Era?[22] Entretanto, quanto mais olhamos para o hemisfério sul, em particular, mais vemos que, embora as idéias universais e supranacionais estejam florescendo, elas não são minimamente seculares. Os centros da mais grave fraqueza estatal são, muitas vezes, regiões em que a fidelidade política é secundária às crenças religiosas, sejam estas muçulmanas ou cristãs, e é nesses termos que as pessoas definem sua identidade. O novo mundo cristão do Sul poderia encontrar a unidade nas crenças religiosas comuns.

Que muitas sociedades meridionais desenvolverão uma poderosa identidade cristã, na cultura e na política, está fora de dúvida. É menos óbvio

Material com direitos autorais

saber se e quando elas aspirarão a algum tipo de união global. Nessa matéria, o oceano Atlântico, inicialmente, parece constituir uma barreira tão portentosa quanto foi antes de Colombo. Dentro de pouquíssimo tempo, os dois centros principais do cristianismo serão a África e a América Latina e, em cada uma dessas regiões, há pelo menos um certo sentido de união. Os eclesiásticos latino-americanos reúnem-se periodicamente, os estudiosos tratam a região como um todo (embora diversificado) e um cânone similar de autores é amplamente lido. O mesmo se pode dizer da África, à sua maneira. Entretanto, praticamente nenhum sentimento comum de identidade une as igrejas e os fiéis dos dois continentes, hoje em dia. Mesmo em termos de redes mundiais cristãs, os dois continentes quase que pertencem a planetas diferentes. Para muitos protestantes africanos, o Conselho Ecumênico de Igrejas constitui um grande foco institucional de união, mas, como a Igreja católica romana abstém-se de participar dele, esse fórum fica fechado para a maioria dos latino-americanos. Quando os líderes e estudiosos eclesiásticos africanos e latino-americanos se encontram, não raro é em reuniões realizadas na Europa ou nos Estados Unidos, seguindo programações concebidas no Norte do globo.

A conseqüente segregação de interesses e idéias é notável, uma vez que as igrejas da África e da América Latina compartilham inúmeras experiências comuns. Estão passando por fases de crescimento semelhantes e vêm desenvolvendo, independentemente, visões de mundo sociais e teológicas similares. Ambas enfrentam também problemas similares de raça, de inculturação* e de como lidar com suas respectivas heranças coloniais. Todas essas são questões hemisféricas comuns, que separam fundamentalmente as experiências das Igrejas do Norte e do Sul.[23] Dadas a animada atividade acadêmica e a espiritualidade florescente da África e da América Latina, é inevitável um período de descoberta mútua. Quando ele começar — quando, não se —, essa interação deverá dar início a uma nova era revolucionária na religião mundial. Embora muitos vejam o processo de globalização

*De *inculturation*. Este termo, na acepção indicada pelo autor, não corresponde a *acculturation* nem a *enculturation*, ambos já incorporados no léxico português como "aculturação" e "enculturação", respectivamente, e tampouco se confunde com as acepções de nosso vocábulo "incultura". (*N. da T.*)

Material com direitos autorais

como mais uma forma de imperialismo norte-americano, seria irônico que uma de suas primeiras conseqüências fosse um sentimento crescente de identidade entre os cristãos do Sul. Uma vez criado esse eixo, estaríamos realmente falando de uma nova cristandade, baseada no hemisfério sul.

O termo arcaico "cristandade" evoca alguns pesadelos potenciais sobre o futuro que estamos imaginando. A última cristandade, na Idade Média, foi tudo, menos uma clara bênção para a Igreja ou a sociedade. Embora oferecesse uma cultura e um universo de pensamento comuns, essa era também se caracterizou pela intolerância generalizada, que se simbolizou, naquilo que teve de pior, por cruzadas agressivas, caça aos hereges e *pogroms* religiosos. Essencialmente, a cristandade se definia em termos do que ela não era, já que o mundo cristão existia numa infausta conjunção com os Estados muçulmanos vizinhos.

Esse conflito cristão-muçulmano pode revelar-se, na verdade, uma das analogias mais estreitas entre o mundo cristão que existiu e o que está ganhando vida. Não menos do que os cristãos, os muçulmanos serão transformados pelos momentosos eventos demográficos das próximas décadas, pela mudança da gravidade populacional para o Mundo dos Dois Terços. Nações muçulmanas e cristãs se expandirão em áreas adjacentes e, em muitos casos, comunidades muçulmanas e cristãs crescerão dentro de um mesmo país. Com base nas recentes experiências ao redor do mundo — na Nigéria e na Indonésia, no Sudão e nas Filipinas —, estamos diante da probabilidade de que o crescimento populacional seja acompanhado por uma intensificação das rivalidades, por disputas pelos convertidos e por tentativas rivais de impor códigos morais através da lei secular. Seja ele muçulmano ou cristão, o fervor religioso pode facilmente transformar-se em fanatismo.

É bem possível que tais lutas provoquem guerras civis, as quais, por sua vez, podem transformar-se em conflitos internacionais. Esse desdobramento é bastante provável quando uma das ideologias concorrentes é apaixonadamente compartilhada por um país vizinho, ou por uma aliança internacional de orientação religiosa. Em todo o mundo muçulmano, muitos fiéis têm-se mostrado dispostos a lutar pela causa do islamismo internacional com muito mais entusiasmo do que demonstram por qualquer nação indi-

Material com direitos autorais

vidual. Juntando essas tendências diferentes, temos uma mistura volátil, bem capaz de provocar guerras e confrontos terríveis.

No mundo inteiro, as tendências religiosas têm o potencial de reformular os pressupostos políticos de um modo que não se tem visto desde a ascensão do nacionalismo moderno. Embora seja viável imaginarmos um número incontável de futuros possíveis, o panorama da pior hipótese incluiria uma onda de conflitos religiosos que fariam lembrar a Idade Média, uma nova era de cruzadas cristãs e *jihads* muçulmanos. Imaginem o mundo do século XIII, armado de ogivas nucleares e do antraz. Para lidar com essa perspectiva, precisamos, no mínimo, garantir que nossos líderes políticos e nossos diplomatas prestem tanta atenção às religiões e às fronteiras sectárias quanto sempre prestaram à distribuição dos campos petrolíferos.

USANDO O FUTURO

É bem possível que esse cenário seja pessimista demais, porém não há dúvida quanto às realidades subjacentes, demográficas e religiosas, que garantem que o cristianismo florescerá no novo século. A questão é como reagir a essa realidade. Embora os líderes políticos devam criar suas próprias agendas, as mudanças atuais também levantam questões para qualquer pessoa interessada na situação religiosa.

A maior tentação — e, talvez, o pior perigo — é usar as projeções do futuro como um porrete nas discussões atuais. Os nortistas raramente dão ao Sul algo próximo da atenção que ele merece, mas, quando chegam a notá-lo, tendem a projetar nele suas próprias realidades e desejos conhecidos. Se de fato o Sul do globo representa o futuro, é tentador o indivíduo alegar que suas idéias são mais válidas ou mais importantes, por coincidirem com as do Terceiro Mundo em ascensão. Para a esquerda, a ascensão do Sul sugere que os cristãos nortistas deverão assumir um sólido compromisso com o ativismo social e político em casa, com a garantia da justiça econômica e do combate ao racismo e com a promoção da diversidade cultural. Os conservadores, em contraste, enfatizam o conservadorismo moral e sexual das Igrejas emergentes e procuram convocá-las como aliadas naturais. Por esse

Material com direitos autorais

prisma, as Igrejas que se vêm saindo melhor em todo o mundo são as que mais se distanciam das ortodoxias liberais do Ocidente, e convém aprendermos com seu sucesso. Para os dois lados, o novo Sul é útil, em termos políticos e retóricos. Mesmo que um ativista sustente uma postura inusitada ou impopular, pode-se justificá-la pela alegação de que ela representa o futuro: se esperarem o bastante, essas posturas serão confirmadas pelas Igrejas da África (ou da Ásia, ou da América Latina). Como qualquer marxista devotado, afirma-se estar do lado da história, que absolverá seus discípulos fiéis.

A dificuldade, é claro, está em decidir exatamente o que quer ou em que acredita essa vasta e multifacetada entidade descrita como Terceiro Mundo. À medida que crescerem e amadurecerem, as Igrejas sulistas definirão seus interesses, cada vez mais, em termos que têm pouco a ver com as preferências e partidos de norte-americanos e europeus. Podemos até imaginar que os cristãos do Sul tomem a iniciativa, a ponto de evangelizar o Norte e, nesse processo, alterar muitos aspectos conhecidos da fé e da prática, e que exportem traços culturais hoje encontrados apenas na África ou na América Latina. Só podemos especular sobre como seria essa síntese futura. Mas, por trás de todas essas possibilidades, há uma realidade sólida. Por mais tendenciosas que sejam as interpretações do novo cristianismo, ou mais paternalistas, não há dúvida de que o mundo cristão emergente estará ancorado nos continentes meridionais.

Material com direitos autorais

DOIS

Discípulos de todas as nações

Ao viajar, tenho observado um padrão, um estranho fenômeno histórico de Deus "deslocar-se" geograficamente do Oriente Médio para a Europa, dali para a América do Norte e desta para o mundo em desenvolvimento. Minha teoria é esta: Deus vai para onde é desejado.

— *Philip Yancey*, Christianity Today,
5 de fevereiro de 2001

À medida que se desloca para o Sul, o cristianismo, sob certos aspectos, está voltando a suas raízes. Para usar a intrigante descrição fornecida pelo estudioso ganense Kwame Bediako, o que estamos vendo hoje é "a renovação de uma religião não-ocidental".[1] Fundado no Oriente Próximo, o cristianismo, em seus primeiros mil anos, foi mais forte na Ásia e no Norte da África do que na Europa, e só depois de 1400, mais ou menos, é que a Europa (e a América do Norte europeizada) tornou-se, decididamente, o centro do mundo cristão. Esta descrição contesta a visão curiosamente predominante do cristianismo como uma ideologia branca ou ocidental, impingida ao resto de um mundo que não a desejava, sob os auspícios de galeões espanhóis, soldados britânicos e televangelistas norte-americanos.

Nessa imagem popular, o cristianismo torna-se não só uma faceta do imperialismo ocidental, mas uma justificativa essencial para toda essa era. Quando os africano-americanos do século XX buscaram raízes religiosas distintas da cultura predominante que os desdenhava, uma minoria substancial optou pela religião muçulmana, vista por eles como autenticamente

Material com direitos autorais

africana. O cristianismo, ao contrário, foi visto como um instrumento dos senhores de escravos. (Poucos ocidentais prestam atenção à longa história das iniciativas escravistas árabes muçulmanas na África.)[2] Como "todos sabem", as religiões autênticas da África e da Ásia são credos como o hinduísmo, o budismo, o animismo e, acima de tudo, o islamismo. Não apenas entre os negros, há uma suposição comum de que, quando encontramos o cristianismo fora do Ocidente, ele deve ter sido levado para lá pelo Ocidente, provavelmente no último século ou par de séculos. As imagens de missionários vitorianos com chapelões de palha aparecem comumente como pano de fundo.

O poder dessa imagem hostil é ainda mais surpreendente, ao percebermos como é fácil encontrar as fontes históricas e os modernos estudos acadêmicos que a contradizem por completo. Não é preciso escavarmos obscuras coleções eruditas para ler as ricas e antigas histórias do cristianismo africano e asiático. Com base nessa enorme bibliografia, podemos ver que em momento algum o Ocidente deteve o monopólio da fé cristã. E, mesmo no auge do esforço missionário, os convertidos não-ocidentais absorveram e adaptaram muito rapidamente a religião de acordo com suas necessidades culturais.

O MITO DO CRISTIANISMO OCIDENTAL

Toda a idéia de "cristianismo ocidental" distorce o verdadeiro padrão do desenvolvimento dessa religião ao longo do tempo. A imagem convencional das origens cristãs, apresentada em inúmeros livros populares de história e em documentários de televisão, é comumente ilustrada por um mapa do mundo mediterrâneo e da Europa, com Jerusalém no extremo oriental. O cristianismo parte de suas raízes na Palestina, espalha-se pela Ásia Menor e pela Grécia e acaba chegando à Itália, centro do mapa e, presumivelmente, do mundo. Em seguida, o credo se espalha por todo o mundo romano, até que, no século IV, torna-se coextensivo ao Império Romano.

Levantando os desdobramentos posteriores, a partir do século VII, desenhos animados ou seqüências de mapas mostram o cristianismo oriental

Material com direitos autorais

sendo esmagado pelas forças do islamismo. À medida que as forças muçulmanas conquistam cada território ao leste ou ao sul do Mediterrâneo, a terra atingida é amiúde retratada, literalmente, como mergulhando nas trevas. Para o espectador moderno, é fácil compreender por que terras como o Egito, a Síria e a Palestina se perderiam rapidamente para esse credo, uma vez que qualquer um pode perceber que elas só se prendiam de leve à periferia mais distante do mundo romano (e cristão). Depois da ascensão do islamismo, os mapas geralmente deslocam o foco para as terras da Europa Ocidental, especialmente aquelas que mais tarde se transformariam na França e na Grã-Bretanha. O centro de gravidade cristão deslocou-se decisivamente do Jordão para o Reno, de Antioquia para Chartres. No Leste, tudo o que resta, a essa altura, é a presença duradoura, ainda que fadada ao fracasso, do Império Bizantino, baseado em Constantinopla. Com exceção desse baluarte isolado, a representação gráfica de praxe implica que, no máximo por volta do ano 800, época de Carlos Magno, o cristianismo era mais ou menos sinônimo da Europa Ocidental e cresceu ou minguou conforme a sorte européia. Muito antes disso, os cristãos haviam abandonado seu hábito perverso de escrever textos sagrados em grego, siríaco e copta e se restringido ao bom latim cristão.

As histórias populares são sempre supersimplificadoras, mas, nesse caso, as incorreções são graves. Para imaginar a história primitiva do cristianismo, faríamos muito melhor em usar o mapa padrão do mundo que costumava ser oferecido na era medieval. Nessas imagens mais antigas, todos os continentes então conhecidos, Europa, África e Ásia, figuravam como porções mais ou menos iguais e unidas num ponto central, que era a Palestina, com Jerusalém em seu centro. Essa imagem fazia pleno sentido teológico, na medida em que a abnegação sacrificial de Jesus ocorrera bem no centro do mundo que Ele estava salvando. Deixando de lado a teologia, esse modelo tripartite é muito mais útil para se compreender a expansão cristã, que ocorreu simultaneamente nos três continentes.[3] Quando pensamos nos esforços missionários dos primeiros apóstolos, voltamo-nos inicialmente para a carreira de Paulo, a leste do Mediterrâneo, pois esta veio a ser registrada nos Atos e nas Epístolas que compõem uma enorme parte do Novo Testamento. Como é muito apropriado para a moderna visão eurocêntrica, o li-

Material com direitos autorais

vro dos Atos termina no momento em que São Paulo se estabelece em Roma. Esse movimento paulino torna-se ainda mais importante, em retrospectiva, em vista do relativo sucesso das Igrejas dos gentios após a revolta judaica de 66-73. Na época, entretanto, os campos mais férteis da expansão missionária ficavam, incontestavelmente, na África e na Ásia, e não na Europa. Durante os primeiros cem ou duzentos anos da Era Cristã, a Síria, o Egito e a Mesopotâmia tornaram-se os centros cristãos que continuariam a ser por muitos séculos. A arte, a literatura e a música cristã originaram-se, todas elas, nessas terras, como ocorreu com a maior parte do que viria a ser o Novo Testamento. O monasticismo é uma invenção egípcia.

Na época em que o Império Romano concedeu a tolerância aos cristãos, no início do século IV, não havia dúvida de que a religião estava predominantemente associada à metade oriental do império e, a rigor, a territórios que ficavam para lá da fronteira oriental. Dos cinco antigos patriarcados da Igreja, apenas um, Roma, ficava claramente no Ocidente. Os outros situavam-se em Constantinopla, Antioquia, Jerusalém e Alexandria — três no continente asiático, um na África. Se quisermos imaginar um centro de gravidade cristão por volta do ano 500, ainda estaremos pensando mais na Síria do que na Itália. Também a África teve suas raízes cristãs antigas. Afora o Egito, grande parte da história dos primórdios do cristianismo concentra-se na província romana conhecida como África, que corresponde aproximadamente à moderna Tunísia. Esta foi a pátria de grandes líderes iniciais, como Tertuliano, Cipriano e Agostinho, fundadores da literatura cristã latina.[4]

AS IGREJAS ORIENTAIS

O cristianismo nunca foi sinônimo de Europa nem de Ocidente. Na verdade, as controvérsias teológicas dos séculos IV e V tenderam a isolar o cristianismo europeu ou ocidental das terras cristãs tradicionais e a deixá-lo num limbo geográfico e cultural. Repetidamente, os cristãos engajaram-se em debates furiosos sobre a natureza de Cristo, debates estes que parecem arcanos para a maioria dos observadores modernos, mas que viriam a ser cruciais para a definição das fronteiras culturais. A questão nuclear era a

Material com direitos autorais

relação entre as naturezas divina e humana de Cristo. A posição católica ou ortodoxa, que acabou triunfando, afirmava que havia de fato duas naturezas, que se conjugaram e se mesclaram. A maioria dos egípcios e orientais, entretanto, aceitava o ensinamento monofisista de que Cristo tinha uma só natureza e era puramente divino. Os nestorianos aceitavam as duas naturezas, mas afirmavam que elas não eram absolutamente unidas, de modo que era um absurdo blasfemo falar na Virgem Maria como "Mãe de Deus". Após violentas controvérsias, os nestorianos foram excluídos do rebanho em 431, enquanto os monofisistas foram considerados hereges no grande concílio ecumênico da Calcedônia, em 451. Isso deixou os ortodoxos no comando do império e do aparelho eclesiástico da corrente dominante. Nos dois séculos seguintes, muitos dos centros tradicionais do cristianismo viram-se oprimidos pelos governantes tirânicos de Roma e Constantinopla. Já então, o cristianismo tinha uma divisão acerba entre os modelos ocidental (europeu) e oriental (asiático e africano). As denominações nascidas diretamente dessas brigas teológicas sobrevivem até hoje e mal chegaram a remendar suas diferenças.[5]

Essa hostilidade mútua ajuda a explicar por que os cristãos europeus tiveram pouca simpatia por algumas das sociedades cristãs realmente antigas do Oriente e pouco conhecimento delas, e por que nossa visão histórica das Igrejas orientais é comumente limitada por antolhos. Quando nos referimos ao estabelecimento de uma relação entre o cristianismo e o Estado secular, os historiadores ocidentais pensam primeiramente em Constantino, que concedeu a tolerância aos cristãos no Império Romano em 313. Mito menos célebres são os outros Estados antigos que instituíram o cristianismo como religião oficial no século IV, a saber, a Etiópia e a Armênia. É quase certo que a Armênia tenha sido o primeiro Estado, em qualquer região do mundo, a instaurar o cristianismo como religião oficial, o que ela fez por volta do ano 300. O cristianismo armênio separou-se cada vez mais da tradição ocidental no século V, depois de haver adotado a posição monofisista. Mesmo assim, o cristianismo sobreviveu e floresce lá até hoje, tendo desenvolvido uma rica cultura literária, musical e arquitetônica.[6]

A Igreja etíope é igualmente antiga e um servo da corte etíope é um dos primeiros gentios convertidos a ser identificado no livro dos Atos. Tal como

Material com direitos autorais

sua correspondente armênia, a Igreja organizada da Etiópia também deveu muito aos missionários sírios dos séculos III e IV. Quando os primeiros cristãos anglo-saxões se converteram, o cristianismo etíope já estava em sua décima geração. Embora mal seja conhecida pelos ocidentais, a Igreja etíope exibe uma das mais heróicas histórias de sucesso do cristianismo. Como não é de admirar, dada a sua localização, a Igreja apoiou-se maciçamente na influência egípcia. Ao longo da Idade Média, o centro simbólico do reino cristão foi a antiga capital de Aksum, por muito tempo um ponto de contato com o Egito faraônico. Uma sede episcopal foi ali fundada por volta de 340 e se manteve como a "casa da Arca da Aliança, a Nova Jerusalém original da Etiópia". A ligação com o Egito criou uma vigorosa tradição monástica, que perdura até hoje. Significou também que, como os armênios, os etíopes seguiram os ensinamentos monofisistas, que reforçaram sua separação do cristianismo europeu. Longe de se preocupar com as opiniões de Roma, a história da Igreja etíope, durante sua maior parte, constituiu uma batalha entre o controle local (a liderança monástica) e os abunas, representantes dos patriarcas coptas em Alexandria. Em todos os aspectos, essa foi uma questão inteiramente africana.[7]

A Igreja etíope tem muitos aspectos que surpreenderiam um ocidental, inclusive práticas provenientes do judaísmo.[8] Os fiéis praticam a circuncisão, alguns observam o sabá aos sábados e muitas igrejas contêm uma arca. Reivindicando a tradição salomônica, os reis praticavam a poligamia. Não sabemos realmente se os primeiros etíopes haviam-se convertido ao judaísmo antes de depararem com o cristianismo, ou se (o que é mais provável) apenas tratavam os modelos do Velho Testamento com muito mais reverência do que fariam os cristãos europeus. Como veremos, muitos cristãos africanos da era moderna também se sentem à vontade com o mundo do Velho Testamento e procuram reviver antigos costumes hebraicos — em geral, para horror dos cristãos europeus.

Mas, a despeito de todas as peculiaridades da Igreja etíope, seria atrevido o forasteiro que se arriscasse a sugerir que a fé pela qual os etíopes lutaram e morreram ao longo de 1.700 anos é menos do que uma pura manifestação da tradição cristã. Em 1970, nos derradeiros dias do antigo regime monárquico, a Igreja tinha "61.000 padres, 12.000 monges, 57.000 diáconos,

Material com direitos autorais

31.000 *debteras* (chefes do coro) e 827 mosteiros".[9] Ainda hoje, após conflitos prolongados com os muçulmanos e, mais recentemente, com marxistas anticlericais, a Igreja tem cerca de 25 milhões de membros. Dito em termos ocidentais, esse é aproximadamente o número de metodistas norte-americanos de todas as denominações, tomadas em conjunto.

SOBREVIVÊNCIA

A Armênia e a Etiópia mantiveram uma independência obstinada durante a maior parte de sua história. A Etiópia foi uma das últimas partes da África a ser tragada pelo imperialismo europeu e, mesmo assim, apenas por um breve período, durante a década de 1930. No entanto, essas nações estiveram longe de ser incomuns em manter viva a sua identidade religiosa distintiva durante a Idade Média. Até nas regiões africanas e asiáticas subjugadas pelo islamismo as lealdades cristãs sobreviveram por séculos.

Ao contrário dos mapas históricos com que estamos familiarizados, as luzes cristãs não fizeram apenas apagar-se após a chegada dos muçulmanos. A princípio, os governantes muçulmanos fizeram pouco esforço para incentivar a conversão, em parte pela sólida razão prática de que os convertidos ao islamismo deixavam de pagar os impostos especiais cobrados dos infiéis, de modo que ele literalmente pagava para manter cristãos os súditos cristãos. As perseguições que ocorreram foram esporádicas e, em geral, voltadas contra os monges e o clero, e não os fiéis comuns. Só no fim da Idade Média é que as ordens sufistas místicas deram início ao processo de evangelização popular do islamismo, e o fizeram oferecendo aos antigos cristãos um conjunto de práticas conhecidas, que incluíam santos, santuários, relíquias e peregrinações, bem como a veneração do profeta asceta Jesus. O talento dos sufistas consistiu em apresentar a fé muçulmana em formas católicas.[10]

Sob a dominação muçulmana, patriarcados como Alexandria, Constantinopla e Antioquia continuaram a ser centros vitais de autoridade eclesiástica que ainda exigiam a fidelidade de milhões de seguidores. Durante o século X, os patriarcas de Alexandria exerceram um papel poderoso, sob o domínio

Material com direitos autorais

dos governantes muçulmanos, e, quando a capital monárquica mudou-se para a ascendente cidade do Cairo, o mesmo se deu com a residência do patriarca. Os primazes cristãos "eram comumente usados como embaixadores, consultados em busca de orientação política ou até solicitados para orações". Os governantes muçulmanos respeitavam as inúmeras distinções que encontraram entre os súditos cristãos. Reconheceram cada denominação ou tradição teológica como um *millet** separado, uma comunidade com leis e tribunais próprios e governada por suas estruturas clericais particulares.[11]

Os cristãos não gozavam de nada do que os norte-americanos modernos entendem por liberdade religiosa, e eram rigorosos os limites impostos a qualquer tipo de expansão cristã. O confisco de bens eclesiásticos foi dolorosamente simbolizado pelo destino da igreja de Hagia Sophia, em Constantinopla, que antes fora a maior igreja do mundo e, no século XV, transformou-se numa mesquita. (Atualmente, está secularizada como museu.) Mesmo assim, a maioria dos grupos cristãos sobreviveu com bastante sucesso até os tempos modernos. Para muitos dos chamados hereges, como os monofisistas, os governantes muçulmanos não foram piores do que os imperadores cristãos bizantinos, e foram menos invasivos.

O Egito proporciona um exemplo convincente da persistência cristã. Em parte, a Igreja egípcia conservou um vasto número de seguidores em virtude de sua adoção entusiástica da língua copta nativa. Pelo menos os Evangelhos e o saltério já eram encontrados em copta por volta do ano 300. Noutros pontos da África setentrional, a insistência da Igreja em falar latim resultou em ela nunca haver evangelizado fiéis muito além das cidades, de modo que o cristianismo não sobreviveu por muito tempo às conquistas muçulmanas. Mas o Egito ofereceu um quadro muito diferente. No início do século XX, os cristãos coptas somavam 10 a 20% da população nacional. Hoje em dia, a cifra oficial está em torno de 5%, mas a maioria dos observadores acredita que isso seja uma grave subestimação. A Igreja copta moderna afirma ter dez milhões de membros.[12]

A realidade da sobrevivência dos coptas é ainda mais notável quando lembramos exatamente quem são esses "coptas". Seu nome é uma corruptela

*Do árabe *millah* (religião), termo turco que significa nação, povo, corpo de correligionários. (*N. da T.*)

Material com direitos autorais

de *Aigyptos*, ou seja, egípcios natos, e sua língua descende da língua materna dos construtores das pirâmides. Quando os estudiosos modernos traduziram os hieroglifos da Pedra de Roseta, fizeram-no usando a língua que ouviram falada nas liturgias da Igreja copta. Similarmente, as igrejas ortodoxas sírias ainda usam um tipo de siríaco que se aproxima do aramaico falado pelo próprio Jesus. Em inúmeros pontos, o cristianismo vivo do Egito, da Síria, da Palestina, da Etiópia e da Armênia reconduz-nos aos séculos mais primitivos da religião, a uma época em que os seguidores de Jesus estavam criando células de fiéis num Império Romano ainda vibrante.

Longe de serem um simples remanescente em frangalhos, as comunidades cristãs às vezes emergiam como líderes no Oriente Médio, e raras vezes o fizeram mais do que no século XX. Enquanto os países árabes lutavam para enfrentar os desafios duplos da modernização e da dominação ocidental, foram sobretudo os ativistas cristãos que criaram a fermentação de idéias e políticas que deu início aos vários movimentos nacionalistas e socialistas que varreram a região em meados do século. Os cristãos fundaram o movimento nacionalista árabe Ba'ath, que ainda hoje domina a Síria e o Iraque. Escrevendo na Síria em meados da década de 1990, William Dalrymple observou que "Cinco dos sete assessores mais próximos do [presidente] Asad são cristãos". Os cristãos chefiaram os partidos comunistas árabes, que sempre encontraram seu mais forte respaldo nas áreas cristãs de países como a Palestina e o Iraque. Os cristãos fundaram e lideraram muitos dos grupos mais militantes da causa nacionalista palestina. Em todo o espectro nacionalista e socialista, é comum encontrarmos líderes árabes com nomes caracteristicamente cristãos, como Miguel, Antônio e Jorge. Edward Said, provavelmente o intelectual árabe mais conhecido no mundo ocidental, vem de uma família cristã da Palestina. Os cristãos árabes continuaram politicamente poderosos até a ascensão de um novo fundamentalismo islâmico, nos anos 80.[13]

NÚMEROS

Quantas foram as comunidades cristãs que sobreviveram sob a dominação muçulmana? Até os séculos XII e XIII, os cristãos ainda compunham uma

Material com direitos autorais

grande parcela da maioria dos antigos territórios romanos que haviam caído sob o jugo muçulmano, em sociedades como a Síria, a Mesopotâmia e o Egito, e não é fácil dizer quando os muçulmanos atingiram efetivamente o *status* de maioria nessas comunidades. Uma conjectura razoável situaria a transição por volta da época das cruzadas, mais ou menos em 1100 ou 1200. Ainda em 1280, o patriarca da seita jacobita (monofisista) continuava a "supervisionar vinte metropolitanos e cerca de cem bispos, desde Anatólia e a Síria até a baixa Mesopotâmia e a Pérsia". A título de comparação, a Igreja inglesa, na mesma época, tinha apenas dois metropolitanos (em Cantuária e York) e 25 bispos. E os jacobitas eram apenas uma entre diversas denominações cristãs.[14]

Tal como no Egito, grandes comunidades cristãs sobreviveram até a era moderna em nações como a Síria, o Líbano, a Palestina, o Iraque e a Turquia, o que indica que devem ter sido ainda mais numerosas em tempos idos. Ainda em 1900, os cristãos e os judeus, juntos, deviam compor 30% da população total do Império Otomano. Nas terras otomanas centrais de Anatólia, área que hoje chamamos de Turquia, uma população cristã substancial perdurou até o início do século XX, e os muçulmanos não eram maioria nem mesmo em Constantinopla. As comunidades cristãs sobreviveram até serem destruídas por uma série de guerras, expulsões e mudanças populacionais, entre 1915 e 1925. Na época da criação do Estado de Israel, talvez 20% dos árabes palestinos ainda fossem cristãos. Mesmo hoje, após décadas de declínio e massacres esporádicos, é possível que 10% dos sírios sejam cristãos.[15]

As imagens modernas do cristianismo medieval inspiraram-se muito nas imagens da França e da Europa Ocidental, retratadas como Estados teocráticos repletos de padres e com pouca tolerância aos judeus ou aos hereges. Talvez nos surpreenda saber que, durante boa parte da Idade Média, uma grande parcela dos próprios cristãos do mundo vivia sob o poder político de um credo hostil. Não foi só nos tempos romanos que um número substancial de cristãos viveu como minorias desprezadas. Na Rússia pré-revolucionária, a palavra comum para designar "camponês" era *Krest'ianin*, que deriva de "cristão", lembrando uma época em que as massas rurais haviam preservado sua fé ante a invasão de tártaros e muçulmanos. Como

Material com direitos autorais

aconteceu muitas vezes nos tempos medievais, os cristãos eram os pobres oprimidos e ignorantes, e não os sofisticados cidadãos urbanos.

Em algumas áreas, na verdade, as Igrejas orientais expandiram-se através de sucessos missionários ocorridos fora dos limites do mundo muçulmano. A mais espetacular dentre as Igrejas crescentes foram os cristãos nestorianos, que tinham sido rotulados de hereges no fim da era romana. Partindo de suas bases na Síria e na Pérsia, os missionários nestorianos penetraram a fundo na Ásia Central e na China durante o século VII, seguindo a rota da seda. Os nestorianos e sua "doutrina luminosa" foram bem recebidos na corte imperial e, em 638, ergueu-se uma igreja na capital de Ch'ang-an, que era, na época, talvez a maior cidade do mundo. Essa igreja desfrutou 200 anos de paz e tolerância, antes de sucumbir às perseguições do século X. Mesmo assim, a Igreja nestoriana teve um ressurgimento na China dos séculos XII e XIII e lançou esforços missionários em regiões ainda mais distantes, provavelmente chegando ao Sudeste Asiático. O cristianismo está na China há muito tempo — tanto, na verdade, quanto o budismo no Japão ou o cristianismo na Inglaterra.[16]

Outro campo missionário foi o sul da Índia, onde os ubíquos missionários sírios fundaram comunidades cristãs nativas que se afirmavam seguidoras de Santo Tomás, *Mar Thoma*. (Como antiqüíssimas rotas comerciais ligavam a Índia meridional ao mundo mediterrâneo, é bem possível que o cristianismo tenha chegado à Índia já no século II, ou até no século I.) Refletindo a vasta esfera do cristianismo oriental, esses cristãos indianos falavam siríaco e conservaram seus vínculos com o patriarca nestoriano da Babilônia, que residia em Bagdá. Atualmente, o estado hindu de Kerala tem cerca de sete milhões de "cristãos tomasinos", divididos entre as tradições católica, protestante e ortodoxa. As vitórias orientais dos nestorianos deram origem ao persistente mito ocidental de Preste João, um grande rei e padre cristão que teria vivido além do mundo muçulmano.[17]

O tamanho das comunidades cristãs no Oriente é significativo porque, na Idade Média, as terras orientais eram mais densamente povoadas que as da Europa. A Inglaterra e a França medievais eram Estados

Material com direitos autorais

cristãos, ao passo que os regimes do Egito e da Síria eram solidamente muçulmanos, mas, no cômputo geral, é possível que houvesse mais cristãos nos Estados orientais que nos ocidentais, e os orientais possuíam uma vida cultural e espiritual no mínimo igualmente ativa. Ao julgar a população da "Europa cristã", também devemos recordar que grandes áreas da Europa nem sequer aceitaram nominalmente o cristianismo até ir bem avançada a Idade Média. A Rússia e as terras escandinavas converteram-se por volta do ano 1000, mas a Lituânia — na época, um grande Estado, que dominava boa parte da Europa Oriental — só aceitou formalmente o cristianismo em 1387. No século XIII, auge da civilização cristã medieval na Europa, é possível que houvesse mais fiéis cristãos no continente asiático do que na Europa, enquanto a África ainda tinha comunidades cristãs populosas.

Minhas estimativas diferem das apresentadas na fonte padrão de referência, a saber, a *World Christian Encyclopedia*, que fez um valente esforço para quantificar a força dos cristãos ao longo da história (ver Tabela 2.1).[18] De acordo com a primeira edição desse livro, a Europa chegou a sua preeminência antes do que sugeri, provavelmente por volta do século X. É difícil ter certeza de qualquer desses dados. A demografia histórica é uma ciência dolorosamente insegura, especialmente no que concerne às minorias religiosas. Mesmo hoje, os governos subestimam o tamanho das minorias inconvenientes e, no passado, era muito mais fácil os dissidentes viverem bem longe dos centros de governo, dos órgãos de elite e dos recenseadores. No entanto, as cifras fornecidas pela *Encyclopedia* têm improbabilidades múltiplas. Só a população cristã do Egito, em 1200, provavelmente chegava a cerca de três milhões de habitantes, sem levar em conta a Etiópia e a Núbia, de modo que as cifras sugeridas com respeito à África provavelmente subestimam em cerca da metade o número de cristãos. A redução da contagem na Ásia talvez seja igualmente acentuada. Feitas as contas, eu diria que, na época da Magna Carta ou das Cruzadas, se quisermos imaginar um cristão típico, ainda deveremos pensar não num artesão francês, mas num camponês sírio ou num morador urbano da Mesopotâmia, num asiático, e não num europeu.

TABELA 2.1
Distribuição dos cristãos no mundo antigo e na era medieval

	Cristãos (em milhões) *Ano*			
Continente	*500*	*1000*	*1200*	*1500*
África	8	5	2,5	1,3
Ásia	21,2	16,8	21	3,4
Europa/Rússia	14,2	28,6	46,6	76,3
TOTAL GLOBAL	43,4	50,4	70,1	81

Fonte: David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Nairóbi, Quênia: Oxford University Press, 1982, p. 796.

A persistência das comunidades cristãs sob o islamismo contesta as atitudes contemporâneas ante os conflitos históricos entre os dois credos. Nos últimos anos, um movimento social poderoso tem exigido que o Ocidente e as Igrejas, mais especificamente, peçam desculpas pelo movimento medieval das cruzadas. Segundo essa visão, as cruzadas representaram uma agressão pura e simples contra o mundo muçulmano, e ninguém pode negar que as guerras resultantes tiveram sua parcela de atrocidades. Por trás do movimento reivindicador de desculpas, no entanto, está o pressuposto de que, de algum modo, as fronteiras religiosas estão gravadas na pedra, e os Estados do Oriente Médio governados por muçulmanos devem ter-se destinado, desde sempre e de maneira infalível, a fazer parte do mundo do islamismo. Com igual propriedade, pode-se defender a idéia de que o Oriente Médio medieval era não mais inevitavelmente muçulmano do que outras regiões conquistadas pelo islamismo e posteriormente libertas, como a Espanha e a Hungria. E, curiosamente, os ocidentais não sugerem que os muçulmanos peçam desculpas pelos atos agressivos que lhes deram o poder sobre essas diversas terras, para começo de conversa. Os ocidentais simplesmente esqueceram as comunidades cristãs, antes numerosas, do mundo oriental.

RUÍNA

Se os cristãos sobreviveram com tanto êxito às conquistas muçulmanas, por que são uma minoria tão pequena no Oriente Médio de hoje? A resposta

deve ser buscada nos acontecimentos políticos da baixa Idade Média, quando as relações entre os credos sofreram uma transformação rápida e terrível. Essa mudança foi anunciada, de maneira bastante promissora, no início do século XIII, quando houve rumores de que as forças de Preste João estavam em marcha, a caminho para ajudar o Ocidente contra os muçulmanos. É fato que havia grandes forças militares atuando na Ásia, mas tratava-se, na verdade, das hordas mongólicas — a primeira de uma onda de invasões que, nos duzentos anos seguintes, devastariam a maioria dos centros de civilização do Oriente Médio. Nesse processo, algumas das mais antigas comunidades cristãs viriam a ser eliminadas. A destruição da Mesopotâmia, em torno de 1250, foi uma catástrofe tanto para os cristãos quanto para os muçulmanos.

No entanto, os cristãos ainda puderam tirar alguma esperança desses acontecimentos. A princípio, os cristãos do Oriente Médio viram os invasores mongóis como libertadores potenciais do jugo muçulmano, e aproveitaram a oportunidade para se vingar de seus conquistadores islamitas. O rei mongol que saqueou Bagdá em 1258 tinha uma rainha cristã e, a pedido dela, os mongóis destruíram muitas mesquitas. Havia convertidos ilustres na corte mongólica, em grande parte graças aos esforços nestorianos, e era muito viável que a nação inteira pudesse ser convertida. Vendo algumas perspectivas gloriosas, os cruzados ocidentais aliaram-se a esses invasores asiáticos. As esperanças cristãs culminaram durante a invasão mongólica da Palestina, em 1260, que foi liderada por um general turco cristão. Essa campanha, no entanto, terminou na batalha de 'Ayn Jalut, na qual os turcos muçulmanos mamelucos lograram uma vitória decisiva. Inexplicavelmente, 'Ayn Jalut escapou à atenção dos historiadores que se opõem aos fatos e gostam de perguntar "e se?" e de imaginar cenários alternativos. Se os mongóis tivessem vencido, sua vitória bem poderia ter consolidado o poderio cristão em boa parte da Ásia, praticamente destruindo o islamismo nesse processo.

Na realidade, porém, foram os cristãos que sofreram a destruição. Os mongóis foram expulsos e, logo depois, pereceram os últimos Estados adeptos das cruzadas. Ao ver a onda de vitórias muçulmanas, os mongóis passaram a crer que o Deus do Islã estava favorecendo seus fiéis e aceitaram a

conversão. Entrementes, os cristãos que restaram no Oriente Médio viram sua situação ser pavorosamente alterada, ao serem perseguidos como traidores pelos atos que praticaram durante a invasão mongólica. Uma vez que 'Ayn Jalut foi uma desgraça tão decisiva para o cristianismo asiático, sua localização constitui uma terrível ironia: ela fica bem perto da fonte da religião cristã, em Nazaré. A situação piorou ainda mais para os cristãos no século XIV, quando a Ásia foi repetidamente atingida pela peste e afetada por uma contração geral da população. Esses desastres cumulativos resultaram na ascensão de novos regimes, que eram intolerantes e voltados para si mesmos. Enquanto os cristãos europeus culpavam os judeus pelos desastres da época, os governos muçulmanos voltaram-se contra os cristãos, que sofreram *pogroms* repetidos e conversões obrigatórias em massa.[19]

Também na China, os cristãos foram associados ao regime mongol e se tornaram vítimas de uma reação nacionalista, quando a dinastia Ming chegou ao poder em 1368. Esse movimento foi desastroso para as comunidades cristãs, que, em seu apogeu, talvez se tenham composto de várias centenas de milhares de pessoas, contando os nestorianos e os católicos romanos. No início do século XV, a carreira sanguinária de Timur Lang (Tamerlão) extirpou sociedades cristãs por toda a Eurásia, marcando o fim da grande aventura nestoriana. No século XVI, já não havia indícios de nenhuma atividade cristã organizada na China e eram pouquíssimos os remanescentes da fé em qualquer parte da Ásia Central. A Tabela 2.1 indica o declínio catastrófico das populações cristãs de todo o continente entre 1350 e 1500. Também na África, o cristianismo ficou em extremo perigo. O Estado cristão da Núbia sucumbiu à pressão muçulmana por volta de 1450 e a Etiópia quase foi varrida do mapa, num *jihad* mortífero do início do século XVI, "uma campanha sistemática de genocídio cultural e nacional". Embora a Igreja e o reino tenham sobrevivido, a cultura etíope foi praticamente aniquilada.[20]

Até na Europa, a baixa Idade Média assistiu a um declínio acentuado do poderio cristão diante da expansão muçulmana dos turcos otomanos. Um número cada vez maior de cristãos descobriu-se sob o jugo muçulmano, tendência esta que só começou a se inverter na década de 1680. Esse ponto merece ser enfatizado, em vista da imagem moderna de um Ocidente cris-

tão predatório, sempre procurando expandir sua dominação num mundo ingênuo e sem suspeita. Ainda no século XVII, o poder muçulmano continuava a exercer forte pressão nas fronteiras da Alemanha e, na época de Shakespeare, piratas muçulmanos faziam ataques sistemáticos à costa da Europa setentrional e ocidental, levando dezenas de milhares de escravos cristãos. Se quisermos visualizar as luzes do cristianismo apagando-se de um mapa imaginário do mundo, com a fé cristã ficando predominantemente confinada à Europa, esse é o ponto em que devemos fazê-lo, mil anos inteiros depois da queda do Império Romano do Ocidente.

AS MISSÕES CATÓLICAS

Também nessa ocasião, por volta de 1500, podemos ter o primeiro vislumbre do padrão de expansão cristã que ficou conhecido nos estereótipos populares, ou seja, uma religião transportada por navios de guerra e mosquetes europeus para os nativos vulneráveis da África ou da América do Sul. Mesmo nessa época, entretanto, tais missões (se é que podemos dignificá-las com esse nome) só tiveram êxito na medida em que criaram uma estrutura religiosa que se mesclou com as culturas e crenças locais. Mesmo quando transportado pelas forças armadas de impérios europeus, o cristianismo recém-plantado na África, na Ásia e na América do Sul adquiriu prontamente raízes locais.

A partir de aproximadamente 1500, potências ocidentais como a Espanha e Portugal deram início a uma expansão global, ostensivamente sob a bandeira do cristianismo. No fim do século XVI, a Igreja católica romana parecia uma instituição mais autenticamente global do que em qualquer período de sua história, e o era muito mais do que na época do Império Romano, ao qual ela há muito sobrevivera. Enquanto os romanos meramente dominaram o mundo mediterrâneo, as bandeiras de potências católicas como a Espanha e Portugal foram desfraldadas na Ásia, na África e nas Américas. Em 1580, as potências ibéricas haviam basicamente concluído sua conquista do Novo Mundo ocidental, enquanto soldados e mercadores abriam caminho para o Oriente, partindo da Europa para as Índias. Quan-

do os espanhóis estabeleceram uma rota marítima imperial do México até Manila, essas empreitadas gêmeas fundiram-se numa estratégia global, em escala nunca antes vista no planeta. Os papas apoiaram os esforços missionários ibéricos, sobretudo na América do Sul e nas Filipinas. Manila já tinha uma sé arquidiocesana em 1595 e, nos cem anos seguintes, a nação foi largamente cristianizada. Para situar essa cronologia no contexto, regiões como o México, as Filipinas e o Congo só receberam o cristianismo cerca de um século depois de concluída a conversão da Europa, através da subjugação da Lituânia.[21]

Em termos religiosos, os maiores sucessos católicos a longo prazo viriam a dar-se nas Américas Central e do Sul, onde todos os povos conquistados aceitaram formas de catolicismo, densamente mescladas com as crenças locais. Essa expansão específica do cristianismo continua a ser uma das mais controvertidas, pois sem dúvida se associou a um regime conquistador brutal, pelo menos tão interessado em açambarcar tesouros quanto em salvar as almas dos nativos. Ao ser questionado sobre sua incapacidade de converter e educar os nativos do Peru, o conquistador Pizarro respondeu, com bastante franqueza, que "não vim aqui por essas razões; vim para levar o ouro deles". Tanto quanto nos é possível reconstituir a voz dos povos nativos, eles viram a chegada da civilização cristã como uma inequívoca desgraça. Um livro profético dos maias registrou a chegada dos espanhóis: "Aqui chegaram eles, com o Deus verdadeiro, o Senhor verdadeiro, a causa de nossa miséria." Quando os conquistadores tentaram destruir todos os remanescentes escritos da antiga civilização mesoamericana, toda a sua literatura e ciência, assim como todo o seu material religioso, eles perpetraram um dos mais graves crimes da história da civilização.[22]

É uma pálida defesa dizer que pelo menos algumas das piores acusações referentes à conquista são falsas. Os estudiosos do século XX produziram estimativas vastamente inflacionadas da população nativa pré-colombiana, o que implicou que o contato com os europeus teria causado um dos piores atos de genocídio da história humana. Cifras populacionais mais realistas mostram que, embora o novo mundo católico tenha-se baseado, inicialmente, na conquista e na exploração, as acusações sobre o "genocídio americano" não passam de um mito acadêmico contemporâneo. No entanto, o novo

cristianismo associou-se, incontestavelmente, ao roubo e à tirania, deixando uma herança sinistra para os séculos futuros.[23]

Em termos formais, a conversão das Américas Central e do Sul foi contínua e impressionante. Já na década de 1520, havia oito bispados nas Antilhas e começaram a surgir as primeiras sés no próprio México. Por volta de 1570, o continente tinha uma extensa rede de bispados que se voltavam para sés metropolitanas na cidade do México e em Lima, e Lima dominava congregações dispersas pelo que viriam a ser, mais tarde, o Peru, o Equador, a Bolívia e o Chile. Os nativos eram batizados em vasto número, que às vezes chegava aos milhares num único dia. Algumas ordens religiosas, especialmente os dominicanos e os jesuítas, lutaram heroicamente para impedir que os nativos fossem explorados por colonizadores europeus gananciosos.[24]

Todavia, pelo menos nas primeiras décadas, a profundidade dessas conversões foi questionável. Durante os primeiros cem ou duzentos anos depois da conquista, a Igreja pouco se esforçou por educar ou evangelizar, depois de os povos nativos haverem assentido formalmente na fé. Isso limitou severamente a penetração fora das cidades e das aldeias das províncias. Ademais, só muito raramente os convertidos nativos eram aceitos na comunhão, política esta que reconhecia a superficialidade das conversões. De modo igualmente grave, os nativos quase nunca eram ordenados no sacerdócio. Os concílios de doutores reservavam a ordenação para europeus de raça pura, não maculados por sangue indígena ou africano. Isso excluiu não só os índios, mas também a população crescente de mestiços. As instruções papais tentavam eliminar essas proibições, mas, na prática, elas só foram inteiramente suspensas no fim do século XVIII.[25]

Longe de ser uma fórmula de conversão eficaz, o histórico da América Latina colonial soa, potencialmente, como uma história de desastre, tanto assim que é intrigante que o catolicismo tenha acabado fincando raízes tão profundas nesse continente. Mas as pessoas comuns, que eram ignoradas e desprezadas pelas igrejas, criaram sua própria síntese religiosa, que se tornou o foco de uma lealdade devota. Na falta de padres e do acesso aos sacramentos da Igreja, o povo latino-americano concentrou-se em aspectos da fé que não precisavam do clero, na devoção aos santos e à Virgem, e organizaram cultos através de corpos leigos, como as confrarias — *cofradías*. Es-

sas práticas vicejaram nas magníficas igrejas prontamente construídas pelos conquistadores para inspirar e deslumbrar seus súditos. Como resultado, o catolicismo não apenas se firmou, como tornou-se parte integrante da identidade cultural dos latino-americanos, em todas as regiões desse cenário sumamente diversificado. Como instituição, a Igreja causou um impacto parcial e, amiúde, insuficiente, mas o cristianismo em si floresceu. Essa é uma distinção que veremos com freqüência.

ALÉM DAS FRONTEIRAS

É fácil ver os esforços de expansão católica em termos da arrogância imperial, da imposição de padrões europeus ao resto do globo, mas, em muitos casos, os missionários viram-se sem condições de impor sua vontade no plano político. Os missionários católicos também procuraram convertidos fora do alcance imediato dos impérios europeus, em terras em que não podiam recorrer a armadas e exércitos para protegê-los. Naturalmente, o cristianismo dessas regiões desenvolveu-se de modo muito diferente do surgido no Peru ou nas Filipinas.

Os católicos portugueses introduziram o cristianismo nos territórios que dominavam, ao longo da costa ocidental da África, mas, na maioria das regiões, o controle europeu restringiu-se aos centros comerciais e militares. No entanto, os missionários também penetraram em reinos independentes no interior, como no caso de Angola. No poderoso reino do Congo, um rei foi batizado em 1491. Observadores dos dois séculos seguintes notaram a que ponto o povo congolês conhecia e aceitava o cristianismo católico, pelo menos com o mesmo rigor de seus equivalentes sul-americanos. Essa não foi uma simples conversão por conveniência, no intuito de obter as armas e o ouro europeus. Um dos primeiros governantes cristãos do Congo, Mvemba Nzinga, foi descrito como "um dos maiores cristãos leigos da história da Igreja africana". Em 1516, um padre português escreveu sobre o rei Afonso, do Congo, dizendo que "Ele conhece melhor do que nós os profetas e o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, e todas as biografias dos santos, e tudo o que concerne a nossa Santa Madre Igreja".[26]

Já no século XVI, um monarca congolês recebeu o título papal de "Defensor da Fé", que até então fora conferido a Henrique VIII, da Inglaterra. Ao contrário da família de Henrique, no entanto, a monarquia congolesa apoiava devotamente a religião católica. Em 1596, São Salvador tornou-se uma diocese independente. No século seguinte, o cristianismo penetrou inteiramente na sociedade e no universo de pensamento locais, ainda que sem suplantar os estilos de vida africanos tradicionais. O reino era dominado por "uma elite letrada, que se vestia parcialmente com trajes europeus e professava o catolicismo". Os reis e duques nativos tinham nomes como André, Pedro, João e Afonso, e a capital do Estado chamava-se São Salvador, em homenagem ao Salvador. Em 1700, o catolicismo congolês já estava em sua sexta geração.[27]

A ESTRATÉGIA DA SEDA

Os missionários católicos tornaram-se particularmente criativos ao entrarem em contato com meios sociais pouco conhecidos, como os da China, do Japão e dos Estados indianos. Sem apoio imperial, os missionários (sobretudo os jesuítas) tiveram que se insinuar nas sociedades locais e, ao fazê-lo, tiveram que lidar com muitos dos dilemas posteriores concernentes à adaptação das tradições de uma Igreja européia a uma realidade não-européia. Os líderes cristãos foram obrigados a redefinir a relação entre o cristianismo e o europeísmo, bem como a indagar se a aceitação da fé implicava a necessidade de carregar a bordo a miscelânea da bagagem cultural. Até que ponto conviria sacrificar ideais rigorosos da ortodoxia na busca de uma estratégia missionária de sucesso? E quanto das práticas aceitas da Igreja consistia, na realidade, num reflexo de costumes e preconceitos europeus, e não em componentes essenciais da fé? Todas essas, é claro, são perguntas muito pertinentes hoje em dia. Igualmente sensível, então como agora, era a questão do controle político europeu. Vez após outra, as missões fracassavam quando os que eram apresentados à nova fé temiam estar se sujeitando a algum tipo de dominação imperial estrangeira.

Os problemas de acolher os costumes e práticas locais vieram repetidamente à tona. Na Índia do século XVII, o jesuíta Robert De Nobili obteve êxito, fazendo-se passar efetivamente por um guru indiano que instruía seus discípulos nos mistérios do cristianismo. Usava trajes locais e respeitava o complexo sistema hindu de castas. Fazer isso era controvertido, porque os símbolos das castas implicavam a crença na reencarnação e em vidas passadas. Ademais, reconhecer as castas significava recusar-se a tratar os mais pobres em termos de igualdade, o que violava os ensinamentos de Jesus. Ainda assim, isso representou uma estratégia missionária bem-sucedida e, talvez, a única que poderia funcionar no contexto da época.[28] Para os futuros missionários, a lição foi óbvia. Adaptar o Evangelho às culturas locais era a via para o crescimento, ao passo que tentar impor aos asiáticos ou aos africanos uma camisa-de-força ocidental era um convite ao desastre. A postura jesuíta esclarecida era que, desde que os convertidos aceitassem o cristianismo católico, certamente poderia tratar-se de um catolicismo de tipo chinês, hindu ou japonês, assim como a Europa tinha suas espécies francesa e espanhola da verdade comum.

Um dilema cultural semelhante surgiu no Japão, a propósito da questão aparentemente trivial de uma preferência no vestuário: deviam os padres cristãos usar algodão ou seda? Se fosse o algodão, os missionários se estariam identificando com os mais pobres e mais desprezados e seguindo as regras apropriadas da humildade cristã, mas os padres vestidos dessa maneira não seriam bem-vindos nas casas de pessoas das classes superiores. Se optassem pela seda — como acabaram fazendo —, isso os identificaria como membros da elite social, capazes de granjear o respeito de nobres e plebeus. A estratégia da seda funcionou esplendidamente para conquistar a adesão das elites japonesas, que, por sua vez, ordenariam a conversão de seus seguidores e arrendatários. Durante décadas, houve um sucesso após outro, de modo que, por volta de 1600, o Japão parecia prestes a se tornar uma nação católica. Nagasaki tornou-se um bispado em 1596 e as primeiras ordenações de padres japoneses vieram em 1601. Centenas de milhares de japoneses foram batizados.[29]

Desgraçadamente, porém, a extensão dos sucessos católicos provocou uma reação nacionalista. A hostilidade tornou-se ainda mais intensa quan-

do os japoneses ouviram alguns católicos europeus, insanamente, falarem em transformar a nação numa colônia espanhola, tão subserviente quanto as Filipinas. As esperanças católicas de conversão em massa foram destroçadas por uma perseguição acerba, que ceifou milhares de vidas. Essa história nos é conhecida através dos romances de Shusako Endo, criador de alguns dos maiores textos cristãos do século passado. O catolicismo japonês sobreviveu clandestinamente até o século XX, quando seus vestígios receberam um golpe muito maior do que qualquer um que pudesse ser infligido por todos os regimes nativos. Em 1945, a segunda bomba atômica usada contra o Japão destruiu a cidade de Nagasaki, baluarte católico do país.

Apesar da derrocada japonesa, os católicos viram abrir-se prontamente uma outra porta, quando as missões jesuítas começaram a obter um sucesso espantoso na China, já então, como agora, a nação mais populosa do mundo. Também ali, os católicos adotaram a estratégia da seda, apresentando-se nos conhecidos trajes dos doutos e convertendo nobres e intelectuais. Ofereciam aos convertidos em potencial qualquer saber do Ocidente que pudesse apresentar interesse para a desenvolvidíssima civilização chinesa. A figura axial dessas missões foi o célebre Matteo Ricci, que chegou à China em 1589. A empreitada jesuítica sobreviveu ao colapso do regime Ming, em 1644, e conseguiu pelo menos a mesma preferência da dinastia Manchu subseqüente.[30]

Os jesuítas eram muito sensíveis aos problemas da adaptação cultural e desdenhavam das tentativas de impor valores europeus. Desde o começo, os missionários procuraram transformar o cristianismo numa forma que fosse compreensível e relevante para os chineses. A liturgia e as Escrituras Sagradas foram traduzidas para o chinês, o que significou escolher um dentre os diversos termos chineses possíveis para designar Deus. No caso, os missionários optaram por *T'ien*, vocábulo familiar na filosofia chinesa e geralmente traduzido por "paraíso"; dirigiam-se a Deus como *Shang-ti*, Senhor do Paraíso. Os jesuítas adotaram uma postura relaxada perante costumes e práticas chineses arraigados, preferindo absorver de modo pacífico tudo o que não fosse flagrantemente contrário aos ensinamentos cristãos. Os missionários receberam o apoio do Vaticano e de seu escritório de *Propaganda*, que, em 1659, indagou com perspicácia: "Que poderia ser mais absurdo do

que transportar a França, a Espanha, a Itália ou outro país europeu para a China? Não lhes apresentem tudo, mas apenas a fé. É da natureza dos homens amar e zelar, acima de qualquer outra coisa, por seu país e por aquilo que lhe pertence. Por conseguinte, não há causa maior de alienação e ódio do que o ataque aos costumes locais, especialmente quando estes remontam a uma antiguidade venerável."[31] Esse princípio equivalia a respeitar a veneração chinesa pelos ancestrais e a filosofia de Confúcio.

O fim do século XVII foi uma época gloriosa para as missões chinesas, uma vez que, em 1692, os cristãos receberam um édito de tolerância do imperador Kang Xi. As perspectivas eram estonteantes: podia-se argumentar que Kang Xi era o governante mais poderoso do mundo na época, dominando talvez 150 milhões de súditos, população equivalente à de toda a Europa, incluindo a Rússia. Os católicos de orientação histórica relembraram que a conversão do Império Romano também se iniciara por um édito de tolerância de um imperador amigo. Ontem, Roma, amanhã a China? Conquistando muitos convertidos, os missionários promoveram o clero chinês, e Luo Wenzao, primeiro bispo católico de origem chinesa, foi consagrado em 1685. Em 1700, a China tinha cerca de 200.000 católicos, muitos dos quais tinham boa posição política.

As missões católicas na China podem ser vistas como um dos maiores casos de "poderia ter sido" da história mundial. Se a China se houvesse convertido no século XVII, o impacto disso na futura história do cristianismo teria sido incalculável, como o seriam os efeitos no equilíbrio religioso da própria Europa. Uma China convertida teria sido um facho cultural para o Japão, a Coréia, o Vietnã e, em última instância, a Ásia inteira. Mas, é claro, não estava fadado a ser assim.

A postura conciliatória jesuítica desmoronou no fim do século XVII, quando os inimigos da Companhia de Jesus conseguiram fazer com que os papas se voltassem contra ela. Em poucos anos, os jesuítas sofreram ataques reiterados, por permitirem que os chineses cultuassem os ancestrais, canonizassem São Confúcio e incluíssem nomes de deuses pagãos na tradução das Escrituras. Em 1704, o Vaticano expediu uma sentença decisiva contra a Companhia de Jesus, proibindo os ritos chineses e ordenando a eliminação das traduções recentes da Bíblia. Dali por diante, os serviços religiosos

teriam que ser conduzidos estritamente em latim. E, o que foi igualmente negativo, os emissários papais que declararam as novas normas também fizeram grandes reivindicações quanto ao papel político do Vaticano, uma presença estrangeira que não poderia ser tolerada pelos imperadores chineses. Como entendeu profeticamente o imperador, "Sei que, no momento, não há nada a temer, mas, quando seus navios chegarem aos milhares, provavelmente haverá grande tumulto".[32] Em 1724, o governo chinês respondeu a esse acúmulo de insultos proibindo a religião cristã. À medida que a Igreja católica tornou-se ostensivamente um corpo estranho, ela suscitou perseguições numa escala que eliminou a maioria dos sucessos dos jesuítas no fim do século XVIII.

Os efeitos da nova política não se restringiram à China. Nesses mesmos anos, a Igreja começou a insistir numa conformidade similar entre os cristãos católicos da Índia, com efeitos quase igualmente severos. Também a partir de 1700, aproximadamente, a Igreja congolesa iniciou um longo período de declínio, que representou uma das maiores oportunidades desperdiçadas na história do cristianismo africano. A fragmentação política do Estado congolês teve parte da culpa, porém o mais importante foi a recusa da Igreja a aprovar as liturgias nativas e sua relutância em ordenar padres africanos. O Vaticano tampouco se dispôs a fazer outras concessões fundamentais aos valores africanos, inclusive um clero casado — modelo que fora aceito noutros lugares, em partes do Leste Europeu e no Oriente Médio. A derrocada dos ritos chineses e a rigidez cultural que ela simbolizou prejudicaram o progresso das missões católicas no mundo inteiro, durante mais de um século.

O GRANDE SÉCULO

Até o fim do século XVIII, os esforços missionários em larga escala foram uma reserva estrita dos poderes católicos, um fator de superioridade orgulhosamente enfatizado pelos controversistas católicos. Como podiam os protestantes arrivistas afirmar-se uma verdadeira Igreja, quando obviamente negligenciavam a Grande Missão de Jesus, que mandava pregar o Evange-

lho a todas as nações? Na década de 1790, entretanto, os protestantes aceitaram esse desafio. Em parte, isso foi conseqüência da revivescência evangélica e, em parte, deveu-se ao poder e alcance sem precedentes do Império Britânico. Os protestantes, particularmente os das ilhas britânicas, entraram com empenho no movimento missionário. No intervalo de uma década, as missões globais conquistaram o tipo de respaldo entusiástico que viriam a conservar por toda a era colonial. Em 1792, iniciou-se o trabalho missionário moderno, com a formação da Sociedade Missionária Batista, de Londres, uma empreitada que não tardaria a ser questionada pela Sociedade Missionária de Londres (congregacionalista, 1795) e pela Sociedade Missionária da Igreja, patrocinada pelos anglicanos (1799). Os novos Estados Unidos partilharam dessa animação missionária, com suas recém-fundadas Diretorias e Sociedades missionárias.[33]

As missões tornaram-se então um grande foco dos ativistas protestantes. Em 1793, William Carey deu início a sua campanha fanática pela conversão da Índia, usando o famoso lema que viria a inspirar um sem-número de sucessores: "Esperai coisas grandiosas de Deus e tentai coisas grandiosas por Deus." A China também atraiu a atenção extasiada dos evangélicos europeus. Em 1807, o primeiro missionário protestante havia-se instalado no Cantão. A África também despertou um interesse fervoroso, em parte pelo conhecimento enormemente ampliado da geografia do continente. Em 1799, as *Travels in the Interior Districts of Africa*, de Mungo Park, alertaram os protestantes europeus para o vasto campo missionário à espera de colheita nas regiões ocidentais do continente. Além disso, surgiram novos esteios políticos. Criaram-se colônias para escravos libertos — em Serra Leoa, em 1787, e na Libéria, em 1821 — e, em ambos os casos, os novos colonos tinham tido um extenso contato em primeira mão com o cristianismo. Quando os britânicos se instalaram no cabo da Boa Esperança, em 1806, o trabalho missionário protestante começou com vigor em toda a África meridional.[34]

Esses eventos deram início ao que é justificadamente encarado como o grande século missionário. Entretanto, como vimos, isso foi muito diferente da súbita expansão cristã retratada com grande freqüência nos relatos modernos do imperialismo europeu. Em muitos casos, como na Índia, na China e em grande parte da África, os missionários cristãos menos fizeram

desbravar um novo terreno do que reabrir minas antigas e muito conhecidas. Na década de 1880, os missionários do Congo depararam com um entusiasmo das massas que seria difícil de explicar, se não soubéssemos que as pessoas estavam redescobrindo o que tinha sido a religião nacional, apenas cerca de cem anos antes.[35]

É inegável que as missões cristãs dessa fase histórica estiveram intimamente ligadas a aventuras políticas e imperiais, e a sina de protestantes e católicos seguiu os sucessos dos diferentes impérios. A expansão protestante na África seguiu claramente a disseminação do domínio da Grã-Bretanha, enquanto os franceses abriram caminho para a causa católica na África e na Ásia. O vínculo entre a religião e o império tem uma epítome clara na experiência do sul de Uganda, onde os católicos eram coloquialmente conhecidos como *baFaransa* ("os franceses"), enquanto os protestantes eram *baIngerezza* ("os ingleses").[36] As autoridades coloniais britânicas e francesas combinavam os esforços missionários com a luta contra a escravidão africana, de modo que o poder imperial era justificado por atividades religiosas e humanitárias.

Em meados do século XIX, o impulso missionário atingiu novos píncaros, quando a maior parte do continente africano ficou ao alcance da Europa e a derrota militar da China abriu o país para novas atividades. Em 1858, uma nova geração de futuros missionários inspirou-se no lançamento do livro de David Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South Africa*. Muitos dos lendários missionários dessa era começaram sua carreira em meados do século, enquanto novas áreas inteiras da África foram abertas, na década de 1870, pela criação de missões em torno do lago Maláui e em Uganda. O evangelismo católico também floresceu, institucionalizado em novas ordens, como os Padres do Espírito Santo e os Padres Brancos. Os franceses chegaram até a tentar evangelizar o mundo muçulmano, tendo-se criado um bispado em Argel em 1838. Foi um arcebispo de Argel, o cardeal Charles Lavigerie (1865-1892), quem teve a visão mais sistemática de uma campanha imperial conjunta para converter a totalidade da África. Para Lavigerie, o cristianismo estava reassumindo sua antiga dominação na África, na qual a era muçulmana fora apenas um intervalo infeliz, uma noite de mil anos que estava chegando ao fim. Reforçando essa afirmação de uma

antiga continuidade, o papa deu a Lavigerie o título de arcebispo de Cartago e primaz da África. Lavigerie sonhava com uma espécie de moderna ordem dos cruzados, uma *militia Christi* bem armada que perambulasse pela África, defendendo os peregrinos e combatendo os traficantes de escravos.[37]

Nas décadas posteriores, esses sucessos anglo-franceses atraíram imitadores invejosos. Por toda a África, cada novo país a entrar na disputa imperialista procurou justificar sua existência através da retórica do empenho missionário: alemães, italianos e belgas, todos estavam lá, ostensivamente, para converter os pobres pagãos. Noutros lugares do mundo, os cristãos norte-americanos, em particular, viram na China o seu destino. Na década de 1920, no auge da aventura euro-americana na China, havia uns 8.000 missionários ocidentais atuando nesse país. Os norte-americanos afirmavam que sua nação tinha um papel especial no projeto divino. Em 1893, um Parlamento Mundial das Religiões, reunido em Chicago, teve a intenção de celebrar o iminente triunfo global não apenas do cristianismo, mas também da religião em sua forma liberal, protestante e quintessencialmente norte-americana. Nessa concepção, a era vindoura seria o século norte-americano e também, como seria inevitável, o século cristão (a revista que leva esse nome, *Christian Century*, foi fundada em 1902). Se alguém duvidasse da veracidade dessa visão, seria tranqüilizado pelas vastas realizações dos missionários norte-americanos por toda a África e Ásia e, em especial, na China. Na década de 1950, os Estados Unidos supriam dois terços dos 43.000 missionários protestantes que trabalhavam pelo mundo afora.[38]

Apesar da hipocrisia e da retórica flagrantemente interesseira da era imperial, a dedicação dos missionários não deixava dúvidas. Conhecendo, como conheciam, os perigos extremos advindos da violência e das doenças tropicais, é inconcebível que um número tão grande deles se dispusesse a abrir mão da vida apenas em nome do comércio europeu, e muitos certamente viam o trabalho missionário como um passaporte para o martírio. Seu número e seu fervor tiveram um aumento portentoso após cada redespertar sucessivo da religiosidade no Ocidente, especialmente quando esses eventos coincidiram com alguma história espetacular de exploração e martírio.

Além disso, a despeito de sua associação com o imperialismo, os missionários oitocentistas fizeram, de fato, concessões importantes às culturas

nativas. Num aspecto crucial, os protestantes reconheceram desde o início a necessidade absoluta de oferecer seu credo nas línguas locais, de modo que a Bíblia foi então traduzida, no todo ou em parte, para muitas línguas africanas e asiáticas. Em diversos aspectos, os missionários protestantes eram tão míopes quanto os católicos em sua disposição de respeitar os povos colonizados, mas, na questão da língua, os protestantes levaram uma clara vantagem.

Protestantes e católicos costumavam ser realistas acerca dos problemas culturais que enfrentavam ao apresentar um credo universal sob uma aparência colonial européia. A rigor, enfrentavam exatamente os mesmos debates com que seus predecessores haviam deparado, no tocante a até que ponto deveriam adaptar-se aos nativos para conquistar convertidos. Particularmente ao se aventurarem por territórios perigosos, eles ficavam tentados a se apoiar na proteção dos burocratas e soldados europeus, mas um cristianismo estabelecido através desses meios não tenderia a granjear muitos convertidos. No que tinha de pior, essa política ameaçava criar uma forma segregada de cristianismo de varanda, na qual o clero europeu paternalista recusava-se literalmente a deixar os convertidos nativos entrarem em sua casa.[39] Os evangelistas de visão reconheceram esse perigo. O fundador dos Padres do Espírito Santo advertia os missionários em formação, dizendo-lhes: "Vocês não estão indo à África para lá criar a Itália, a França ou qualquer desses países. (...) Tornem-se negros com os negros. (...) Invariavelmente, nossa religião sagrada tem que ser implantada no solo."[40] Seguindo o mesmo princípio, alguns missionários protestantes na China abandonaram o traje e o estilo de vida europeus que lhes davam proteção e prestígio, mas também os separavam das pessoas comuns. Um dos grandes movimentos protestantes desse período foi a Missão Interiorana da China (MIC), organismo fundado em 1865. Seus membros usavam roupas chinesas e exibiam o rabo-de-cavalo ou trança na nuca que simbolizava a submissão à dinastia imperial: pretendiam ser "todas as coisas para todos os homens". Em 1900, a MIC dirigia cerca de 800 missionários.[41]

Por vezes, em sua receptividade às culturas nativas, os missionários ficaram muito à frente dos políticos leigos. Os estadistas imperialistas demoraram a imaginar um futuro em que os povos colonizados pudessem

emancipar-se e chegar à independência. Ainda na década de 1950, poucos líderes britânicos ou franceses achavam que viveriam para ver o fim do controle europeu direto da África. Em contraste, pelo menos alguns dos primeiros missionários admitiram alegremente que sua contribuição representava apenas uma fase histórica temporária. Já na década de 1850, Henry Venn, da Sociedade Missionária da Igreja, sabia que as missões dariam lugar a igrejas nas margens do Níger ou do Congo, como um dia tinham feito nas terras do Reno e do Tâmisa. Numa expressão inesquecível, Venn falou da futura "eutanásia da missão". Essa transição viria através de uma política dos "três 'auto'", na qual a Igreja seria erguida sobre os princípios do autogoverno, do auto-apoio e da autopropagação. O resultado seria "uma Igreja nativa, com pastores nativos e um episcopado nativo".[42] Essas visões ficaram toldadas durante os anos do auge do fervor imperialista, quando, embriagados com a visão do poder, alguns líderes eclesiásticos falaram num período indefinido de supremacia branca global. Mesmo assim, as idéias de uma futura autonomia nativa nunca desapareceram por completo.

Em qualquer iniciativa missionária, a ordenação do clero nativo está fadada a ser a prova de fogo do compromisso com a superação de um contexto imperial, com a saída da varanda. Nesse aspecto, as Igrejas do Grande Século ofereceram uma imagem dúbia. Algumas organizações registraram sucessos precoces. Em 1765, a Igreja da Inglaterra ordenou Philip Quaque, da Costa do Ouro, como seu primeiro padre africano. Um século depois, na década de 1860, essa mesma Igreja escolheu o ioruba Samuel Adjai Crowther como seu primeiro bispo não-europeu e delegou a esse douto "inglês negro" a tarefa de fundar uma diocese missionária na África Ocidental. Outras Igrejas seguiram o mesmo caminho em seus respectivos territórios, particularmente as missões protestantes, e o clero chinês já estava sendo ordenado na década de 1860. Contudo, embora o princípio da liderança nativa estivesse bem estabelecido, não era seguido de maneira sistemática. Em 1914, a Igreja católica romana não tinha, no mundo inteiro, nenhum bispo de origem não euro-americana, exceto por um punhado dos que serviam aos cristãos tomasinos da Índia em comunhão com Roma. Em toda a África, a Igreja católica só ordenou um punhado de bispos nativos antes de 1920.[43]

Entretanto, apesar de todas as incertezas concernentes ao clero nativo e de todas as mensagens dúbias acerca de apresentar o cristianismo em termos nativos, os sucessos foram muito marcantes. Em 1800, talvez 1% de todos os cristãos protestantes viviam fora da Europa e da América do Norte. Em 1900, esse número havia subido para 10%, o que se mostrou uma massa crítica suficiente para respaldar a expansão adicional. Hoje em dia, essa cifra situa-se em torno de 2/3 de todos os protestantes. Os católicos também fizeram sua colheita. Em 1914, a Igreja católica africana tinha sete milhões de fiéis batizados e mais um milhão de catecúmenos; essas cifras haviam-se duplicado em 1938. Dito de outra maneira, a África, no fim do século XIX, tinha dez milhões de cristãos de todas as denominações, inclusive os coptas, ou cerca de 9% do total da população do continente. Em 1950, essa cifra havia-se elevado para 34 milhões, ou 15%; em 1965, havia 75 milhões de cristãos, ou 1/4 do conjunto.[44] E, embora menos espetacular, a expansão na China, ainda assim, teve realizações maiores do que em qualquer época anterior da evangelização cristã. Juntando católicos e protestantes, a população cristã da China estava em cerca de 1,2 milhão em 1900, mas chegara a aproximadamente 5 milhões em 1949.

A maioria dos europeus ou norte-americanos modernos se constrange diante das afirmações feitas por seus ancestrais sobre sua "missão civilizadora" no resto do mundo. No entanto, um ponto em que os entusiastas vitorianos revelaram-se mais certos do que poderiam ter sonhado foi em sua convicção de que o cristianismo, na verdade, daria passos imensos nos anos seguintes. Na maioria dos aspectos, o século XX foi tudo, menos um Século Cristão, já que os horrores desses anos fizeram-no assemelhar-se mais a uma nova era das trevas do que a uma era dourada para qualquer religião. Ainda assim, o cristianismo realmente desfrutou um sucesso mundial. Para citar o falecido Stephen Neill, um dos grandes historiadores do movimento missionário, "no século XX, pela primeira vez, houve no mundo uma religião universal — a religião cristã".[45] No terceiro milênio, tal como no primeiro, a religião mais uma vez deverá ser um fenômeno verdadeiramente transcontinental.

TRÊS

Missionários e profetas

> Juntos, os três organismos — missionários, governo e empresas, ou ganhadores de dinheiro — formam a mesma regra de olhar para os nativos com ar zombeteiro. Às vezes, espanta-nos ver que esses três organismos combinados provêm da Europa e que junto com eles vem o título de "cristandade". E cotejar ou comparar o Senhor do título com seus servos impede qualquer africano de acreditar no Senhor do título. Se tivéssemos poder suficiente para nos comunicar com a Europa, recomendaríamos que eles não se chamassem de "cristandade", mas de "europeidade".
>
> — Charles Domingo, 1911, citado em Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*

Uma coisa é falar dos sucessos missionários e seus números, mas outra, bem diferente, é determinar a natureza das mudanças religiosas implicadas. O ato de ligação a uma Igreja ou seita não é, necessariamente, idêntico ao processo interno de conversão. Embora possamos medir mais ou menos o número dos que se declaram cristãos, a dinâmica interna da mudança religiosa não se presta a nenhum tipo de contagem. As missões tiveram sucesso por diferentes razões, em épocas e lugares diferentes, e algumas novas Igrejas plantaram raízes muito mais profundas do que outras.[1] No entanto, várias dessas Igrejas gozaram de um sucesso notável, numa medida que seria impossível de compreender, se os novos cristãos estivessem respondendo a elas apenas por medo ou inveja dos conquistadores imperiais. Por mais espantoso que isso possa parecer a

um Ocidente *blasé*, o cristianismo exerce uma avassaladora atração global, que não dá o menor sinal de estar diminuindo.

"A RELIGIÃO DA EUROPA"

Os sucessos estupendos das missões cristãs na África ou na Ásia são ainda mais notáveis à luz da imagem extraordinariamente precária dessas atividades no pensamento popular do Ocidente. Para muitos observadores contemporâneos, toda a empreitada missionária é a epítome de muito do que há de errado na cultura ocidental. No que têm de pior, as missões são apresentadas como um braço cínico da exploração colonial, implacável e racista. Em 2000, a rede norte-americana de televisão Arts and Entertainment apresentou um grande documentário sobre o segundo milênio do cristianismo, de 1000 a 2000 d.C.[2] No segmento referente ao século XVI, a narração descreveu como "os europeus navegaram pelo mundo e, para onde quer que fossem e o que quer que explorassem, levaram consigo a religião da Europa — o cristianismo. (...) Mas os exploradores cristãos levaram mais do que apenas sua fé. Levaram também um profundo sentimento de superioridade cultural e uma avidez de riqueza". No século XIX, "as missões tornaram-se inseparáveis dos impérios ocidentais em expansão e de seu desejo aparentemente insaciável de lucro".

Muitos observadores modernos partilham dessa opinião. O líder queniano Jomo Kenyatta queixou-se de que, "Quando chegaram à África, os missionários tinham a Bíblia e nós tínhamos a terra. Eles disseram 'Oremos'. Fechamos os olhos. Quando tornamos a abri-los, eles tinham a Bíblia e tinham a terra." (Esse comentário foi citado pelo arcebispo Desmond Tutu, que costuma ser tido como sua fonte.) O povo Gikuyu, no Quênia, tem um dito que afirma: "Não há diferença entre missionário e colono."[3] Também para o romancista Chinua Achebe, o cristianismo fez parte de um pacote maior de invasão colonial. Como observa um dos personagens de Achebe, "O homem branco, a nova religião, os soldados, a nova estrada, tudo faz parte da mesma coisa". Os livros de Achebe brincam freqüentemente com a idéia de "brancura", que, no pensamento africano tradicional, era uma cor inauspiciosa, ligada à lepra: "Àquela altura, po-

rém, Ezeulu começava a temer que a nova religião fosse como um leproso. Bastava dar-lhe a mão, que ele queria o braço inteiro."[4]

Muitos ocidentais solidarizam-se com essas idéias, vendo o cristianismo missionário como uma espécie de lepra cultural. Quando os impérios coloniais europeus começaram a desmoronar, em meados do século XX, tornou-se moda, entre os escritores do Terceiro Mundo, descartar a empreitada cristã exclusivamente como uma forma de imperialismo mal orientado e afirmar que seus efeitos mal chegaram a romper a superfície da pele. Dir-se-ia que o cristianismo só poderia exercer um pequeno impacto nos mores sociais e sobretudo nos mores sexuais africanos. Para citar o narrador desiludido de um romance clássico de Mongo Beti sobre a religião colonial, *The Poor Christ of Bomba*, "Eu mesmo começo a me perguntar se a religião cristã realmente nos serve, se é de fato feita sob medida para os negros". Em sua sarcástica descrição do imperialismo cultural do Ocidente, intitulada *Almanac of the Dead*, a romancista índia norte-americana Leslie Marmon Silko escreveu que "Os europeus (...) seguiram mecanicamente a cartilha, com seus padres, sua água benta e suas igrejas, construídas com o trabalho escravo indígena. Mas seu Deus não os acompanhou. O homem branco espargiu água benta e rezou durante quase quinhentos anos nas Américas, mas o Deus cristão continuou ausente".[5]

Quando muito, na desconfiada visão moderna, o impulso missionário manifestou um paternalismo ignorante. A discussão das missões, hoje em dia, tem toda a probabilidade de produzir piadas sexuais sem graça sobre "a posição missionária". Essa expressão evoca toda uma mitologia de jovens vitorianos reprimidos, tentando disseminar suas idéias morais e sexuais corrosivas em populações nativas mais liberadas, que não precisavam dessas inibições ocidentais e só poderiam ser prejudicadas por elas. Para o moderno público leigo, a idéia de que a iniciativa missionária pudesse envolver um conteúdo autenticamente religioso, ou ser de fato bem recebida, parece ridícula. Em 1995, quando o jornalista Christopher Hitchens publicou seu ataque desdenhoso e sarcástico contra Madre Teresa de Calcutá, ele escolheu o título *Missionary Position*, uma vez que essa expressão proclamava de modo eficaz o que se presumia ser a visão de todo ocidental culto sobre as atividades cristãs no Terceiro Mundo.[6]

É claro que, não faz muito tempo, os missionários despertavam profundo respeito e até veneração: basta lembrarmos os relatos heróicos do dr. Livingstone. As histórias do século XX enquadradas nessa tradição incluíram *A morada da sexta felicidade* (1958) e o retrato ficcional do missionário da China encenado por Gregory Peck num filme clássico de 1944, *As chaves do reino*. Em nítido contraste com essas obras, podemos pensar nas muitas imagens negativas de missionários apresentadas no cinema e na ficção recentes. Entre os filmes dessa tradição hipercrítica incluem-se *Havaí* (1966), *A missão* (1986), *Hábito negro* (1991) e *Brincando nos campos do Senhor* (1991).[7]

Todas estas últimas obras oferecem uma visão basicamente similar da iniciativa missionária. Acima de tudo, as missões desafiam obstinadamente a razão, pois, já que todas as tradições religiosas têm mais ou menos o mesmo valor, de que adianta levar os preconceitos de uma cultura para outra? Essa visão de um relativismo perfeito desfaz-se um pouco no que concerne ao cristianismo ocidental, pois ele é visto como sendo, *ipso facto*, um modelo menos válido e desejável do que aqueles que procura substituir. Comumente, o cristianismo é menos tido como uma religião autêntica do que como um conjunto de preconceitos e inibições ocidentais. Num romance de enorme sucesso de Barbara Kingsolver, *The Poisonwood Bible*, uma missionária no Congo Belga lembra que "Viemos de Bethlehem, na Geórgia, trazendo para a selva caixas de massa pronta Betty Crocker para bolos". O teor francamente religioso dessas missões era mínimo: uma moça "fazia as orações idiotas de nossa infância: 'Pai Nosso, que estais no céu', (...) Eu não conseguia nem remotamente acreditar que algum pastor me estivesse conduzindo por aquele vale das sombras da morte, mas as palavras conhecidas enchiam-me a boca, feito algodão". Como o restante da família, ela estava na África unicamente para fazer a vontade do pregador fanático que era seu pai.[8]

As tentativas ocidentais de exportar suas doenças culturais são por demais óbvias em matéria de sexualidade. Em *Hábito negro*, um jovem jesuíta francês luta com tentações avassaladoras, depois de presenciar as atividades sexuais sadias e francas dos nativos canadenses que está tentando converter. Quando a filha do missionário de *The Poisonwood Bible* chega ao Congo,

fica estarrecida com a sexualidade franca que encontra. As africanas entoam hinos alegres de boas-vindas, "com o peito nu como um ovo de gralha (...) todas com os seios à mostra e sem nenhuma vergonha. (...) Serei eu a única a se chocar com os frangalhos daqui?" Seu pai denuncia "A nudez e a escuridão da alma! Pois destruiremos este lugar em que o clamor ruidoso dos pecadores torna-se imenso perante a face do Senhor".[9] Nessas obras de ficção, nessa Lenda Obscura dos tempos modernos, os missionários ficam tão obcecados com suas batalhas perdidas contra a tentação, que oscilam à beira da insanidade. Em *Brincando nos campos do Senhor*, o fanatismo religioso e a repressão sexual da missionária Hazel Quarrier (papel representado por Kathy Bates) levam-na a um colapso psíquico.

A hostilidade às atividades missionárias é igualmente intensa nas próprias Igrejas, ou, pelo menos, na maioria das instituições liberais da corrente dominante. Embora tenha havido época em que as missões bem-sucedidas foram consideradas o mais rico adorno das Igrejas norte-americanas ou européias, todo esse esforço tornou-se profundamente suspeito na década de 1960, a dos anos de descolonização mais acelerada. Em 1970, as Igrejas africanas, em particular, pediam uma moratória das missões ocidentais, porque elas inibiam o crescimento das iniciativas locais. A equação parecia clara: as missões eram um braço do colonialismo e, uma vez havendo se retirado os governos coloniais, o mesmo deveriam fazer suas manifestações religiosas. Igrejas norte-americanas tradicionais, como a luterana e a episcopal, fizeram cortes drásticos nas verbas destinadas ao trabalho missionário, preferindo gastar seu dinheiro em programas sociais dentro de seus próprios países.[10]

UMA COISA SENTIDA NA MEDULA

Se o estereótipo moderno dos missionários tivesse força, seria difícil compreendermos por que a expansão cristã procedeu com tamanha velocidade, ou como pode ter sobrevivido ao término do poder político europeu. Deve ter havido muito mais no cristianismo meridional do que o movimento missionário impulsionado pelos europeus. Em alguns casos, é bem possível

que a atração do cristianismo tenha-se ligado a um desejo de imitar o Ocidente. O cristianismo estava inextricavelmente vinculado às nações imperialistas conquistadoras e, portanto, a uma imagem de sucesso e modernidade. Isso atraiu as elites locais, que puderam iniciar a conversão de suas sociedades de cima para baixo. No mundo inteiro, até mesmo culturas que rejeitavam o pacote religioso completo tentaram absorver alguns aspectos do cristianismo, como parte de um esforço mais amplo para se modernizar e, com isso, competir melhor com o Ocidente. O hinduísmo do século XIX foi revolucionado por movimentos reformistas que fizeram empréstimos explícitos do pensamento, prática e estilos de culto cristãos.[11]

Mas a imitação não pode ser a íntegra da resposta. Se a religião fosse uma questão de reis, comerciantes e missionários, teria durado exatamente tanto quanto a ordem política e comercial que lhe deu origem, e teria sido varrida para longe por qualquer mudança social. Comumente, no entanto, o cristianismo cresceu como um movimento de base, atraindo uma rica diversidade de grupos. Em alguns casos, isso podia significar os que viviam à margem das sociedades tradicionais. Em sua descrição sutil da conversão do povo ibo, do leste da Nigéria, Chinua Achebe descreve como a religião obteve seus sucessos iniciais entre os marginalizados: "Nenhum dos convertidos era alguém cuja palavra fosse ouvida na assembléia do povo. Nenhum deles tinha títulos. Em sua maioria, tratava-se do tipo de pessoas chamadas de *efulefu*, homens sem valor e vazios. (...) Chielo, a sacerdotisa de Agbala, chamava os convertidos de excremento do clã e dizia que a nova religião era um cachorro louco que viera comê-lo." Aos poucos, no entanto, um número crescente de convertidos foi atraído nas famílias importantes. (Hoje em dia, os ibos são predominantemente cristãos.)[12]

Em seus primórdios, o cristianismo africano foi, visivelmente, um movimento da juventude, um sinal de vigor e pensamento novo. Em geral os principais convertidos africanos eram os membros mais moços da sociedade, adolescentes e adultos jovens, aqueles que tinham maior probabilidade de viajar para as cidades, portos ou entrepostos comerciais durante a primeira grande era de globalização, aproximadamente entre 1870 e 1914. Tratava-se de migrantes, trabalhadores, comerciantes e sol-

dados. Nessas comunidades de fronteira, eles depararam com a fé cristã que, posteriormente, levaram para suas aldeias. Qualquer que tenha sido seu público inicial, o que respondeu pelo sucesso do cristianismo foi o efeito de formação de uma rede, à medida que a palavra era passada de um indivíduo para outro, de família para família e de aldeia para aldeia. Em seu levantamento épico do cristianismo africano, Sundkler e Steed frisaram repetidamente o papel dos próprios convertidos africanos na transmissão do que eles haviam recebido: "O novo convertido não guardava sua descoberta para consumo individual, mas levava a mensagem a outros. (...) E foi assim que a mensagem pôde espalhar-se como círculos concêntricos na água."[13]

Podemos sugerir toda sorte de razões para a adoção do cristianismo por africanos e asiáticos, sejam elas políticas, sociais ou culturais; mas uma explicação sumamente óbvia é que os indivíduos passaram a acreditar na mensagem oferecida e julgaram que ela era a melhor maneira de explicar o mundo que os cercava. Achebe, mais uma vez, descreveu o impacto da nova pregação num jovem ibo: "Não foi a lógica insana da Trindade que o cativou. Ele não a compreendia. Foi a poesia da nova religião, uma coisa sentida na medula. (...) Ele experimentou um alívio íntimo quando o hino derramou-se em sua alma ressequida. As palavras do hino foram como gotas de chuva gelada a se derreterem no palato seco da terra ofegante. A mente imatura de Nwoye ficou enormemente intrigada."[14] Para o Nwoye ficcional, assim como para milhões de seus equivalentes na vida real, ou cristianismo foi aceito porque lhes dizia algo, porque eles o acharam verdadeiro. Na parábola de Kenyatta, anteriormente citada, lembramos que é o africano, e não o europeu, que acaba possuindo a Bíblia.

A profundidade e a rapidez com que os novos cristãos apropriaram-se da religião podem ser ilustradas pelas muitas histórias de fervor diante da perseguição. Em Madagascar, na década de 1850, talvez duzentos cristãos foram "perfurados por lanças, asfixiados, mortos pela fome ou pelo fogo, envenenados, atirados de penhascos ou fervidos vivos em sementes de arroz".[15] Também podemos voltar-nos para a colônia britânica de Uganda, onde o anglicanismo se estabeleceu em 1877 e um clero africano

começou a ser ordenado na década de 1890. Nessa mesma década, os missionários católicos romanos começaram a conquistar seus convertidos. Desde seus primórdios, o cristianismo ugandense produziu sua quota de mártires, cujas histórias demonstram a firmeza com que a religião se enraizou no solo africano. Algumas das piores perseguições ocorreram no reino de Buganda, que mais tarde foi incorporado à colônia britânica.[16] O cristianismo progrediu com rapidez na corte real, para horror do rei. Entre outras coisas, ele constatou que os varões cristãos de sua corte passaram a rejeitar suas exigências sexuais. Ordenou que seus súditos renunciassem à nova fé, sob pena de morte, e centenas de bugandenses nativos foram executados em 1885 e 1886. Num único dia, trinta e dois cristãos foram queimados vivos. Tendo em mente tais exemplos, seria ridículo afirmar que a nova religião era exclusivamente para os brancos, e a fé espalhou-se rapidamente em Uganda e Madagascar. Na década de 1890, Buganda passou por uma conversão em massa, numa velocidade assombrosa. Hoje em dia, talvez 75% dos ugandenses sejam cristãos, assim como o são 90% dos habitantes de Madagascar. E essas histórias modernas de perseguição não se restringem à África. Em termos do número de vítimas, é provável que a perseguição mais sangrenta desses anos tenha sido a que ocorreu nos Estados da Indochina governados por nativos, durante meados e final do século XIX. O expurgo ceifou a vida de cerca de cem padres católicos, mas, como na África, os fiéis leigos comuns compuseram a vasta maioria das dezenas de milhares de vítimas.[17]

A TRAVESSIA DO RIO

Uma vez aceita a religião, restava expurgar dessa verdade essencial os adornos culturais estrangeiros com que ela fora originalmente apresentada e deixar que a mensagem falasse em termos inteligivelmente africanos (ou asiáticos). Esse processo tem sido um tema vigoroso para a rica tradição de textos ficcionais surgidos na África pós-colonial. Um dos escritores mais poderosos do continente é Ngugi wa Thiong'o, do Quênia, cujo livro *The River Between* descreve a conversão de seu povo Gikuyu durante a década

de 1920. O rio em questão refere-se às águas literais e simbólicas que separam duas aldeias, uma recém-convertida, a outra solidamente fiel às tradições. A princípio, o livro parece um relato simplista e contínuo de como o invasivo cristianismo colonialista destrói impiedosamente o antigo estilo de vida. O principal convertido cristão, Joshua, é retratado em termos os mais intolerantes e fanáticos, enquanto o tradicionalista Waiyaki é um pagão nobre, talvez um messias nativo.

Com o desenrolar da trama, no entanto, as coisas tornam-se mais complexas. Uma das filhas de Joshua rebela-se contra o pai, exigindo a circuncisão pagã que assinalaria sua entrada na feminilidade adulta. Embora o ritual provoque sua morte, a última visão que ela tem é de Jesus. A outra filha de Joshua apaixona-se por Waiyaki, e a união dos dois sugere a necessidade de uma síntese cultural em que o cristianismo possa aclimatar-se aos mores africanos. Apesar de todas as suas falhas, haveria algo verdadeiro na religião do homem branco, mas ela "precisava ser lavada, para que se retirasse toda a sua impureza, deixando apenas o eterno. E este eterno, que era a verdade, tinha que ser conciliado com as tradições do povo. Não era possível fazer desaparecer as tradições de um povo da noite para o dia". Uma religião que não sintetizasse o antigo e o novo "só faria mutilar a alma do homem". Joshua havia cometido um erro, ao "se vestir de uma religião enfeitada e manchada de tudo o que era *branco*".[18]

Desde os primórdios da empreitada missionária, os povos indígenas consideraram estimulantes, até embriagantes, alguns aspectos do cristianismo, a ponto de tentarem incorporá-los na cultura local, sem esperar pela bênção das Igrejas européias. Em alguns casos, o fervor da aceitação e naturalização do cristianismo resultou em movimentos muito distantes de qualquer idéia costumeira de cristianismo. Não quero exagerar sua importância numérica, uma vez que boa parte da história cristã da África e da Ásia esteve, está e estará ligada às Igrejas dominantes — a católica e a protestante —, e não aos movimentos indígenas mais recentes. Mas as Igrejas independentes são cruciais, por demonstrarem a verdadeira fome espiritual que o cristianismo encontrou e procurou saciar.

Para ilustrar a resposta apaixonada aos primeiros contatos cristãos, podemos voltar-nos para o movimento Taiping, que teve enorme influência

na China oitocentista. Esse talvez pareça um exemplo pouco sedutor para ilustrar os sucessos cristãos, já que o movimento envolveu-se profundamente na política e sofreu um completo fracasso. Ele desencadeou uma rebelião que resultou em dezenas de milhões de mortos e preparou o terreno para a destruição derradeira do regime imperial. Embora os historiadores comunistas chineses valorizem esse movimento como um precursor da libertação nacional, as raízes do Taiping foram inconfundivelmente cristãs. O movimento foi fundado por Hong Xiuquan, que vivenciou uma ascensão visionária ao céu — a mesma história contada por inúmeros outros convertidos da primeira geração. Nesse caso, Hong encontrou sua verdadeira família, que incluía Deus, a Virgem Maria e seu irmão mais velho, Jesus. Sua missão profética de redimir a China institucionalizou-se numa nova Sociedade dos Adoradores de Shang-ti (Deus). O grupo desencadeou uma revolta que pretendia criar um regime de comunismo perfeito, conhecido como o Taiping, ou "Grande Paz". Para situar esse termo no contexto bíblico chinês, os anjos haviam proclamado o nascimento de Cristo com as palavras "Glória a Deus nas alturas e *Taiping* na terra aos homens de boa vontade".[19] Ao longo de sua breve história, o movimento manteve aspectos do cristianismo, ainda que numa forma curiosa e desviante. Exigia-se que os recrutas aprendessem a Oração do Senhor num determinado prazo, sob ameaça de morte.

Movimentos visionários como esse foram singularmente comuns na história mundial, e não apenas dentro das fronteiras do cristianismo. Profetas e messias visionários foram uma ocorrência freqüente na Europa medieval, ao passo que histórias similares irromperam com regularidade nas terras do Sul durante o processo de cristianização. Admite-se que tais profetas carismáticos sejam uma conseqüência inevitável do processo de conversão, e seu aparecimento em grande número marca a transição de uma aceitação hesitante e formal do cristianismo para a internalização generalizada da religião cristã pelo homem comum.

Voltando aos primórdios do período colonial, a América Latina tem uma longa tradição de movimentos messiânicos, milenaristas e utópicos, muitos dos quais atraíram os nativos desfavorecidos. Com esse pano de fundo,

os relatos freqüentes de milagres e visões marianas dificilmente poderiam ser neutros no plano político, e os regimes coloniais suspeitaram, com acerto, que os povos nativos desesperados viam sua melhor esperança de libertação na Virgem Maria e nos santos, vistos sob uma aparência indígena. No século XVIII, as revoltas nativas na América Central geralmente assumiam a forma de "movimentos marianos" apocalípticos.[20]

Muitos desses movimentos usaram a idéia de que os objetivos divinos se cumpririam nas terras incultas desse novo continente, e não na corrupta Europa. Essa idéia está longe de se haver extinguido na atualidade, inclusive na contemporânea teologia da libertação. Um dos messias latino-americanos foi Antônio Conselheiro, que liderou um movimento social apocalíptico no interior do Brasil na década de 1890. Essa revolta entrou na mitologia continental, a ponto de ter sido celebrada por dois dos maiores escritores da região, Euclides da Cunha (*Os sertões*) e Mario Vargas Llosa (*A guerra do fim do mundo*).[21] Outra figura do cânone revolucionário da região é o líder revolucionário nicaragüense Augusto Sandino. Na década de 1920, ele foi guiado por uma crença milenarista clássica de que a velha ordem mundial não tardaria a perecer em fogo e sangue, sendo substituída por um novo sistema de justiça e igualdade. Sandino escreveu que "O povo oprimido romperá os grilhões da humilhação. (...) As trombetas que se farão ouvir serão os clarins da guerra, entoando os hinos da liberdade dos povos oprimidos contra a injustiça dos opressores". Em sua visão, os povos oprimidos indígenas, latinos e mestiços exerceriam um papel messiânico na luta contra a opressão norte-americana.[22]

Nenhuma denominação religiosa situa suas raízes nessas diversas revoltas, embora os sandinistas tenham sobrevivido como um grande espinho na carne de sucessivos governos norte-americanos. Contudo, outros movimentos desenvolvidos na margem cristã cresceram e se transformaram em prósperas Igrejas independentes. Sob nomes variados, essas Igrejas autônomas mais novas representam um dos aspectos mais notáveis do cristianismo meridional. Foi sobretudo na África que tais grupos adquiriram maior importância. Muitas vezes, as novas denominações nativas surgiram exatamente nas regiões que tenderão a passar pelo mais notável crescimento populacional no futuro próximo, de modo

que é possível esperar que suas tradições desempenhem um papel cada vez maior no cristianismo mundial.

OS FRUTOS DA ÁFRICA

Se um dia as Igrejas independentes em ascensão resolverem identificar uma santa padroeira, não poderão fazer melhor do que escolher uma mulher do século XVII chamada Kimpa Vita, que foi batizada por missionários capuchinhos italianos no reino do Congo.[23] Redenominada Beatrice, ela iniciou sua vida de cristã da maneira apregoada pelos patriarcas europeus, mas sentiu-se perturbada quando os padres atacaram as sociedades e iniciações ritualísticas tradicionais. Ela mesma era *Nganga*, uma médium que se comunicava com o Outro Mundo, ou o que os administradores coloniais chamariam de curandeira ou feiticeira. Por volta de 1703, recebeu em sonho uma visão de Santo Antônio, um dos santos mais venerados no Congo, que a advertiu de que as Igrejas coloniais estavam profundamente erradas. Jesus, soube ela então, fora um congolês negro, assim como os apóstolos e alguns santos populares, como São Francisco. Na verdade, Jesus tinha nascido na capital do Congo, São Salvador. A mensagem geral de Kimpa Vita foi que os cristãos africanos precisavam encontrar seu próprio caminho para Deus, mesmo que isso significasse usar práticas tradicionais condenadas pelos padres brancos. Kimpa Vita passou a se identificar com Santo Antônio, "o restaurador do reino do Congo (...) o segundo Deus", cujo espírito se apossava dela.

Como muitas vezes acontece nas Igrejas africanas, um sonho serviu de veículo para uma mensagem espiritual transformadora, com profundas implicações políticas. Kimpa Vita liderou um movimento para conciliar as facções em guerra em seu país e lutou em apoio à monarquia congolesa. Vez após outra, vemos analogias entre ela e Joana d'Arc. E, tal como no caso de Joana, sua revelação levou a um trágico encontro com os colonizadores: em 1706, Dona Beatrice Kimpa Vita foi queimada como herege e feiticeira. Seus seguidores "antoninos" foram reprimidos e muitos milhares deles foram enviados como escravos para o Novo Mundo, sobretudo para o Brasil

e a Carolina do Sul. Milhões de norte-americanos e sul-americanos hoje vivos podem descobrir algum grau de descendência dessa forma pioneira de cristianismo africano indígena.

Embora sua seita não tenha sobrevivido a ela por muito tempo, Kimpa Vita teve muitos sucessores, que tentaram traduzir o cristianismo em termos inteligíveis para o Mundo dos Dois Terços.[24] Em toda a África, um padrão profético comum repetiu-se com freqüência desde o fim do século XIX. Um indivíduo é entusiasticamente convertido por uma das Igrejas missionárias, das quais ele — ou, comumente, ela — aos poucos se distancia. Essa cisão pode decorrer de questões da prática eclesiástica — em geral, a integração de práticas nativas. O indivíduo recebe o que é considerado uma revelação especial de Deus, em geral num transe ou numa visão. Esse acontecimento é uma imitação próxima de uma das famosas cenas do Novo Testamento nas quais Deus fala diretamente com Seu povo, como no Pentecostes ou na estrada para Damasco. Em seguida, o profeta começa a fazer uma pregação independente, e o resultado bem pode ser uma nova Igreja independente. Particularmente quando o movimento se origina na revelação de um fundador, essas Igrejas valorizam enormemente as visões e os dons carismáticos.[25]

Um dos maiores desses profetas foi William Wadé Harris, uma figura poderosa na moderna religião africana. Na verdade, é possível que ele seja uma das omissões mais flagrantes das várias listas de grandes líderes cristãos mundiais preparadas nos últimos anos. Harris foi um liberiano que, nos primeiros anos do século passado, foi instruído pelo anjo Gabriel, numa visão acompanhada de intensas manifestações físicas. Ele recebeu "uma unção trinitária de Deus: foi tocado três vezes na cabeça e o Espírito Santo desceu sobre sua cabeça, com a sensação e o som de um jato d'água". Agora ele era profeta, o vigilante da aurora apocalíptica — era Elias. O anjo também lhe ordenou que abandonasse os trajes europeus que tanto valorizava. Ao fazê-lo, ele rejeitou não só o poder dos colonizadores brancos, mas também o da elite negra americanizada que monopolizava o poder em sua pátria. Em 1913, trajando um manto e um turbante brancos, Harris iniciou suas viagens de pregação pela África Ocidental, com enorme sucesso; para simbolizar a natureza africana de sua missão, levava uma cruz de bambu,

uma Bíblia e um chocalho de cabaceiro. Relata-se que converteu cem mil pessoas num período de dois anos. Sua mensagem era basicamente o cristianismo ortodoxo, ensinando a obediência aos Dez Mandamentos e exigindo a rigorosa observância do sabá.[26]

O que tornou Harris particularmente africano foi sua ênfase em lidar com as antigas figuras de culto ou fetiches do povo, que os missionários europeus haviam desdenhado ou ignorado. Harris, por outro lado, tal como seus ouvintes, acreditava que os fetiches continham uma vasta força espiritual, que ele combatia queimando tais objetos. Diz a lenda que santuários pagãos prorrompiam efetivamente em chamas quando ele se aproximava, e que seus sacerdotes fugiam antes da chegada dessa força sobrenatural. Ao contrário dos missionários brancos, que chamavam a bruxaria de delírio, Harris conhecia muito bem o poder da feitiçaria e convocava seus ouvintes a rejeitar as práticas ocultistas. E o pregador também não condenava a poligamia, viajando na companhia de diversas esposas. Embora muitos de seus seguidores tenham acabado por se ligar a Igrejas missionárias cristãs, como os metodistas, as igrejas de Harris ainda sobrevivem na África Ocidental. Hoje em dia, é comum atraírem comunidades transitórias de imigrantes, como os trabalhadores ganeses da Costa do Marfim, que são realmente os mais pobres dentre os pobres.[27]

A segunda década do século foi fértil para a criação desses movimentos. A intensidade do ativismo religioso durante esses anos sugere quão calorosa e impacientemente as novas comunidades cristãs africanas tentaram absorver a mensagem em suas sociedades. Lembramos a fé obstinada dos mártires ugandenses, apenas cerca de dez anos depois da chegada do cristianismo ao país. Em 1915, o missionário batista John Chilembwe lançou uma revolta armada contra o governo britânico na província de Nyasaland (depois, Maláui). Foi o primeiro desafio africano moderno ao governo do império a ser apresentado em termos de nacionalismo e justiça social, e foi solidamente construído sobre alicerces cristãos. Uma das metas do movimento foi a criação da Igreja Nacional Africana.[28]

Outro profeta contemporâneo foi Simon Kimbangu, que viveu no que era então o Congo Belga. Na época da epidemia mundial de gripe, em 1918, ele teve visões que o convocaram a ser profeta e curandeiro. Embora ten-

tasse resistir a essa vocação, acabou iniciando sua pregação e seu ministério de cura em 1921, atraindo um número tão vasto de seguidores que as autoridades belgas, apavoradas, sentenciaram-no a ser açoitado e executado. Embora a sentença de morte tenha sido comutada, ele permaneceu na prisão até sua morte, em 1951. Kimbangu pregava um cristianismo puritano ortodoxo, mas era nitidamente africano em sua invocação da ajuda dos ancestrais e em seu foco em si mesmo como líder carismático e mediador entre Deus e o povo. Ele também pregou uma mensagem política africana. Uma de suas orações prometia: "O Reino é nosso. Nós o temos! Eles, os brancos, já não o possuem." Muitos de seus seguidores consideravam-no um salvador e messias africano, cuja cidade natal de Nkamba era vista como uma Nova Jerusalém. O calendário de sua Igreja comemora as datas principais de sua vida, inclusive o início de seu ministério e o dia de sua morte na prisão. As afirmações messiânicas mais extremadas não foram aceitas pela Igreja kimbanguista oficial que floresceu depois de sua morte, a Igreja de Jesus Cristo na Terra por seu Enviado Especial Simon Kimbangu (*Église de Jesus Christ sur la terre par son Envoyé Spécial Simon Kimbangu*). Os fiéis, no entanto, vêem-no como cumprindo a profecia de Jesus de que "aquele que acredita em mim também fará as obras que faço, e fará obras maiores que estas". O tamanho atual de sua organização é muito incerto, mas há quem fale em números tão altos quanto seis ou oito milhões de fiéis.[29]

Harris e Kimbangu não foram figuras isoladas, de modo algum. Com sua ênfase na cura espiritual, as novas Igrejas africanas ganharam força graças à onda de doenças epidêmicas que varreram quase todas as regiões da África nos primeiros anos do século, ceifando milhões de vidas. Nas terras iorubanas da Nigéria, a terrível epidemia de influenza levou à fundação de Igrejas de cura pela fé conhecidas como *Aladura* (os "Donos da Oração"). A partir da década de 1920, o movimento *Aladura* gerou muitos rebentos, em geral sob a chefia de algum novo líder ou profeta carismático. Foi esse o caso da Sociedade dos Querubins e Serafins, da Igreja Apostólica de Cristo e da Igreja do Senhor, Aladura. Em alguns casos, esses novos organismos viam as mensagens divinas recebidas em transes e sonhos como idênticas à palavra inspirada da Bíblia.[30]

A onda de dons proféticos não se restringiu às décadas de 1910 e 1920, os anos espantosamente criativos durante e depois da Primeira Guerra Mundial. Ao longo do século passado, muitos fiéis africanos anunciaram que Deus os havia escolhido para uma missão profética especial, e a maioria deles procurou africanizar o cristianismo recebido de fontes européias. Como representante final dessa tradição, poderíamos pensar em Alice Lenshina.[31] Quando era candidata ao batismo na Igreja presbiteriana da Rodésia do Norte, em 1953, Alice teve visões em que era levada para o céu e recebia ordens de destruir a feitiçaria, que era vista como um perigo muito premente em várias sociedades africanas. Ela criou uma Igreja, a *Lumpa* ("melhor que todas as outras"), da qual se tornou Lenshina, ou rainha. O grupo atraiu centenas de milhares de seguidores, que formaram uma comunidade utópica a fim de esperar o Segundo Advento de Cristo. Visto que rejeitavam os regimes mundanos a ponto de se recusarem a pagar impostos, os membros da *Lumpa* foram perseguidos pelo novo regime zambiano independente, seguindo-se uma pequena guerra entre a Igreja e o governo. Alice morreu em 1978 e, embora sua Igreja pareça ter morrido com ela, ninguém ficaria surpreso se algum dia ressurgissem seguidores clandestinos.

Ao ler todas as histórias aparentemente intermináveis dos profetas e visionários da África moderna, bem como dos revivalismos do fervor religioso que lhes são atribuídos, ficamos tentados a identificar algumas décadas como eras de revivalismo, eras de profecia. A década posterior a 1910 certamente parece encaixar-se nesse perfil. O problema é que, na verdade, não faltou a nenhuma época, desde a década de 1890, esse tipo de ativismo profético apaixonado, de modo que não há verdadeiras depressões a cotejar com os picos. Podemos traçar alguns paralelos proveitosos com a história religiosa norte-americana. Tradicionalmente, o passado religioso dos Estados Unidos tem sido interpretado como uma série de grandes despertares da religiosidade, o primeiro na década de 1730, o segundo na de 1790, e assim por diante, até os dias atuais, mas esses acontecimentos também podem ser vistos como ficções históricas convenientes. Na realidade, sempre se pode encontrar algum tipo de revivalismo religioso ou grande movimento evangélico em ação em algum ponto da América do Norte, e somente em retrospectiva é que os historiadores interligam alguns desses eventos, a fim de

retratá-los como "grandes despertares". Na África, similarmente, é mais útil ver os diversos *revivals* religiosos e movimentos proféticos como eventos superpostos e mais ou menos contínuos. Para usar a linguagem do revivalismo, faz hoje mais de um século que a África está empenhada num encontro contínuo com os ardores pentecostais, e as Igrejas independentes foram os produtos mais óbvios desse processo sumamente criativo. Em termos norte-americanos, grande parte do continente tem funcionado como um vasto distrito redespertado.

AFRICANAS E INDEPENDENTES

As várias congregações novas são hoje descritas como Igrejas africanas independentes (IAIs), que representam, coletivamente, uma das narrativas mais impressionantes de toda a história do cristianismo (segundo algumas descrições, a sigla representa as Igrejas africanas iniciadas, ou então "indígenas africanas"). O termo abrange uma vasta gama de grupos, desde variações sumamente africanizadas de Igrejas reconhecidamente européias ou norte-americanas até grupos tribais que tomam empréstimos soltos e seletivos do pensamento e da linguagem cristãos. Apesar de muito diversificadas nas idéias e nas práticas, as Igrejas independentes africanas usam certos temas comuns, sobretudo a adaptação do cristianismo a culturas e tradições locais. São Igrejas africanas com líderes africanos, para pessoas africanas.[32]

Denominações independentes brotaram em muitas partes da África a partir da década de 1880, à medida que a segregação racial das Igrejas baseadas na Europa levou muitos ativistas a desertar. Para muitos, a era da chamada Disputa pela África levou a uma disputa para sair das Igrejas inóspitas dos brancos, com a conseqüente formação de novas denominações independentes. Muitas usaram palavras como "Nativa" ou "Africana" em seus títulos e algumas reivindicaram uma clara herança etíope. Uma das primeiras foi a Igreja Etíope, fundada em Pretória, na África do Sul, em 1892: ela foi obra de Mangena Mokone, um refugiado do metodismo wesleyano. Essa ligação etíope requer uma explicação. Desde a época de Mokone, as Igrejas africanas gostam de citar um versículo do Salmo 68 que proclama: "Apresse-se a Etiópia a

estender suas mãos para Deus." Na América do Norte, as Igrejas negras já reivindicavam uma identidade "abissínia" desde o início do século XIX e missionários negros norte-americanos disseminaram essas idéias pela África. A Etiópia ganhou um atrativo ainda maior depois da esmagadora vitória dessa nação sobre uma força colonial italiana, em 1896, num dos poucos exemplos de um país africano nativo que repeliu com sucesso uma invasão européia. Ao se descreverem como etíopes, as novas denominações estavam não apenas justificando o afastamento dos modelos cristãos brancos, mas também reivindicando uma identidade cristã pan-africana.[33]

À parte os grupos etíopes, algumas outras Igrejas independentes são chamadas "proféticas", por seguirem líderes carismáticos modernos como Kimbangu, Harris e os demais. Por fim, existem as importantes Igrejas sionistas, que brotaram, em última instância, de seitas carismáticas da América do Norte do fim do século XIX, e que praticavam a cura pela fé e a glossolalia. Elas retiraram seu nome, indiretamente, do monte Sião, em Jerusalém, porém, em termos mais imediatos, da cidade de Zion, no estado de Illinois, sede de um influente movimento carismático norte-americano. Já havia igrejas sionistas funcionando na África meridional na década de 1890 e elas tiveram uma explosão de crescimento no início do século XX. Foi em 1910 que Engenas Barnabas Lekganyane criou o que viria a ser uma das mais bem-sucedidas entre elas, a Igreja Cristã do Sião (ICS), da África do Sul.[34] Apesar da influência norte-americana em sua origem, as Igrejas sionistas e outras de caráter independente não tardaram a desenvolver lideranças puramente africanas. Adotaram costumes africanos, inclusive a poligamia, e, em alguns casos, observavam tabus ritualísticos. Elas também se assemelham às religiões nativas tradicionais, por sua crença no exorcismo, na feitiçaria e na possessão. Algumas seguem os costumes de determinadas tribos, como os zulus, e, até certo ponto, tornaram-se Igrejas de base tribal. Muitos grupos praticam peregrinações e calendários rituais característicos, que se entremeiam com ciclos tribais mais antigos.[35]

Em geral, as queixas que deram origem às novas Igrejas africanas desapareceram há muito tempo, mas as Igrejas em si estão florescendo. Quão importantes podem vir a se tornar esses grupos, veremos no próximo capítulo.

Para os fins atuais, no entanto, igrejas como as harristas e os kimbanguistas e as tradições sionista e Aladura são importantes, por sugerir o fervor verdadeiro que o cristianismo inspirou fora do Ocidente. Elas questionam a moderna mitologia padrão sobre como o cristianismo foi e é exportado para um Terceiro Mundo passivo ou relutante. Pelo menos nos últimos dois séculos, pode ser que os impérios europeus tenham sido os primeiros a atiçar o fogo do cristianismo pelo mundo afora, mas o movimento não tardou a se transformar num incêndio que se alastra de maneira incontrolável.

QUATRO

Erguendo-se sozinhos

Trazemos dentro de nós as maravilhas que buscamos do lado de fora; há em nós toda a África e seus prodígios.

— *Sir Thomas Browne*

Uma vez que a disseminação do cristianismo havia coincidido de perto com a expansão imperial, parecia certo que o destino da religião seria afetado pela desintegração dos antigos impérios europeus. Assim como foram construídos de maneira lenta e gradativa, esses impérios também não se desintegraram da noite para o dia. Embora a descolonização tenha seguido seu ritmo mais acelerado no fim da década de 1950 e início da de 1960, esse processo estendeu-se por aproximadamente meio século depois do término da Segunda Guerra Mundial, que enfraqueceu muito as potências européias. A era do colapso imperial teve início quando os britânicos retiraram-se da Índia e do Paquistão, em 1947, e os holandeses reconheceram a soberania indonésia, em 1949. Foi em 1955 que a conferência afro-asiática de Bandung simbolizou o despontar de um Terceiro Mundo — a comunidade de 29 novas nações que aspiravam a ser independentes do Ocidente capitalista e do Leste comunista. Na África subsaariana, a fase decisiva começou com a independência de Gana, em 1957, e avançou rapidamente durante a década seguinte. Alguns marcos desse processo incluíram a independência do Zaire e da Nigéria, em 1960, e a da Argélia, em 1962. Entretanto, o processo continuou por muito tempo depois dessa data. O império português só se desintegrou em 1975, o Zimbábue

conquistou sua independência em 1979 e a dominação dos brancos sobreviveu na África do Sul até 1994. O império soviético na Ásia Central perdurou, como o último grande vestígio do colonialismo europeu, até o colapso da União Soviética, em 1991.

Particularmente durante os anos impetuosos da descolonização, nas décadas de 1950 e 1960, os cristãos ocidentais preocuparam-se em saber como as novas Igrejas africanas e asiáticas sobreviveriam a essa rápida transição. Afinal, o cristianismo do hemisfério sul havia desenvolvido sua estrutura essencial em meados do século, mas ainda era "um esqueleto sem carne nem massa, uma minoria educada pelas missões, que liderava instituições cristãs nascentes".[1] Houve também alguns testes políticos rigorosos. No Quênia, durante os anos 50, rebeldes mau-mau passaram a visar a Igreja anglicana como um braço do regime imperial, e a anarquia no Congo Belga, durante os anos 60, levou a uma violência generalizada contra os fiéis e o clero. A insurgência na Argélia, predominantemente muçulmana, praticamente extirpou as missões católicas ali estabelecidas desde longa data. As Igrejas também sofreram com os novos regimes comunistas asiáticos.

No entanto, com poucas exceções, as novas Igrejas sobreviveram e desabrocharam. Desde meados do século, "O esqueleto (...) ganhou órgãos e vigor", à medida que milhões de novos membros afluíram para as Igrejas. Foi precisamente quando o colonialismo chegou ao fim que o cristianismo iniciou um período de crescimento explosivo, que ainda continua irrefreado, sobretudo na África. Desde apenas 1965, a população cristã da África elevou-se de cerca de 1/4 do total continental para aproximadamente 46%, o que é um crescimento extraordinário num período curtíssimo. Para citar a edição de 2001 da *World Christian Encyclopedia*, "O aumento líquido atual nesse continente é de 8,4 milhões de novos cristãos por ano (23.000 por dia), dos quais 1,5 milhão são o número líquido de novos convertidos (subtraindo-se deles os desertores ou apóstatas)". Em algum ponto da década de 1960 ocorreu outro marco histórico, quando, pela primeira vez, os cristãos suplantaram o número de muçulmanos na África. Adrian Hastings escreveu que "a África negra de hoje é totalmente inconcebível fora da presença do cristianismo".[2]

Seja qual for a sua imagem na cultura popular, os missionários cristãos da era colonial tiveram um sucesso notável. Muito desse crescimento seria

explicável em termos da capacidade elástica das Igrejas de se adaptarem às circunstâncias locais. Em todo o Sul do globo, vemos um padrão comum de desenvolvimento. A princípio, os ocidentais tentam impor suas idéias sobre como deve ser o cristianismo, muitas vezes respaldados pela força do poder político colonial. Esse evangelismo conquista alguns seguidores, em geral para uma Igreja aprovada ou dirigida pelo Estado, e um número notável de fiéis contenta-se em permanecer nesse rebanho. Aos poucos, no entanto, outras pessoas vão além da matriz colonial, à medida que exigem uma conciliação cada vez maior com os estilos locais: foi o que aconteceu com profetas como William Wadé Harris. Essa pressão pode ter vários desfechos, dependendo da flexibilidade com que os velhos odres possam acolher o vinho novo. Em muitos casos, as grandes Igrejas de orientação européia adaptam-se com sucesso e incorporam os costumes nativos em liturgias e estilos de culto locais. Noutras situações, porém, o resultado é a formação de Igrejas totalmente novas, de um modo que talvez horrorizasse os fundadores missionários. Isso pode significar a adoção de uma denominação rival já estabelecida, como quando milhões de católicos latino-americanos começaram a se converter ao protestantismo e ao pentecostalismo. Noutros casos, ainda, os fiéis formam Igrejas inteiramente novas, tão diferentes dos modelos existentes que os observadores tradicionalistas discutem, preocupados, se esses novatos terão ultrapassado as fronteiras do próprio cristianismo.

AS IGREJAS MISSIONÁRIAS

Alguns dos maiores triunfos foram obtidos justamente pelas estruturas criadas pelas autoridades coloniais, que preservam a fidelidade apaixonada dos povos indígenas, muito depois de os próprios impérios se haverem dissolvido. Apesar de toda a atenção acadêmica justificadamente dedicada às Igrejas nitidamente pentecostais e indígenas africanas (sionista, etíope, profética), as estruturas de maior sucesso no Sul do globo ainda são fáceis de reconhecer, para qualquer norte-americano. Após décadas de crescimento protestante na América Latina, a Igreja católica romana ainda é, em núme-

ros esmagadores, a maior presença religiosa isolada no continente, e a grande maioria das pessoas ainda define sua vida religiosa em termos do catolicismo. Se 50 milhões de latino-americanos são protestantes (o que é uma estimativa razoável), 420 milhões não o são: a maioria destes, pelo menos nominalmente, é católica. Na África, do mesmo modo, as principais Igrejas são a católica, a anglicana, a metodista e assim por diante, e continuarão a sê-lo num futuro previsível.

O poder persistente das Igrejas da corrente dominante deve ser enfatizado porque, como é compreensível, muitos ocidentais sentem-se fascinados com os movimentos insurgentes. Kenneth Woodward, por exemplo, escreveu que, "Considerando apenas a África, o colapso do colonialismo europeu, meio século atrás, assistiu à proliferação irrefreada de cultos cristãos indígenas, inspirados em profecias e visões pessoais".[3] Isso é verdade, até certo ponto, mas é preciso ter em mente a estatística geral. Embora as Igrejas africanas independentes de hoje afirmem contar com o impressionante número de 35 milhões de membros, isso representa menos de 1/10 de todos os cristãos africanos. Só os católicos romanos da África, isoladamente considerados, superam o número dos independentes por uma proporção superior a três para um. Os membros das Igrejas católica e protestante da corrente dominante da África ressentem-se, muitas vezes, da atenção dedicada pelos acadêmicos europeus e norte-americanos às Igrejas independentes. É muito mais fácil encontrar estudos acadêmicos sobre estas e sobre as Igrejas proféticas que sobre as congregações católicas ou anglicanas que definem a vida religiosa de centenas de milhões de pessoas. Por mais bem-intencionada que seja, essa propensão tende a fazer com que o cristianismo africano se afigure muito mais exótico e até sincretista do que realmente é. Toda essa ênfase nos "independentes" também sugere que, de algum modo, as outras Igrejas são dependentes, estando sob o jugo neocolonial. Na América Latina, de modo similar, os livros sobre as congregações pentecostais são comuns hoje em dia, mas temos poucas descrições da vida cotidiana numa paróquia católica corriqueira. Para os acadêmicos, assim como para os jornalistas, o comum simplesmente não tem interesse.

Os impérios coloniais que floresceram no século XIX deixaram uma herança religiosa global. A idéia de que as religiões de fato representariam a

vida após a morte de impérios extintos não é propriamente nova. No século XVII, Thomas Hobbes descreveu o papado como "nada além do fantasma do extinto Império Romano, sentando-se coroado sobre o túmulo deste, pois foi assim que o papado surgiu, subitamente, das ruínas desse poder pagão". Outro paralelo histórico é oferecido pelo império helênico fundado por Alexandre, o Grande. Embora essa entidade política tenha tido curta duração, ela deixou uma herança milenar, em termos da vasta disseminação da língua, do pensamento e da cultura gregos. Sem que o soubessem, os dinastas gregos criaram o mundo em que o cristianismo primevo pôde espalhar-se com grande rapidez.[4]

O mapa atual do catolicismo no mundo pode ser visto como um remanescente fantasmagórico de diversos impérios — o francês e o português, mas, acima de tudo, o espanhol. De acordo com as cifras católicas oficiais, os países com o maior número de fiéis são o Brasil (137 milhões), o México (89 milhões), as Filipinas (61 milhões), os Estados Unidos (58 milhões) e a Itália (55 milhões). O Brasil foi outrora a jóia da coroa do império português, enquanto o México e as Filipinas devem suas raízes católicas à Espanha. Atualmente, a América Latina tem 424 milhões de católicos batizados, ou 42% do total global, mais do que toda a Europa e a América do Norte. Um bom número dos católicos norte-americanos é também de ascendência latina.[5]

O crescimento católico foi particularmente dramático na África, em geral em territórios anteriormente franceses e belgas. Ainda em 1955, a Igreja reivindicava meros 16 milhões de católicos em toda a África, mas a crescente disponibilidade de rotas aéreas permitiu que os missionários tivessem acesso a áreas inteiras do continente que antes eram inacessíveis. Existem hoje 120 milhões de católicos africanos, número este que cresce dia após dia: é possível que haja 230 milhões em 2025, o que representaria 1/6 do total de católicos do mundo inteiro. Embora essa expansão possa ser ilustrada por um sem-número de países, a Tanzânia oferece um bom exemplo. Ali, o número de católicos teve um aumento de 419% desde 1961 e o país criou uma sólida estrutura eclesiástica. Na década de 1990, a Tanzânia tinha quatro províncias que incorporavam 29 dioceses e, em oito delas, os católicos representavam a maioria da população. Enquanto, em

1965, menos de 1/4 dos bispos da Tanzânia eram africanos natos, em 1996 todas as dioceses eram chefiadas por homens do lugar.[6] Durante a década de 1960, surgiram arcebispos de origem africana em muitos dos novos Estados nacionais. Em algum lugar, a sombra do cardeal Lavigerie dá um sorriso satisfeito.

A mensagem da Igreja tem um atrativo completamente distinto do poder imperial pelo qual foi originalmente transmitida. Existem nisso alguns paralelos misteriosos com a difusão original do cristianismo na Europa, que desfrutou seus maiores sucessos após o colapso do regime político romano. Para citar Kenneth Woodward, alguns historiadores da Igreja agora "vêem a Igreja encenando um segundo ato: assim como as tribos setentrionais da Europa voltaram-se para a Igreja após a decadência do Império Romano, os africanos estão abraçando o cristianismo, diante do maciço caos político, social e econômico".[7] Na África moderna, tal como na Europa medieval, a religião das antigas disputas entre senhores tornou-se mais atraente quando os laços políticos formais foram rompidos, de modo que aceitar o cristianismo não implicou a submissão a um jugo político estrangeiro. Nesse momento, os povos subjugados ficaram radiantes em se apropriar não só das crenças, mas também das antigas formas administrativas e culturais do império.

O cristianismo mundial também é assombrado pelo fantasma do extinto Império Britânico. A Comunhão Anglicana reivindica hoje mais de 70 milhões de membros no mundo inteiro, cifra esta que superestima significativamente o número de fiéis praticantes da Igreja no Reino Unido propriamente dito. Segundo estimativas mais plausíveis, o número de anglicanos das Ilhas Britânicas é maciçamente superado pelo dos que vivem além-mar, e a chamada Comunhão Anglicana (literalmente "inglesa") parece cada vez mais africana. Só a Nigéria tem 20 milhões de anglicanos batizados. O pastor anglicano mais conhecido no mundo é Desmond Tutu, ex-arcebispo da cidade do Cabo, que (ao lado de Nelson Mandela) tornou-se o símbolo do movimento de libertação sul-africano. Em 2050, o total global de anglicanos deverá aproximar-se de 150 milhões, dos quais apenas uma ínfima minoria será de brancos europeus. A herança imperial é evi-

dente noutras Igrejas de origem britânica, como a metodista e a presbiteriana, que usaram similarmente o arcabouço imperial para disseminar suas mensagens características.[8]

O processo de crescimento autônomo é ilustrado pela Igreja da antiga colônia britânica de Uganda. Esse promete ser um desenvolvimento imensamente significativo, uma vez que Uganda é um dos países de crescimento mais rápido na África, tendo uma população atual de cerca de 23 milhões de habitantes. Vimos que o cristianismo ugandense firmou suas credenciais locais durante as grandes perseguições da década de 1880. O anglicanismo sobreviveu com facilidade à transição do domínio imperial e a Igreja tornou-se uma esfera separada em 1961, um ano antes da independência nacional. O papel do cristianismo como religião verdadeiramente nativa tornou a ser reforçado em 1977, quando o arcebispo anglicano Janani Luwum foi submetido ao martírio, por se opor à ditadura do general Idi Amin.[9] Hoje, os anglicanos compõem 35 a 40% da população total. Há vinte dioceses e sete mil paróquias e, por qualquer padrão de freqüência e participação na Igreja, o anglicanismo é consideravelmente mais sadio em Uganda do que já foi em sua terra natal.

A história ugandense também sugere como as antigas Igrejas coloniais lograram adaptar-se aos estilos locais de culto e fé, o que tornou muito mais fácil a transição para a independência política. Já na década de 1920, as "igrejas missionárias" da África Oriental foram transformadas por um movimento intensamente evangélico de redespertar religioso, cujo cerne ficava em Uganda e em Ruanda, mas que afetou muitos Estados vizinhos. (Essa foi também a época dos grandes reavivamentos da África Ocidental, que deram origem às Igrejas Aladura.) No Leste da África, os seguidores eram conhecidos como *balokole*, os "salvos", e os *balokole* tornaram-se uma grande força na nova Igreja: um discípulo tornou-se o primeiro arcebispo da Igreja anglicana ugandense após a independência da nação. O movimento dos *balokole* deu às igrejas do Leste africano um toque pentecostal, que reduziu as fronteiras que separavam as Igrejas estabelecidas das Igrejas independentes e recém-criadas, o que perdura até hoje.[10] A ênfase do revivalismo religioso na cura e nas experiências visionárias tornou as Igrejas atraentes para os membros de credos animistas tradicionais. Embora as Igrejas mais antigas

e mais novas discordem em questões de teologia e estrutura, elas compartilham muitos pressupostos culturais comuns.

SECESSÃO

Por todo o Sul, as Igrejas e missões mais antigas continuam a ser o fato primordial da história cristã, mas não representam o panorama completo. Em muitas regiões, grupos mais antigos revelaram-se inadequados para uma sociedade em processo de mudança. Grande parte da expansão cristã mais espetacular das últimas décadas não ocorreu nos campos protestante ou católico, mas em novas denominações independentes. Podemos observar uma proliferação de Igrejas com afiliações que poderíamos chamar de "nenhuma das anteriores". De acordo com a *World Christian Encyclopedia*, a participação em denominações cristãs nos anos 90 poderia ser listada tal como aparece na Tabela 4.1.

TABELA 4.1
Contingentes das denominações cristãs em 2000

Denominação cristã	*Adeptos (em milhões)*
Católicos romanos	1057
Independentes	386
Protestantes	342
Ortodoxos	215
Anglicanos	79
Cristãos marginalizados	26
TOTAL	2105

Fonte: David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson (orgs.), *World Christian Encyclopedia*, Nova York, Oxford University Press, 2001, 2ª ed., p. 4.

Conquanto nos seja possível depositar pouca confiança na exatidão de qualquer dessas cifras, é impressionante o fato de que quase um em cada cinco cristãos do mundo inteiro não é protestante, católico, anglicano nem ortodoxo. Para a média dos cristãos ocidentais, essa é uma idéia intrigante: excetuando os mórmons, possivelmente, quem mais existe? Que é, exata-

mente, um "independente"? Em algumas fontes, essa cifra é apresentada, de modo ainda mais confuso, como "Outras". Essas Outras Igrejas representam uma ampla variedade de denominações, amiúde (mas nem sempre) incluídas sob o rótulo genérico de pentecostais. Algumas são afiliadas a denominações do hemisfério norte, como as Assembléias de Deus (pentecostal), mas muitas não o são. Algumas dessas Outras congregações são Igrejas indígenas, com raízes inteiramente fincadas na África, na Ásia e na América Latina, às vezes em regiões em que o cristianismo foi plantado mais ou menos nos últimos cem anos.[11]

O crescimento fora das Igrejas tradicionais tem sido muito evidente na América Latina. O catolicismo romano representava a religião da maioria esmagadora do povo há apenas quarenta anos, mas, desde então, houve uma grande debandada para o protestantismo. (Incluo aqui os pentecostais como um subconjunto dos protestantes, embora, como veremos adiante, os dois termos não sejam idênticos.) Em 1940, mal havia um milhão de protestantes registrados em toda a América Latina. Desde 1960, no entanto, o número de protestantes na região vem crescendo a uma taxa anual média de 6%, de modo que, hoje em dia, os protestantes compõem cerca de 1/10 da população total, ou cerca de 50 milhões de pessoas. Em termos de sua parcela da população, os protestantes ou evangélicos são mais fortes na Guatemala e no Chile, representando, em cada um dos casos, cerca de 1/4 do todo.[12] Só o Brasil deve ter uns 20 a 25 milhões de crentes ou fiéis — ou seja, protestantes. Se constituísse um país separado, a região mais protestante da América Latina seria o território norte-americano de Porto Rico, onde as cifras situam-se em torno de 35%. Essas proporções são muito importantes, porque os protestantes também tendem a ter um compromisso religioso maior e a ser freqüentadores mais assíduos da Igreja do que a maioria de seus vizinhos nominalmente católicos. Exatamente quão mais fortes podem tornar-se essas novas Igrejas continua a ser motivo de alarme para as hierarquias católicas da região.[13]

Precisamos ter cuidado ao julgar a escala exata do movimento em direção ao protestantismo, que, nos últimos anos, tem sido descrito em termos bastante exagerados. Na década de 1980, era comum ler afirmações de que o protestantismo estava tomando conta do continente, de que muitos paí-

ses seriam metade protestantes no ano 2000, e assim por diante. Em 1990, David Stoll publicou um livro cuidadosamente pesquisado, que procurou responder à pergunta *Estará a América Latina tornando-se protestante?*[14] Os evangélicos certamente vinham dando grandes passos, porém as afirmações mais extremadas provinham de organismos que eram seus defensores fervorosos e tinham forte interesse teológico. Uma tendência influente ficou conhecida como "Transformar Nações em Discípulos", e seus defensores tinham um compromisso apocalíptico com a obtenção de maiorias evangélicas, em países antes não-protestantes, no fim do segundo milênio. Esse otimismo contribuiu muito para moldar as estimativas estatísticas. Podemos também discernir um componente de anticatolicismo, visto que a afirmação que se fazia era que milhões de novos fiéis estavam sendo resgatados dessa religião, supostamente não-bíblica e não-cristã. Os entusiásticos órgãos missionários raramente prestavam atenção suficiente às dificuldades crônicas de calcular os integrantes das Igrejas e confiavam em dados otimistas, fornecidos por depoimentos pessoais. Há problemas especiais no que concerne às sociedades do Terceiro Mundo, nas quais é difícil colher informações sobre áreas rurais remotas. As cifras declaradas para a América Latina basearam-se exageradamente nas projeções de grandes Igrejas que estavam ao alcance dos estudiosos, sobretudo nas grandes concentrações urbanas. Além disso, por mais transformadoras que pareçam num dado momento, as conversões nem sempre são um evento permanente e modificador da vida: a América Latina está repleta de ex-evangélicos, assim como de ex-católicos. Contudo, mesmo levando em conta esses problemas, as realizações evangélicas foram notáveis e é apropriado ver essa mudança religiosa como uma das grandes revoluções da religião nos últimos séculos. Sua importância torna-se ainda maior, dados os índices de crescimento populacional da América Latina e a provável importância da região nas próximas décadas.[15]

O México ilustra o aumento repentino da prática protestante nos últimos cinqüenta anos. Tradicionalmente, o país dividia-se entre um catolicismo vigoroso e uma corrente igualmente dedicada de secularismo e anticlericalismo. Durante boa parte do século XX, sucessivos governos mexicanos foram profundamente hostis à Igreja católica e houve períodos de

intensa perseguição: basta lembrarmos o romance de Graham Greene sobre um padre martirizado, *O poder e a glória*. Apesar de não serem propriamente favorecidos pelas autoridades, os protestantes tinham relativa liberdade de ação e, por volta de 1970, havia cerca de um milhão deles, representando 2% da população. Desde essa época, os protestantes floresceram, apelando para dois públicos bem diferentes, respectivamente urbano e rural. Nas cidades, como noutros pontos da América Latina, o protestantismo atrai particularmente os migrantes e os marginalizados. Um fenômeno notável é a conversão de comunidades indígenas rurais no sudeste do México, entre as populações maias de Chiapas e Tabasco. Dos cerca de 100 milhões de mexicanos de hoje, aproximadamente 6% são protestantes, comparados a 89% que se identificam nominalmente como católicos romanos.[16]

O DIA DE PENTECOSTES

Além de crescer em números globais, o protestantismo passou por uma mudança substancial em sua natureza, com a expansão das seitas pentecostais nos últimos cinqüenta anos. O súbito avanço pentecostal no mundo inteiro era pouco conhecido do público geral do Ocidente antes da publicação do importante livro de Harvey Cox intitulado *Fire from Heaven*, em 1995, mas a "ascensão da espiritualidade pentecostal" deve ser vista como algo que realmente marcou época. De acordo com observadores bem conceituados, o número de pentecostais no mundo, por volta de 2000, vinha crescendo à taxa de uns 19 milhões por ano.[17]

Cabe aqui dizer uma palavra sobre a definição. Historicamente, a principal divisão religiosa do mundo ocidental se dá entre católicos romanos e protestantes, último termo este que inclui todos os grupos descendentes da grande cisão ideológica da Reforma. A principal diferença é que os protestantes confiam unicamente na Bíblia como fonte de autoridade religiosa, e não na tradição ou na Igreja institucionalizada. Nessa divisão ampla, o movimento pentecostal deve, logicamente, ser considerado protestante, uma vez que nasceu de outras Igrejas protestantes, a saber, o metodismo e a tradição da Igreja da Santidade, e prega uma confiança fundamentalista na

autoridade das Sagradas Escrituras. Em toda a América Latina, o termo "evangélico" refere-se indiscriminadamente a protestantes e pentecostais. Cada vez mais, no entanto, os observadores diferenciam os pentecostais dos protestantes, por causa das crescentes divergências entre os dois em questões de fé e prática. Uma divisão central consiste em que os fiéis pentecostais confiam em revelações espirituais diretas, que complementam ou até substituem a autoridade bíblica. Em todo o continente, protestantes e pentecostais mantêm-se distantes, sobretudo por atraírem públicos diferentes. Enquanto os protestantes atraem um público predominantemente de classe média, os pentecostais extraem apoio sobretudo dos pobres, ou, a rigor, dos setores paupérrimos da sociedade.[18]

O pentecostalismo tem raízes profundas na América Latina, onde algumas Igrejas independentes foram fundadas antes da Primeira Guerra Mundial. Elas existiam em número ínfimo até a década de 1950, quando teve início o verdadeiro crescimento. Desde então, os pentecostais respondem por 80-90% do crescimento dos protestantes/pentecostais em toda a América Latina. O protestantismo chileno tem uma densa maioria pentecostal, tradição esta que também se tornou muito forte na América Central. Alguns dos novos pentecostais aderem a denominações internacionais, como a Assembléia de Deus, de base norte-americana. Hoje em dia, essa Igreja tem pelo menos 12 milhões de membros no Brasil, em contraste com apenas dois ou três milhões nos Estados Unidos. A mesma denominação é hoje a maior comunidade não-católica da Guatemala. Entretanto, boa parte do crescimento pentecostal ocorreu em denominações inteiramente novas, com raízes na própria América Latina. O Chile é a sede da Igreja Pentecostal Metodista Jotabeche, que se vangloria de contar com 80.000 membros, e sua "catedral" em Santiago pode acomodar 18.000 fiéis.[19]

O Brasil representa uma história particular de sucesso para os pentecostais. Ali, o movimento foi fundado no início do século XX por missionários da Assembléia de Deus. As conversões ao pentecostalismo tiveram um surto de crescimento durante as décadas de 1950 e 1960, quando brasileiros natos começaram a fundar Igrejas autônomas. Entre as mais influentes incluiu-se a Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo, fundada em 1955 por Manuel de Melo. As raízes espirituais desse fundador estavam

na Assembléia de Deus e sua tática pitoresca de evangelização incluiu assembléias maciças e cruzadas de estilo norte-americano.[20] Hoje em dia, o templo principal do movimento afirma ter um milhão de membros. Outros grupos dessa época incluem Deus é Amor, fundado em São Paulo em 1962, e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Uma terceira onda de evangelismo pentecostal fez enormes avanços nos últimos vinte anos e, mais uma vez, ergue-se claramente sobre alicerces locais. Das 52 maiores denominações na região do Rio de Janeiro, na década de 1990, 37 eram de origem local brasileira. Seu sucesso tem sido impressionante — milagroso, diriam elas. Harvey Cox cita um estudo feito no início dos anos 90 no Estado do Rio de Janeiro, onde, durante um período de três anos, abriram-se nada menos de 700 novas igrejas pentecostais. No mesmo período, surgiu também o impressionante número de 240 centros espíritas, sobretudo da tradição umbandista de origem africana — e apenas *uma* nova paróquia católica romana. De acordo com uma estimativa recente, cerca de 40 novas igrejas pentecostais são abertas no Rio de Janeiro toda semana.[21]

Um exemplo controvertido do novo pentecostalismo é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), sediada no Brasil.[22] A Igreja Universal foi fundada por Edir Macedo Bezerra apenas em 1977, mas, em seu apogeu, em meados da década de 1990, declarava ter três a seis milhões de membros. Outras estimativas eram muito inferiores, na casa das centenas de milhares, mas, de qualquer modo, a expansão foi assombrosa. Após uma existência organizacional tão curta, a IURD controla hoje uma das maiores redes de televisão do Brasil, tem seu próprio partido político e possui um clube de futebol no Rio de Janeiro. (No contexto brasileiro, o time de futebol deve ser o ativo mais valioso, em termos de influência política.) A Igreja expandiu suas atividades em quarenta países além do Brasil. Boa parte de sua riqueza provém da devoção fervorosa dos membros, que doam fielmente o dízimo.

A IURD tem sido muito atacada e é classificada como um culto por alguns governos europeus e pelas reportagens da mídia nos Estados Unidos. Ela tem sido criticada por práticas supersticiosas que exploram seus fiéis, predominantemente incultos. A Igreja vende um óleo consagrado especial para realizar curas e os telespectadores são estimulados a pôr copos com água perto da tela da televisão, para serem abençoados por controle remo-

to. A página da IURD na web promete que "Um milagre está à sua espera". Às vezes, esse milagre assume a forma da libertação de forças demoníacas. A Igreja oferece "orações fortes para destruir a feitiçaria, as possessões demoníacas, o azar, os pesadelos e todos os problemas espirituais", além de prometer que os membros ganharão "prosperidade e progresso financeiro". Com efeito, diz-se aos fiéis que a oração e os donativos funcionam segundo o mesmo princípio crasso dos investimentos seculares: quanto mais se dá à Igreja, maior o lucro material que se pode esperar nesta vida. Algumas das alegações sobrenaturais da Igreja receberam uma publicidade muito negativa na Grã-Bretanha nos últimos anos, durante o escândalo nacional que cercou uma jovem africana chamada Anna Climbie, que morreu em conseqüência de maus-tratos físicos extremos. A família suspeitou que ela estivesse enfeitiçada e a levou a uma vasta gama de Igrejas que ofereciam serviços de cura e exorcismo, inclusive a IURD. Segundo se afirmou, esses exorcismos contribuíram para as lesões sofridas pela moça. Por fim, os críticos denunciaram a IURD como um estratagema irresponsável para ganhar dinheiro. Em certa ocasião, o *New York Post* denunciou essa Igreja sob a manchete "Enriquecendo com o Sagrado, Igreja Explora Fiéis". Anos atrás, um videoteipe constrangedor mostrou Macedo exultando com seus lucros e exortando seus representantes a arrancarem mais dinheiro do rebanho. Quando o vídeo foi ao ar, o escândalo causou um grande revés e o crescimento da Igreja, antes astronômico, vacilou.[23]

É muito fácil listar as falhas de um grupo como a IURD, mas não devemos usar esse caso para fazer generalizações sobre os possíveis defeitos das Igrejas em ascensão, e menos ainda sobre a religião no contexto do Terceiro Mundo. Todas as organizações podem tornar-se desviantes ou exploradoras: basta considerarmos os escândalos das principais Igrejas dos Estados Unidos nas duas últimas décadas, tanto envolvendo fraudes financeiras quanto abusos sexuais.[24] Em função da natureza dos meios de comunicação de massa, não ouvimos falar de outras Igrejas responsáveis, que não se envolvem em abusos nem exploração e trabalham fielmente para seus membros. Seja qual for nossa opinião da IURD, seu crescimento espantoso indica que ela satisfaz uma vasta fome pública, de modo que, mesmo que esse grupo viesse a desaparecer amanhã, novos movimentos surgiriam para to-

mar seu lugar. Na maioria dos casos, é presumível que não tivéssemos nenhuma notícia deles no Norte, a menos que fossem vítimas de escândalos ultrajantes. Sem esse tipo de reportagens, continuaríamos sem conhecimento da revolução religiosa que vem progredindo em todo o hemisfério.

Esse reavivamento evangélico também se espalhou fora das fileiras dos pentecostais, através do que alguns observadores nortistas de linha dura considerariam apenas um movimento semicristão, a saber, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, ou os mórmons. Essa Igreja representa outra das grandes histórias de sucesso na religião latino-americana moderna. Há apenas uma geração, os mórmons concentravam-se principalmente nos Estados Unidos, mas agora essa situação mudou por completo. Dos atuais 11 milhões de mórmons, menos da metade vive nos Estados Unidos e no Canadá, enquanto mais de 1/3 vive nas Américas Central e do Sul: é possível que logo venham a existir vinte templos na América Latina. O México e as outras nações da América Central respondem por 1,3 milhão de fiéis. Essa Igreja reconhece perfeitamente seus mercados meridionais, e sua bibliografia de recrutamento enfatiza com habilidade o contexto nitidamente nativo e de Novo Mundo em que se insere essa religião. Em consonância com as escrituras dos mórmons, os cartazes e vídeos do grupo exibem Jesus pregando diante do que são, claramente, pirâmides mesoamericanas e maias, na presença de ouvintes nativos deslumbrados. Pelas projeções atuais, a proporção de mórmons que vivem na Europa e na América do Norte terá uma queda sistemática nos próximos trinta a quarenta anos, enquanto os contingentes africano e latino-americano crescerão em ritmo acelerado.[25]

A RESPOSTA CATÓLICA

A longo prazo, a reação católica a essas mudanças poderá ser tão vasta quanto a própria expansão protestante. A carência desesperada de padres católicos no Sul do globo fez com que, a princípio, a Igreja não conseguisse acompanhar as mudanças populacionais e da preferência popular, e não houve contenção da hierarquia que conseguisse impedir os fiéis de derivarem para outras seitas. Quando as igrejas evangélicas começaram a florescer, no en-

tanto, os próprios católicos tiveram de competir pela criação de alternativas que oferecessem um sentimento muito maior de compromisso popular e participação leiga. Dentre estas incluem-se as famosas comunidades eclesiásticas de base, que confiam no envolvimento e na participação maciça dos leigos na liturgia e na vida da Igreja, e que se envolvem profundamente com a organização comunitária.[26] Esses grupos têm servido de inspiração para os cristãos radicais do Primeiro Mundo. Também importantes foram os grupos carismáticos católicos, que reavivam os aspectos místicos e visionários da fé. Na verdade, os católicos conservadores inquietaram-se ao notar o quanto essas novas instituições assemelhavam-se a seus equivalentes protestantes, e as comunidades de base atraíram uma hostilidade especial.

Embora tenham recebido muito menos atenção no Ocidente do que as comunidades de base, é bem possível que as organizações carismáticas católicas tenham maior influência a longo prazo. Um exemplo notável é o movimento El Shaddai, nas Filipinas, que retirou seu nome de um termo hebraico que designa o rosto de Deus. Por mais que esse grupo de extraordinário sucesso se pareça com uma igreja pentecostal clássica, ele tem raízes sólidas no catolicismo romano. Na verdade, é um grupo carismático leigo, destinado a combater a penetração protestante nas Filipinas. Os protestantes constituem, atualmente, cerca de 8% do que foi, historicamente, uma nação esmagadoramente católica, e existem grupos pentecostais em ascensão, como o movimento Jesus é o Senhor. Nesse caso, porém, os reformadores encontraram um adversário à altura.

O El Shaddai foi fundado em 1984 pelo irmão Mike Velarde, que tem a aparência e o comportamento de um megaastro do televangelismo norte-americano. As reuniões do grupo, com centenas de milhares de fiéis, não poderiam ser mais parecidas do que são com os festivais de rock dos anos 60. O público é predominantemente feminino, mas há muitas famílias inteiras em evidência. Como nas igrejas pentecostais, há uma sólida crença na intervenção direta de Deus na vida cotidiana, a qual diferentes observadores interpretam de maneiras diversas. Alguns vêem nessa crença uma confiança infantil na presença divina, enquanto, para outros, os novos grupos estão ensinando um materialismo crasso. Os seguidores do El Shaddai erguem seus passaportes para que sejam abençoados nos ofícios religiosos,

a fim de garantir que eles obtenham os vistos necessários para trabalhar no exterior. Muitos abrem guarda-chuvas e os viram de cabeça para baixo, como uma forma simbólica de captar as ricas bênçãos materiais que esperam receber das alturas. Isso sugere um universo materialista de pensamento que não está muito longe da IURD brasileira. É provável que o movimento tenha sete milhões de membros em todas as partes das Filipinas, o que o transforma numa poderosa força política, e tem também o germe de uma presença realmente global. O grande exército de trabalhadores filipinos expatriados pelo mundo inteiro permite que o El Shaddai dirija congregações ou capítulos em mais de 25 países, inclusive Estados Unidos e Canadá, quase todas as nações da Europa Ocidental e a região do golfo Pérsico.[27]

As advertências ocasionais sobre os possíveis excessos do grupo mostram que a hierarquia católica filipina não vê o El Shaddai como uma perfeita bênção, mas não há dúvida de que o movimento contribuiu muito para impedir o tipo de deserção em massa que ocorreu no Brasil e noutros lugares. Essa experiência oferece lições sadias para outras nações católicas, assustadas com a onda de "seitas" que vêm surgindo. De um modo ou de outro, dentro ou fora da Igreja católica, o cristianismo do Terceiro Mundo está ficando cada vez mais pentecostal.

INDEPENDENTES AFRICANAS

A mesma lição emerge do sucesso das Igrejas mais novas da África. Nos últimos anos, algumas das congregações de maior sucesso foram pentecostais e, também ali, a Assembléia de Deus vem crescendo com rapidez. Em toda a região, podemos ver muitas analogias com o novo pentecostalismo da América Latina. Na Tanzânia, os ofícios carismáticos são marcados por "cânticos extasiados e palmas ritmadas, com (...) orações para promover a cura e sinais milagrosos". "Os anúncios das reuniões e das chamadas cruzadas de força podem ser vistos mais ou menos numa casa sim, outra não, nas cidades maiores." Em quase toda a África, os pentecostais superaram a popularidade das Igrejas independentes ou indígenas, mas esses grupos continuam poderosos em algumas áreas. As

Igrejas independentes variam muito em suas crenças e práticas, mas também estas devem ser abarcadas pelo rótulo muito flexível de "pentecostais". Muitas Igrejas nativas não gostam do título de pentecostais, que implica uma dependência de atividades missionárias norte-americanas, em vez de um crescimento local espontâneo. As "independentes" merecem plenamente seu nome: não são títeres de ninguém. Ainda assim, Harvey Cox faz uma defesa persuasiva da idéia de que também devemos situar firmemente as IAIs no cenário pentecostal, em vista de seu estilo de culto "livre de restrições e repleto do Espírito Santo". Seu culto "exibe todas as características da espiritualidade pentecostal que encontramos desde Boston até Seul, ou ao Rio de Janeiro". Os fundadores das várias Igrejas proféticas também se enquadram bem no estilo pentecostal, e suas experiências de conversão são narrativas clássicas do pentecostalismo.[28]

As novas Igrejas vicejam por toda a África, embora haja enormes variações regionais. Em alguns países, como Uganda, as grandes Igrejas tradicionais ainda predominam, ao passo que, na África Ocidental, Igrejas "missionárias" tradicionais coexistem com grupos indígenas como a Sociedade dos Querubins e Serafins. Na África meridional, as Igrejas independentes parecem estar prevalecendo, embora enfrentem a séria concorrência das pentecostais mais novas. Nos últimos cinqüenta anos, as Igrejas sionistas têm tido um sucesso fenomenal na África do Sul, principalmente nas áreas urbanas mais pobres.[29] Na década de 1990, havia 4.000 igrejas independentes na África do Sul, com cinco milhões de adeptos; só na cidade de Soweto havia 900 congregações em funcionamento. A maior dessas organizações, a Igreja Cristã do Sião, é uma grande força religiosa e política no país e tem seu poder sistematicamente demonstrado em suas vastas peregrinações sazonais. A cada Páscoa, mais de um milhão de peregrinos da ICS reúnem-se para vários dias de comemoração na cidade de Zion, principal santuário da Igreja na África do Sul. Para termos uma idéia do que isso significa, a multidão que se reúne na peregrinação da ICS é maior do que a que saúda o papa na praça de São Pedro no domingo de Páscoa. Outro poderoso grupo independente é a amaNazaretha, a Igreja Batista Nazarena, fundada em 1912 pelo profeta messiânico zulu Isaiah Shembe; também ela tem grandes reuniões de peregrinação.[30]

O crescimento das Igrejas independentes na África do Sul correspondeu perfeitamente à crescente crise política e racial da nação, entre a década de 1960 e o início da de 1990, quando as tensões entre negros e brancos atingiram níveis desconhecidos na maior parte da África. Como resultado, muitos africanos negros sentiram-se mal por fazer parte de Igrejas missionárias associadas a um regime colonialista. Esse incômodo talvez explique por que as Igrejas independentes saíram-se tão bem em todas as nações mais meridionais. Significativamente, outro país em que as IAIs desfrutaram um sucesso equiparável foi o Zimbábue, que, quando ainda se chamava Rodésia [do Sul], foi palco de uma sangrenta guerra de libertação, entre 1965 e 1979. As Igrejas mais novas também se saíram bem em Botsuana, que tem atualmente 50% de cristãos. Apenas uns 30% dos membros das Igrejas de Botsuana pertencem a denominações conhecidas, como anglicanos, metodistas e católicos romanos. Outros 7% são adeptos de grupos pentecostais, enquanto o restante, quase 2/3 dos fiéis cristãos, pertence a IAIs.[31] Pelo menos nessa região, os grupos independentes continuam a crescer em ritmo acelerado, enquanto o número de congregados das Igrejas missionárias encontra-se estagnado.

ALVORECERES ASIÁTICOS

Esses exemplos fazem-nos lembrar que a expansão protestante e pentecostal não se limita à América Latina. O número de cristãos também tem crescido rapidamente nas sociedades da orla do Pacífico, embora a escala exata desse fenômeno seja discutível. Como na América Latina, temos que nos precaver contra as afirmações excessivamente otimistas. Mas também as Igrejas asiáticas demonstram grande animação quanto às perspectivas de crescimento futuro, um sentimento de se encontrarem no início de uma nova era cristã. Para citar um observador entusiástico das missões asiáticas modernas, "A Europa está na época de Jesus, com protestos anti-*establishment* contra uma instituição religiosa envelhecida, que claudica sob o peso de sua riqueza, suas propriedades e seus privilégios. A Ásia está na época de Paulo, plantando uma Igreja convertida em solo virgem".[32]

O maior mistério estatístico diz respeito à República Popular da China, que, antes da vitória comunista de 1949, era vista como o mais rico campo missionário do mundo. A situação deteriorou-se acentuadamente para os cristãos sob um governo comunista que era anti-religioso e xenofóbico. Todos os missionários estrangeiros logo foram expulsos (em 1951) como agentes do imperialismo. Embora os chineses cristãos fossem tolerados de mau grado, havia uma expectativa de que se ligassem a organizações oficialmente registradas no governo. Os católicos foram solicitados a se ligar a uma Associação Patriótica Católica, enquanto os protestantes tiveram que aceitar o princípio dos três "autos": as metas de autogoverno, auto-apoio e autopropagação. Originalmente, esse esquema pretendeu criar um cristianismo chinês mais resistente e mais autônomo e, quaisquer que fossem os desejos dos comunistas, o efeito foi exatamente esse.

As estimativas do número de cristãos chineses, hoje em dia, situam-nos num ponto qualquer entre 20 milhões e 50 milhões, e alguns observadores sugerem totais ainda maiores. De acordo com o próprio governo chinês, talvez 20 milhões de pessoas, ou 1,6% da população total, pratiquem o culto em igrejas registradas no governo, mas essa cifra é um mínimo absoluto, que não leva em conta as congregações não aprovadas e as igrejas em casas particulares. Em seu levantamento anual da Liberdade Religiosa Internacional, o Departamento de Estado norte-americano sugere que o total da população cristã chinesa talvez chegue a 8% dos habitantes, ou 100 milhões de almas. Se for verdade — e essa cifra é provavelmente alta demais —, isso colocaria a população cristã chinesa em pé de igualdade com a religião budista chinesa, estabelecida há muito mais tempo.[33]

A bem da argumentação, aceitemos a cifra intermediária de 50 milhões de cristãos chineses. Se isso for verdade, os cristãos terão não apenas sobrevivido sob essas condições adversas, mas, na verdade, terão passado por uma espécie de explosivo crescimento populacional em duas gerações de perseguição religiosa, amiúde feroz. Por essa medida, a China teria hoje dez vezes mais cristãos do que quando as forças de Mao Tsé-tung assumiram o controle do país, em 1949. Em termos absolutos, haveria mais cristãos na República Popular da China do que na França ou na Grã-Bretanha. Os dados fragmentados também indicam um crescimento cristão muito saudável em

algumas áreas, particularmente durante a crescente insatisfação com o comunismo na década de 1980. Justamente nessa década, estima-se que o número de católicos na província central de Henan tenha subido de 400.000 para um milhão. Para as autoridades nacionais, um dos sinais mais alarmantes dessa onda de religiosidade é o número de quadros e até dirigentes do partido que se passaram para o cristianismo.[34]

O cristianismo também obteve um progresso rápido na diáspora chinesa, a florescente rede de comunidades chinesas espalhadas pela orla do Pacífico, em nações como Indonésia, Malásia e Cingapura. Nem todos os cristãos dessas áreas são chineses étnicos, em absoluto: a grande minoria cristã da Indonésia é particularmente diversificada. Mesmo assim, o suposto vínculo entre as origens chinesas e o cristianismo evidenciou-se em episódios de protesto antichinês, durante os quais as turbas muçulmanas tomaram por alvo empresas chinesas e igrejas cristãs. Como veremos, a equação etno-religiosa situa a religião, potencialmente, no âmago dos conflitos futuros em nações como a Malásia e a Indonésia.[35]

As Igrejas também vêm florescendo noutros lugares da Ásia e da orla do Pacífico e, dadas as vastas populações dessas regiões, basta uma pequena parcela delas para constituir uma comunidade cristã asiática com muitos milhões de integrantes. Todas essas Igrejas são hoje extremamente autônomas, muito distantes de qualquer origem euro-americana possível. Uma das grandes histórias de sucesso cristão na Ásia é a Coréia do Sul.[36] O cristianismo chegou à Coréia na década de 1950, originalmente como parte das grandes missões católicas no Extremo Oriente. Os primeiros católicos da Coréia eram soldados invasores japoneses, o que não foi propriamente um bom presságio para a acolhida da nova religião. Logo, porém, os estudiosos coreanos depararam com o catolicismo em circunstâncias mais promissoras, na corte chinesa. Os missionários protestantes apareceram depois, no século XIX. O número de cristãos em toda a Coréia correspondia a apenas cerca de 300.000 em 1920, mas agora elevou-se para dez ou doze milhões, ou aproximadamente 1/4 da população nacional. Os cristãos representam a sólida maioria dos que declaram qualquer filiação religiosa, o que é uma realização e tanto para uma sociedade que, durante séculos, definiu sua identidade em termos do budismo e do confucionismo.

Os protestantes coreanos superam os católicos romanos numa proporção de aproximadamente três para um e, como na América Latina, o crescimento do protestantismo tem sido basicamente pentecostal. Na época da Guerra da Coréia, os fiéis pentecostais do país contavam-se apenas às centenas, mas, no início da década de 1980, suas fileiras haviam-se inflado para quase meio milhão. O crescimento de congregações individuais foi deslumbrante. A Igreja Central do Evangelho Pleno, em Seul, tem hoje mais de meio milhão de membros, havendo conquistado um lugar no *Guinness Book of Records* como a maior congregação isolada do mundo. A Igreja Metodista Kwang Lim registrava 150 membros em 1971, porém 85.000 no fim do século. As Igrejas protestantes da corrente central também tiveram um sucesso notável: hoje, há na Coréia do Sul quase o dobro dos presbiterianos dos Estados Unidos.[37]

Mesmo nas mais sombrias condições políticas, as Igrejas mostraram-se resistentes. O Vietnã comunista oferece um exemplo tão poderoso quanto o da China. Oficialmente, 9% dos 80 milhões de habitantes do país são cristãos, mas, tal como na China, essa cifra não inclui as Igrejas protestantes que se recusam a se registrar junto ao governo. A escala dessas Igrejas de catacumba é discutível, mas documentos internos do governo sugerem um crescimento acelerado em algumas áreas, em especial as habitadas por minorias tribais, como os montesinos do Vietnã. Na província de Lao Cai, o número de protestantes subiu de zero em 1991 para 50-70.000 em 1998. Também recentemente, os cristãos foram acusados de envolvimento na agitação rural disseminada por todo o país. Uma geração depois da vitória comunista, o cristianismo ainda é uma força a ser levada em conta.[38]

O cristianismo penetrou a fundo em regiões antes intimamente associadas a outras religiões, como o hinduísmo, o budismo e os credos chineses tradicionais. A grande exceção a essa afirmação foi o islamismo, bem como as terras historicamente muçulmanas em que as missões cristãs nunca penetraram. É discutível se essa situação poderia ou não mudar, caso as condições políticas viessem um dia a abrir os países muçulmanos à evangelização cristã, mas, visto que tal transformação parece impossível, a especulação é perda de tempo. Às vezes, os cristãos evangélicos falam no grande território missionário do futuro como "a janela 10-40", um retângulo vasto e densa-

mente povoado que se estende por toda a África e Ásia, de 10 até 40 graus ao Norte do equador. Na prática, o cristianismo deu passos imensos nesse chamado Cinturão de Resistência, com muito mais sucesso do que se poderia ter sonhado, mas o mundo muçulmano continua impermeável. Como veremos, a definição das fronteiras islâmico-cristãs será uma questão vital e controvertida no mundo político do novo século. Para nossos fins atuais, devemos assinalar que o atual avanço geral do cristianismo não deverá, num futuro previsível, afetar todas as partes do globo.

A EXPLICAÇÃO DO SUCESSO

O número de cristãos tem crescido em muitas culturas diversas e as razões dessa expansão são igualmente complexas. Conceitos como "Sul" e "Terceiro Mundo" são generalizações imensas, que desconhecem não só as distinções entre os países, mas também as diferenças regionais em Estados vastos como a China ou o Brasil. Que têm as novas megaigrejas protestantes do Brasil a ver com as congregações independentes da África, ou com as denominações em ascensão na China? Na África, o novo cristianismo define-se em contraste com uma sociedade pagã, ao passo que o pentecostalismo latino-americano emerge de uma matriz inteiramente cristã. Também em termos econômicos, as diferenças são evidentes. Um sul-coreano pode ter muito mais em comum com um alemão ou um norte-americano, membro de uma sociedade industrial avançada, do que com um peruano ou um queniano. Nas diferentes regiões, as Igrejas podem atrair os muito pobres ou grupos de classe média em ascensão. Ainda assim, muitas das novas Igrejas têm alguns traços comuns, que as distinguem do cristianismo tradicional da Europa e da América do Norte. Nesse aspecto, podemos compreender as congregações independentes africanas num contexto muito parecido com o dos movimentos pentecostais da Ásia e da América Latina.

Um fator comum é que várias culturas meridionais vêm crescendo em resposta a situações econômicas comuns. Seu sucesso pode ser visto como um subproduto da modernização e da urbanização. À medida que algumas sociedades predominantemente rurais foram-se tornando mais urbanas, nos

últimos trinta ou quarenta anos, milhões de migrantes foram atraídos para complexos urbanos cada vez maiores, onde há extrema escassez de recursos ou de infra-estrutura que atendam às necessidades desses "nômades pós-industriais". Às vezes, as pessoas viajam para cidades dentro da mesma nação, mas, com freqüência, vêem-se em diferentes países e culturas, sofrendo um sentimento ainda maior de alheamento. Nesses contextos, as comunidades religiosas mais devotadas e de orientação mais fundamentalista surgem para proporcionar arranjos funcionais alternativos de saúde, bem-estar e educação.[39] Esse tipo de sistema social alternativo tem sido um fator poderoso na conquista de um apoio maciço aos grupos religiosos mais engajados, e é provável que se torne mais importante, à medida que se ampliar ainda mais o fosso entre as necessidades populares e a capacidade oficial de atendê-las.

Os europeus medievais criaram a máxima "o ar da cidade liberta" e, apesar de todos os seus horrores, a urbanização atual promete, de fato, uma nova autonomia política e religiosa. Especialmente na América Latina, a mudança para as cidades, nos últimos cinqüenta anos, libertou pessoas comuns das estruturas religiosas tradicionais. Elas não mais ficaram restritas às únicas igrejas que os senhores de terras permitiam em suas propriedades e que, praticamente na totalidade dos casos, eram católicas. No entanto, ao se libertarem, as pessoas também estavam à procura de estruturas sociais não muito diferentes das que haviam conhecido antes, quando moravam em pequenos povoados ou em propriedades rurais: havia aspectos da vida provinciana dos quais elas sentiam uma enorme falta. Diz uma teoria que as novas Igrejas latino-americanas proporcionam aos desarraigados o tipo de estrutura com que eles estavam acostumados. Também na África, as Igrejas independentes encontram seu apoio mais sólido nas cidades inchadas, em meio aos migrantes e aos desfavorecidos. Nos dois continentes, os pastores das novas Igrejas exercem um papel paternalista que faz lembrar figuras conhecidas da sociedade rural — os senhores de terras da América Latina ou as autoridades tribais da África. As congregações substituem as redes familiares que vigoravam nos antigos vilarejos.

Já vimos o elo entre o crescimento urbano e a expansão eclesiástica numa megalópole como o Rio de Janeiro, mas seria fácil escolher outros exemplos,

como Lima, São Paulo ou Santiago.[40] A África oferece histórias similares. Uma das mais destacadas, em termos da futura importância dessa região, é a imensa cidade nigeriana de Lagos. Em 1950, Lagos era uma comunidade portuária caindo aos pedaços, com um quarto a meio milhão de habitantes. A população oficial em 1990 era de 1,3 milhão, mas a região metropolitana circundante crescera, a essa altura, para dez milhões de pessoas, e é possível que fique em torno de 25 milhões em 2015. Atualmente, a densidade populacional de Lagos é de cerca de 20.000 pessoas por quilômetro quadrado, e a cidade sofre desesperadamente com o congestionamento e a poluição. Embora Lagos tenha uma profunda divisão entre cristãos e muçulmanos, a cidade foi anfitriã de algumas das maiores assembléias evangélicas da história mundial. Em 1998, uma assembléia organizada pela Igreja Cristã Redimida de Deus (ICRD) reuniu uma congregação de um a dois milhões de pessoas. Em 2000, multidões comparáveis afluíram para ouvir o evangelista pentecostal alemão Reinhard Bonnke, cuja propaganda teve o atraente lema "Vinde e recebei vosso milagre". Numa única noite, a multidão chegou a 1,6 milhão de pessoas.[41]

COMUNIDADE RADICAL

As igrejas proporcionam um refúgio numa época de mudanças sociais imensas e pouco compreensíveis. Falando dos centros urbanos modernos, Cox escreve com argúcia que, "às vezes, as únicas comunidades prósperas, no meio mar de favelas de teto de zinco e barracos de papelão que cercam muitas dessas cidades, são as congregações pentecostais". Um estudo das novas igrejas pentecostais nos bairros pobres de Bogotá, na Colômbia, observa que "O *compañerismo* dos crentes é comparável à intimidade das grandes reuniões de família".[42]

Esse sentimento de família e companheirismo é crucial para compreendermos o apelo vasto e surpreendentemente variado das novas congregações cristãs. Como já vimos, de modo algum todas elas atraem os mais pobres. As denominações protestantes mais antigas da América Latina e do Caribe hispânico costumam ser mais atraentes para os grupos de classe média

que se expandiram como resultado da modernização, mas cujas metas e aspirações eram difíceis de satisfazer dentro das velhas estruturas sociais. Para David Martin, o protestantismo mais antigo da América Latina "proporcionou um meio de autonomia e progresso a alguns setores da classe média, visivelmente no Brasil, e ofereceu canais de mobilidade a pessoas que, de outro modo, ficariam condenadas à pobreza".[43]

Mas foi entre os miseráveis que as Igrejas obtiveram algumas de suas maiores vitórias recentes. O pentecostalismo na América Latina atraiu particularmente os grupos mais pobres, como a população negra do Brasil e os índios maia do México, que encontram nas igrejas um verdadeiro potencial de organização popular. Com base em seu estudo sobre as novas igrejas da cidade de Belém, no Brasil, Andrew Chesnut afirmou que, "no Brasil do fim do século XX, o pentecostalismo destaca-se como uma das principais organizações dos pobres". As igrejas oferecem uma rede social que de outro modo não existiria, e ensinam a seus membros as habilidades de que eles necessitam para sobreviver numa sociedade em rápido desenvolvimento.[44]

Dada a história de grande parte da América Latina, qualquer movimento que se aventure por entre os pobres deve, necessariamente, cruzar fronteiras raciais, e boa parte do recente revivalismo religioso no Brasil ocorreu particularmente entre pessoas de ascendência africana. Apesar do vangloriado multirracialismo da nação, os negros e mestiços do Brasil têm sido praticamente excluídos do poder político e social, e esse fato refletiu-se nas instituições religiosas.[45] Falando em linhas gerais, o tom escuro da pele tem uma correlação direta com a pobreza e a fraqueza política. Embora componham aproximadamente metade da população nacional, os negros correspondem a apenas 2% dos representantes no Congresso e a uma fração minúscula da elite empresarial. Também na Igreja católica romana, os afro-brasileiros fornecem apenas 1,5% dos bispos e padres. Como não é de surpreender, os negros tornam-se recrutas entusiásticos de novas igrejas em que possam ascender a posições de liderança e para as quais possam levar suas tradições culturais.[46] O aumento da espiritualidade negra tem implicações poderosas para o quadro mais amplo do cristianismo mundial no novo século. Não só a própria África será o centro espiritual da religião dentro de algumas décadas, como centenas de milhões de outros cristãos pertencerão

à grande diáspora africana nas Américas e no Caribe, assim como no próprio solo da Europa. Talvez não demore muito para que algum entusiasta modifique a célebre frase de Belloc, vangloriando-se de que "A África é a religião".[47]

As novas Igrejas têm logrado êxito porque atendem a novas necessidades sociais, o que é tão verdadeiro nas questões do sexo quanto nas da raça. Nenhuma descrição dos novos movimentos meridionais pode deixar de reconhecer o papel disseminado das mulheres nessas estruturas, se não como líderes, como membros nucleares dedicados. Escrevendo sobre a América Latina, Carol Ann disse que "a maioria dos convertidos pentecostais são mulheres (...) as mulheres são cruciais para a manutenção e a expansão das Igrejas pentecostais". Especialmente nesse continente, boa parte dos melhores estudos recentes sobre o pentecostalismo enfatiza as mudanças decisivas que a conversão religiosa pode fazer na vida das mulheres e suas famílias. O público norte-americano está acostumado a ver os fiéis religiosos como reacionários nas questões dos direitos da mulher, mas as novas Igrejas desempenham um papel vital na reformulação da vida delas, permitindo-lhes encontrar sua voz. Como na Inglaterra ou na América do Norte oitocentista, a religião evangélica incentivou uma visão nova e enaltecida da família e da vida doméstica, dando ênfase muito maior à responsabilidade e à castidade masculinas. Essa reformulação dos papéis sexuais ecoa por todo o cristianismo do hemisfério sul e, muitas vezes, as Igrejas latino-americanas apresentam Jesus como Marido e Pai divino. Em termos práticos, a ênfase nos valores domésticos tem um efeito transformador e amiúde positivo nas relações entre os sexos, ou o que Elizabeth Brusco chamou, em termos memoráveis, de "reforma do machismo".[48] Participar de uma nova Igreja pentecostal significa uma melhora expressiva na vida das mulheres pobres, já que é nelas que estas têm mais probabilidade de conhecer homens que não desperdiçam os recursos familiares na bebida, no jogo, em prostitutas e com famílias secundárias. Drogus citou uma mulher pentecostal que afirmou: "Conheci um homem maravilhoso. Não bebe, não fuma, é gentil e tem um bom emprego."[49] Como nas questões da raça, o cristianismo é muito mais do que o ópio das massas deserdadas: proporciona um contexto muito prático em que as pessoas podem melhorar sua vida cotidiana.

Em inúmeros pontos de nossa história, podemos ver analogias impressionantes com a ascensão do cristianismo primitivo na época do Império Romano, e é tentador usar o conhecimento referente ao período mais antigo para nos ajudar a interpretar o presente. Como observou o historiador Peter Brown sobre os séculos III e IV, "O apelo do cristianismo ainda estava em seu sentido radical de comunidade: ele absorvia as pessoas porque o indivíduo podia cair de um vasto mundo impessoal numa comunidade em miniatura, cujas exigências e relações eram explícitas". Todas as palavras dessa frase poderiam ser plenamente aplicadas à África ou à América Latina modernas. A prestação de serviços sociais, que de outro modo seriam impossíveis de obter, também contribuiu muito para explicar o crescimento do cristianismo urbano nos tempos romanos, assim como hoje. Brown acredita que "De repente, a comunidade cristã passou a atrair os homens que se sentiam abandonados. Nas épocas de inflação, os cristãos investiam grandes somas de capital líquido nas pessoas; nas épocas de maior brutalidade, a coragem dos mártires cristãos era impressionante; nas emergências públicas, como pragas ou tumultos, via-se que o clero cristão era o único grupo unido da cidade, capaz de cuidar do sepultamento dos mortos e organizar o abastecimento de víveres. (...) Claramente, ser cristão no ano de 250 trazia mais proteção dos próprios semelhantes do que ser um *civis Romanus*".[50] Ser membro de uma Igreja cristã atuante de hoje pode muito bem trazer benefícios mais palpáveis do que ser cidadão da Nigéria ou do Peru.

Outras analogias históricas mais recentes nos vêm à lembrança. O que estamos vendo agora no Sul do planeta é muito semelhante ao que ocorreu no Norte, quando este passou por uma etapa comparável de desenvolvimento social. Podemos traçar inúmeros paralelos entre o crescimento pentecostal de hoje e a tão estudada história do metodismo inglês nos cem anos que se seguiram a 1760, a fase mais rápida da industrialização britânica. Então como agora, surgiram seitas populares para atender às necessidades que não podiam ser satisfeitas pela sociedade secular nem pelas Igrejas estabelecidas, que mal se haviam firmado nas cidades em rápido desenvolvimento. As novas Igrejas dissidentes foram uma vitória do esforço cooperativo, proporcionando, a um só tempo, apoio material, coo-

peração mútua, consolo espiritual e libertação emocional, nas vastidões sombrias da sociedade industrial em expansão.[51]

RECEBEI VOSSO MILAGRE

Quando tentam compreender os movimentos religiosos, os acadêmicos utilizam as técnicas conhecidas da ciência social e encaram a mudança como uma função de categorias familiares, como a modernização, e uma função da raça, classe e gênero sexual; mas essa abordagem sempre corre o risco de perder de vista o cerne da questão. As pessoas podem ligar-se a Igrejas porque, consciente ou inconscientemente, vêem essas instituições como um modo de expressar suas aspirações sociais, mas outros elementos também entram na equação. As pessoas se ligam ou se convertem por adquirirem crenças sobre o reino sobrenatural e sua relação com o mundo visível.[52] Exatamente o que buscam essas massas numerosas em suas Igrejas e em seus revivalismos religiosos? Que tipo de milagre procuram?

As Igrejas sulistas, aparentemente diversas, têm em comum muitos aspectos de devoção e prática, e essas características as diferenciam do cristianismo setentrional mais antigo. Exatamente o que são essas crenças características é algo que examinaremos com mais detalhe no capítulo 6, mas, por enquanto, é preciso enfatizar a idéia crucial de que Deus intervém diretamente na vida cotidiana. Tanto para os pentecostais quanto para as seitas independentes, e amiúde também para as Igrejas da corrente principal, as fontes do mal não se localizam nas estruturas sociais, mas em tipos de males espirituais que podem ser efetivamente combatidos pelos fiéis. A religião meridional não é extramundana no sentido de ser escapista, uma vez que se espera que a fé leve a resultados reais e observáveis neste mundo. A vida do fiel neste mundo se transforma através da conversão, e essa mudança ecoa em todos os aspectos da vida, desde a ética do trabalho e a parcimônia até as relações familiares e entre os sexos.

Os públicos respondem com entusiasmo a um evangelho que lhes promete bênçãos tanto nesta vida quanto na próxima — basta lembrarmos os guarda-chuvas virados de cabeça para baixo nas assembléias do El

Shaddai, ou a bênção dos passaportes. Para citar um observador das Igrejas emergentes do Brasil, "Seu principal atrativo é que elas apresentam um Deus que se pode usar. A maioria dos presbiterianos tem um Deus tão grandioso, tão imenso, que nem sequer é possível falar abertamente com Ele, pois Ele está muito distante. Os grupos pentecostais têm o tipo de Deus capaz de solucionar meus problemas de hoje e de amanhã. As pessoas de hoje buscam soluções, e não a eternidade". Como explicou um pastor pentecostal no mesmo país, "Temos a salvação, mas a salvação está no céu. Nós estamos na terra. Jesus virá, mas ainda não chegou".[53] Exatamente as mesmas afirmações poderiam ser feitas sobre as Igrejas em ascensão na maior parte da África e da Ásia.

As pessoas querem prosperidade — ou, pelo menos, a sobrevivência econômica —, mas igualmente crucial é a promessa de saúde, e a situação desesperadora da saúde pública nas novas cidades contribui muito para explicar a ênfase das novas Igrejas na cura da mente e do corpo. Afora a gama geral de doenças que afetam os norte-americanos e os europeus, os pobres do Terceiro Mundo também sofrem com doenças associadas à pobreza, à fome e à poluição, no que foi denominado de "sociedade patogênica". A mortalidade infantil é assustadoramente alta, pelos padrões do Norte. Os ataques desses "demônios da pobreza" são ainda mais graves quando as pessoas vivem em climas tropicais, com todos os problemas provenientes das doenças e parasitas encontrados nessas regiões. Além dos males físicos, os problemas psiquiátricos e o abuso de vários tipos de drogas levam pessoas desesperadas a buscar refúgio em Deus. Tomando todas essas ameaças em conjunto — a doença, a exploração, a poluição, a bebida, as drogas e a violência —, é simples perceber por que é fácil as pessoas aceitarem a afirmação de que estão sendo acossadas por forças demoníacas e só a intervenção divina poderá salvá-las.[54]

Em sua pior versão, um evangelho de fé voltado para o sucesso e a saúde pode promover abusos e materialismo, e é fácil escarnecer dele. O autor nigeriano Wole Soyinka apresenta uma sátira memorável desses sermões sobre saúde e riqueza em sua peça *As provações do irmão Jero*, na qual o pregador promete: "Digo que, àqueles que hoje andam, dai-lhes amanhã suas próprias bicicletas (...) Digo que, àqueles que empurram a bicicleta, dai-lhes

amanhã um carro grande. Dai-lhes um carro grande amanhã." Essa doutrina também desculpa a corrupção. Se um pastor vive no luxo e tem um carro enorme, ele é simplesmente a prova viva da riqueza que Deus lhe deu, ao passo que se pode presumir que, nos que continuam pobres, simplesmente falta fé suficiente. As dificuldades morais são por demais óbvias. No entanto, uma doutrina que promete a glória neste mundo, bem como no próximo, tem um apelo inequívoco.[55]

Com respeito ao futuro previsível, as formas religiosas características do cristianismo meridional, entusiásticas e espontâneas, fundamentalistas e voltadas para o sobrenatural, parecem maciçamente diferentes das encontradas nos centros mais antigos da Europa e da América do Norte. Essa diferença adquire uma importância crucial à luz das atuais tendências demográficas. Nas próximas décadas, é bem possível que a vida religiosa característica dessas regiões se transforme na norma cristã.

CINCO

A ascensão do novo cristianismo

> E depois disto, eis que vi diante de mim uma grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações e tribos, povos e línguas, de pé diante do trono e em frente ao Cordeiro.
>
> — *Apocalipse*, 7:9, NIV

Projetar mudanças demográficas a prazo muito longo, como daqui a cinqüenta anos, parece uma aventura arriscada, e talvez este capítulo devesse intitular-se, na verdade, "Os tolos se precipitam". Mas o processo de expansão cristã fora da Europa e do Ocidente parece realmente inevitável, e o quadro aqui apresentado tem bases sólidas nas tendências atuais, tanto religiosas quanto demográficas. Nessas condições, a insensatez parece justificada.

Nosso dado central no panorama religioso em transformação é um declínio relativo e maciço na proporção da população mundial que vive nas nações tradicionalmente avançadas. Se combinarmos as cifras referentes à Europa, à América do Norte e às terras da antiga União Soviética, veremos que, em 1900, essas regiões setentrionais respondiam por 32% da população mundial. Vista ao longo da duração da história do mundo, essa talvez tenha sido uma proporção atipicamente grande, que refletiu o explosivo crescimento demográfico dos anos da Revolução Industrial. Ao longo do século XX, a situação voltou ao que seria, provavelmente, a norma pré-industrial mais típica, pois a proporção dos povos que vivem nos países avançados decresceu, a princípio lentamente e, depois, de modo mais drástico. Em 1950, a proporção havia caído um pouco, chegando a 29%, mas o rit-

mo da contração acelerou-se, descendo a 25% em 1970 e a cerca de 18% em 2000. Em 2050, essa cifra deverá estar em torno de 10 a 12%.[1]

As taxas relativas de crescimento no Sul foram igualmente impressionantes. Juntas, a África e a América Latina compunham apenas 13% da população mundial em 1900, mas esse número elevou-se agora para 21%. Todos os indicativos sugerem que o ritmo da mudança vem-se acelerando. Em 2050, é provável que a África e a América Latina abriguem 29% da população mundial. Em 1900, os "nortistas" suplantavam o número desses "sulistas" à razão de aproximadamente 2,5 para 1; em 2050, essa proporção estará quase que exatamente invertida. No cômputo geral, a população atual do mundo está em 6 bilhões de pessoas e deverá chegar a 9 bilhões por volta de 2050, mas esse aumento não terá uma distribuição eqüitativa em todo o globo. As nações meridionais estão crescendo muito depressa, enquanto seus vizinhos setentrionais acham-se relativamente estagnados.

Há muitas maneiras de interpretar esse tipo de estatística e, inevitavelmente, o uso que se faz da linguagem reflete juízos de valor. É tentador falar nos índices de crescimento populacional europeus como "fracos", "estagnados" ou "anêmicos", enquanto os índices africanos seriam "fortes" ou "explosivos", o que implicaria que, de algum modo, a Europa está perdendo uma competição ou deixando de cumprir uma meta. Raramente falamos em "declínio" como algo positivo. No entanto, não se precisa ser malthusiano para ficar assustado com o crescimento populacional descontrolado, e a maioria dos observadores elogiaria as mudanças da estrutura social e das relações entre os sexos que permitiram aos europeus chegar à estabilidade demográfica. A "estagnação" de uns é a "estabilidade" de outros.

Ser uma das maiores nações do mundo pode ser uma bênção duvidosa. A realidade do tamanho oferece o potencial de um imenso mercado interno de bens e serviços e implica poder político. Uma população em rápido crescimento é também uma comunidade jovem, com uma grande força de trabalho, uma reserva pujante para o recrutamento militar e pelo menos o potencial de uma base tributária sólida. Ao mesmo tempo, os países grandes enfrentam uma intensa pressão sobre a energia e os recursos naturais, bem como riscos de turbulência social e política. Em meados do século XXI, a Índia poderá ter que enfrentar a esmagadora densidade populacional de 1.200 pessoas por milha quadrada [1,6 km²]. As nações demograficamente estáveis, como a Grã-

Bretanha ou a Itália, enfrentam uma gama exatamente inversa de custos e benefícios, com mercados e força de trabalho decrescentes e com todos os problemas de uma comunidade envelhecida, que requer gastos cada vez maiores com pensões e assistência médica. Decidir se os governos modernos estão mais despreparados para enfrentar os problemas emergentes do Sul em crescimento ou do Norte estabilizado é uma questão em aberto.

As previsões dessa natureza ficam expostas a críticas detalhadas e os demógrafos que produzem essas cifras não fazem nenhuma afirmação sobre sua confiabilidade absoluta. As projeções só funcionam desde que as pessoas mantenham seu comportamento atual e as sociedades se adaptem à mudança das circunstâncias. Extrapolar as tendências atuais por um prazo suficientemente longo no futuro pode levar a resultados simplesmente ridículos. Se levarmos as tendências atuais a sua conclusão lógica, os japoneses terão literalmente desaparecido no ano 2500. Na realidade, as conclusões "lógicas" estão longe de ser inevitáveis. As populações podem recuperar-se e se recuperam do declínio, enquanto o que parece constituir um crescimento exponencial pode reduzir-se. Se os Estados Unidos houvessem mantido as taxas de crescimento do século XVIII e do início do século XIX, hoje seriam tão populosos quanto a China, mas é claro que isso não ocorreu. Do mesmo modo, os demógrafos da ONU prevêem que a população global acabará por se estabilizar no século XXII, num novo patamar de aproximadamente 10 bilhões.[2]

Em termos cruciais, a mudança populacional é condicionada pela situação econômica. A história do Ocidente indica que, quando uma comunidade se torna mais próspera, as pessoas tendem a ter menos filhos, e essas tendências acabarão por se reproduzir no Sul do globo. A diminuição do tamanho da família reflete uma confiança maior na capacidade de a medicina manter as crianças vivas e garantir que os bebês que nascem chegarão de fato à idade adulta. Além disso, os casais que confiam nos dispositivos da seguridade social têm menos necessidade de criar famílias grandes que os sustentem na velhice. As relações entre os sexos desempenham um papel crucial. À medida que as economias tornam-se mais sofisticadas, mais mulheres participam do mercado de trabalho, e as mulheres que trabalham fora não podem dedicar à geração e à criação de filhos a mesma parcela de tempo que as mulheres de sociedades tradicionais. Esse fato estimula a tendên-

cia a uma redução do tamanho da família. A longo prazo, o feminismo poderá ser o meio mais eficaz de regular a população.

À medida que as economias do Sul se desenvolverem, é presumível que seus padrões demográficos passem a se assemelhar aos das nações industrializadas mais antigas, mas essas mudanças não se darão em menos de algumas décadas. Por enquanto, podemos confiar em que a médio prazo — digamos, nos próximos cinqüenta anos — realmente assistiremos a um crescimento assombroso das populações meridionais e a uma mudança decisiva dos centros populacionais para os continentes do Sul.

A EUROPA EM DECLÍNIO

A estagnação das populações nortistas, particularmente as européias, será uma das realidades mais significativas do século XXI. Se tomarmos o que são hoje as oito nações mais populosas da Europa, veremos que a soma de suas populações corresponde a 535 milhões de pessoas. Em 2025, esse total terá sofrido uma queda de 3%, baixando para cerca de 519 milhões, e a maior parte dessa redução ocorrerá na Rússia e na Ucrânia. A Europa Ocidental manterá uma população bastante estável. Nessa ocasião, como hoje, haverá cerca de 60 milhões de britânicos e 38 milhões de poloneses; haverá mais uns dois milhões de franceses e menos uns dois milhões de italianos e espanhóis. Mas a taxa de declínio se tornará mais acentuada em meados do século, quando essas grandes nações européias houverem reduzido suas populações para 465 milhões, 13% abaixo das cifras atuais.[3] Se ampliarmos nosso foco para abranger o conjunto das quinze nações da União Européia, sua população global terá sofrido uma contração de aproximadamente 1/6 entre 2000 e 2050. Em 1950, uma lista dos vinte Estados mais populosos do mundo incluiria seis nações européias, sem contar a União Soviética; numa lista comparável em 2025, apenas a Alemanha ainda se classificaria entre os líderes.

Para manter estável sua população, uma nação necessita de uma taxa global de fertilidade de 2,1 filhos por mulher (índice que teria de ser mais alto nos países com pior taxa de mortalidade infantil). Atualmente, muitos países registram índices bem inferiores a esse e 23 deles registraram taxas de fertilidade abaixo de 1,5, de modo que é provável que todos se contraiam

significativamente nas próximas décadas. Com exceção de três, todas essas nações são européias, e observamos quedas históricas em países como a Alemanha (1,3), a Itália (1,2) e a Espanha (1,1). Todos os integrantes do antigo bloco soviético também estão em declínio acentuado: o índice russo situa-se hoje em torno de 1,2. No caso da Rússia, as taxas de natalidade, historicamente baixas, são agravadas por taxas de mortalidade altíssimas e pelo reaparecimento de doenças infecciosas. De acordo com o Ministério da Saúde russo, 12% da população do país poderão estar infectados com o vírus HIV em 2015. A ONU projeta que a atual população russa de 145,6 milhões de habitantes poderá reduzir-se a 121 milhões em 2050, mas alguns pessimistas imaginam um declínio ainda maior, reduzindo o total para cerca de 80 milhões. Se isso for verdade, levará a população russa de volta ao ponto em que ela estava antes da revolução de 1917.[4]

O principal membro não-europeu dessa coorte em declínio é o Japão, que, como nação industrializada já estabelecida há muito tempo, tem muitos padrões sociais em comum com a Europa. A continuar a tendência atual, a população japonesa, que hoje soma 126 milhões de habitantes, cairá para 100 milhões em 2050 e para 67 milhões em 2100. Em 2015, 1/4 dos japoneses terão 65 anos ou mais. A contração demográfica da Europa e dos países avançados seria ainda maior, não fosse a fertilidade dos recentes grupos de imigrantes, provenientes sobretudo da África ou da Ásia. Inversamente, a inexistência de imigração em massa no Japão contribui muito para explicar a perigosa situação desse país.[5] Embora os debates sobre a política de imigração sejam comumente formulados em termos humanitários ou altruístas — "Devemos ajudar as pessoas pobres, deixando que elas venham para cá" —, a imigração em massa representa, para muitos países, o único meio possível de manter uma sociedade viável.

A EXPLOSÃO DE CRESCIMENTO NO SUL

Em nítido contraste com a Europa e o Japão está a experiência da África subsaariana. No fim do século XX, as oito maiores nações dessa região (Nigéria, Etiópia, República Democrática do Congo, África do Sul, Tanzânia, Quênia e Uganda) tinham uma população conjunta de aproximadamente 400 milhões

de habitantes; em 2050, é bem possível que esse número ultrapasse um bilhão, exibindo um aumento de 150%. Obviamente, a Aids tem surtido um efeito devastador nessa região e é possível que o total eventual das populações seja um pouco menor. As mortes ligadas à Aids reduziram drasticamente o crescimento populacional nas nações sul-africanas, como a África do Sul e o Zimbábue, e, nos próximos dez ou vinte anos, as nações africanas do centro e do Oeste sofrerão terrivelmente com essa epidemia, com a lista de mortos atingindo um pico entre 2010 e 2020. Todavia, mesmo levando em conta essa catástrofe em curso, todas as estimativas aqui citadas consideram explicitamente o fator doença, e os demógrafos ainda se sentem confiantes em prever um enorme crescimento populacional em toda essa região.

Embora as taxas de crescimento projetadas para a América Latina e a Ásia sejam um pouco mais baixas, elas ainda apequenam as cifras européias. Entre 2000 e 2050, o crescimento populacional das oito maiores nações da América Latina ficará em torno de 40%. A população conjunta desses países, que hoje soma 429 milhões, subirá para 600 milhões em 2050.

De acordo com as previsões do Serviço de Recenseamento dos Estados Unidos, diversas nações deverão dobrar sua população só nos próximos 25 anos, mesmo depois de considerados os efeitos da Aids. Todos esses países de crescimento super-rápido localizam-se na África subsaariana (Uganda, Madagascar, República Democrática do Congo) ou na Ásia (Arábia Saudita, Iêmen, Camboja). As mais altas taxas de natalidade do mundo encontram-se no Iêmen, em Uganda, no Afeganistão e em Angola, todos os quais registram taxas assombrosas, entre 6,8 e 7,3. Eles são seguidos de perto por nações como o Chade, o Iraque e a Bolívia. Sem dúvida, nem todas as populações africanas e asiáticas estão explodindo nessa velocidade e as taxas de crescimento tiveram um declínio acentuado em países com a China, a Tailândia e a Indonésia, porém a maioria das nações do Sul ainda é muito fértil.[6]

O contraste entre crescimento e estagnação pode ser visto nos respectivos perfis etários do Norte e do Sul. Num país europeu típico, o número de pessoas com 65 anos ou mais situa-se, normalmente, em torno de 1/6 da população: essa cifra corresponde a 16 ou 17% na França, na Grã-Bretanha e na Espanha. No entanto, as pessoas com mais de 65 anos compõem apenas 3 a 4% da maioria das nações meridionais. No outro extremo do espectro etário, a proporção de pessoas com 14 anos ou menos normalmente soma cerca de

16 a 20% da população das nações européias. Em todo o Sul do globo, em contraste, essa cifra costuma ficar em torno de 1/3 e atinge um patamar muito mais alto em alguns países africanos. Em Uganda, metade da população está abaixo dessa idade, número do qual também se aproximam alguns países vizinhos, como a República Democrática do Congo. As nações mais jovens do mundo — Uganda, Níger e Congo — são africanas. Nesses países, a média etária da população fica em torno de 16 anos. Usando a mesma medida, os países mais velhos ficam todos na Europa, excetuado o Japão (a média etária é de *40* anos nas populações da Itália, Alemanha, Suécia e Japão).

TABELA 5.1

As nações mais populosas do mundo, 2025 e 2050

Nação	1975*	2000	2025	2050
1. Índia	622	1,014	1,377	1,620
2. China	918	1,262	1,464	1,471
3. Estados Unidos	216	276	338	404
4. Indonésia	138	225	301	338
5. Nigéria	59	123	205	304
6. Paquistão	75	142	213	268
7. Brasil	109	173	201	206
8. Bangladesh	76	129	178	205
9. Etiópia	33	64	115	188
10. República Democrática do Congo	25	52	105	182
11. Filipinas	44	81	122	154
12. México	61	100	134	153
13. Vietnã	48	79	106	119
14. Rússia*	134	146	136	118
15. Egito	37	68	95	113
16. Japão	112	127	120	101
17. Irã	33	66	88	100
18. Arábia Saudita	7	22	48	91
19. Tanzânia	16	35	60	88
20. Turquia	41	66	82	87
21. Sudão	16	35	61	84
22. Uganda	11	23	48	84
23. Alemanha	79	83	85	80
24. Iêmen	7	17	40	71
25. Tailândia	42	60	71	70

Nota: As nações são listadas por ordem da classificação projetada para 2050. Todas as cifras estão em milhões de habitantes.

*As cifras de 1975 sobre a Rússia referem-se à Federação Russa (República Federativa Socialista Soviética) e não à União Soviética, da qual ela fazia parte na época.

Essas tendências só podem levar a que uma proporção cada vez maior da população terrestre viva no que têm sido, durante muito tempo, as regiões menos avançadas em termos econômicos: na África, na Ásia e na América Latina. A Tabela 5.1 sugere a predominância crescente de nações "sulistas" nos próximos cinqüenta anos, aproximadamente.

Em 2050, sete das 25 nações mais populosas do mundo estarão no continente africano. Entre as nações do Norte, afora os Estados Unidos, somente a Rússia e o Japão conservarão suas posições entre as maiores nações do mundo, e nenhum deles tenderá a permanecer na lista por muito tempo. Igualmente notável é o surgimento de ainda mais nações com o que hoje é visto como populações inconcebivelmente vastas, na casa das centenas de milhões. Em 1950, apenas quatro nações vangloriavam-se de ter populações de 100 milhões de habitantes ou mais, a saber, os Estados Unidos, a União Soviética, a China e a Índia. Em 2025, pelo menos quinze países se enquadrarão nessa categoria, e esses quinze maiores Estados responderão por 2/3 da raça humana. No fim do século atual, é possível que 14 nações tenham, isoladamente consideradas, *200* milhões de habitantes ou mais, e delas, somente os Estados Unidos representarão o que é hoje o mundo ocidental avançado.

Essas projeções são marcantemente diferentes das percepções que prevalecem no Ocidente contemporâneo. Se pedirmos aos norte-americanos ou aos europeus que forneçam o nome dos maiores países do mundo, hoje ou no futuro próximo, é provável que a maioria deles pense na China, na Índia, no Paquistão, na Nigéria e em alguns outros nomes óbvios da lista. Mas quantos deles incluiriam terras como a Etiópia, Uganda, a Tanzânia ou até o Iêmen? As classificações também incluem algumas incongruências extremas para quem cresceu em meados do século XX. Para aqueles de nós que se lembram da época da Guerra do Vietnã, é inconcebível que o "heróico pequeno Vietnã" possa superar rapidamente a população da Rússia.

MALDITAS MENTIRAS E ESTATÍSTICAS

Além de revolucionarem o equilíbrio global do poder, é inevitável que essas mudanças demográficas tenham um impacto nas estruturas religiosas do

mundo. A dificuldade, no entanto, é que os padrões religiosos são muito mais difíceis de quantificar do que os de outros campos da vida. Podemos ter razoável certeza de *onde* estará vivendo o grosso da população mundial em 2050, mas, *será que nos atreveríamos a fazer afirmações sobre sua fé?* Ao produzirmos levantamentos estatísticos dos nascimentos ou dos casamentos, medimos eventos específicos e prováveis, que são de natureza biológica ou jurídica, e podemos ter uma certa base para fazer projeções. Do mesmo modo, podemos ao menos tentar prever as mudanças nas condições econômicas ou ambientais, embora os especialistas não tenham um histórico tremendamente impressionante de exatidão em nenhuma dessas áreas. Nos anos 90, todos sabiam com que rapidez os países da orla do Pacífico estavam começando a dominar a economia mundial, sob a liderança de tigres asiáticos como a Coréia do Sul e dragões como as Filipinas e a Indonésia. Muitas pessoas continuaram a acreditar nisso, até a confusa implosão das economias dos tigres e dragões em 1997-1998. Mas as questões religiosas são ainda mais intratáveis. Que queremos dizer, exatamente, ao afirmar que determinado país tem 10 milhões de cristãos, ou, o que é ainda mais questionável, que o número de cristãos tenderá a duplicar nos próximos vinte ou trinta anos?

Visto que uma parte tão grande deste livro diz respeito a números e se concentra em estatísticas religiosas atuais e futuras, é importante dizer o que pode e o que não pode ser feito com os dados de que dispomos. Como diz o ditado, a estatística pode provar qualquer coisa, até a verdade. A maioria das estatísticas sociais pode ser contestada ou modificada, dependendo das definições empregadas e dos meios pelos quais se obtêm as informações. Esses problemas tornam-se agudos quando se trata de questões religiosas, e até a definição de "cristão" pode ser controvertida. Conversando com um pentecostal norte-americano na década de 1980, mencionei a situação desesperadora da comunidade cristã do Líbano e fui severamente corrigido, sob a alegação de que, na verdade, esse país praticamente não tinha cristãos. Isso foi surpreendente, porque, segundo a maioria dos relatos, a população libanesa, na época, tinha 40 ou 50% de cristãos, numa linha de tradição que remontava aos tempos romanos. Na opinião de meu amigo,

entretanto, o termo "cristão" só podia ser usado com referência a quem houvesse passado por um renascimento pessoal através da conversão e, basicamente, aplicava-se aos evangélicos nos moldes norte-americanos. Foi essa mesma atitude que produziu o notório comentário evangélico de que a Polônia continha apenas cerca de 100.000 cristãos, e o restante da população era todo de católicos romanos.

Essas restrições podem parecer demasiadamente tacanhas ou preconceituosas, mas o título de "cristão" torna-se ainda mais problemático noutros casos. Há no mundo muitas denominações que não têm a menor dúvida de seu direito a esse *status*, mas que têm sido atacadas por peculiaridades teológicas que parecem situá-las fora do âmbito cristão. Serão os mórmons cristãos?[7] Pessoalmente, esses Santos dos Últimos Dias têm plena certeza disso, mas os fiéis conservadores e evangélicos rejeitam-nos com igual segurança, uma vez que os mórmons usam escrituras adicionais, acima e além da Bíblia, e esposam doutrinas substancialmente diferentes das encontradas no cristianismo tradicional do Ocidente. Ressalvas similares retirariam do rebanho cristão muitas das Igrejas africanas e asiáticas independentes que hoje estão na dianteira da expansão cristã. Igualmente problemáticos são os milhões de latino-americanos que se definem confiantemente como católicos, mas praticam formas de espiritualidade de origem africana, como a *santería*, a umbanda ou o candomblé. Negar que os mórmons sejam cristãos não cria muitos problemas estatísticos para as cifras globais, mas excluir esses outros grupos poderia fazer uma enorme diferença para nosso panorama das devoções religiosas.

Mas, se alguns observadores minimizam o número dos cristãos, alegando o rigor teológico, outros têm igual probabilidade de fazer afirmações exageradas. As razões disso são bastante claras. Muitas vezes, as estatísticas religiosas baseiam-se em relatos excessivamente otimistas dos próprios órgãos eclesiásticos. Algumas Igrejas têm mecanismos bem controlados para medir os tipos de envolvimento de uma dada comunidade e contabilizam criteriosamente o número de batismos, crismas ou casamentos, mas não têm praticamente nenhum modo de identificar quando um membro deixa a

Igreja por qualquer razão que não a morte. Os missionários dão grande valor ao registro das conversões, que são a forma primordial de avaliar o sucesso, mas não contabilizam os convertidos que fogem ou que se tornam indiferentes ou francamente hostis à Igreja.

E os problemas de contagem não se restringem às novas terras cristãs. Em qualquer país, depois que o indivíduo foi membro de determinada paróquia católica romana, é praticamente impossível convencer essa Igreja de que ele se retirou dela, mesmo que tenha demonstrado um compromisso pleno com outra denominação. A Mãe Igreja não abandona seus filhos errantes. Em vários países europeus, é igualmente difícil sair dos registros oficiais das diversas Igrejas estatais, que funcionam como se ainda tivessem o papel oficial estabelecido que possuíram séculos atrás. Algumas Igrejas contam como membros todos os que se batizaram dentro de sua tradição, de modo que "cristão" torna-se um *status* por omissão nos levantamentos oficiais e significa, virtualmente, "nenhum dos acima". "Você não é católico? Não é muçulmano? Não é judeu? Ótimo, vou registrá-lo como luterano"... ou anglicano, ou outro desses grupos, dependendo do país em questão. Essa única responde pelos números inflacionados que são declarados pelos anglicanos ingleses, pelos evangélicos alemães ou pelos católicos italianos. A Igreja da Inglaterra diz contar com a lealdade de 25 milhões de anglicanos batizados, embora menos de um milhão deles jamais sejam vistos no recinto de uma igreja.

As diferentes Igrejas contam seus membros de maneiras diversas. Uma inclui como membro qualquer pessoa que tenha sido batizada na infância, enquanto outra restringe esse termo aos que assumiram algum tipo de compromisso na idade adulta. Algumas contam os integrantes ativos que participam regularmente da vida ritualística, por exemplo, recebendo a comunhão em toda Páscoa ou Natal, de modo que quem não cumpre essa norma é excluído da lista. Outras (como os católicos) simplesmente nunca eliminam um suposto membro. Seria fácil imaginarmos duas denominações com aproximadamente o mesmo número de membros ativos "reais", embora uma, menos cuidadosa com a manutenção de seus registros, possa informar números dez vezes maiores que os da outra. A maioria das Igrejas não mente deliberadamente sobre a estatística de seus membros, mas sin-

ceramente não conhece as cifras. Isso ajuda a explicar por que é comum atribuírem-se às Igrejas indígenas da África X milhões de membros: o número é menos uma estatística real do que um modo simbólico de dizer "um grande número de pessoas".

Os problemas de comprovação tornam-se particularmente espinhosos quando entram em jogo questões internacionais. Em geral, porém, as estimativas das populações cristãs têm mais probabilidade de ser exatas nos países em que não existe uma Igreja oficial ou estabelecida. Nas culturas cristãs mais novas, práticas como o batismo ainda não têm o mesmo papel de ritos sociais obrigatórios que têm na Inglaterra ou na Espanha, enquanto a participação na Igreja tende a ser mais ativa e menos formal. Nesse sentido, na verdade, as estatísticas eclesiásticas de Uganda ou da Nigéria, digamos, têm probabilidade de ser *mais* confiáveis do que as registradas na Grã-Bretanha ou na França.[8]

Com todas essas questões em mente, é tentador indagar se alguma estatística religiosa tem valor, mas creio que sim, desde que sejam seguidas algumas normas de bom senso. Primeiro, para fins de trabalho, não podemos usar uma definição demasiadamente exata do cristianismo. Desde que esse movimento teve início, há dois mil anos, a gama dos grupos que se definem como seguidores de Jesus sempre foi muito diversificada e devemos reconhecer e aceitar essa gama ampla de autoconcepções. Para o propósito deste livro, cristão é alguém que se descreve como cristão, que acredita que Jesus não é meramente um profeta ou um mestre moral sublime, mas sim, num sentido ímpar, o Filho de Deus e o Messias. Afora isso, não nos cabe indagar sobre detalhes da doutrina — por exemplo, se a pessoa adere unicamente à Bíblia, se aceita a Trindade, ou se tem uma crença literal na ressurreição corpórea de Jesus. Na verdade, a vasta maioria dos que se descrevem como cristãos, no mundo inteiro, satisfaz quase todos esses critérios de inclusão na fé, mas, para nossos fins atuais, não podemos rotular de hereges os que não o fazem.

Do mesmo modo, temos que prestar atenção às fontes dos números que nos são oferecidos — por exemplo, saber se eles representam escolhas oficiais do tipo "nenhuma das opções acima", ou as estimativas mais plausíveis do envolvimento religioso efetivo em determinadas comunidades. Ainda as-

sim, com todo o devido reconhecimento dos problemas envolvidos, usarei, em muitos casos, as definições oficiais da fidelidade religiosa — as declarações reconhecidamente exageradas do número de adeptos, produzidas por vários órgãos oficiais e estabelecidos. Quaisquer que sejam as apreensões, isso significa aceitar os números oficiais que sugerem que, a despeito de toda a sua evidente secularização, a Europa ainda é maciçamente cristã e parece continuar a ser o centro mundial do cristianismo.

Essa abordagem reconhece que, muitas vezes, as pessoas conservam uma fidelidade permanente a um rótulo eclesiástico, mesmo quando o engajamento religioso efetivo é inexistente. O fato de viver sob a hegemonia de uma dada tradição tende, inevitavelmente, a moldar a consciência do indivíduo, de modo que até um fiel não muito entusiástico pode ser apropriadamente visto como um cristão cultural, um muçulmano cultural, ou seja qual for a tradição em pauta. Mesmo quando alguém afirma haver abandonado a religião, é contra essa religião predominante que a pessoa se rebela e é ela que costuma moldar a forma assumida pela rebelião. A utilidade dessa idéia de "cristianismo cultural" torna-se visível ao considerarmos os católicos romanos numa sociedade como a dos Estados Unidos. As pesquisas indicam sistematicamente que milhões de norte-americanos se descrevem como católicos, embora rejeitem muitas ou a maioria das posições oficiais dessa Igreja, freqüentemente no que quase todos considerariam ser a doutrina essencial. Serão essas pessoas "realmente" católicas? Depende de por que se pergunta. Para nossos objetivos, minha visão é que, se elas se consideram católicas, é isso que são.

Como um último obstáculo, as tendências religiosas simplesmente não se desenvolvem com a lógica e a previsibilidade dos fatores demográficos. Tomando como exemplo o que deverá ser uma das nações cruciais do mundo no futuro próximo, pelo menos 40% dos nigerianos são atualmente cristãos — cerca de 50 milhões de pessoas; mas, como se modificará esse número nas próximas décadas? Nenhuma Igreja ou religião tem uma parcela garantida do mercado em nenhum país. É perfeitamente possível imaginar uma situação em que a parcela dos cristãos nigerianos venha a cair para 10%, na eventualidade de perseguições ou

de um *jihad* bem-sucedido, praticados pela maioria muçulmana do país. Esse número poderia elevar-se muito mais, no caso de ocorrer um vasto redespertar do fervor cristão.

A FUTURA DEMOGRAFIA DA RELIGIÃO

Embora possamos sentir-nos tentados a abdicar da esperança de qualquer tentativa de previsão, continuamos a observar grandes tendências no desenvolvimento do cristianismo meridional e, na totalidade dos casos, elas sugerem um surto de crescimento. Na África, em especial, a experiência dos últimos cinqüenta anos indica que a parcela cristã da população terá um aumento substancial na maior parte do continente, fazendo incursões profundas no centro e no leste. Essa tendência é tão acentuada, que qualquer projeção aqui oferecida pode ser excessivamente conservadora. Os mapas religiosos podem mudar e as fronteiras podem deslocar-se, mas o cristianismo do sul crescerá.

Para ilustrar isso, visualizemos a forma do mundo cristão dentro de mais 25 ou 50 anos. Onde viverá a grande massa dos cristãos? Quais deverão ser as maiores comunidades cristãs nos anos de 2025 ou 2050? Para nossos objetivos, faremos a suposição conservadora de que as comunidades cristãs se manterão relativamente estáveis como proporções das populações nacionais (ver Tabela 5.2). Uma incerteza dessa tabela concerne à integridade política dos Estados indicados, e é possível que países como a República Democrática do Congo não mais existam sob essa forma, ou que se hajam decomposto em duas ou mais entidades menores. Mesmo assim, as regiões em questão serão grandes territórios cristãos, e esse fato confirma um poderoso deslocamento para o sul. Em 2050, é possível que haja, em cada uma de seis nações, 100 milhões de cristãos ou mais, e delas, apenas uma representa o que é hoje o mundo industrial avançado, a saber, os Estados Unidos. Igualmente notáveis, talvez, são as nações não encontradas nessa lista, núcleos tradicionais de fé cristã como a Grã-Bretanha, a França e a Itália.[9]

TABELA 5.2
As maiores comunidades cristãs, 2025 e 2050

	População estimada de cristãos (em milhões) Ano		
Nação	2000	2025	2050
Estados Unidos	225	270	330
Brasil	164	190	195
México	95	127	145
Filipinas	77	116	145
Nigéria	50	83	123
Zaire/Rep. Dem. do Congo	34	70	121
Etiopia	36	65	79
Rússia	90?	85	80
China	50?	60	60
Alemanha	58	61	57

Nesta tabela e ao longo de todo este capítulo, as informações sobre a afiliação religiosa baseiam-se em estatísticas do governo norte-americano, encontradas, respectivamente, no *Annual Report on International Religious Freedom* (http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_index.html) e no CIA *World Fact Book* (http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/).

Para formular essa questão de outra maneira, podemos examinar as nações mais populosas da África subsaariana que já mencionamos. Atualmente, esses oito estados têm cerca de 200 milhões de cristãos, que representam aproximadamente metade da população total. Se presumirmos que a distribuição religiosa dessas populações permanecerá estável, esse número, em 2025, terá subido para 330 milhões. No entanto, a história recente sugere que essas Igrejas se expandirão pela evangelização, de modo que talvez estejamos falando em algo mais próximo de 400 milhões de fiéis, apenas nessas grandes nações. Mesmo em termos de adesão formal ao cristianismo, a África subsaariana já terá substituído a Europa como principal núcleo cristão em apenas 1/4 de século.

O exemplo de um único país permite-nos ver essas tendências continentais com um foco mais nítido. Uganda é representativa dos países tropicais em crescimento acelerado.[10] Em 1950, a população do país era de meros 5,5 milhões de habitantes, num território do tamanho do estado de Oregon, mas esse número vinha sendo mais ou menos duplicado a cada quarto de

século. Para situarmos tais dados no contexto, essa foi a mesma taxa espantosa de crescimento verificada na América do Norte durante o período colonial e os primeiros períodos nacionais. Havia 11 milhões de ugandenses em 1975 e 23 milhões em 2000. Segundo as estatísticas da ONU, o total deverá saltar para cerca de 33 milhões em 2025 e para 65 milhões em 2050. O Serviço de Recenseamento dos Estados Unidos fornece uma projeção ainda mais notável, com a possibilidade de haver 84 milhões de ugandenses em meados do século XXI. O país registra hoje uma taxa de crescimento anual de 2,7%, o que já parece bastante impressionante, até nos lembrarmos de que essa não é a taxa de natalidade, mas a taxa real de crescimento anual. A taxa de *natalidade* é quatro vezes a da maioria das nações européias. A taxa de crescimento global seria ainda mais alta, não fossem os efeitos da Aids e da violência civil.

Em termos religiosos, Uganda representa uma das vitórias do movimento missionário, num país em que o cristianismo era recém-implantado em meados do século XIX. Hoje, cerca de 40% da população são protestantes, 35% são católicos e 10% são muçulmanos, enquanto os demais seguem as religiões africanas tradicionais. Se presumirmos que não haja nenhuma expansão adicional por meio da conversão, a população cristã ugandense deverá crescer dos atuais 17 milhões para 24 milhões em 2025 e 43 milhões em meados do século (55 milhões, se forem exatas as projeções mais altas). É possível, no entanto, que até essas estimativas de filiação religiosa sejam demasiadamente conservadoras, já que as várias Igrejas provavelmente continuarão a fazer incursões entre os fiéis tradicionais e animistas. Um total de cerca de 50 milhões de cristãos ugandenses em meados do século é possível. Nessa ocasião, haverá mais pessoas descrevendo-se como cristãs em Uganda do que em países como a Alemanha ou a Grã-Bretanha. Segundo algumas estimativas, é possível que Uganda tenha então mais cristãos praticantes do que a soma das quatro ou cinco maiores nações européias.

Para tomarmos um exemplo asiático, consideremos as Filipinas, que, em 2050, deverão ser a pátria da terceira ou quarta maior população cristã do planeta.[11] A população atual, de aproximadamente 80 milhões de habitantes, terá uma rápida expansão, graças à elevada taxa de crescimento populacional, hoje estimada em 2,1% por ano. Como Uganda, esse é também um país muito jovem, no qual 37% da população têm hoje menos de 15 anos. Em

2050, talvez haja mais de 150 milhões de filipinos. A cidade de Manila registra uma população de cerca de 1,8 milhão, porém a área metropolitana maior abriga uns 9 milhões. Em 2050, a área metropolitana de Manila poderá facilmente ter 18 a 20 milhões de habitantes.

Em termos religiosos, o cristianismo tem raízes profundas nas Filipinas, que foram parte da expansão colonial espanhola do século XVI. Cerca de 85% da nação têm hoje algum grau de identificação com a Igreja Católica Romana, enquanto outros 8% estão associados a diversos grupos protestantes (e outros 4 a 5% são muçulmanos). Se presumirmos que essas proporções se mantenham constantes, estaremos falando, em 2050, em mais ou menos 143 milhões de cristãos filipinos. Esse crescimento terá grandes implicações para a configuração do catolicismo global. Atualmente, a Igreja católica das Filipinas registra 61 milhões de membros, o que representa uma população católica maior do que a encontrada em qualquer nação européia isolada, e o número de católicos vem crescendo rapidamente. Hoje em dia, as Filipinas registram 1,7 milhão de batismos católicos por ano, número maior do que a *soma total* das quatro maiores nações católicas da Europa, ou seja, França, Espanha, Itália e Polônia.[12] Em 2025, o número de católicos filipinos poderá chegar a 90 milhões, e a 130 milhões em 2050.

Que as Filipinas continuarão a ser um grande Estado católico é uma aposta razoavelmente segura, mas muito menor é a confiança que podemos ter com respeito a outro super-Estado emergente, ou seja, o Brasil. Esse país também teve um enorme crescimento e tal padrão se manterá. Havia 53 milhões de brasileiros em 1950, hoje eles são cerca de 170 milhões e, em 2050, deverá haver aproximadamente 207 milhões. O aumento das mortes relacionadas com a Aids significa que a taxa de crescimento é mais baixa do que seria, mas, ainda assim, continuamos a lidar com um perfil populacional clássico do Terceiro Mundo. Quase 30% dos brasileiros têm 14 anos ou menos. Mas as estatísticas religiosas são muito mais frágeis do que a demografia secular. Hoje em dia, uns 75% da população brasileira são declaradamente católicos, enquanto outros 20% são protestantes ou pentecostais. Se extrapolarmos essas cifras para meados do século XXI, teremos uma sociedade com mais de 150 milhões de católicos e 40 milhões de protestantes. Mas será possível fazermos essa projeção com alguma confiança? A popula-

ção não-católica aumentou com tanta rapidez, nos últimos anos, que torna discutível qualquer dessas previsões, e não seria de admirar que, na ocasião considerada, o Brasil já fosse 50% protestante. Que o Brasil será um dos principais centros do cristianismo mundial está fora de dúvida, mas os contornos precisos de sua vida religiosa são incognoscíveis.

A CIDADE NÃO-SECULAR

Nenhuma das razões de as Igrejas virem crescendo de maneira tão assombrosa no Sul do globo tenderá a se alterar no futuro próximo. Essas Igrejas emergentes funcionam tão bem por apelarem para a demografia sumamente diferenciada de suas comunidades, e saem-se melhor entre os migrantes jovens e desalojados das megacidades em expansão. As novas denominações de maior sucesso concentram sua mensagem muito diretamente nos despossuídos, ou melhor, nos que nada têm. Também nesse caso, as projeções demográficas sugerem que o meio em que elas floresceram continuará a existir pelo século XXI adentro. Em 2050, haverá um contraste cada vez maior entre os perfis etários do Sul e do Norte, entre o mundo dos jovens e muito móveis e o mundo dos velhos e estáticos.

TABELA 5.3
As maiores concentrações urbanas do mundo em 2015

Cidade	População (em milhões)
1. Tóquio	28,7
2. Bombaim/Mumbai	27,4
3. Lagos	24,4
4. Xangai	23,4
5. Jacarta	21,2
6. São Paulo	20,8
7. Karachi	20,6
8. Pequim	19,4
9. Dhaka	19,0
10. México	18,8

Fonte: Projeções da Organização das Nações Unidas (http://www.sru.edu/depts/artsci/ges/discover/d-6-9b.htm).

A maior parte do crescimento populacional do globo nas próximas décadas será urbana. Atualmente, cerca de 45% das populações mundiais vivem em áreas urbanas, mas essa proporção deverá elevar-se para 60% em 2025 e mais de 66% em 2050. O resultado será um número sistematicamente crescente de imensos complexos metropolitanos, que, por volta de 2050, talvez contem suas populações em dezenas de milhões. Referimo-nos a cidades como Cairo, Bombaim, Dhaka, Karachi, Jacarta, Lagos e Cidade do México, cada qual com talvez 30 a 40 milhões de pessoas e praticamente nada em termos de serviços funcionais do governo. Na verdade, dezenas de milhões de novos moradores urbanos estarão vivendo e trabalhando totalmente fora da economia formal ou de qualquer relação efetiva com o mundo oficial.[13] Haverá outros colossos futuros, cidades gigantescas com nomes até hoje pouco conhecidos pelos ocidentais, centros como Kampala, Kinshasa, Dar-es-Salaam e Sana'a.

Numa outra mudança momentosa, esses centros urbanos serão predominantemente meridionais. Em 1900, todas as maiores cidades do mundo estavam situadas na Europa ou na América do Norte. Hoje em dia, apenas três das dez maiores áreas urbanas encontram-se em países tradicionalmente avançados, a saber, Tóquio, Nova York e Los Angeles; e, por volta de 2015, o único desses nomes que permanecerá na lista será Tóquio (ver Tabela 5.3). Atualmente, 80% das maiores aglomerações urbanas do mundo situam-se na Ásia ou na América Latina, porém as cidades africanas tornar-se-ão muito mais importantes em meados do século. A proporção de africanos que vivem em áreas urbanas crescerá dos cerca de 40% atuais para quase 66% em 2050. Haverá uma farta colheita à espera de qualquer grupo religioso que seja capaz de atender às necessidades desses novos residentes urbanos, qualquer um que possa, ao mesmo tempo, alimentar o corpo e nutrir a alma. Caberá essa colheita aos cristãos ou aos muçulmanos? E, se for aos cristãos, serão os vencedores católicos ou pentecostais?

A EUROPA

A demografia, por si só, não pode contar toda a história da defasagem cada vez maior entre a força numérica dos cristãos no Primeiro e Terceiro Mun-

dos, uma vez que as mudanças culturais também desempenharão seu papel. Não só haverá muito mais cristãos no Sul do que no Norte do globo, como é também provável que os sulistas tenham um compromisso muito maior com a religião em termos de fé e prática. A mudança cultural evidencia-se na Europa, que supostamente tem hoje uma população de 560 milhões de cristãos. Esse número parece no mínimo otimista. Mais ou menos nos últimos cem anos, a secularização maciça tem reduzido drasticamente a população de cristãos europeus, quer julguemos o "cristianismo" pela autodefinição geral, quer exijamos provas da prática e do compromisso dos fiéis. Os índices de integração nas Igrejas e de participação religiosa têm mostrado uma queda vertiginosa, numa tendência de longo prazo que não dá sinais de se reduzir.

A Grã-Bretanha oferece um exemplo modelar de descristianização. Numa população de aproximadamente 60 milhões de habitantes, o número dos adeptos de religiões não-cristãs ainda não é grande. Juntos, judeus, muçulmanos, siques e hindus representam não mais de 5% do total britânico, ou aproximadamente a mesma proporção de não-cristãos encontrada nos Estados Unidos. Mas não podemos concluir com segurança que os outros 95% da população britânica devem ser classificados como cristãos. Segundo uma pesquisa feita no ano 2000, 44% dos britânicos afirmam não ter nenhuma filiação religiosa — número que subiu de 31% em 1983. Um dado ainda mais preocupante para as Igrejas é que 2/3 dos britânicos entre 18 e 24 anos descrevem-se agora como não-religiosos: quase metade dos adultos jovens não acreditam sequer que Jesus tenha existido como personagem histórico, o que é uma postura bastante radical.[14]

Apenas uns 40% dos britânicos identificam-se como cristãos e, muitas vezes, o grau dessa identificação é superficial. Com base nos registros de batismo, a Grã-Bretanha afirma ter 25 milhões de fiéis na Igreja da Inglaterra, que há muito desfruta sólido *status*. Como vimos, porém, menos de um milhão desses supostos anglicanos podem ser vistos nas igrejas, mesmo na Páscoa ou no Natal. Só entre 1989 e 1998, a soma da freqüência dominical nas igrejas de todas as denominações cristãs caiu de 4,7 milhões para 3,7 milhões de fiéis, ou um declínio de 22% em apenas uma década. A extrapolação dessas cifras deixaria literalmente abandonadas as igrejas ingle-

sas dentro de uma ou duas gerações. Num debate recente sobre o uso de instituições de caridade de base religiosa para prestar serviços de assistência social, Roy Hattersly, um político destacado do Partido Trabalhista, protestou que "Esta é uma nação agnóstica. As pessoas não levam [a religião] a sério". É difícil contestar sua avaliação — e o fato de ele ter podido fazê-la de maneira tão pouco controvertida é uma ampla ilustração do abismo que separa a prática religiosa nos Estados Unidos e na Europa.[15]

A Grã-Bretanha proporciona um exemplo singularmente claro de uma sociedade pós-cristã emergente. Uma vez que as pessoas passaram para a indiferença religiosa, em vez da participação ativa em alguma outra fé, é difícil medir com exatidão o abandono do cristianismo. Mesmo assim, alguns indicadores úteis são fornecidos pela popularidade crescente de práticas antes condenadas pela Igreja, inclusive a cremação dos mortos, que responde por cerca de 70% do total de funerais britânicos por ano. Num ano típico, mais de metade dos casamentos na Grã-Bretanha realiza-se no âmbito civil, sem nenhum componente religioso.

Situações similares podem ser encontradas na maioria das outras nações da Europa Ocidental e nos antigos países comunistas da Europa Oriental. Na Alemanha, a situação da Igreja evangélica é comparável à dos anglicanos britânicos. Em tese, a Igreja afirma contar com a fidelidade da maioria dos protestantes alemães, cerca de 1/3 da população, mas, dos 28 milhões de supostos fiéis, apenas cerca de um milhão demonstram qualquer participação religiosa regular. A atividade parece ser maior entre os católicos alemães, mas continua a representar apenas uma pequena fração dos fiéis registrados. Aproximadamente 1/4 da população afirma não ter nenhuma filiação religiosa, nem sequer um cristianismo residual.[16]

O declínio da identificação religiosa é igualmente óbvio nas nações historicamente católicas. Na França, tal como na Grã-Bretanha, a maioria substancial da população tem um grau teórico de identificação com o cristianismo, mas apenas 8%, dentre cerca de cinco milhões, mostram-se católicos praticantes. A Itália exibe uma história similar. Por causa da longa hegemonia da Igreja, ainda é costumeiro a maioria dos italianos reconhecer uma identidade católica vestigial e quase todos eles são batizados como católicos. De acordo com as estatísticas eclesiásticas, cerca de 97% dos italia-

nos são católicos, ou aproximadamente 55 milhões de fiéis. Com base nessa cifra, a Itália é hoje o único país europeu a figurar entre as cinco nações católicas mais populosas do mundo. Entretanto, a prática religiosa italiana tem tido uma queda acentuada nos últimos anos e uma estimativa mais sensata da crença e da fidelidade sugeriria uma população católica praticante de apenas 1/10 desse nível.[17]

Como o anglicanismo e o catolicismo romano são comunhões globais, o declínio da fé na Europa deveria ser mais do que compensado por um aumento dela noutras partes do mundo, mas esse padrão não se aplica a todas as denominações. As Igrejas ortodoxas orientais sofrerão intensamente com as mudanças demográficas, uma vez que suas populações de fiéis têm uma concentração maciça na Europa em declínio. Atualmente, a Igreja ortodoxa afirma ter cerca de 214 milhões de seguidores no mundo, quase todos residentes em países do Leste e do Sudeste europeus que tenderão a perder população sistematicamente nos próximos cinqüenta anos. Embora a Rússia pós-comunista tenha passado por um ressurgimento ortodoxo substancial, as tendências demográficas indicam que o futuro dessa Igreja é duvidoso a longo prazo. Em última instância, a queda das taxas de natalidade será mais destrutiva para o destino dos ortodoxos do que jamais foram as perseguições muçulmanas ou comunistas. Fazendo uma projeção populacional otimista, os fiéis ortodoxos ter-se-ão reduzido, em 2050, a menos de 3% da população mundial — um número pateticamente menor do que a cifra relativa ao início do século XX. Na pior das hipóteses, é possível que o total de fiéis ortodoxos no mundo em 2050 seja, na verdade, menor que a população cristã de um só país, como o México ou o Brasil.[18]

OS NOVOS EUROPEUS

Um Primeiro Mundo predominantemente secularizado enfrenta um "Sul" em rápido crescimento, onde a religião prospera e se expande. Podemos ilustrar essa tese mediante uma comparação entre Uganda, digamos, e a Grã-Bretanha, ou entre o Brasil e a Espanha. Mas esse contraste não implica apenas sociedades separadas por oceanos, uma vez que a interação entre o

Norte e o Sul se reproduzirá dentro de cada país da América do Norte e da Europa, elas próprias. Isso ocorrerá em conseqüência das migrações em massa.

A extensa transformação étnica da Europa foi, basicamente, um subproduto acidental da guerra fria. À medida que as indústrias européias passaram por um crescimento explosivo, nas décadas de 1950 e 1960, a fonte natural de mão-de-obra barata teria estado nos países (brancos) mais pobres do Sul e do Leste europeus, mas a natureza rígida das fronteiras da guerra fria obrigou os empregadores a se voltarem para outras regiões. As nações industrializadas recrutaram trabalhadores na Ásia e na África, muitas vezes em antigos territórios coloniais: os ingleses buscaram mão-de-obra na Jamaica e no Paquistão, os franceses, na Argélia e na África Ocidental. A importância dessas populações imigrantes aumentou sistematicamente, uma vez que esses grupos tiveram taxas de natalidade muito mais altas que as das populações mais velhas dos países metropolitanos. As pessoas de ascendência africana e asiática desempenham hoje um papel crucial nas sociedades européias, especialmente nas grandes cidades. Atualmente, cerca de metade da população londrina é de não-brancos e, no fim do século XXI, os brancos comporão a minoria na Grã-Bretanha em geral. Os impérios contra-atacaram.[19]

Em toda a Europa, a imigração em massa tem sido profundamente controvertida há décadas, mas é difícil saber de que outro modo as nações européias poderiam lidar com o que seriam, de outro modo, populações internas em declínio acentuado (e envelhecendo). Se a Alemanha, por exemplo, deixasse de aceitar a imigração, sua população atual de 80 milhões de habitantes encolheria em cerca de 1/4 em 2050; nos mesmos anos, a população trabalhadora cairia de aproximadamente 41 milhões para apenas 26 milhões. Mas os problemas se tornariam agudos muito antes disso. A geração do *baby-boom* europeu começará a se aposentar em 2010 e, por volta de 2020, é bem possível que as vastas demandas da seguridade social destroçam os sistemas tributários em todo o continente. Um relatório recentemente preparado pelo governo francês afirmou que a Europa não terá outra alternativa senão admitir 75 milhões de imigrantes no próximo meio século, com o franco reconhecimento de que isso significará tornar-se uma sociedade

racialmente híbrida e aceitar a "fecundação cruzada". A comunidade norte-americana de informações vê o declínio demográfico como um grave freio potencial para o progresso econômico global: "As populações européias e a japonesa estão envelhecendo rapidamente, o que exigirá mais de 110 milhões de novos trabalhadores em 2015, para manter a proporção atual de dependência entre a população economicamente ativa e os inativos." A longo prazo, digamos, em 2050, esses números precisarão ser correspondentemente maiores.[20]

Olhando para o lado da oferta dessa equação, as populações do Sul enfrentarão pressões contínuas para se mudar em massa para o Norte, em virtude da pobreza e das catástrofes ambientais. Atualmente, só a Europa Ocidental tem dez a vinte milhões de imigrantes ilegais da África e da Ásia, o que supera em muito as comunidades legalmente estabelecidas. Um incentivo enorme e contínuo serão os recursos hídricos, já que as regiões de crescimento populacional mais acelerado são, muitas vezes, as que correm o risco mais agudo de secas e períodos de fome ligados à seca. Em 2015, aproximadamente metade da população mundial — mais de três bilhões de pessoas — estará vivendo em países "com recursos hídricos deprimidos".[21]

Naturalmente, as mudanças demográficas têm conseqüências religiosas, uma vez que os novos grupos de imigrantes seguem padrões culturais mais parecidos com os de suas sociedades natais que com os das nações anfitriãs. O aspecto mais visível da mudança religiosa tem sido o número crescente de mesquitas e centros comunitários muçulmanos na maioria das nações européias ocidentais, de modo que existem hoje três milhões de muçulmanos na Alemanha, dois milhões na França, pelo menos um milhão na Grã-Bretanha e talvez 750.000 na Itália. A transformação mais completa tem ocorrido em cidades francesas como Marselha, que adquiriu um forte sabor norte-africano. Em Frankfurt, os grupos de imigrantes compõem cerca de 30% da população e aproximadamente uma em cada oito pessoas é de origem turca muçulmana: a cidade tem 27 mesquitas. Os muçulmanos compõem mais ou menos 1/5 da população de Viena, cifra esta que mais do que duplicou desde apenas o fim da década de 1980. A Europa como um todo tem uns 15 milhões de muçulmanos, muitos deles de origem antiga, particularmente em regiões do Sudeste do continente.[22]

Examinando a disseminação das mesquitas em toda a Europa urbana, é fácil acreditar que o islamismo realmente poderia ser a futura religião européia. Todavia, inúmeros outros imigrantes europeus são cristãos, e estes aumentam a perspectiva de uma presença cristã revitalizada em solo europeu. Isso ficou simbolizado para mim por um encontro que tive na época em que fazia pesquisas para este livro, numa visita a Amsterdã, que fica no coração de uma das sociedades mais seculares do mundo. Estando lá numa manhã de domingo, percebe-se quão pouca atividade religiosa, cristã ou não, ocorre no centro da cidade ou em suas imediações. Assim, foi ainda mais interessante fazer uma incursão num bairro proletário e ver uma fileira crescente de indivíduos que claramente se dirigiam, todos eles, para o mesmo destino. Eram todos africanos, visivelmente não muito bem de vida, mas todos com sua melhor roupa domingueira, e todos seguravam uma bíblia bastante manuseada. Algumas famílias se destacavam, porém a maioria dos transeuntes, a caminho de uma igreja africana, era de homens sozinhos — presumivelmente, imigrantes separados da pátria e da família. É provável que essa congregação represente, em miniatura, as futuras feições do cristianismo na Europa Ocidental.

Os efeitos da imigração podem ser vistos em todo o espectro das denominações. Pessoas de origem africana e caribenha revivificaram as comunidades católicas dos países metropolitanos. Outras Igrejas são de tipo muito diferente das tradições locais, incluindo pentecostais, batistas e independentes. Até na Alemanha e na Suíça existem Igrejas africanas independentes, em número suficiente para formar sua própria federação ou Conferência separada.[23]

A Grã-Bretanha é hoje a sede de uma rede substancial de Igrejas africanas e caribenhas, predominantemente pentecostais em seu estilo de culto. Atualmente, cerca de metade dos fiéis que freqüentam igrejas em Londres são negros. Muitas vezes, as pessoas de fora só têm uma idéia da escala dessa atividade quando irrompe um escândalo, como aconteceu, por exemplo, no recente caso de Anna Climbie, que chamou atenção para a popularidade do exorcismo em algumas igrejas negras. Tais incidentes são extraordinariamente atípicos, mas as reportagens sugerem quão "sulistas" são algumas das religiões no que foi, em certa época, a capital do Império Britânico. Muito

mais representativo das novas Igrejas é o Centro Cristão Internacional Kingsway (CCIK), em Londres, fundado pelo pastor Matthew Ashimolowo, que veio da Nigéria como missionário. Embora se tenha iniciado em 1992 com apenas 300 membros, o CCIK abriga hoje 5.000 fiéis em sua instalação principal, o Centro dos Milagres, assim como em diversas igrejas-satélite. Afirma-se que o CCIK é a maior igreja criada na Grã-Bretanha desde 1861, e o auditório do Centro dos Milagres tem o dobro da capacidade da Abadia de Westminster ou da catedral de São Paulo. O pastor usa a televisão a cabo e o rádio para se dirigir a um público maior no Reino Unido, assim como além dele, na Nigéria, em Gana e na Europa continental. Ele provocou polêmica ao insistir, com bastante lógica, em que a Igreja anglicana deve "morrer com elegância" no Reino Unido e entregar seus prédios a grupos mais novos, como o dele.[24]

No Canadá, assim como na Europa, os grupos de imigrantes detiveram o declínio geral da freqüência às igrejas.[25] Entre 1988 e 1998, o número de canadenses que compareciam a ofícios religiosos pelo menos uma vez por mês caiu de 41% para 34%. O declínio mais acentuado ocorreu na província de Quebec, antes solidamente católica, onde a freqüência às igrejas declinou, nos mesmos dez anos, de 48% para 29% da população. Também como na Europa, entretanto, as cifras teriam sido ainda mais deprimentes nas igrejas de todas as denominações, não fosse a vigorosa vida religiosa dos imigrantes caribenhos e asiáticos. As igrejas católicas de Montreal teriam uma freqüência precária, não fosse o entusiasmo dos novos canadenses de origem vietnamita e haitiana.

É difícil prever de que modo essas comunidades étnicas mais novas continuarão a afetar a vida religiosa das sociedades anfitriãs. À parte as dificuldades de praxe para avaliar a fidelidade religiosa, há também a questão da harmonização, de avaliar até que ponto os filhos de imigrantes adotarão os estilos de pensamento mais relaxados e "modernos" da Europa. Com base na experiência norte-americana, os sociólogos da religião afirmam que, comumente, os novos imigrantes são mais ativos no plano religioso do que seus antepassados na terra natal, e é bem possível que esse padrão seja seguido na Europa. Por outro lado, vemos alguns indícios de que os filhos de muçulmanos britânicos vêem a religião familiar sobretudo como uma ques-

tão de orgulho étnico e cultural, e não como uma ideologia motivadora poderosa. As moças, em particular, irritam-se com as restrições tradicionais. É concebível que a próxima geração seja tão pouco ardorosa em matéria de religião quanto seus vizinhos brancos. Dito isto, porém, cabe assinalar que o processo de secularização ainda não chegou a esse ponto e, nas próximas décadas, o rosto da prática religiosa em toda a Europa deverá ter a tez morena e negra. Ao avaliarmos o declínio da força do cristianismo na Europa, devemos lembrar quão mais magra seria essa estatística, se não fossem os imigrantes recentes e seus filhos, os novos europeus.

OS ESTADOS UNIDOS

O contraste entre as tendências populacionais da Europa e do hemisfério sul dificilmente poderia ser mais acentuado. Os Estados Unidos, contudo, exibem um panorama mais complexo. Apesar de serem o coração do Ocidente, na maioria dos sentidos, os Estados Unidos têm menos em comum com o Japão ou a Europa Ocidental, em termos demográficos, do que com as nações em desenvolvimento. Em termos cruciais, a população norte-americana continuará a crescer no próximo século, se não com os índices de Uganda, ao menos de modo muito mais impressionante do que qualquer nação européia. Existem hoje cerca de 280 milhões de norte-americanos. Essa cifra deverá subir para 400 milhões em 2050 e 570 milhões em 2100.

À medida que o país crescer, seu caráter étnico também se tornará menos europeu e menos branco, com tudo o que isso implica para os padrões religiosos e culturais. Durante a maior parte da história norte-americana, a questão racial concerniu essencialmente a dois grupos — os negros e os brancos, pessoas de ascendência africana e européia. Em 1930, a nação compunha-se de 110 milhões de brancos, 12 milhões de negros e apenas 600.000 "Outros", o que abarcava índios norte-americanos e asiáticos. Da década de 1960 em diante, a Alteridade da América desenvolveu-se em ritmo acelerado, sobretudo graças a um relaxamento dos controles sobre a imigração. À medida que nos distanciamos mais desse acontecimento, a aprovação da Lei de Reforma da Imigração, em 1965, afigura-se mais e mais como o evento

isolado mais significativo dessa década tão alardeada. No ano 2000, os Estados Unidos tornaram-se a pátria de 30 milhões de imigrantes, ou cerca de 11% da população. Mais de 13 milhões de imigrantes chegaram apenas na década de 1990. Quase 5% dos norte-americanos estão no país há dez anos ou menos.

A sociedade estadunidense está passando firmemente de uma questão de negros e brancos para uma realidade multicor. Em 2000, 35 milhões de norte-americanos foram recenseados como hispânicos, sendo quase 60% deles de ascendência mexicana. Quase outros doze milhões de norte-americanos eram de origem asiática, provindo da China, Japão, Filipinas, Vietnã e Coréia. Juntos, os asiáticos e os hispânicos formam 15% da população atual, mas projeta-se que essa parcela eleve-se para quase 25% em 2025 e 33% em 2050. Ainda em 1970, os asiático-americanos e hispano-americanos respondiam por apenas 8% do total de nascimentos nos Estados Unidos, mas hoje essa cifra aumentou para mais de 25%. Uma das razões dessa transformação é que os latinos, de um modo geral, são muito mais jovens do que as populações estabelecidas há mais tempo. O recenseamento nacional de 2000 mostrou que a faixa etária média dos hispânicos era de aproximadamente 26 anos — mais jovem que a de qualquer outro grupo étnico e muito inferior à faixa etária média dos brancos de origem anglo-saxônica, situada em veneráveis 38,5 anos.[26] Em meados do século XXI, 100 milhões de norte-americanos serão de origem hispânica. Constituirão então uma das maiores sociedades latinas do mundo, mais populosa do que qualquer nação atual de origem ibérica, com exceção do México ou do Brasil. Nessa ocasião, 50 a 60 milhões de norte-americanos serão de ascendência mexicana.

Embora essa mudança étnica deva acabar afetando todas as partes do país, ela já é evidente em algumas regiões. No fim da década de 1990, a Califórnia tornou-se o primeiro estado "majoritário-minoritário" do país, no qual os brancos não-latinos deixaram de formar a maioria absoluta da população. Dentro de uma década, os latinos constituirão, sozinhos, a maioria do povo californiano. Eles também compõem 1/3 da população do Texas, o segundo maior estado, que poderá chegar ao *status* de majoritário-minoritário já em 2005. Enquanto a proporção de habitantes de Houston nascidos no exterior era inferior a 3% em 1960, hoje ela está em torno dos

25%.[27] A observação dessas mudanças deve fazer-nos reconsiderar toda a nossa visão da história norte-americana. No século XIX, o Destino Manifesto levou os anglo-saxões a dominar o continente inteiro, deixando as culturas hispânicas mais antigas como ilhas cada vez menores de língua e religião dentro das novas fronteiras estadunidenses. Quando muito, elas eram tratadas como curiosas atrações turísticas. Em retrospectiva, essas ilhas mais parecem cabeças-de-ponte de onde um dia partiriam novas arrancadas.

Longe do que foi previsto por qualquer um na época, a Lei de Imigração de 1965 teve vastas conseqüências para a religião norte-americana. Como na Europa, as populações "meridionais" mais novas é que responderão por grande parte do crescimento das denominações a ocorrer nas próximas décadas. Tomando como exemplo apenas a Costa Leste, cerca de metade das congregações hoje atuantes na área de Boston-Cambridge pratica o culto noutras línguas que não o inglês. Como as congregações de imigrantes costumam ser pequenas, isso não implica que algo como a metade dos fiéis seja não-anglófona, mas de fato sugere um crescimento vigoroso. Quando a Associação Batista da Grande Boston usou cartazes nos trens do metrô para disseminar sua mensagem evangélica, as línguas usadas incluíram o inglês, o francês, o espanhol, o português e o coreano. Hoje em dia, mais ou menos 1/3 da população negra de Massachusetts nasceu no exterior, com raízes no Caribe ou na própria África, e esse afluxo é sugerido por uma nova onda de igrejas negras. Todo o conceito de identidade "africano-americana" está urgentemente necessitado de uma redefinição.[28]

Os latinos representam o aspecto mais óbvio da mudança religiosa e a presença hispânica alterou radicalmente a natureza do catolicismo norte-americano. Em meados da década de 1990, celebrava-se a missa em espanhol em cerca de 3.500 paróquias.[29] Cem anos atrás, um crescimento acelerado da população latina norte-americana seria visto como parte de uma ameaça católica geral, uma vez que se presumia que os hispânicos, estereotipicamente e cegamente, eram membros da Igreja Católica Romana. Entretanto, o quadro geral é muito mais complexo. Apenas uns 70% dos latinos dos Estados Unidos são católicos, enquanto outros 20% são protestantes evangélicos. Os demais dividem sua fidelidade religiosa entre diversas denominações menores. Não está nada claro como se modificará essa distri-

buição nas próximas décadas, embora alguns observadores acreditem que a parcela evangélica terá uma expansão significativa. Entre os latinos de primeira geração nos Estados Unidos, os católicos superam maciçamente os protestantes, numa proporção de 74% contra 18%, mas, entre os da terceira geração, a parcela católica reduz-se a uma maioria de 59:32%. Para tentar reduzir a debandada contínua de fiéis, os católicos latinos dos Estados Unidos têm tentado exatamente as mesmas soluções de seus equivalentes nas Filipinas ou na América do Sul, importando costumes pentecostais, como a música e os instrumentos tradicionais durante os ofícios religiosos, e incentivando as expressões emocionais de louvor e ações de graças espontâneos. Essas táticas poderão ter sucesso ou não, mas, seja como for, o cenário religioso latino tem sido tão volátil nas últimas décadas que qualquer tipo de previsão detalhada seria precipitado. Contudo, qualquer que venha a ser o equilíbrio exato entre as denominações, o quadro racial em transformação só fará fortalecer o número global dos cristãos.[30]

Prever a fidelidade religiosa dos asiático-americanos cria problemas semelhantes. Alguns seguem religiões asiáticas tradicionais, como o budismo, porém muitos outros são cristãos. Em alguns casos, as comunidades de imigrantes provêm de pátrias fortemente cristãs, como as Filipinas, ou de países com grandes minorias cristãs, como o Vietnã ou a Coréia do Sul. Outros migrantes asiáticos são convertidos recentes. Nesse sentido, as comunidades asiático-americanas de Los Angeles ou San Francisco podem ser proveitosamente vistas no mesmo contexto religioso de outras cidades da costa do Pacífico, como Manila, Seul ou Jacarta. Além de reforçar o número de cristãos no Estados Unidos, essas comunidades migrantes transmitem idéias norte-americanas para seus países natais, por causa do intercâmbio constante entre as comunidades asiático-americanas e suas nações ancestrais. Assim, os laços familiares e sociais ajudam o promover o pentecostalismo na Coréia ou nas Filipinas. Como na Europa, a presença de igrejas migrantes tende a introduzir as práticas de igrejas mais novas na corrente religiosa central da nação anfitriã. A despeito de tudo o que se escreveu nos últimos dez anos, mais ou menos, sobre a enorme importância cultural e econômica da região do anel do Pacífico, poucos observadores notaram que essa região se tornaria, cada vez mais, um arco cristão.[31]

A presença cristã evidencia-se de maneira expressiva em qualquer comunidade asiática da América do Norte. Vancouver, por exemplo, tem uma presença asiática de tão grandes dimensões que, em certos momentos, parece uma próspera cidade chinesa, acidentalmente colocada do lado errado do Pacífico. Como seria inevitável, a cidade tem sua quota de templos e lugares santos asiáticos, inclusive suntuosos templos budistas e hindus e alguns locais que fazem lembrar os taoístas. São esses os lugares visitados pelos turistas quando eles saem em busca de religiões caracteristicamente "étnicas". No entanto, a área da grande Vancouver também tem cerca de cinqüenta congregações cristãs rotuladas com algum título étnico asiático, como "Pentecostal Chinesa" ou "Batista Coreana", e esse número não leva em conta os diferentes ofícios realizados em línguas étnicas por igrejas da corrente dominante católica ou protestante. Mais ou menos metade dessas congregações e ofícios especiais cristãos serve à comunidade chinesa, enquanto os demais se voltam para coreanos, japoneses e filipinos. Além disso, milhares de residentes de Vancouver, de ascendência asiática, freqüentam ofícios cristãos da corrente dominante, em língua inglesa. Pode-se encontrar um quadro semelhante nas Chinatowns e Little Saigons de todo o território dos Estados Unidos.

A experiência dos coreano-americanos ilustra as dimensões do cristianismo asiático-americano.[32] Embora a imigração coreana para os Estados Unidos tenha começado no fim do século XIX, praticamente todos os cerca de um milhão de norte-americanos que hoje exibem ascendência coreana fincaram raízes na nova pátria nos últimos trinta anos, mais ou menos. A comunidade coreana dos Estados Unidos é profundamente imbuída dos ensinamentos cristãos: os cristãos superam os budistas numa proporção de dez ou vinte para um. Em muitos casos, esses imigrantes já eram cristãos ao chegarem, de modo que uma maioria considerável dos coreano-americanos da primeira geração é cristã, e seus integrantes costumam ser membros entusiásticos da Igreja. Além das Igrejas da corrente central — presbiteriana, metodista e católica —, há também uma grande rede paraeclesiástica de atividade de pequenos grupos e de estudos bíblicos e, com o tempo, muitas dessas células evoluem para Igrejas completas, que se aproximam cada vez mais da corrente dominante cultural. O exemplo das Igrejas étnicas euro-

péias em solo norte-americano sugere que as comunidades cristãs coreanas passarão progressivamente a ser menos centradas em termos étnicos, com o correr do tempo. Já na década de 1990, muitas igrejas coreanas perceberam que teriam que utilizar mais o inglês para conservar a fidelidade dos membros mais jovens.

UMA AMÉRICA CRISTÃ?

A força do cristianismo norte-americano presente e futuro contradiz grande parte do saber aceito. Os norte-americanos gostam de pensar em seu país como uma terra da diversidade, talvez uma diversidade sem paralelo em qualquer parte do globo, mas, pelo menos em matéria de religião, essa visão está marcantemente longe da verdade. Os Estados Unidos continuam a ser, hoje em dia, essencialmente o que sempre foram, ou seja, um país cristão. Essa observação pode soar agressivamente partidarista ou intolerante, pois há quem acredite que os norte-americanos são um povo cristão que exige um governo cristão, com tudo o que isso implica com respeito aos exercícios religiosos nas escolas e nas manifestações públicas. Não é essa a afirmação que estou fazendo, uma vez que, pessoalmente, creio que a religião floresce melhor quanto mais longe se mantém de qualquer forma de intervenção governamental, inclusive as mais bem-intencionadas.[33] Apenas observo que, embora os Estados Unidos sejam a sede de um número notável de denominações religiosas, estas são, em sua esmagadora maioria, tradições que se inserem na corrente mais geral do cristianismo.

O número de adeptos de religiões não-cristãs nos Estados Unidos é notavelmente pequeno. Se combinarmos as estimativas plausíveis do número de judeus, budistas, muçulmanos e hindus norte-americanos, estaremos falando em cerca de 4 ou 5% da população total. Mesmo se dermos o controvertido passo de excluir os mórmons da comunidade cristã, isso apenas elevará o total de não-cristãos para cerca de 7%. De acordo com a *World Christian Encyclopedia*, mesmo em 2025, a força conjunta das religiões não-cristãs corresponderá a apenas uns 7%, sem contar os mórmons. Isso dá aos Estados Unidos mais ou menos a mesma diversidade religiosa da maioria

das nações européias, e menos do que algumas delas. Os adeptos de religiões não-cristãs compõem, atualmente, quase 10% da população francesa, 4% da britânica e 5% da alemã e da holandesa.

O grau de diversidade religiosa dos Estados Unidos é muito limitado, comparado ao que encontramos em muitas nações africanas e asiáticas, nas quais as minorias religiosas comumente compõem 10 a 20% da população, ou mais até, muitas vezes. Ironicamente, em termos das percepções norte-americanas, alguns dos países mais diversificados encontram-se no Oriente Médio, que os ocidentais costumam imaginar com base numa homogeneidade muçulmana. Na verdade, países como o Egito e a Síria são mais diversificados que os Estados Unidos. O mesmo acontece em Israel, é claro, que é um Estado confessadamente judaico. No entanto, a população do núcleo pré-1967 do Estado de Israel é apenas 80% judaica, e essa proporção tem uma queda vertiginosa quando levamos em conta os territórios ocupados.

Os fatores políticos ajudam a explicar por que os norte-americanos tendem a se equivocar quanto à formação religiosa de sua sociedade. As projeções sobre o futuro possível da religião norte-americana tornaram-se uma arma importante nos debates concernentes à separação entre a Igreja e o Estado. Quando os conservadores pleiteiam orações nas escolas, por exemplo, os liberais objetam que a atual predominância cristã não durará muito mais e que é bem possível que as tendências demográficas levem a um rápido crescimento do islamismo ou do budismo nos Estados Unidos. Para citar o subtítulo de um livro recente de Diana Eck, estamos assistindo à história de *Como um "país cristão" tornou-se a nação mais religiosamente diversificada do mundo*.[34] As implicações políticas são claras. Será que esses cristãos que querem orações nas escolas ou manifestações públicas de religiosidade realmente fariam as mesmas exigências, se fossem obrigados a ouvir preces muçulmanas ou a ver santuários budistas asiáticos em áreas públicas? Quereriam os conservadores cristãos ver o dinheiro dos impostos fluir para instituições religiosas de caridade, se as religiões em questão forem a muçulmana ou a budista? Em parte por causa das prioridades políticas, os liberais apreciam projeções fantasiosamente elevadas do número de muçulmanos ou budistas nos Estados Unidos, e essas cifras otimistas são repetidas pelos ativistas dessas religiões.

Na verdade, o número de novos imigrantes que praticam religiões não-cristãs é muito menor do que se costuma supor. A poderosa presença cristã entre os que vêm do Leste Asiático significa que o número de budistas ou taoístas é menor do que parece, e os números comumente fornecidos sobre os muçulmanos norte-americanos são similarmente exagerados. Embora leiamos sugestões de que os Estados Unidos chegam a abrigar oito milhões de muçulmanos, o número verdadeiro continua a ser bem menor do que esse, provavelmente em torno de quatro milhões, ou 1,5% da população. Embora os norte-americanos tendam a presumir que todos os imigrantes do Oriente Médio são muçulmanos, muitos arábico-americanos, na verdade, são cristãos. Os Estados Unidos têm sido um destino muito popular entre os cristãos árabes mais ricos da Palestina, do Líbano e da Síria.[35] Qualquer provável crescimento muçulmano através da imigração será largamente superado pelo afluxo contínuo de cristãos da África, da Ásia e, acima de tudo, da América Latina. Adaptando o título da professora Eck, o que estamos vendo é, antes, *Como a imigração em massa garantiu que um país cristão se tornasse ainda mais cristão.*

Para todos os efeitos, pelo menos em termos numéricos, os Estados Unidos são hoje um país substancialmente cristão, e é provável que a predominância cristã seja ainda mais acentuada nas próximas décadas. De todas as principais nações cristãs dos últimos duzentos anos, os Estados Unidos serão a última a exercer esse papel no século XXI.

SEIS

Chegando a um entendimento

Cristianizar no puede ser equivalente de occidentalizar.

— *Vitalino Simalox*

Ecclesia semper reformanda.

— *Martinho Lutero*

Se a mudança demográfica significasse apenas que o cristianismo continuaria a ser praticado mais ou menos em sua forma atual, mas por pessoas de origem étnica diferente, esse já seria, por si só, um fato de certa importância histórica. Entretanto, as mudanças das próximas décadas prometem ser muito mais abrangentes do que isso. Os tipos de cristianismo que prosperaram com mais sucesso no Sul do globo têm sido muito diferentes do que inúmeros europeus e norte-americanos consideram como a corrente central. Esses modelos são muito mais entusiásticos e têm um interesse muito mais central no funcionamento imediato do sobrenatural, através da profecia, das visões, dos enunciados feitos em transe e das curas. Na verdade, eles diferem tanto da norma nortista mais fria, que chegaram a despertar a suspeita de que os africanos entusiásticos (por exemplo) estão essencialmente ressuscitando as práticas pagãs da sociedade tradicional. Essa visão contesta francamente a autenticidade do cristianismo africano, assim como, em outros contextos, os críticos apontam para paralelos pagãos ou não-cristãos de práticas das novas Igrejas coreanas e latino-americanas.

Essa questão da autenticidade também não é apenas um tema de interesse acadêmico. De fato, se o grosso da população cristã estará vivendo na Áfri-

ca, na Ásia ou na América Latina, as práticas que hoje prevalecem nessas áreas tornar-se-ão cada vez mais comuns em todo o globo. Isso é especialmente provável quando tais padrões religiosos distintivos são transplantados para o Norte, quer através das migrações, quer através de verdadeiras missões enviadas às antigas nações imperiais, aquelas que foram, um dia, as nações centrais do cristianismo mundial. Se estamos para viver num mundo em que apenas um em cada cinco cristãos será branco e não-hispânico, é cada vez menos provável que as opiniões dessa pequena minoria reivindiquem o *status* de corrente dominante, por mais que a Velha Ordem Mundial se agarre desesperadamente a sua hegemonia no controle das informações e da opinião pública. Quando vemos o entusiasmo pentecostal do Brasil de hoje ou as Igrejas indígenas da África, é bem possível que estejamos tendo uma idéia antecipada do cristianismo da próxima geração. Ou, como se preocupam alguns, seria ele menos do que um cristianismo puro? Quanto fizeram as Igrejas mais novas para se enquadrar nas culturas em que se encontram?

As afirmações de que as Igrejas meridionais desviaram-se das antigas definições do cristianismo são sumamente exageradas. Por mais que os tipos sulistas de cristianismo tenham divergido das ortodoxias mais antigas, eles continuaram, na quase totalidade dos casos, dentro de tradições cristãs perfeitamente reconhecíveis. Longe de inventar novas religiões africanas ou coreanas, derivadas da cultura local, as Igrejas em ascensão costumam pregar uma mensagem cristã forte e até prístina. Essa abordagem terá implicações para os futuros esforços missionários. Conquanto mal possamos imaginar uma Igreja de apelo global, se sua fé revestir-se puramente (digamos) de uma forma étnica africana, é possível perceber que alguns organismos mais novos exercem uma atração que atravessa fronteiras raciais e nacionais. Talvez alvoreça um novo "século missionário", embora, da próxima vez, os missionários devam viajar para o Norte.

CULTURA DE QUEM?

Nos textos cristãos modernos, é freqüente encontrarmos a palavra "inculturação" [*inculturation*], que significa interpretar a proclamação cris

numa forma apropriada a determinadas culturas, em geral com a implicação de culturas não-ocidentais.[1] A idéia de adaptar a prática religiosa às condições locais soa inofensiva, na pior das hipóteses, e, na melhor delas, essencial para qualquer esforço evangélico. As pessoas diferem em sua expressão cultural e o que funciona num contexto cultural não funciona em outro. Para citar um exemplo óbvio, os europeus do Norte tendem a ver os atos de dançar ou gingar como impróprios nos contextos solenes ou religiosos, ao passo que os africanos consideram perfeitamente normais esses movimentos físicos. Ademais, essa dança não é a simples exibição de um solista ou um grupo, mas uma atividade verdadeiramente comunitária, que envolve toda a congregação.[2] Essa atitude se evidencia nos grupos religiosos de todas as regiões da diáspora africana, seja no Brasil, em Cuba ou nos Estados Unidos. As Igrejas que tentam impor práticas "de casa" a habitantes locais pouco dispostos são substituídas por grupos mais flexíveis. A adaptação, como tal, é essencial e atrai poucas críticas, desde que as verdades fundamentais de um credo não sejam comprometidas.

A questão passa a consistir, portanto, em determinar exatamente quais são as crenças centrais do cristianismo e quais são os acidentes culturais. Para citar um exemplo óbvio do Ocidente moderno, a antiga proibição de mulheres no clero é uma crença central ou um preconceito cultural? E que dizer da ordenação de um clero homossexual? O debate em torno da essência e dos acidentes remonta às próprias origens do cristianismo. O livro bíblico dos Atos dos Apóstolos registra o debate furioso acerca de os convertidos gentios deverem ou não aceitar as regras do judaísmo, incluindo a circuncisão e as leis dietéticas. Em última instância, a Igreja, ou, pelo menos, o partido majoritário, concluiu que essas práticas não eram essenciais ao credo. Sob formas variáveis, essas questões ecoaram por toda a história do cristianismo e vieram à tona em praticamente todas as ocasiões em que as Igrejas entraram em contato com sociedades antes desconhecidas. Lembremos a controvérsia sobre os ritos chineses no século XVII. Na África meridional vitoriana, o bispo missionário J. W. Colenso recusou-se a ordenar que seus convertidos cristãos renunciassem à poligamia, já que, obviamente, ela era parte integrante de sua cultura africana (além de ser uma prática que prevenia o adultério). É claro que a atitude de Colenso foi furiosamente de-

nunciada, mas as controvérsias continuam sem solução.[3] Como observou Andrew Walls: "Essa questão está tão viva para os africanos quanto esteve para os convertidos gregos do antigo mundo helênico. Porventura temos de rejeitar toda a nossa história e nossa cultura ao nos tornarmos cristãos?"[4]

Em decorrência da prolongada dominação ocidental do cristianismo, é comum os debates sobre a fé e a cultura se concentrarem em atitudes referentes a questões especificamente européias. Quando um grupo cristão se aclimata a uma nova sociedade, diz a suposição comum que aquilo que é tradicionalmente feito na Europa ou na América do Norte é correto e autêntico, fornecendo a norma confiável pela qual se devem avaliar as adaptações locais. Quanto mais examinamos a fé cristã em sua versão européia, contudo, mais percebemos que também ela representa uma espécie de inculturação, apesar de ser um exemplo há muito estabelecido. Isso não quer dizer que não haja algo que se possa chamar de imutável "fé cristã histórica", mas devemos tomar o cuidado de distinguir a idéia nuclear dos dados acidentais.[5]

Os pressupostos culturais dos missionários e construtores de impérios europeus tornam-se óbvios, ao vermos uma grande igreja de uma das antigas colônias britânicas ou francesas nos trópicos. O visitante sai da rua ensolarada e entra numa câmara gótica obscura, que parece muito imprópria para o clima e o ambiente locais. No entanto, os construtores vitorianos sabiam, no fundo do coração, que uma construção "religiosa" tinha que seguir certas normas culturais, e isso significava usar os estilos góticos que imitavam as florestas sombrias do Norte europeu medieval. Seus entusiastas descreviam o estilo gótico simplesmente como "arquitetura cristã". Podemos presumir que, se o curso da história cristã tivesse sido diferente, outras sociedades teriam conseguido disseminar pelo mundo suas visões culturais características, com a mesma convicção de que também estas seriam os únicos veículos adequados para transmitir a verdade cristã. Para citar um exemplo extravagante, se a América Central se houvesse tornado um centro primitivo da fé cristã, nossa literatura e arquitetura religiosas estariam repletas de imagens que usariam onças-pintadas em vez de leões. E quem sabe se, dentro de um ou dois séculos, a onça-pintada não virá realmente a se tornar um símbolo cristão primário para milhões de fiéis?

A maioria dos observadores de hoje concordaria em que a arquitetura gótica foi apenas uma manifestação cultural, e não um elemento nuclear do cristianismo, mas outras partes do chamado cristianismo tradicional talvez possam ser tratadas com a mesma flexibilidade. O próprio cristianismo ocidental passou por enormes mudanças ao longo dos séculos, havendo crescido e prosperado justamente por incorporar idéias de várias culturas. Walls faz uma oportuna descrição do cristianismo como "infinitamente traduzível". Ele se inculturou em sociedades diferentes e, por sua vez, cada uma delas contribuiu para o pacote maior das crenças cristãs. Nos primeiros séculos da existência do cristianismo, seus adeptos no Egito usavam imagens da deusa Ísis e de seu filho Horus como o modelo das imagens devotas de Maria e do Menino Jesus. Em todo o Mediterrâneo, as funções de numerosas divindades locais foram transferidas para santos cristãos. Os empréstimos retirados do paganismo são muito conhecidos, a ponto de o próprio papa haver extraído seu título de *pontífice* de um dos sacerdotes principais da Roma pagã. O cristianismo foi sumamente flexível a respeito dessas adaptações e não há nenhuma razão evidente pela qual a era das absorções deva ter terminado nos séculos V ou X, ou venha a terminar no século XXV.[6]

Historicamente, um dos maiores exemplos de adaptação às religiões nativas ocorreu quando a religião cristã baseada no Mediterrâneo expandiu-se para os reinos dos bárbaros nortistas, nos séculos sombrios que se seguiram à queda de Roma.[7] Os cristãos mediterrâneos, que converteram a Europa setentrional, tentaram abertamente garantir que os novos convertidos percebessem as continuidades de sua antiga religião. Ao escrever a missionários que estavam de partida para a Inglaterra, por volta do ano 600, o papa Gregório, o Grande, ordenou que "os templos dos ídolos não sejam destruídos, de modo algum. Os ídolos devem ser destruídos, mas os templos em si devem ser aspergidos com água benta, neles se erguendo altares e depositando nestes as relíquias (...) e, já que eles têm o hábito de sacrificar muitos bois aos demônios, que se institua outra solenidade no lugar desta, como um dia de consagração, ou como os festejos dos mártires cristãos cujas relíquias vierem a ser veneradas lá".[8] Esses templos convertidos transformam-se nas sedes do que seriam, mais tarde, grandes igrejas cristãs, embora

essas origens há muito estejam esquecidas: é quase certo que a catedral de São Paulo, em Londres, erga-se no local de uma antiga estrutura pagã. No século XIX, talvez alguns desses antigos templos tenham sido a sede espiritual dos missionários cristãos que partiram para converter a África e a Ásia. Por sua vez, esses homens e mulheres preocuparam-se em saber quantas das práticas pagãs que viessem a encontrar poderiam ser conciliadas com a nova fé.

Reutilizar construções é uma coisa, mas a carta do papa Gregório sugere que os missionários também deveriam transigir com a religião mais antiga, a ponto de absorver calendários ritualísticos de épocas anteriores. Na língua inglesa, até a maior festa cristã, a Páscoa, leva o nome de uma deusa pagã. Esse tipo de adaptação explica por que os antigos festivais sazonais pagãos são tão comumente abençoados com os nomes dos maiores santos cristãos: em toda a Europa, o dia do solstício de verão, 24 de junho, é associado a São João Batista. É quase certo que os novos santos venerados tenham adquirido algumas características dos deuses que passaram a substituir.

O cristianismo europeu exportado a partir do século XVI já era um exemplo magnífico de inculturação bem-sucedida, e esse processo continuou nas terras encontradas do outro lado do oceano. Uma das histórias mais célebres do cristianismo do Novo Mundo diz respeito ao índio mexicano Juan Diego, que, em 1531, afirmou ter tido uma visão de uma Madona divina, que os espanhóis acreditaram ser Nossa Senhora de Guadalupe. Essa Madona escura (*la Morena*) logo despertou a devoção apaixonada do povo indígena e foi reconhecida como a padroeira do México. Ao explicarem a popularidade fenomenal da santa, os estudiosos acreditam que, a princípio, ela tenha sido identificada não como a Virgem cultuada no santuário espanhol de Guadalupe, mas como *Coatlaxopeuh*, "a esmagadora da serpente". Esse era o título da deusa asteca pré-cristã Tonantzín, que fazia suas aparições numa terra que já lhe era consagrada desde muito antes da chegada do cristianismo. Também noutros lugares da América Latina o culto da Virgem tem associações pagãs. Os cubanos são devotos de *La Caridad, La Virgen de la Caridad del Cobre*, que era vista como deusa pelos inúmeros escravos da África ocidental importados para essa região, e, hoje em dia, seu culto faz parte da *santería* afro-cubana.

Poderíamos tomar essas histórias como uma indicação de que o catolicismo exerceu apenas um tênue controle dos povos nativos e africanos, que levaram adiante suas antigas religiões sob um disfarce precário. A princípio, é possível que isso tenha acontecido, mas o culto da Virgem ajudou os povos nativos a aceitarem toda a panóplia de crenças e rituais católicos, além de ter servido para cristianizar as novas populações de escravos. Tanto étnica quanto espiritualmente, ela é a Virgem *deles*. Assim como Guadalupe costuma ser vista na companhia do índio Juan Diego, as imagens de *La Caridad* mostram-na aparecendo para salvar marinheiros negros e mestiços. No Equador, o equivalente de Guadalupe é a Virgem de El Quinche, cuja grande popularidade se deve ao fato de a cor de sua pele ser a dos mestiços locais. Na América Central, enquanto isso, antigas dinastias reais dos maias conservaram seu poder espiritual sob a forma de irmandades católicas. A Igreja fez grandes concessões às práticas pré-cristãs para atingir seus objetivos, porém não mais do que as fizera na Europa setentrional, um milênio antes. E, tal como naquelas terras primitivas, a Igreja latino-americana logo veio a ocupar o lugar de autêntica voz religiosa do povo.[9]

LITURGIA E LINGUAGEM

À medida que se tornar mais e mais meridional, o cristianismo não poderá deixar de absorver os hábitos e universos de pensamento das regiões em que for mais forte. Grande parte dessa adaptação será inconsciente, como foi durante a cristianização histórica da Europa. Os cristãos latinos não realizaram doutos debates teológicos para saber se a arquitetura gótica deveria tornar-se o estilo favorito da construção de igrejas, mas simplesmente fizeram o que lhes pareceu natural, dado o seu meio cultural e físico. Muito daquilo em que pensamos como cristianismo "normal" do Ocidente reflete o mesmo tipo de absorção inconsciente.

Não há nada de deliberadamente racista ou excludente no processo que, como tradição, levou os europeus brancos do hemisfério norte a retratar Jesus como um deles, assim como os africanos e asiáticos usam as imagens que lhes são conhecidas em sua arte religiosa. O processo de absorção remonta pelo menos à antiga Igreja etíope, que, naturalmente, retratou Je-

sus com a aparência local. Similarmente, os metalúrgicos congoleses do século XVII produziram crucifixos de aparência muito africana. Nos últimos cem anos, a galeria de imagens cristãs da África e da Ásia teve uma expansão exponencial, e uma imagem de Cristo como africano ou asiático mal chega a causar surpresa à maioria dos observadores.[10]

Talvez os atos de assimilação mais importantes ocorram na área da linguagem, uma vez que os fiéis absorvem o credo traduzindo suas idéias em termos inteligíveis. Nós, ocidentais, podemos perceber facilmente a necessidade dessa busca, já que a Bíblia nos é muito estranha em termos culturais. O Novo Testamento surgiu de uma sociedade específica do leste do Mediterrâneo e usou uma linguagem e um conjunto de metáforas que faziam perfeito sentido para o tipo de sociedades e comunidades econômicas prevalentes em todo o Império Romano. Devidamente modificadas para ambientes diferentes, essas idéias também funcionam bem na maioria das comunidades agrícolas, mas, para os modernos moradores urbanos ou suburbanos, tal linguagem perdeu seu sentido. Com a ajuda de um comentário erudito, um leitor moderno pode compreender conceitos como separar o joio do trigo, enxertar videiras, ou pôr vinho novo em odres velhos, mas, por terem-se tornado muito distantes, essas metáforas perderam sua pertinência. Reagimos a sua obsolescência gerando novas figuras e analogias que nos sejam significativas.

Do mesmo modo, as sociedades cristãs mais novas foram criativas na adaptação da linguagem religiosa aos contextos locais. Lamin Sanneh afirma que a simples decisão de traduzir as Escrituras para as línguas locais foi, por si só, uma grande concessão às culturas nativas, e uma concessão feita até mesmo pelos missionários nortistas mais obtusos. O simples ato de tradução provou que nenhuma língua particular era privilegiada como veículo da salvação. Isso é importante, à luz das modernas críticas pós-coloniais à tirania das línguas européias. Segundo essa visão, forçar os povos subjugados a falar inglês ou francês também requer que eles internalizem visões de mundo colonialistas, que aceitem sua própria submissão a cada palavra que pronunciam. Mas esse problema não se aplica às questões religiosas, pelo menos não em nada que se assemelhe ao mesmo grau. Sanneh escreve que "Grande parte do ardor com que as missões foram atacadas como um imperialismo cultural do Ocidente começa a se dissipar, ao empregarmos o princípio do vernáculo".[11]

Também através do ato de tradução e do uso de termos e conceitos locais conhecidos, as Escrituras são forçadas a se tornar pertinentes a cada cultura. Para citar um problema óbvio, não faz sentido usar a expressão "branco como neve" para pessoas que nunca viram a neve. Mais vale falar em "branco como um fio de algodão". Essas pequenas mudanças podem ter efeitos complexos. Quando Jesus declara, na Bíblia, "Sou a verdadeira videira", alguns tradutores africanos preferem substituir videira por figueira. Essa mudança botânica introduz todo um novo sentido teológico, uma vez que "essa árvore africana representa os ancestrais e é às vezes plantada nas sepulturas". Jesus passa então a falar como a voz da morte e da ressurreição.[12]

Por mais que isso se dê de modo inconsciente, a tradução transforma Jesus e seus seguidores em africanos, para ouvintes africanos, ou em chineses, para platéias chinesas. Num livro de "preces e louvores" africanos, a escritora ganense Madam Afua Kuma oferece esta versão da alimentação dos cinco mil, no primeiro milagre da multiplicação dos pães:

> Ele é aquele
> Que cozinha o alimento em imensos caldeirões de dendê.
> Milhares de pessoas se alimentaram,
> Mas as sobras encheram doze cestos.[13]

A coletânea de onde proveio essa passagem tem o título oportuno de *Jesus das profundezas da floresta*. Outra oração da autora proclama:

> Ele é a grande Cabana da Relva, o Barracão que abriga os camundongos,
> O "tum-tum" do pilão que bate nossa fome,
> O cabo de madeira da enxada que nos traz o alimento,
> *Onyankopon Amponyinam*, o Deus provedor.

As preces e liturgias vernáculas passam a ser associadas a novos lugares sagrados, com santuários ou locais de martírio que se inspiram puramente nas tradições locais. As Igrejas independentes da África meridional têm sido muito ativas na espiritualização da paisagem, através de vastas assembléias e peregrinações ritualísticas. Um dos grandes santuários é Ekuphakameni, na África do Sul, o "lugar supremo e elevado" escolhido pelo profeta Isaiah

Shembe. Esse local adquiriu toda a ressonância cultural do Sião bíblico e figura nos hinos da Igreja Batista Nazarena do grupo:

> Relembro Ekuphakameni
> Onde se encontram as fontes,
> Fontes de água vivificada
> Que perduram por toda a eternidade.[14]

Embora a linguagem seja bíblica, suas associações são puramente africanas. Com o tempo, é possível que Ekuphakameni transforme-se num santuário cristão tão grandioso quanto os de Lurdes ou Walsingham.

Uma vez naturalizadas numa cultura, essas imagens passam a ser esperadas, ao passo que um Jesus conspicuamente estrangeiro provoca suspeitas. Examinamos anteriormente o sucesso fenomenal da Igreja africana independente fundada por Alice Lenshina na década de 1950. Muitos de seus seguidores foram atraídos pelos diversos hinos que ela compôs, os quais usavam as línguas locais com fluência e eloqüência muito maiores do que jamais haviam tentado fazer as Igrejas missionárias.

No que concerne à Bíblia, a liberdade de tradução é cerceada por um certo sentimento de obrigação para com o texto sagrado, mas os textos e práticas litúrgicos podem ser mais livremente manejados. Em especial desde a década de 1960, tem havido uma onda de liturgias de orientação local que usam termos e práticas culturalmente importantes. No que têm de pior, essas inovações são forçadas e pouco convincentes, mas algumas revelaram-se impressionantes. A admiradíssima liturgia da Nova Zelândia foi desenvolvida para refletir o meio físico local e o equilíbrio racial entre os maoris nativos e os *pakeha* brancos:[15]

> Golfinhos e *kahawai*, leões-marinhos e rochedos,
> Corais, anêmonas, *pipis* e camarões:
> Dai a nosso Deus vossas graças e louvores.
>
> Vós, maoris e *pakeha*, mulheres e homens,
> Todos os que habitam a longa nuvem branca:
> Dai a nosso Deus vossas graças e louvores.

A inovação litúrgica disseminou-se na Igreja Católica Romana depois que o Segundo Concílio do Vaticano, na década de 1960, estimulou o uso da língua e das práticas vernáculas. Algumas das inovações foram muito criativas e se harmonizaram com as tradições locais. No Zaire/Congo, dizia o antigo costume que os visitantes ilustres deviam ser saudados por carregadores de lanças e, por conseguinte, acrescentaram-se lanças às procissões litúrgicas, como um meio de reconhecer a presença de Deus. Algumas igrejas católicas tentaram usar gêneros alimentícios locais na Eucaristia, para fazer da comunhão um autêntico banquete oferecido por um chefe poderoso, em vez de um evento simbólico importado. O milhete e o milho substituíram o trigo na hóstia, enquanto o vinho passou a ser feito de coco ou banana. Também no Brasil, o clero católico progressista importou costumes africanos, como o batuque e a dança, a fim de tentar tornar a Missa importante para os fiéis mais pobres, que costumam descender de africanos.[16]

A LEI DA FÉ

Uma antiga máxima da Igreja declara: *lex orandi, lex credendi*, ou seja, a lei da oração é a lei da fé — o modo como cultuamos mostra em que acreditamos. Quando os padrões de culto se modificam, o mesmo se dá com as crenças subjacentes, e é inevitável que as mudanças da prática no Sul do globo tenham conseqüências em termos da crença e da teologia. Como observou um arcebispo católico, "Nosso povo africano da Namíbia aceitou Cristo. Mas esse Cristo anda em meio a ele em trajes demasiadamente europeus". A inculturação "deve aprofundar-se mais do que apenas na música, no batuque e nas palmas".[17] Nos últimos anos, temos podido ver a emergência de teologias meridionais inovadoras.

Inspirados que foram na tradição judaica, os primeiros seguidores palestinos de Jesus retrataram-no como o grande Sumo Sacerdote. Os africanos modernos, em contraste, encontram maior poder e pertinência na visão de Jesus como o grande Ancestral, uma idéia que também tem ressonância no Leste Asiático. Esse Jesus oferece a todas as pessoas o mesmo cuidado e amor que o ancestral de uma dada tribo ofereceria a seus descendentes. In-

tegrar a idéia dos ancestrais na liturgia foi um objetivo primário dos ritos católicos africanos mais novos. Nas preces eucarísticas contemporâneas, Deus Pai é firmemente situado nesse contexto de "ancestralidade":

> Ó Pai, Grande Ancestral, faltam-nos palavras adequadas para Vos render graças...
> Ó Grande Ancestral, que viveis nas montanhas brilhantes...
> Pai Nosso, pai de nossos ancestrais, estamos aqui reunidos para Vos louvar e Vos agradecer com nosso sacrifício.

As Igrejas independentes também enfatizam o papel de Jesus como profeta e curandeiro, como o Grande Médico. Embora tal abordagem não seja muito conhecida no Ocidente moderno, essa é uma das muitas áreas em que as Igrejas independentes estão em perfeita sintonia com o cristianismo mediterrâneo dos primeiros séculos.[18] A idéia do Espírito Santo também passou por mudanças sutis. Uma tendência intrigante das Igrejas africanas é chamar essa figura de "Espírito Mantenedor da Terra", termo de vastas implicações para os aspectos ecológicos da religião. Essa idéia também tem um apelo mais amplo, por exemplo, no pensamento cristão dos índios norte-americanos.[19]

As Igrejas latino-americanas têm sido criativas na produção de novas teologias baseadas na experiência característica dessas culturas.[20] Dadas as históricas desigualdades sociais dos países latinos, a teologia hispânica tem um profundo interesse pelas questões da libertação, do sofrimento e da justiça social, embora as questões da raça também sejam de suma importância. Alguns dos pensadores mais atuantes são latinos que vivem na América do Norte, e um conceito-chave desses círculos é o de mestiçagem, condição daquele que é mestiço ou tem sangue misto. Na teologia contemporânea, a mestiçagem tem um peso crucial, porque transcende as hierarquias raciais tradicionais. Assim, aproxima-se mais do objetivo do Novo Testamento, de uma sociedade sem privilégios ou dominação raciais, na qual não haja judeu nem grego, latino nem anglo-saxão. E, embora as raças mestiças tenham sido tradicionalmente marginalizadas e desprezadas, os teólogos mais recentes consideram esse *status* singularmente privilegiado.

A mestiçagem permite que uma sociedade se inspire igualmente em suas diversas heranças culturais. "O mestiço afirma ambas as identidades recebidas, ao mesmo tempo que oferece algo de novo às duas." Os mestiços estão singularmente aptos a questionar as afirmações arrogantes de pureza feitas por determinadas raças ou Estados. Como não têm nenhuma cidade duradoura na Terra, sua lealdade não é para com raças ou nações, mas para com a cristandade, a Igreja peregrina. Para citar o título de um livro do teólogo mexicano-americano Virgilio Elizondo, *The Future is Mestizo*. Essas idéias são importantes para outras sociedades em diversos estágios de mistura racial, sobretudo na Europa, e tenderão a ganhar peso nas próximas décadas. Trata-se de uma teologia poderosa para um mundo de migrantes e errantes desarraigados, aqueles que (na expressão de Paul Gilroy) definem sua identidade não em termos de raízes, mas de rotas.[21]

Essa abordagem afeta profundamente as leituras da Bíblia. Elizondo faz uma apresentação memorável de Jesus como um filho mestiço da sociedade mista e marginalizada da Galiléia, que entra na grande cidade de Jerusalém para questionar sua riqueza e confrontar a arrogância racial da elite de sangue puro. Para Elizondo, os pobres e marginalizados do mundo têm um papel singular no projeto divino. Seu Princípio da Galiléia afirma que "o que os seres humanos rejeitam, Deus escolhe como Seu". Essa idéia tem muito em comum com as teologias cristãs da rejeição formuladas por outros grupos antes desprezados, como os *Dalits* ou intocáveis da Índia.[22]

A RAINHA DO SUL SE ERGUERÁ

A teologia hispânica contemporânea levanta questões contundentes sobre toda a área das práticas religiosas populares, o mundo das devoções, das procissões e das peregrinações, freqüentemente descartado por expressões do tipo "catolicismo popular". No contexto da história latino-americana, entretanto, essas práticas são muito centrais para a identidade religiosa popular e já não é aceitável considerá-las uma simples diluição da realidade européia superior. Assim, "as expressões religiosas do povo" transformam-se no "credo vivo e nas fontes primárias da teologia".[23] Pelos padrões euro-

peus, tais práticas podem ser falhas ou suspeitas, mas quem disse que os critérios europeus seriam absolutamente válidos para todas as épocas e lugares? A Europa criou sua identidade religiosa através de um longo processo de misturas e adaptações.

Essa ênfase nas crenças e tradições populares tem grandes implicações para a veneração da Virgem Maria e, por conseguinte, para toda a abordagem do divino. No catolicismo latino, Maria é comumente retratada como uma espécie de face feminina de Deus. Para os mexicanos, a Virgem de Guadalupe é um símbolo absolutamente central, como o é *La Caridad* para os cubanos. Teólogos modernos, como Elizondo, defendem orgulhosamente essa veneração, citando a enaltecida imagem bíblica da mulher vestida de sol no livro do Apocalipse. Na opinião dele, Guadalupe torna-se um símbolo messiânico da ressurreição das raças oprimidas do mundo, dos "galileus". "Na pessoa de Juan Diego foram representadas as nações indígenas derrotadas e trucidadas, mas agora trazidas à vida." Em todos os sentidos, ela é a mãe de todos os cruzadores de fronteiras.[24] Repetidamente, os movimentos populares e revolucionários mexicanos afirmam servir diretamente a *La Morena*, a mulher frágil que domina os conquistadores. Mas os autores modernos vão muito além da simples defesa dessa devoção e indagam, além disso, por que os nortistas parecem tão estarrecidos com ela. Roberto Goizueta afirma que é o simples racismo que leva os nortistas a rejeitar "a mestiçagem racial, cultural e religiosa do símbolo de Guadalupe. (...) E, como Jesus, *la Morenita* continua a nos perguntar, ainda hoje: 'Por que temer?'."[25]

Nessa área específica da teologia, é possível que um deslocamento para o Sul já esteja exercendo um impacto global. No catolicismo moderno, a figura da Virgem costuma ser associada com as formas mais conservadoras e tradicionais da prática religiosa, de modo que a veneração de Maria desempenhou um papel significativamente menor na devoção dos países liberais do Norte. Essa tendência reverteu-se um pouco no papado conservador de João Paulo II e, no início do novo milênio, tem-se prestado notável atenção aos santuários e visões marianos. Em sua visita a Cuba em 1998, o papa fez uma viagem especial ao santuário de El Cobre, para coroar a estátua de *La Caridad* e proclamá-la rainha e padroeira da ilha.

Atualmente, fala-se que a Virgem seria proclamada uma figura de mediador e co-Salvador, comparável ao próprio Jesus, ou até um quarto componente da Trindade. Esses projetos ambiciosos continuam controvertidos, mas as tendências demográficas da Igreja tornam sumamente provável que venham a ser implementadas nas próximas décadas. Exaltar a Virgem no mais alto grau possível harmoniza-se muito bem com as tradições católicas da América Latina, das Filipinas e de outras regiões que vêm assumindo, sistematicamente, um lugar mais central na Igreja. Como veremos adiante, o Colégio de Cardeais está passando a ter uma composição cada vez mais latina.

Essas tendências marianas se refletirão nos próprios Estados Unidos. Num vigoroso reconhecimento da mudança das bases étnicas do cristianismo mundial, a Igreja proclamou a Virgem de Guadalupe como padroeira de todas as Américas. Em 1988, a celebração litúrgica da Mãe das Américas, *la Morena*, foi elevada ao *status* de dia santificado em todas as dioceses dos Estados Unidos.[26] Embora eu não tenha feito nenhuma tentativa de prever datas exatas para as mudanças descritas neste livro, há uma data fundamental que se pode citar com confiança, ou seja, 12 de dezembro de 2031. Trata-se do dia de Nossa Senhora de Guadalupe no ano que marcará o 500º aniversário da aparição original a Juan Diego. Não há dúvida de que esse evento será comemorado com uma vasta celebração da identidade católica mexicana e mexicano-americana, tanto ao norte quanto ao sul do Rio Grande. Esse ano, na verdade, poderá passar a ser visto como o verdadeiro Quinto Centenário da América, propriamente dito, em contraste com todas as ambigüidades associadas à comemoração do desembarque de Colombo em 1992.

Há pouco tempo pude observar pessoalmente o papel da "Rainha do Sul" na aproximação das várias correntes do catolicismo norte-americano. Eu estava assistindo a uma procissão peruana, do tipo que ocorre muitas vezes por ano nas aldeias dos Andes. A peça central desse evento era a imagem rebuscadamente decorada da Virgem Maria, ricamente vestida e cercada de flores, e carregada num andor pelos homens ilustres da região. Eles eram precedidos por mulheres vestidas de túnicas tradicionais, que espargiam flores pelo caminho. Atrás da imagem da Virgem vinha a banda, entu-

siástica e animadamente destoante, e atrás dela caminhavam lentamente várias centenas de peruanos, cujos rostos proclamavam uma identidade étnica que se pode rastrear a tempos muito anteriores ao nascimento do Império Inca. O que havia de incomum nessa comemoração era sua localização, já que a trilha enladeirada por onde marchava a procissão não ficava nos Andes, mas nas colinas mais suaves da região oeste de Maryland, e os peregrinos estavam a caminho do santuário nacional da Virgem Maria, em Emmitsburg. Essa cidade tem excelentes possibilidades de ser considerada uma das terras natais do catolicismo norte-americano, em sua condição de centro missionário que, no início do século XIX, foi o lar de Elizabeth Seton, a primeira santa nascida nos Estados Unidos. Ao assistir a essa peregrinação peruana no verão de 2001, era possível ver as faces antiga e nova da América do Norte católica, num confronto muito amistoso.

A revivescência do culto de Maria teria um apelo que ultrapassaria em muito as Américas. A devoção mariana é uma força poderosa no catolicismo africano, e assim tem sido desde a época dos primeiros convertidos nativos. Um dos primeiros mártires católicos da África subsaariana foi Isidore Bakanja, que se converteu no Congo Belga em 1906 e cuja fervorosa devoção mariana levou a seu assassinato, nas mãos de colonos brancos de orientação secular. Na década de 1980, relataram-se visões místicas da Virgem em Ruanda, no Quênia e na República de Camarões. Relatos espantosos de aparições marianas também ocorreram na Igreja copta. No Egito, visões e milagres marianos espetaculares foram registrados em Zaytoun, perto da cidade do Cairo, em 1967 e 1968. Os acontecimentos de Zaytoun serviram de estímulo para o povo egípcio durante o período sombrio que se seguiu à desastrosa guerra de 1967, e o santuário atraiu milhões de peregrinos, tanto muçulmanos quanto cristãos (a Virgem Maria é uma figura proeminente e venerada no Alcorão).[27] Uma Igreja católica dominada por latino-americanos e africanos se mostraria sumamente receptiva a novos conceitos da devoção mariana, que poderiam servir de ponte para antigas comunidades cristãs e até para outros credos religiosos. Uma Virgem negra ou morena seria um símbolo poderosamente apropriado para a cristandade meridional emergente. Embora essas novas teologias possam perturbar ou repugnar a alguns norte-americanos e europeus, as opiniões do Norte sobre as

questões religiosas deverão tornar-se cada vez menos significativas com o desenrolar do novo século.

ULTRAPASSANDO O CRISTIANISMO?

Até aqui, vimos examinando formas de adaptação que se alicerçam claramente em tradições cristãs conhecidas, mas algumas normas das Igrejas emergentes levantam questões rigorosas sobre os limites aceitáveis da acomodação. Em que ponto termina a inculturação, sendo substituída pela submersão do cristianismo numa outra religião? Quando a assimilação cultural chega a um certo ponto, os observadores ocidentais queixam-se de que o que está sendo transformado não são meramente os acessórios, mas o núcleo da religião. O que se está praticando, segundo parece, não é inculturação, mas sincretismo — a flagrante adulteração do cristianismo por elementos de outras religiões.

Nos últimos anos, têm-se feito acusações de sincretismo a várias Igrejas e teólogos do Terceiro Mundo. Em 1991, a reunião anual do Conselho Ecumênico das Igrejas passou por uma controvérsia inflamada, após uma apresentação litúrgica da teóloga coreana Hyun Kyung Chung, que integrou livremente práticas das religiões confuciana e xamanística asiática. Para Chung, "Deus fala através de Buda, dos xamãs e de Cristo, em minha cultura". Disse ela que "Minhas entranhas são entranhas budistas, meu coração é um coração budista, meu hemisfério cerebral direito é confuciano e meu hemisfério cerebral esquerdo é cristão". Embora tenha sido denunciada como sincretista e pagã, ela afirmou que todas as religiões, inclusive o cristianismo, alicerçam-se numa série de concessões culturais, e que a única diferença a respeito dela é que "eu admito isso".[28]

Intelectuais como Chung podem ter impacto nos mundos acadêmico e da mídia, mas, em geral, não influenciam um grande número de fiéis. Muito mais importante é a preservação de antigas práticas religiosas por Igrejas emergentes, que contam com a fidelidade de milhões de pessoas e que podemos esperar que se expandam nas próximas décadas. Em toda a África meridional, algumas Igrejas independentes preservaram uma vasta

gama de práticas tradicionais, inclusive a poligamia, a adivinhação, o sacrifício de animais, os ritos de iniciação, a circuncisão e a veneração dos ancestrais. De modo algum todas as congregações independentes aceitam a gama completa das práticas mais antigas, porém a maioria das Igrejas africanas aceita idéias proféticas e missionárias que há muito saíram de moda no Ocidente. Idéias de cura e profecia permearam as denominações muito mais numerosas da corrente dominante, como os católicos, anglicanos e luteranos.

Às vezes, os paralelos pagãos parecem muito sólidos. As igrejas sionistas dos zulus, por exemplo, são chefiadas por profetas carismáticos que dirigem a igreja, rezam pelos enfermos, determinam as causas das doenças e receitam remédios. Até para os observadores ocidentais que acolhem com mais simpatia esse fenômeno, tais profetas deveriam ser apropriadamente vistos como uma manifestação recente dos adivinhos tribais, que desempenharam um papel fundamental em épocas pagãs.[29] Os novos profetas cristãos, assim como os adivinhos pagãos que os precederam, são figuras de curandeiros dotados de dons sobrenaturais e que agem como canais de acesso aos ancestrais. Em alguns casos, parecem ser sobre-humanos e se transformam em figuras messiânicas. Alguns seguidores de Simon Kimbangu viam-no nesse papel, ao passo que os discípulos de Isaiah Shembe apresentavam-no como uma reencarnação de Deus na Terra, que lhes apareceu depois da morte do profeta.[30] Essas doutrinas extremadas aproximam-se de elevar os profetas a um *status* semelhante ao de Cristo.

Para os comentaristas ocidentais que discutem o cristianismo meridional, é tentador concentrar o foco nesses aspectos aparentemente insólitos, em parte para tornar mais pitoresca a sua exposição. Em 2001, uma grande reportagem da revista *Newsweek* sobre "A face mutável da Igreja" mapeou com precisão o deslocamento do cristianismo para o Sul, mas deixou implícito que as Igrejas em ascensão eram imprudentemente sincretistas. O autor, Kenneth Woodward, afirmou que, "Tal como no passado, os cristãos novos de hoje tendem a buscar na Bíblia tudo aquilo que atende a suas necessidades — e a ignorar o que quer que não se harmonize com suas tradições religiosas nativas. (...) No Ano-Novo chinês, diz o bispo católico Chen Shih-kwang, de Taichung, em Formosa, 'oficiamos a Missa e, em seguida

veneramos os ancestrais' — idéia que é totalmente alheia ao cristianismo ocidental. Na Índia, onde o pecado é identificado com um carma ruim nesta vida e em vidas passadas, muitos convertidos interpretam a cruz como significando que o sacrifício de Cristo elimina as deficiências cármicas deles, com isso libertando-lhes a alma para renascimentos futuros". Pelo menos segundo essa visão, o cristianismo continua a ser pouco mais do que um verniz cultural.[31]

Às vezes, rejeitar a autenticidade das Igrejas do Sul tem também um objetivo polêmico. Um exemplo disso ocorreu na Conferência realizada em Lambeth em 1978, que reuniu os bispos anglicanos do mundo para examinar uma declaração liberal a respeito do homossexualismo. A declaração sofreu uma derrota fragorosa, graças aos votos dos bispos asiáticos e, particularmente, dos bispos africanos, para furor dos liberais norte-americanos. Um destes era o bispo John Spong, de Newark, que afirmou que os bispos africanos haviam "saído do animismo para um tipo muito supersticioso de cristianismo", e isso explicaria sua incapacidade de compreender as questões em exame. Spong declarou-se estarrecido com todo o tom da espiritualidade do Terceiro Mundo, com seu "extremismo religioso": "Nunca esperei ver a Comunhão Anglicana, que se orgulha do lugar da razão na fé, descer a esse nível de histeria pentecostal irracional." Na verdade, Spong estava sugerindo que o fervor "pentecostal" era uma continuação mal disfarçada do antigo paganismo, com toda a sua parafernália moral pouco esclarecida.[32]

PREPARANDO O EVANGELHO

A acusação é clara. Muitas Igrejas do Sul são sincretistas, representam um paganismo mal disfarçado e, no cômputo geral, formam "um tipo muito supersticioso de cristianismo", ou até de "pós-cristianismo".[33] É certo que existem paralelos entre o novo cristianismo e o mundo religioso mais antigo, mas é possível explicá-los de diferentes maneiras. Enquanto um crítico de inclinação puritana poderia achar que as Igrejas meridionais simplesmente se venderam às antigas religiões pagãs, pode haver uma interpreta-

ção mais benevolente. Uma vez que as antigas tradições já incluíam muitos elementos que combinavam com a religião pregada pelos missionários, era natural recorrer a eles.

Os cristãos têm uma longa prática na explicação de seu uso de estilos de pensamento tradicionais (e até "pagãos"). Quando os primeiros cristãos perceberam os muitos paralelos entre sua nova religião e as antigas práticas do paganismo mediterrâneo, afirmaram que Deus já havia semeado, nas antigas culturas, idéias e temas que chegariam à fruição ao serem interpretados num contexto plenamente cristão. As religiões tradicionais deveriam ser vistas como uma *preparatio evangelica*, uma preparação para o evangelho. Já [redacted] os temas potencialmente cristãos eram abundantes nas culturas africanas mais antigas, não chega a surpreender que as Igrejas mais novas do último século tenham absorvido com entusiasmo inúmeras das antigas idéias. Quando essas idéias ultrapassavam flagrantemente o âmbito da doutrina cristã — como na apoteose dos profetas —, as próprias Igrejas independentes costumavam procurar refreá-las ou suprimi-las.[34]

Na África subsaariana, os missionários europeus ficaram animados ao ver quantas de suas idéias tinham ressonância nas culturas nativas. Houve pouca necessidade de explicar a idéia do monoteísmo a sociedades que já veneravam um Deus supremo, um ser muito mais enaltecido do que o leque comum de espíritos e divindades. Como escreveu o veterano missionário Diedrich Westermann em 1926, "O africano, à parte suas práticas de magia, crê em Deus. Este não é um Deus tribal, mas o Senhor do universo, e, na maioria das vezes, o missionário cristão pode apresentar-se como embaixador do Deus que os africanos conhecem".[35] O problema desse excerto concerne às "práticas de magia", que são apresentadas quase como um fator irritante acidental, que logo desapareceria. Na prática, elas certamente não desapareceram. O grande problema enfrentado pelos missionários na África e em boa parte da Ásia não foi eles tentarem explicar uma visão de mundo desconcertantemente estranha, mas o fato de sua mensagem soar quase fiel demais às culturas locais. No campo das crenças espirituais e mágicas, os paralelos entre cristãos e pagãos abriam as portas para a evangelização, mas, no lado negativo, também atraíam acusações de que os convertidos estavam meramente reciclando sua visão tradicional deste mundo e do outro

Ao contrário do que aconteceu na Europa e na América do Norte modernas, os pregadores cristãos não tiveram que convencer as platéias do Terceiro Mundo da realidade do sobrenatural, dos espíritos e das forças espirituais. Em boa parte da África ou do Leste Asiático, as culturas mais antigas tinham um intenso interesse nos espíritos, particularmente nas almas dos ancestrais e nos efeitos que elas podiam causar no campo humano. Os ancestrais ofendidos ou negligenciados podiam criar problemas para seus herdeiros vivos. O infortúnio, a doença e a morte eram atribuídos à obra de espíritos maléficos, comumente por iniciativa de vizinhos malintencionados. No início do século XX, missionários norte-americanos na Coréia observaram que "Muitas das características religiosas do povo coreano distinguem-no para ser discípulo da fé cristã. Acreditando como acreditam na presença universal dos espíritos, não é difícil para essas pessoas aceitar as doutrinas da natureza espiritual de Deus".[36] Embora essas idéias parecessem supersticiosas aos primeiros missionários, foi-lhes fácil harmonizá-las com idéias cristãs mais antigas e com o universo de pensamento da própria Bíblia.

Se há uma área da fé e da prática que separa os cristãos do Norte e do Sul, trata-se dessa questão das forças espirituais e de seus efeitos no mundo cotidiano dos seres humanos. Essa questão chega ao cerne da definição cultural e das visões de mundo. Na sociedade africana tradicional, várias formas de adivinhação eram usadas para descobrir a causa do mal e identificar o culpado, como um primeiro passo essencial para neutralizar seus poderes maléficos. Em todas as etapas, esse esquema de explicações ofendia a sensibilidade dos missionários europeus, que se viam numa luta heróica contra os males da superstição, do fatalismo e da bruxaria. Como poderiam as Igrejas aceitar tais idéias?

Tal como nos debates chineses anteriores, a questão dos ancestrais gerou debates furiosos e muitos mal-entendidos recíprocos. Enquanto os missionários criticavam o que viam como culto dos ancestrais, os povos nativos da África e de boa parte da Ásia acreditavam estar apenas demonstrando a devida veneração pelas gerações passadas, que sobreviviam como uma presença espiritual essencial ao bem-estar da família e da comunidade. Durante décadas, as Igrejas dominadas pelos brancos ficaram simples-

mente perplexas com a resistência das antigas idéias. Como observou Andrew Walls, "O papel dos ancestrais e da feitiçaria são duas questões importantes. Os teólogos acadêmicos do Ocidente podem não dar prioridade à feitiçaria, mas essa é a questão que atinge em pleno rosto os cristãos africanos comuns". Longe de diminuir, à medida que a sociedade se modernizou, as acusações de feitiçaria efetivamente vicejaram nas cidades em expansão e se tornaram muito freqüentes nas fases de declínio econômico e crise política. Até hoje, uma simples eclosão de pânico ligada à feitiçaria pode levar a centenas de assassinatos, num prazo de semanas ou meses. Além disso, um dos principais centros da moderna atividade de caça às bruxas foi a África do Sul, o Estado mais desenvolvido de todo o continente. O que os missionários brancos não perceberam foi que, na realidade, estavam em guerra com todos os esteios da sociedade, com os meios mais básicos de compreensão do mundo. Os conflitos entre os estilos europeus e africanos também eram inevitáveis quando os missionários questionavam as cerimônias, as iniciações e os ritos de passagem que eram cruciais para o ciclo de vida na sociedade tradicional.[37]

O dilema enfrentado pelas Igrejas européias é ilustrado por uma parábola narrada por John Mbiti, que imaginou um brilhante estudante africano indo para um seminário europeu. Lá, ele "aprende alemão, francês, grego, latim e hebraico, além do inglês, bem como história eclesiástica, sistemática, homilética, exegese e comunicação pastoral". Lê todos os grandes críticos europeus da Bíblia, como Rudolf Bultmann. Ao retornar a sua aldeia natal, é alegremente recebido por sua família extensa, mas, de repente, sua irmã adoece gravemente. Com sua formação ocidental, o estudante sabe que a doença dela requer a medicina científica, mas todos os presentes sabem com igual certeza que a moça está sendo perturbada pelo espírito de sua falecida tia-avó. Uma vez que o esplêndido estudante tem tanta formação teológica, a família acha que, obviamente, compete a ele curar a irmã. O debate entre o rapaz e sua família vai-se acalorando, até que "as pessoas gritam: 'Ajude sua irmã, ela está possuída!' E ele grita de volta: 'Mas Bultmann desmitologizou a possessão demoníaca!'" A família não se mostra impressionada.[38]

A maioria das Igrejas acabou reconhecendo que as antigas crenças eram por demais arraigadas para ser suprimidas e fez as pazes com a tradição

transformou-a numa parte integrante de seu próprio sistema. Os profetas africanos influentes ganhavam seguidores, ao reconhecer as forças espirituais antigas e absorvê-las numa nova síntese cristã. Seus exemplos foram entusiasticamente seguidos pelas Igrejas nativas africanas, com suas crenças nos espíritos e no exorcismo: "a própria vida e culto delas giram em torno da cura, de visões, sonhos e da superação das forças maléficas". A Igreja Cristã Sionista (ICS) acredita que os ancestrais intercedem pelos vivos. A crença em espíritos também é fundamental nas igrejas Aladura da África ocidental. O movimento dos Querubins e Serafins "afirma ter conhecimento consciente dos espíritos maléficos que plantam sementes de mal-estar, põem em circulação o azar e as doenças, induzem à improdutividade e à esterilidade, e coisas similares". O exorcismo é a resposta comum. O grupo também tem seus profetas, que recebem visões em estados de transe e oferecem interpretações de sonhos.[39]

CURAS

Na prática, a crença nas forças espirituais tem seu impacto mais direto em termos da cura por meios espirituais. A prática de curar é um dos temas mais influentes na unificação das Igrejas mais novas do Sul, tanto da corrente principal quanto independentes, e talvez seja seu atrativo mais forte para as congregações. No entanto, essa ênfase certamente não deve ser vista como uma concessão ao paganismo, já que está rigorosamente integrada tanto na prática cristã quanto nas culturas locais. Na descrição da experiência africana fornecida por Walls, "A cura é dirigida à pessoa como centro de um complexo de influências. É dirigida à pessoa como alvo de ataques externos, como alguém que padece de heranças indesejadas, como portadora do sentimento de fracasso e de dever não cumprido. O que está em jogo é a *ampliada compreensão africana da natureza e do objetivo da cura. O que distingue* sua fase cristã é que o símbolo cristão central de Cristo é identificado como a fonte da cura".[40]

Desde os primórdios das missões européias, a promessa de cura esteve no centro dos sucessos cristãos. Os convertidos em potencial ficavam ani-

mados com os relatos bíblicos de curas milagrosas, histórias estas que os próprios missionários já tratavam com certo embaraço. Os europeus de mentalidade fundamentalista não tinham dúvidas quanto à realidade das curas registradas na Bíblia nos tempos apostólicos, mas questionavam a continuação desses milagres na era moderna. Seus convertidos, todavia, estavam perfeitamente dispostos a aceitar milagres modernos. Na China do século XIX, um convertido entusiástico, chamado Xi Liaochi, iniciou sua própria missão, extremamente bem-sucedida, concentrando-se no exorcismo e no tratamento espiritual dos viciados em ópio. Sua carreira levou a controvérsias acirradas com os europeus, que o viam como pouco mais que um curandeiro, na orla mais externa da fé. O caso desencadeou uma desavença duradoura dentro do meio missionário.[41]

Entretanto, não há como duvidar do atrativo dessas atividades curativas. Na África, a explosão de movimentos de cura e novos profetas, no primeiro quarto do século XX, coincidiu com uma série pavorosa de epidemias, e a onda religiosa desses anos foi, em parte, uma busca da saúde do corpo. Hoje em dia, as Igrejas africanas em ascensão se mantêm ou desaparecem conforme seu sucesso curativo, havendo-se criado rituais complexos em torno das práticas de cura. Tipicamente, na Igreja do Senhor (Aladura), um ritual de cura envolve a confissão, "seguida pelo exorcismo ou expulsão dos espíritos maléficos, por bênçãos sacerdotais e pela administração de palavras santas". Muitas congregações usam símbolos materiais, como água benta e óleos curativos santificados. As igrejas Aladura discutem há anos se os fiéis devem usar a medicina moderna ou do Ocidente, ou confiar inteiramente na ajuda espiritual. Os mesmos costumes são encontrados no que já foram Igrejas missionárias. Na Tanzânia, parte do trabalho mais atuante de cura nos últimos anos ocorreu na Igreja luterana, sob os auspícios de um bispo que afirmava, ele próprio, ter poderes proféticos.[42]

A cura é igualmente central em muitas novas Igrejas da América Latina. Ao tentar explicar a onda crescente de pentecostalismo na cidade brasileira de Belém, Andrew Chesnut colocou a saúde e a doença no centro do cenário, já que essas questões ocorriam com muita freqüência nas narrativas de conversão feitas pelos fiéis. Os problemas ligados ao vício costumam ter destaque: Chesnut afirmou que "Mais do que qualquer outra razão, é o de-

sejo de curar-se do alcoolismo que impele os homens brasileiros a se converterem ao pentecostalismo". As questões da cura, seja da mente ou do corpo, dominam a vida cotidiana das igrejas dos pobres. Por conseguinte, "em algumas igrejas, a cura pela fé domina a tal ponto a liturgia, que o santuário assemelha-se a um hospital".[43] Em parte alguma do hemisfério sul os diversos curandeiros espirituais enfrentam uma concorrência séria da medicina científica moderna, já que esta fica muito além do alcance da maioria dos mais pobres. Para quase todas as pessoas comuns, a medicina ocidental implica o tratamento em hospitais públicos — que se assemelha a uma linha de montagem —, nos quais qualquer chance de receber um tratamento adequado é superada pelos riscos de contrair novas infecções.

A cura é o elemento-chave que permitiu ao cristianismo competir com muito sucesso com seus rivais fora da tradição cristã — com a religião tradicional na África, com vários movimentos animistas e espíritas de origem africana no Brasil e com o xamanismo na Coréia. Até certo ponto, as Igrejas são obrigadas a compartilhar o mesmo universo intelectual de suas concorrentes. No Brasil, as Igrejas pentecostais que recrutam moradores urbanos pobres encontram concorrência mais intensa em movimentos espíritas de origem africana, como a umbanda, que prometem curas e exorcismo. Edir Macedo, fundador da IURD, é um ex-discípulo da umbanda, e os dois grupos recrutam fiéis praticamente nas mesmas populações. As Igrejas pentecostais coreanas que floresceram nos últimos anos oferecem curas espirituais, em especial as megaigrejas com dezenas ou centenas de milhares de fiéis. Também ali, as congregações mais novas enfrentam acusações de estarem apenas dando uma nova roupagem a antigas tradições locais — no caso, ao xamanismo. Para citar Harvey Cox, um observador simpatizante, "Não há dúvida de que o que se encontra na Igreja Yoido do Evangelho Pleno, em Seul, envolve uma importação maciça de práticas xamanísticas por um ritual cristão".[44] Embora a situação da China seja mais difícil de observar, os grupos orientados para a cura são os principais concorrentes do crescimento cristão. Um movimento religioso de rápido crescimento nos últimos anos é a seita Falun Gong, cujo atrativo se deve a suas afirmações de curas milagrosas.

Dada a ênfase central na saúde física, temos de indagar de que modo as Igrejas em ascensão têm sido afetadas pela crise da Aids que tanto devastou

a África, assim como outras nações do Terceiro Mundo, como o Brasil. A África subsaariana responde, atualmente, por mais de 2/3 dos casos conhecidos de infecção por HIV. Em algumas regiões do continente, talvez 40% dos habitantes tenham o vírus da Aids e, em 2015, a África poderá tornar-se a pátria de 16 milhões de órfãos. É provável que, desde o fim da década de 1970, 17 milhões de africanos tenham morrido de Aids. Apenas no Quênia, talvez um milhão já tenham morrido de doenças ligadas à Aids, enquanto outros dois milhões são portadores do vírus HIV.[45]

Os principais centros do cristianismo meridional são também as regiões mais duramente atingidas pela Aids, a saber, nações africanas como a República Democrática do Congo, Uganda e África do Sul, bem como o Brasil. Uma platéia ocidental talvez suponha que a Aids seria um empecilho portentoso à religião, por mostrar a inutilidade da oração ou das curas espirituais. Na realidade, porém, a epidemia não surtiu esse efeito, basicamente pelo fato de nenhuma outra forma de tratamento ter-se mostrado mais eficaz. A medicina ocidental não se saiu melhor do que a oração, porque os tratamentos que se revelaram eficazes na América do Norte simplesmente não estão ao alcance de africanos ou asiáticos pobres. Nenhuma Igreja pode afirmar com credibilidade estar oferecendo a cura da Aids, embora algumas congregações pentecostais tenham reduzido significativamente o tipo de comportamento sexual de risco que dissemina a doença. Por outro lado, pode-se dizer que outras Igrejas tornaram a situação ainda pior, por combaterem a promoção de preservativos. No cômputo geral, as Igrejas não contribuíram muito para estancar a doença, embora isso não signifique que tenham ignorado a crise. Muitas congregações praticaram tipos diferentes de ministério nas áreas mais afetadas. Em Uganda, por exemplo, as Igrejas concentram-se em consolar os moribundos e oferecer ajuda às famílias enlutadas.[46]

O MAIS ANTIGO CRISTIANISMO

Ao considerar o papel central da cura e do exorcismo nas igrejas do hemisfério sul, é tentador buscar raízes pagãs mais antigas e perguntar como as congregações emergentes justificam suas idéias. Naturalmente, as igrejas

meridionais prosperam em virtude de seu recurso a idéias caracteristicamente africanas ou latino-americanas, de sua capacidade de funcionar dentro da cultura tradicional, mas esses exemplos de acomodação não correspondem a uma traição da fé, e menos ainda ao sincretismo. É plausível dizer que as Igrejas em ascensão afirmam estar seguindo precedentes abundantemente documentados dos tempos da fundação do cristianismo. A própria Bíblia corrobora facilmente uma visão de mundo baseada em espíritos, curas e exorcismo.[47] Quando se perguntou a Jesus se Ele era o messias, Ele não fez uma abstrusa palestra teológica, mas apontou para os sinais e milagres tangíveis que vinham sendo feitos em Seu nome. "Ide e anunciai a João o que estais vendo e ouvindo: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados e a boa nova é pregada aos pobres."[48] Quando Paulo levou a fé cristã para a Macedônia — a primeira missão de que se tem conhecimento na Europa —, estava respondendo a uma visão que tivera em sonho.[49]

Para compreender o que talvez se afigurem excentricidades das Igrejas do Terceiro Mundo, é útil lembrar um fato fundamental e espantoso: elas realmente levam a Bíblia muito a sério. Para citar Richard Shaull, "No pentecostalismo, as pessoas pobres e alquebradas descobrem que aquilo que viram nos Evangelhos está acontecendo hoje em seu meio". Para os cristãos do Sul, e não só os pentecostais, o mundo apostólico descrito no Novo Testamento não é apenas um relato histórico do antigo Levante, mas uma realidade sempre presente, ao alcance de qualquer fiel moderno, e que inclui muito a cultura dos sinais e milagres. Trechos que parecem levemente embaraçosos para uma platéia ocidental são lidos de maneira completamente diversa, e de modo pertinente, nas novas Igrejas da África ou da América Latina. Como observou David Martin sobre outra região em que esse tipo de fé tem-se disseminado nos últimos anos, "A ênfase pentecostal na Coréia está, na verdade, sobre ver 'O Reino', *tanto* futuro *quanto* presente, nos sinais do Reino, especialmente nas curas e no 'batismo do Espírito Santo'".[50]

Considerando esse pano de fundo, precisamos pensar no que pretendemos dizer, exatamente, quando afirmamos que uma dada pessoa "acredita" na Bíblia e em suas histórias. É possível acreditar nas histórias registradas como se fossem narrativas literalmente corretas de eventos que de fato ocor-

reram, mas isso é muito diferente de vê-las como aplicáveis à situação atual. Na Igreja pentecostal e nas Igrejas independentes do Sul, entretanto, a crença vai muito mais longe, até a fase de participação num acontecimento atual. Afirmou-se sobre o profeta William Wadé Harris que, após sua conversão, "não mais se tratou de uma questão do que fizera Moisés, ou do que fizera Elias, ou das palavras e obras de Jesus tal como relatadas na Bíblia. A questão passou a ser de envolvimento — como com os ancestrais, com os mortos-vivos — com Moisés, com Elias, com o arcanjo Gabriel e, em caráter supremo, com Jesus Cristo".[51]

Para muitos novos fiéis, as histórias de milagres e curas são tão visivelmente cruciais para a mensagem cristã primitiva, que cabe suspeitar de qualquer Igreja na qual tenham faltado esses sinais de poder. Como lamenta uma passagem do Velho Testamento, "Naqueles tempos, a palavra do Senhor era rara; não havia muitas visões". Para citar um seguidor moderno de um profeta Shona, Johane Masowe, "Quando estávamos nas sinagogas [as Igrejas européias], costumávamos ler sobre as obras de Jesus Cristo (...) coxos eram levados a andar e mortos eram ressuscitados (...) espíritos maléficos eram expulsos. (...) Isso era o que se fazia em Jerusalém. Nós, africanos, no entanto, que estávamos sendo ensinados por pessoas brancas, nunca fizemos nada parecido. (...) Éramos ensinados a ler a Bíblia, mas nós mesmos nunca fizemos o que as pessoas da Bíblia faziam".[52]

Os paralelos com o antigo cristianismo ficam igualmente claros ao considerarmos a liderança profética. Na maioria das culturas ocidentais, a palavra "profecia" degradou-se muito em relação a seu significado original. Hoje em dia, o profeta é basicamente alguém que adivinha o futuro e cuja reputação se mantém ou se perde conforme a exatidão de suas previsões. Para o mundo do século I, no entanto, o profeta era alguém que falava a palavra inspirada de Deus, que podia ou não ser pertinente às preocupações mundanas da época. Então como agora, a inspiração profética era comumente transmitida por meio de símbolos materiais. Isaiah Shembe recebeu sua vocação divina ao ser queimado por um raio, que deixou uma cicatriz em sua coxa.[53] A vitalidade da profecia do Sul contemporâneo significa que as Igrejas em ascensão podem ler os relatos bíblicos com uma compreensão e sensibilidade muito maiores que as dos cristãos nortistas.

No livro de Atos, a profecia era um sinal da verdadeira Igreja. Se isso era verdade dois mil anos atrás, por que não seria verdade a respeito de um homem ou uma mulher de hoje, como Kimbangu ou Shembe? Poderes proféticos foram exatamente o que Jesus prometeu a seus discípulos, sem nenhuma ressalva de que tais dádivas poderiam expirar ao término do século I.

GUERRA ESPIRITUAL

Esses sinais de poder geralmente implicam o conceito de guerra espiritual, de confronto e derrota de forças maléficas demoníacas. Para os cristãos africanos, uma das passagens mais fortes do Novo Testamento encontra-se na carta aos Efésios, na qual Paulo declara que "nossa luta não é contra o sangue e a carne, mas contra os principados e potestades, contra os governantes das trevas atuais, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestes".[54] Por mais supersticiosa e irrelevante que se afigure aos cristãos nortistas da corrente central, essa passagem faz perfeito sentido na maior parte da África, assim como para os fiéis da América Latina ou do Leste Asiático. Mais uma vez, podemos estabelecer paralelos entre a expansão moderna do cristianismo e o crescimento da religião em tempos remotos. Escrevendo sobre o mundo romano, Peter Brown comentou que, "Por mais numerosas que sejam as sólidas razões sociais e culturais encontradas pelo historiador para a expansão da Igreja cristã, persiste o fato de que, em toda a literatura cristã, desde o Novo Testamento, os missionários cristãos progrediram, principalmente, por revelarem a falência dos inimigos invisíveis do homem, os demônios, através de exorcismos e curas milagrosas".[55]

O conflito cultural acerca das interpretações literais do exorcismo e das curas espirituais encontrou expressão, nos tempos modernos, no arcebispo católico romano Emmanuel Milingo. Em 2001, Milingo celebrizou-se no Ocidente, ao não apenas violar seu voto de castidade, casando-se com uma mulher, mas ao fazê-lo num ofício celebrado sob os auspícios do notório reverendo Sun M. Moon. No entanto, seria uma lástima que o arcebispo fosse lembrado apenas por esse acontecimento bizarro, uma vez que, durante muitos anos, ele foi a epítome das preocupações africanas na Igreja católi-

ca. Em 1969, tornou-se arcebispo de Lusaka, no Zâmbia, e viu sua vocação religiosa, cada vez mais, em termos de um combate contra as forças sumamente reais do mal. Como ele declarou, "Em minha tradição, a sociedade sabia que esses espíritos podiam causar desordem espiritual na comunidade, antes mesmo da Era Cristã. Sabiam que havia algo na comunidade que era capaz de perturbar". Milingo pôs a cura espiritual e o exorcismo no centro de seu ministério, combinando crenças tradicionais com a linguagem do renascimento carismático. Foi agredido com acusações de heresia e feitiçaria, e com ferocidade ainda maior na medida em que sua severa condenação da corrupção política lhe granjeara muitos inimigos. O Vaticano o afastou de sua sé em 1982, mas, posteriormente, ele foi absolvido da maioria das acusações e caiu nas graças do papa João Paulo II. Tempos depois, ganhou fama internacional como um exorcista cujos poderes têm tanta demanda na Europa quanto na África. Embora suas idéias sejam muito distantes do espectro convencional do pensamento religioso do Ocidente, Milingo não tem dúvidas quanto a suas raízes bíblicas. Falando sobre os muitos indivíduos possuídos que buscam sua ajuda, comentou que "considerei uma vergonha que nós, como cristãos, não pudéssemos ajudá-los. Jesus Cristo deu-nos autoridade e poder para cuidar desses problemas. Lucas 9 relembra Jesus conferindo autoridade a seus apóstolos sobre todos os demônios e, ao mesmo tempo, sobre toda sorte de doenças".[56]

Também ilustrativo do abismo cultural que separa as Igrejas nortistas e sulistas é Moses Tay, o arcebispo anglicano do Sudeste Asiático cuja sé fica em Cingapura. No início dos anos 90, o arcebispo Tay viajou à cidade canadense de Vancouver. Ao visitar o parque Stanley, nessa cidade, deparou com os totens que representam um importante componente do comércio turístico local e ficou profundamente inquieto. O arcebispo concluiu que, como artefatos de uma religião estrangeira, aqueles eram ídolos possuídos por espíritos maléficos, e era preciso lidar com eles através da oração e do exorcismo. Esse comportamento horrorizou a Igreja anglicana local, que tinha o compromisso de estabelecer boas relações com as comunidades nativas do lugar e considerava o exorcismo uma superstição absurda. Considerando seus padrões, no entanto, é difícil não sentirmos uma certa simpatia pelo arcebispo. Ele teve toda razão em ver os totens como símbolos religiosos

autênticos, e não como meras curiosidades turísticas. Considerando a longa existência dos escritos cristãos sobre o exorcismo e a possessão, ele também pôde convocar muitas testemunhas literárias para corroborar sua posição, em número muito maior do que a Igreja canadense podia apresentar em favor do multiculturalismo tolerante.[57]

O VELHO E O NOVO TESTAMENTOS

Quando as Igrejas meridionais lêem a Bíblia como um documento de pertinência imediata, estão aceitando não só o Novo Testamento, mas também o Velho. Isso dá margem, muitas vezes, a crenças e práticas que mais parecem judaicas do que cristãs: basta lembrarmos os traços característicos da Igreja etíope. O gosto pela Bíblia hebraica não é difícil de entender, já que o mundo dos patriarcas parece muito conhecido para várias novas sociedades cristãs, sobretudo na África. Os primeiros livros da Bíblia mostram-nos um mundo baseado em clãs patriarcais, que praticam a poligamia e a circuncisão e que honram a Deus, habitualmente, através de sacrifícios de sangue. Os cristãos africanos também têm dificuldade de entender exatamente por que se espera que acreditem com absoluta literalidade em algumas partes da Bíblia — por exemplo, na ressurreição —, enquanto as histórias referentes a Moisés e Salomão devem ser tratadas como nada além de fábulas instrutivas. Quem tomou essa decisão caprichosa?

Quando uma Igreja moderna segue os antigos costumes dos hebreus, devemos indagar se está revivescendo sutilmente o paganismo, ou apenas tentando observar o Velho Testamento em todos os detalhes. Uma comunidade atuante da África Ocidental é a Igreja Cristã Musama Disco (ICMD), fundada na década de 1920 pelo inspirado profeta Joseph Appiah. Seguindo a história de Jacó no Gênesis, o grupo mandou erigir uma pilastra sagrada; tem também uma Arca da Aliança e um Santo dos Santos, no qual somente um sumo sacerdote pode entrar, uma vez por ano. A ICMD também pratica sacrifícios com animais e, numa cerimônia anual que tem por modelo a Páscoa judaica, utiliza-se sangue sacrifical.[58] Outras Igrejas ordenam o sabá aos sábados, algumas preferem chamar Deus pelo nome de

"Jeová" e algumas, inclusive a Igreja Cristã Sionista (ICS), proíbem que se coma carne de porco. Até a Igreja etíope, antiqüíssima e rigorosamente ortodoxa, absorveu alguns aspectos do judaísmo bíblico.

Surge a questão de saber quão mais longe iriam as novas Igrejas na absorção de tradições pré-cristãs, se para isso encontrassem justificativa no Velho Testamento. Em 2000, o arcebispo católico romano de Bloemfontein, na África do Sul, não apenas sugeriu que se deveria permitir que os cristãos honrassem seus ancestrais por meio de libações de sangue, mas também que um sacrifício ritualístico de ovelhas ou bois poderia ser incorporado na Missa. O arcebispo, Buti Tlhagale, via sua proposta como "um passo em direção a uma inculturação significativa". Os críticos reagiram com horror, tanto pelo fato de a sugestão violar os direitos dos animais quanto sob a alegação de heresia. O sacrifício de animais foi explicitamente condenado por alguns dos mais venerados líderes do cristianismo africano, inclusive o mártir ugandense Janani Luwum. Ainda assim, a opinião do arcebispo Tlhagale estava longe de ser isolada, já que o sangue é usado em algumas práticas litúrgicas que se desenvolvem em toda a África desde a década de 1960. Em conformidade com as idéias tradicionais de consagração, a Igreja congolesa usa um rito de aceitação dos votos em que uma gota de sangue do candidato é posta na toalha do altar. Essas práticas fazem muito sentido em termos africanos e seria fácil justificá-las com um arsenal de textos bíblicos. Toda a idéia de expiação do Novo Testamento é apresentada na linguagem do sacrifício ritual de sangue, o que é precisamente a razão de ela se haver tornado cada vez mais distante (e até repulsiva) para muitos cristãos modernos. Por mais bizarro que pareça, toda a idéia de cortar a garganta de cordeiros num ofício cristão leva a extremos de agudeza a questão dos limites da inculturação.[59]

A IGREJA ANTIGA E FUTURA

É muito fácil encontrar condutas ou rituais que parecem situar as novas Igrejas fora do que os ocidentais vêem como os limites legítimos do cristianismo; no entanto, em muitos aspectos cruciais, é inegável que as congre

gações independentes situam-se dentro da grande tradição. Mesmo em algumas áreas que podem afigurar-se estranhas ou desviantes, elas menos se afastam da corrente central cristã do que enfatizam alguns aspectos que se tornaram pouco conhecidos — por exemplo, em seu hebraísmo.

Talvez a melhor maneira de refutar as acusações de que as Igrejas emergentes são tudo, menos plenamente cristãs, seja citar o exemplo de um movimento que é genuinamente sincretista e que, por qualquer padrão imaginável, afastou-se muito do cristianismo. O norte do México abriga um povo nativo chamado tarahumara, que adaptou alguns elementos do cristianismo a uma mitologia tradicional. Eles acreditam em Deus e sua esposa, a Virgem Maria, que correspondem ao Sol e à Lua, bem como em seu filho, Jesus. A divina família criou todos os índios, ao passo que os não-índios são filhos do Diabo e sua mulher. A Semana Santa é o momento central do ano ritualístico, pois é a única época do ano em que o Diabo pode derrotar Deus. O Diabo embriaga Deus e seduz Sua esposa, tocando esplendidamente o violão. Durante toda a Semana Santa, os tarahumara afluem cambando para as igrejas, a fim de defender o casal divino, perigosamente enfraquecido, e demonstram sua força por meio de procissões requintadas de Soldados e Fariseus. Os tarahumara se consideram os "salvadores de Deus em Sierra Madre".[60]

Não estou citando esse exemplo para criticar ou fazer troça das crenças do povo tarahumara, mas para oferecer um ponto de referência no debate sobre o que é ou não é cristão, em contraste com o que foi retirado de idéias pré-cristãs. No caso dos tarahumara, o verniz cristão é superficial e envolve basicamente o empréstimo de nomes sagrados, bem como de alguns aspectos do ritual católico. Os contrastes com a vasta maioria das Igrejas independentes são óbvios. Estas últimas preservam todas as crenças fundamentais que seriam reconhecíveis a partir de qualquer etapa do desenvolvimento cristão, inclusive o monoteísmo rigoroso, o reconhecimento do papel singular de Cristo e a firme convicção da separação entre os campos divino e humano.

Os próprios membros das Igrejas independentes não têm nenhuma dúvida a respeito de sua reivindicação do *status* autêntico de cristãos. Essa afirmação é orgulhosamente proclamada nos títulos das denominações:

Igreja Cristã Sionista da Estrela, Igreja Apostólica Monte Ararat, ou Igreja da Cura Espiritual dos Onze Apóstolos. Muitas delas incluem a palavra "Apostólica" em seu título, indicando a idéia de uma continuidade direta com os fiéis da era do Novo Testamento e com os poderes manifestados pelos cristãos daquela época. Entre as Igrejas Aladura da África Ocidental, as denominações típicas retiram seu nome de apóstolos (Igreja Apostólica de Cristo) e anjos (Sociedade dos Querubins e Serafins). Essas Igrejas têm uma convicção inabalável da divindade de Cristo, Seus milagres e Sua ressurreição. As declarações de fé das diferentes Igrejas são afirmações clássicas da doutrina cristã. A Igreja Apostólica de São Miguel, em Botsuana, proclama que "A *ecclesia* é uma congregação de homens fiéis em que a pura palavra de Deus é pregada e os sacramentos são ministrados diariamente, de acordo com as determinações de Cristo".[61]

De muitas maneiras, os textos e credos cristãos fazem muito mais sentido para as Igrejas independentes do que sucede no Ocidente. As Igrejas ocidentais podem ensinar a doutrina da comunhão dos santos e imaginar a Igreja sobrenatural como uma união de fiéis vivos com aqueles cujas almas passadas já morreram. Para as Igrejas africanas, a idéia de continuidade do mundo dos ancestrais é não só digna de crédito, como constitui um componente fundamental do sistema de crença. E, enquanto muitos cristãos ocidentais têm dificuldade de aceitar as idéias da vida após a morte ou da ressurreição como verdades literais, e não simbólicas, essas teorias têm uma poderosa repercussão nas Igrejas independentes africanas ou asiáticas. O fato de os fiéis verem regularmente seus ancestrais mortos, em sonhos e visões, é tomado como uma prova de que os mortos continuam vivos em Deus. A proximidade das tradições nativas confere uma poderosa pertinência às visões corporativas e comunitárias da Igreja, a *ecclesia*.[62]

Essas crenças têm implicações para a liturgia e o culto. Até as Igrejas católicas africanas lutam para encontrar meios de honrar os ancestrais, sem se desviarem para um verdadeiro culto deles. Há um rito em que um padre apresenta a hóstia consagrada a um vaso que simboliza a presença das gerações passadas, proclamando a vinda de Cristo e dizendo: "Juntamo-nos a vós [os ancestrais] para que também vós possais alcançar a plenitude da vida no novo paraíso." Os ritos de sepultamento também foram reestruturados,

a fim de levar mais em conta a continuidade com os ancestrais. Para o observador descuidado, outros rituais parecem aproximar-se mais da idéia de um batismo *post-mortem* dos ancestrais que se foram.[63]

INICIADOS

A necessidade prática forçou algumas novas Igrejas a ressuscitar antigos costumes, há muito adormecidos na cristandade mais antiga. Um exemplo notável é o catecumenato, ou etapa preparatória pela qual se exigia que passassem os novos cristãos para se tornarem integrantes plenos da Igreja. Na Igreja antiga, essa era uma instituição importante, associada à formação rigorosa e à revelação gradativa dos mistérios da fé. O catecumenato praticamente desapareceu na Idade Média, quando se presumiu que todos os membros da Igreja eram nascidos e criados numa comunidade cristã, mas a instituição tem gozado de um ressurgimento nos tempos modernos. Em muitas sociedades africanas e asiáticas, é razoável presumir que os novos cristãos venham de origens pagãs ou de religiões inteiramente diferentes, de modo que eles precisam de intensa formação e preparação como catecúmenos. No fim do século XIX, o cardeal Lavigerie e seus Padres Brancos exigiam que os convertidos passassem por um período probatório de quatro anos, e essa abordagem rigorosa influenciou seus equivalentes protestantes. O catecúmeno não estava automaticamente habilitado a aceder à condição de membro pleno da congregação, e um lapso moral ou disciplinar podia significar a obrigatoriedade de a pessoa recomeçar todo o processo.[64]

Em algumas dioceses congolesas, a transição de catecúmeno a cristão batizado assumiu muitos aspectos dos ritos de iniciação tradicionais. Os candidatos podem passar um período longe de suas comunidades, aprendendo a doutrina religiosa e novos conhecimentos mundanos, e as cerimônias pascais de batismo podem envolver a troca de máscaras, que simboliza o abandono de antigas identidades pagãs. O batismo é acompanhado por um exorcismo, que recebe muito mais peso do que o vestígio simbólico que vem esse rito no Ocidente. Na África do século XXI, assim como na Roma do século II, o batismo é um símbolo imponente da separação entre o fiel e um mundo pagão em decadência, num ato de resgate divino.[65]

A questão do catecumenato faz-nos lembrar que, em muitos aspectos, o atual cristianismo do Sul tem praticamente a mesma relação com a sociedade mais ampla que teve a Igreja no Império Romano, antes e durante a grande era das conversões. As novas Igrejas crescem ou decaem por muitas das mesmas razões de suas antigas predecessoras, e os inimigos que enfrentam são exatamente os mesmos. Os observadores da situação meridional contemporânea traçam com freqüência esses paralelos com os tempos antigos. Andrew Walls observou que "nosso conhecimento da Igreja primitiva anterior ao Concílio de Nicéia, em 325, é fragmentado, porém os fragmentos revelam muitas das preocupações que têm hoje as Igrejas africanas, desde distinguir os profetas verdadeiros dos falsos até decidir o que deve acontecer com os membros da Igreja que se conduzem mal. Até as formas literárias se assemelham, muitas vezes. (...) A leitura da literatura pré-nicena e da literatura do período da conversão européia, à luz da moderna experiência africana, lança torrentes de luz. Os cristãos africanos e asiáticos podem esclarecer imensamente a história de 'nossa' Igreja". Walls chegou até a se dizer "eternamente grato pelo fato de (...) o cristianismo do século II (e do século III, e até do século I) ainda poder ser testemunhado e compartilhado", a saber, na África contemporânea.[66]

IGREJAS E SEITAS

A idéia de que as Igrejas meridionais estão vivendo uma espécie de era apostólica renovada não inspira nada menos do que assombro, e seria fácil escrever sobre todos esses desdobramentos de maneira totalmente sobrenatural e até crédula. (Não sugiro nem por um segundo que estudiosos críticos como Walls caiam nessa armadilha.) O fiel religioso pode admitir que Deus está realmente inaugurando uma nova era de sinais e milagres, a fim de dar ao cristianismo uma espécie de renascimento. Essa revivescência seria ainda mais milagrosa por contradizer diretamente todos os pressupostos seculares e por minar os valores da ordem social que domina o mundo. Não estou em condições de afirmar ou negar essa qualidade miraculosa, mas sólidas razões seculares também contribuem muito para explicar o caráter das Igre-

jas em ascensão. Situá-las num contexto social não as torna menos impressionantes, mas ajuda a explicar por que elas têm as crenças e práticas que têm. E, o que é ainda mais útil, olhar para as Igrejas meridionais desse modo pode ajudar-nos a compreender de que maneira elas evoluirão nas próximas décadas. O simples fato de essas Igrejas terem hoje uma certa aparência e agirem de certo modo não significa que essa será sua feição pelos séculos vindouros.

Grande parte do sucesso das novas Igrejas reflete, incontestavelmente, sua adaptação a tradições e padrões de pensamento locais, de tal modo que o cristianismo africano tornou-se quintessencialmente africano, o cristianismo coreano, rigorosamente coreano, e assim por diante. Mas a adaptação aos estilos locais não é a única explicação de por que as Igrejas em ascensão possuem um sentimento tão vital da presença divina na vida cotidiana. Na verdade, muito do que a princípio parecem ser formas de culto caracteristicamente africanas ou latino-americanas também aparece com regularidade nas culturas do Norte, e esses traços comuns não podem ser simplesmente explicados em termos de africanidade ou coreanidade. Se acharmos que as Igrejas indígenas florescentes da África atribuem um peso muito maior à cura do que suas vizinhas do Norte, poderemos ficar tentados a explicar isso em termos das funções esperadas da religião na sociedade africana tradicional. Por outro lado, a cura espiritual muitas vezes caracterizou, ao longo dos séculos, os movimentos religiosos novos e periféricos da Europa e da América do Norte, e esse tema pode ser visto como um componente universal da religião popular. Assim como as Igrejas africanas recorrem freqüentemente a líderes e profetas carismáticos, o mesmo fazem as seitas e novos movimentos religiosos em qualquer parte do mundo.

Até algumas das atitudes supostamente "primitivas", observadas na África ou na Ásia perante o mundo espiritual, no fim do século XX, vão ganhando crédito crescente entre os evangélicos e pentecostais brancos do Ocidente, com sua crença na guerra espiritual. Um dos aspectos disso é o mapeamento espiritual, que identifica as localidades em que se acredita esconderem-se as forças do mal, para que seja possível enfrentá-las mediante a oração e o exorcismo.[67] Não é só no hemisfério sul que as pessoas lêem a carta de Paulo aos Efésios e acreditam também estar em guerra contra vastos poderes

do mal espiritual. Uma frase extraída justamente dessa passagem inspirou um título de Frank Peretti, *This Present Darkness* [*Este mundo tenebroso*], um dos livros norte-americanos de maior vendagem nos últimos anos. Até o exorcismo, peça mestra da idéia da guerra espiritual, gozou de um ressurgimento maciço no Ocidente contemporâneo, em geral entre pessoas de origem européia.[68] Ao observarmos o impacto largamente generalizado dessas idéias, fica mais difícil traçar uma fronteira geográfica ou cultural rigorosa entre padrões "nortistas" e "sulistas" da experiência religiosa.

Num momento em que vemos Igrejas tão semelhantes, em linhas gerais, crescendo em regiões tão variadas, não é possível explicar os paralelos simplesmente em termos culturais ou raciais. Antes, algumas dessas práticas refletem a *novidade* das Igrejas em ascensão. Para compreender o caráter do novo cristianismo, convém usar a divisão entre "Igrejas" e "seitas", que é fundamental no estudo acadêmico da religião.[69] Um século atrás, o pioneiro sociológico Max Weber tentou definir as diferenças entre as organizações religiosas da Europa, em passagens que soam como se ele estivesse analisando as realidades religiosas de hoje no Norte e no Sul do globo. As *Igrejas*, na visão de Weber, são organismos formais que intelectualizam os ensinamentos religiosos e limitam o emocionalismo em seus ofícios. Oferecem aos fiéis uma liturgia formal e orações prontas, sob formas que retratam o divino como distante da vida cotidiana. As *seitas*, em contraste, são francamente emocionais e espontâneas e incentivam a experiência mística individual; tendem para o fundamentalismo, ao mesmo tempo que evitam o intelecto como uma possível fonte de perigo. As orações das seitas indicam a sólida crença em que o divino está sempre presente, sempre pronto para agir na vida cotidiana.

O sociólogo Ernst Troeltsch desenvolveu ainda mais essa divisão teórica e contrastou o caráter de eclosão repentina das seitas com as raízes profundas das Igrejas. A questão do recrutamento é crucial. A maioria dos membros das seitas compõe-se de convertidos voluntários, cuja vida é amplamente controlada pela organização, de sorte que a seita se transforma numa confraria pequena e exclusiva de pessoas que buscam a perfeição espiritual. As Igrejas, em contraste, são instituições maiores e mais estabelecidas, cujos membros costumam nascer na organização. As Igrejas também atraem

membros de condição social e nível educacional superiores aos das seitas. Além disso, os dois tipos de estrutura diferem amplamente em termos de sua liderança. As seitas exigem que os líderes demonstrem dotes espirituais e carismáticos; as Igrejas são dirigidas por ministros formalmente preparados, que funcionam numa estrutura burocrática.

O que une mais marcantemente as Igrejas do Sul, dessemelhantes noutros aspectos, é que, na maioria dos casos, o cristianismo como movimento popular de massa é uma criação relativamente nova, de modo que há uma boa representação de convertidos de primeira e segunda gerações nas várias congregações. Elas não podem simplesmente presumir que os membros tendam a nascer no grupo, donde a importância do catecumenato. Em termos da sociologia da religião, isso quer dizer que tais comunidades são seitas clássicas, com tudo o que isso implica em termos de liderança, estilo de culto e grau de compromisso. Elas são fundamentalistas e carismáticas por natureza, bem como teologicamente conservadoras, com uma vigorosa crença na dimensão espiritual, nas visões e na cura espiritual. Com sua alegação de profetas, figuras como Simon Kimbangu ou Isaiah Shembe encaixam-se à perfeição no perfil clássico dos líderes de seitas. Os papéis de liderança na Igreja pentecostal e nas Igrejas independentes estão ao alcance de qualquer um que seja aceito como tendo dons espirituais, independentemente de qualquer instrução formal ou formação teológica.

O modelo sociológico da seita oferece um meio útil para compreendermos as Igrejas independentes e pentecostais em todo o Sul. Ao observarmos as Igrejas independentes da África do Sul ou da Nigéria, parte do que a princípio parecem ser seus aspectos curiosos e africanos mostra, na verdade, não ser nada disso. Sim, é verdade que elas se distinguem, ao ser cotejadas com as Igrejas "da linha principal" da Europa ou da América do Norte, mas não ao serem comparadas a inúmeros movimentos menores e periféricos que atraem sobretudo fiéis brancos.

A bibliografia sobre os novos movimentos religiosos não apenas oferece bons modelos para a compreensão das crenças distintivas desses grupos, como também pode prever seu desenvolvimento futuro. Com o passar do tempo, as seitas bem-sucedidas passam a se parecer mais com as Igrejas, tornando-se mais formais e burocráticas. Em termos cruciais, podem insis-

tir em que o clero receba uma instrução acadêmica formal, em vez de ser meramente "convocado pelo Espírito Santo". A história do metodismo, do século XVIII em diante, proporciona um modelo clássico desse processo. À medida que se afastam de suas origens, as seitas geram, por sua vez, uma nova geração de entusiastas, que procuram resgatar o carisma e a força espiritual que julgam ser parte integrante da experiência religiosa. As Igrejas geram seitas, as quais, por sua vez, transformam-se em Igrejas, até elas mesmas gerarem seitas novas e ainda mais fervorosas. Esse ciclo tem-se repetido muitas vezes e continuará *ad infinitum*.

À medida que crescerem e amadurecerem, as Igrejas do Sul certamente perderão parte de seu caráter sectário e se assemelharão mais às grandes Igrejas, com tudo o que isso implica para a natureza da liderança, o estilo de culto e assim por diante. Elas se deslocarão para a corrente dominante, como fizeram os metodistas e os quacres em sua época. Um exemplo simbólico de uma mudança desse tipo ocorreu em 1969, quando a Igreja kimbanguista, uma das maiores Igrejas nativas, aliou-se efetivamente ao Conselho Ecumênico das Igrejas, dominado, então como agora, por protestantes liberais e da corrente dominante. A Igreja do Senhor (Aladura) deu o mesmo passo em 1975, e os harristas e várias outras Igrejas independentes o fizeram em 1998. Se os precedentes do passado são algo por que nos possamos pautar, as organizações religiosas do Sul tornar-se-ão mais formais e eclesiásticas e, com igual possibilidade, mais céticas em relação às afirmações de curas e visões proféticas.

A passagem de seitas a Igrejas poderá acelerar-se com a modernização das sociedades que as hospedam, à medida que a medicina ocidental torna-se mais acessível em termos de custo e ganhar mais credibilidade. É possível que as sociedades africanas e asiáticas passem pelo mesmo tipo de secularização que a Europa experimentou no século XVIII, quando conceitos como feitiçaria e profecia foram aos poucos caindo em desgraça.[21] É concebível que as próprias novas Igrejas se tornem agentes fundamentais de modernização. Os estudos sobre o pentecostalismo latino-americano assinalam que os fiéis adquirem um novo sentido de respeito e responsabilidade individuais, paralelamente a hábitos de parcimônia, sobriedade e instrução, e é possível fazermos observações similares sobre seus equivalentes

africanos. As comunidades pentecostais crescentes tendem a criar uma base popular maior para o crescimento do capitalismo democrático e, a longo prazo, talvez para uma secularização maior.[71] Ao mesmo tempo, contudo, à medida que as Igrejas se tornarem parte do Sistema, organismos novos e mais radicais brotarão delas. Nas próximas décadas, as novas comunidades cristãs desenvolverão pelo menos tanta diversidade quanto fizeram as da antiga Europa, na Idade Média ou no início da era moderna.

Entretanto, todas essas mudanças tenderão a ocorrer ao longo das gerações e a transformação aqui descrita estará longe de se haver concluído até avançarmos bastante pelo século atual. No futuro previsível, portanto, as Igrejas do Sul deverão continuar a oferecer um pacote poderoso e atraente aos convertidos em potencial, tanto no Norte quanto no Sul. É possível que elas se apresentem como portadoras modernas de uma mensagem apostólica não limitada pela geografia, pela raça ou pela cultura, e as afirmações de sinais e milagres funcionarão como suas credenciais. Se e quando as Igrejas em ascensão voltarem suas atenções para o Norte, talvez encontrem uma platéia profundamente interessada, disposta a dar ouvidos a essas mensagens antiqüíssimas, reacondicionadas sob formas muito inesperadas.

SETE

Deus e o mundo

Não temais. Vejo nisto a mão de Deus.

— *Arcebispo Janani Luwum, de Uganda*

Em nome de Deus, em nome deste povo sofredor, cujos gritos sobem aos céus em tom mais alto a cada dia que passa, eu lhes imploro, eu lhes suplico, eu lhes ordeno, em nome de Deus: parem com a repressão!

— *Arcebispo Oscar Romero, de San Salvador*

Podemos prever parte das crenças e práticas do cristianismo meridional emergente, mas, que dizer da futura relação entre Deus e o mundo? É provável que a maior das mudanças envolva nosso pressuposto, derivado do Iluminismo, de que a religião deve ficar segregada numa esfera separada da vida, distinta da realidade cotidiana. Na visão ocidental, a religião pode influenciar o comportamento naquilo que, muitas vezes e de maneira reveladora, é chamado de vida real, e a fé pode até desempenhar um papel político significativo, mas a vida espiritual é, primordialmente, uma atividade íntima privada, uma questão da mente do indivíduo. Para os norte-americanos, em particular, a suposição comum afirma que a Igreja e o Estado, o sagrado e o profano, são iniciativas completamente separadas e devem manter-se tão distintas quanto o azeite e a água. Na maioria dos períodos históricos, porém, essa distinção não se aplica e é até incompreensível. Os estudiosos da Europa medieval criticam severamente qualquer tentativa de traçar linhas demarcatórias entre a "religião" e a vida

cotidiana, e duvidam que qualquer pessoa que vivesse naquela época fosse capaz de compreender a distinção moderna entre a Igreja e o Estado.

Nesse sentido, muitas sociedades do Sul do planeta vivem num mundo intelectual muito mais próximo do mundo medieval que da modernidade do Ocidente. Nas últimas décadas, a política de boa parte da África, América Latina e Ásia foi profundamente afetada pelos compromissos de fidelidade e pelo ativismo religiosos, uma vez que o clero ocupou repetidamente o centro do palco na vida política. Esse fenômeno não é desconhecido no Ocidente moderno, que preza muito os ativistas clericais, como Martin Luther King Jr. e Dietrich Bonhoeffer, porém acontece de maneira muito mais sistemática no Sul. Nas comunidades cristãs meridionais, cardeais e bispos despontaram como líderes morais nacionais, de um modo como realmente não ocorre no Ocidente desde o século XVII. Além disso, tal como na Idade Média européia, as intervenções políticas do clero foram de natureza explicitamente religiosa, inspirando-se em antigas tradições proféticas e num tipo poderoso e inovador de exegese bíblica.[1] Não é só no mundo muçulmano que as ideologias religiosas tendem a suplantar as lealdades políticas e nacionais.

Por mais inimaginável que isso parecesse há cinqüenta anos, não só o cristianismo vem florescendo no Terceiro Mundo, como o mesmo tem acontecido com uma política claramente cristã. Se de fato o cristianismo vier a ter um crescimento acentuado em termos numéricos e um aumento da influência cultural nas próximas décadas, é razoável indagarmos se a religião também fornecerá a ideologia política norteadora de grande parte do mundo. Podemos até imaginar uma nova onda de Estados cristãos, nos quais a vida política estará inextricavelmente vinculada à crença religiosa. Se assim for, o hemisfério sul logo estará lidando com alguns debates de longuíssima tradição nos centros tradicionais do cristianismo, como as questões da relação adequada entre a Igreja e o Estado e entre Igrejas iguais perante a lei. Outras questões que surgem em tais contextos, inevitavelmente, envolvem a tolerância e a diversidade, a relação entre comunidades majoritárias e minoritárias e a determinação de até que ponto as leis de inspiração religiosa podem (ou devem) regular a moral e a conduta privadas. Como quer que se resolvam essas questões, essa dimensão política intensificará

ainda mais a imensa defasagem cultural entre o Norte e o Sul, entre as sociedades seculares e as religiosas.

SAINDO DO COLONIALISMO

A associação entre a Igreja e o Estado tem uma história muito longa no Sul do globo. Nos regimes coloniais, as Igrejas cristãs desfrutaram o apoio estatal, que foi retribuído por suas posturas políticas fortemente conservadoras. A Igreja, na verdade, foi um braço do governo. Na América Latina, a posição preferencial de que gozava a Igreja católica se manteve até muito depois da independência e, em alguns países, sobrevive até hoje. No Chile, só no ano 2000 é que uma nova lei pôs fim à hegemonia legal da Igreja na educação e na vida cultural, e isso num país com uma das maiores minorias protestantes da região. Antes disso, só os católicos podiam nomear capelães nas forças armadas, só as organizações católicas obtinham isenção de impostos sobre bens e donativos, e o ensino religioso nas escolas era puramente católico. No início do século XX, pensadores católicos ficaram extasiados com a teoria do integralismo, uma idéia neomedieval de que a doutrina social católica deveria perpassar todos os aspectos da vida social, econômica e política, com o clero exercendo uma vasta influência sobre as questões seculares. Embora essa teoria tenha sido desacreditada, por sua associação com visões ultradireitistas e com um anticomunismo fanático, ela ainda preserva uma existência subterrânea.[2]

Durante os conflitos políticos da América Latina, o catolicismo colocou-se fidedignamente ao lado das ordens dominantes tradicionais, amiúde a ponto de aprovar a repressão. Na crise argentina das décadas de 1970 e 1980, as autoridades da Igreja católica notabilizaram-se por sua aquiescência na violência oficial e nos processos brutais da guerra suja.[3] Com freqüência, os radicais do lado oposto do conflito eram intensamente anticatólicos e anticlericais. No México, a Igreja sofreu perseguições violentas nas mãos de regimes radicais durante toda a primeira metade do século XX. Também na África, as igrejas missionárias apoiadas pelas nações coloniais foram esporadicamente atacadas durante as insurreições.

Cada vez mais, no correr do século XX, as Igrejas do Terceiro Mundo passaram a se identificar com a causa da reforma ou, muitas vezes, da revolução. Embora a inclinação ideológica das Igrejas tenha passado por uma mudança maciça, ainda deparamos com a idéia de que elas devem envolver-se por completo com a política e até conduzir as nações. No início do século XX, os expoentes do cristianismo político radical eram encontrados sobretudo nas margens das igrejas missionárias. Os líderes de maior visibilidade foram profetas africanos como John Chilembwe ou William Wadé Harris, ou padres católicos radicalizados como o lendário padre Cícero, do Brasil. A partir dos anos 50, entretanto, essas idéias penetraram nas Igrejas da corrente dominante, na Europa, na América do Norte e em todo o Terceiro Mundo. Os protestantes foram profundamente afetados pela lembrança do fracasso das Igrejas no confronto com a Alemanha nazista, e se radicalizaram através de campanhas contra o racismo e contra o regime do *apartheid* na África do Sul. Essas idéias ganharam respaldo no Conselho Ecumênico das Igrejas, que, desde o final da década de 1960, tem freqüentemente esposado causas políticas radicais e esquerdistas. Essa organização enfrentou graves controvérsias, em torno de exatamente até onde ir na oposição aos Estados injustos. O ressentimento tornou-se público na década de 1970, quando o Fundo Especial do CEI passou a dar dinheiro regularmente aos guerrilheiros que se opunham ao regime branco da Rodésia. Para os críticos, esse financiamento cruzou de maneira incômoda a fronteira que separa os Militantes da Igreja dos Militaristas da Igreja.[4]

Na Igreja Católica Romana, as teologias da libertação espalharam-se por toda parte após o Segundo Concílio do Vaticano, realizado em 1963-1965. Pelo menos durante algum tempo, o Vaticano não só permitiu como também endossou a ação política radical. Em 1967, a encíclica papal *Populorum Progressio* reivindicou "transformações ousadas", para redistribuir a riqueza no globo. Católicos e protestantes da corrente central compartilharam idéias similares sobre o direito e a obrigação de fazer oposição aos regimes opressivos e de combater as injustiças raciais e econômicas estruturais encontradas em todo o Sul do planeta. Ambos também encontraram na história cristã fartos precedentes para esse ativismo. Recorreram à

história de libertação da escravatura registrada no Êxodo, bem como a antigos profetas da justiça do Velho Testamento, como Amós. Também no Novo Testamento, os leitores libertários encontraram muita munição para uma crítica social radical. Uma idéia poderosa foi a do *Kairos*, a "Hora" do julgamento de Deus sobre a injustiça humana e as estruturas sociais exploradoras.[5]

Em suas diversas formas, a teologia da libertação motivou fiéis individuais a participar de lutas políticas e deixou claro que as Igrejas já não estavam do lado dos regimes opressores. Esse movimento teve conseqüências políticas reais nos Estados repressores, uma vez que o clero tinha muito mais amplitude de expressão e ação do que os cidadãos comuns e, portanto, pôde funcionar como um centro simbólico de resistência e ativismo. Se um sindicalista comum se manifestasse contra a tortura e a repressão, era provável que fosse imediatamente encarcerado ou morto, mas os governos tinham que ser mais circunspectos quando um padre ou um bispo proferiam as mesmas palavras. Encarcerar um padre, particularmente um padre católico, provocaria a condenação da mídia ocidental e um provável confronto com o Vaticano. Os padres tornaram-se porta-vozes valiosos dos movimentos de oposição. Limitações similares do comportamento oficial ocorriam quando protestos ou reuniões organizacionais eram realizados sob os auspícios da Igreja. Pelo menos quando estavam sob os holofotes da mídia ocidental, os regimes repressores tinham receio de invadir igrejas ou disparar contra procissões religiosas — um receio que não teriam se os manifestantes agitassem bandeiras vermelhas. As igrejas proporcionavam uma espécie de zona de segurança, à medida que o clero radical ia efetivamente reinventando a idéia cristã medieval do asilo sagrado. No período sangrento que se seguiu ao golpe de Estado de 1973, no Chile, as famílias dos perseguidos não tinham para onde se voltar, com a evidente exceção da *Vicaría de la Solidariedad*, uma missão protegida pela Igreja católica do país. No Brasil repressor da década de 1970, a fonte mais eficaz de oposição, sem sombra de dúvida, foi a Igreja católica, sob a liderança do cardeal D. Paulo Evaristo Arns, de São Paulo, que explorou livremente o fato de que a ditadura militar jamais se atreveria a tocar numa figura religiosa de sua envergadura.

A imunidade da Igreja era estritamente limitada, é claro, e só se dava quando os governos se importavam com a opinião pública mundial. O princípio do "asilo sagrado" funcionou na Coréia do Sul autoritarista, que estava ligada ao sistema mundial do Ocidente, mas não na isolada e paranóica Coréia do Norte, onde as igrejas foram implacavelmente destruídas.[6] Mesmo no hemisfério ocidental, os governos ameaçados de cair podiam atacar a Igreja. O respeito honrado pela opinião da humanidade não salvou a vida do arcebispo Oscar Romero, quando, em 1980, ele lançou um desafio frontal ao regime de extrema direita de El Salvador. Em 1989, seis padres jesuítas foram assassinados, como novas vítimas da selvageria contínua dessa nação. Também na Guatemala, a violência estatal homicida atingiu até as fileiras episcopais, com o assassinato, em 1998, do bispo auxiliar que chefiava o escritório de direitos humanos da arquidiocese.[7] Na prática, essa violência efetivamente reforçou a reputação da Igreja como defensora dos oprimidos. Em muitos países, no último quarto do século XX, as Igrejas adquiririam uma reputação invejável de oposição corajosa e eficaz aos regimes opressivos.

A AMÉRICA LATINA E A LIBERTAÇÃO

As teologias da libertação seguiram rumos muito diferentes, conforme a política da região em que se enraizaram. Foi na América Latina que as idéias libertárias obtiveram seus primeiros êxitos, embora, sob certos aspectos, o movimento tenha tido menor efeito a longo prazo do que noutras regiões. A história do radicalismo católico é tão central na história latino-americana, dos anos 60 aos anos 80, que é quase impossível discuti-la em detalhe aqui.[8]

O ativismo católico recebeu uma espécie de licença oficial em 1968, durante a conferência dos bispos latino-americanos em Medellín, na Colômbia, evento que foi descrito praticamente como uma declaração de independência. Fazendo fartos empréstimos da terminologia marxista, os bispos reunidos condenaram o neocolonialismo, a exploração e a violência institucionalizada da sociedade capitalista e exigiram reformas sociais

e econômicas fundamentais.[9] Em 1971, o teólogo peruano (e padre católico) Gustavo Gutiérrez publicou o que veio a ser, talvez, o livro mais famoso do novo movimento, com sua *Teologia de la Liberación*.[10] Nos vinte anos seguintes, muitos líderes eclesiásticos levaram sumamente a sério a convocação a uma "opção preferencial pelos pobres". O radicalismo foi personificado por bispos ativistas como D. Helder Câmara, que, de 1964 a 1985, foi arcebispo da província brasileira de Recife e Olinda, onde era conhecido como o "bispo das favelas". O próprio D. Helder vinha de origens integralistas, o que sugere a naturalidade com que a nova síntese da esquerda era capaz de se conciliar com antigas idéias teocráticas. Os radicais católicos desenvolveram um eleitorado popular através das comunidades eclesiais de base, que alguns visionários encaravam como os núcleos de uma futura Igreja do povo. Frouxamente calcadas num modelo leninista, as comunidades eclesiais de base deveriam ser as sementes da nova sociedade a emergir no seio da antiga, até se tornarem suficientemente fortes para se desfazerem da antiga casca. No fim da década de 1970, afirmava-se haver 80.000 dessas comunidades só no Brasil.[11]

Os radicais católicos mantiveram um diálogo animado com grupos marxistas e os cristãos participaram de alguns movimentos revolucionários daqueles anos. Já em meados da década de 1960, alguns padres que trabalhavam com os pobres estavam ficando sumamente politizados e alguns adotaram de peito aberto um programa revolucionário. O santo padroeiro desse movimento foi o padre colombiano Camilo Torres, que lutou ao lado de um grupo guerrilheiro de esquerda até ser morto num combate com as forças armadas, em 1966: tornou-se um mártir internacional da extrema esquerda. Ele não se preocupava com a idéia de se aliar à esquerda, pois, "Embora os próprios comunistas possam não saber disso, há muitos dentre eles que são autênticos cristãos". Para Torres, "A revolução é a maneira de conseguir um governo que alimente os famintos, vista os despidos, ensine aos ignorantes e realize as obras de caridade e de amor ao próximo. (...) Portanto, a revolução é não apenas permitida, mas obrigatória para os cristãos, que devem ver nela o único meio eficaz e completo de chegar ao amor para todos".[12] Apesar de se situar na extrema esquerda da política católica,

Torres foi representativo por sua crença em que a Igreja e o clero precisavam remodelar o governo para o bem dos pobres.

As esperanças libertárias atingiram um novo auge no fim dos anos 70. Quando a revolução sandinista triunfou na Nicarágua, em 1979, diversos padres e ex-padres trabalharam no governo radical. No ano seguinte, o assassinato do arcebispo Romero criou um mártir autenticamente popular, à medida que a América Central ia-se tornando o foco da esquerda cristã no mundo inteiro.[13] Mas esses acontecimentos revelaram-se o ponto culminante do movimento. Em 1978, a eleição de João Paulo II levou para o Vaticano um papa conservador, cujas experiências na Polônia haviam-lhe deixado uma profunda desconfiança de qualquer forma de marxismo. Ao longo da década de 1980, o novo regime do Vaticano silenciou sistematicamente os teólogos radicais, como Leonardo Boff, no Brasil. Entrementes, as esperanças revolucionárias da América Central foram destruídas pelas condições globais, sob a forma da intervenção norte-americana e do colapso do bloco soviético. O regime sandinista perdeu o poder em 1990.[14]

Nos vinte anos seguintes, uma série de novas nomeações episcopais colocou a Igreja latino-americana numa linha muito mais conservadora. O novo padrão foi exemplificado pelo peruano Juan Luis Cipriani, membro da Opus Dei, uma organização sumamente conservadora, e bispo da diocese de Ayacucho. Esse era um cargo muito sensível, porque Ayacucho era o tumultuado centro da feroz guerra de guerrilha travada pelos guerrilheiros maoístas do país, o Sendero Luminoso, que foi suprimido por sangrentas campanhas militares na década de 1990. Cipriani aderiu de perto à linha do governo, que era também a do Vaticano — a saber, a de que o regime estava lutando pelo cristianismo e pela civilização. Ele defendeu sistematicamente as forças armadas das acusações de atrocidades e afirmou que "a maioria das organizações de direitos humanos está apenas protegendo a retaguarda de movimentos políticos, quase todos marxistas e maoístas". Mesmo assim, em 2001, Cipriani foi alçado à posição de cardeal.[15]

Com uma liderança desse tipo, as organizações populares que haviam surgido na geração anterior entraram numa era glacial da política. Embora algumas tenham sobrevivido e prosperado, muitas comunidades de base murcharam e deixaram de se transformar nos núcleos de uma reforma ca-

tólica radical. Grande parte do impulso que havia originalmente inspirado essas comunidades foi desviado para o pentecostalismo, que apela para um público semelhante entre os pobres das zonas urbanas. Em parte, o crescimento pentecostal pode ser visto como uma resposta ao fracasso das expectativas revolucionárias dos anos anteriores e, em vários países, as novas seitas expandiram-se com maior rapidez durante a repressão política da década de 1980.

Ao contrário das esperanças extravagantes dos anos 70, a América Latina não ficou sujeita a uma espécie de teocracia esquerdista, mas seria um erro ver as mudanças recentes exclusivamente em termos de um retraimento do idealismo. Os líderes eclesiásticos tampouco renunciaram à voz política e continuam atuantes na política secular, numa medida que seria impensável no Norte do globo. Apesar da guinada da Igreja para a direita na região, o clero latino-americano continua a ser um grande ator político que, muitas vezes, intercede pela democracia e pelos direitos humanos. Como contraponto a Cipriani, do Peru, podemos citar Oscar Andrés Rodriguez Maradiaga, arcebispo de Tegucigalpa, em Honduras, e outro membro do novo grupo de cardeais escolhidos em 2001. Embora tenha a visível aprovação do Vaticano, o cardeal Rodriguez manifesta-se livremente sobre questões de justiça social e despontou como um eminente porta-voz da campanha pelo cancelamento da dívida esmagadora das nações do Terceiro Mundo. Em Honduras, seu trabalho em prol da democracia política resultou em que um parlamento extremamente entusiasmado o elegesse como o novo chefe de polícia da nação. Embora ele tenha declinado dessa honraria, o incidente diz muito sobre os pressupostos permanentes da ascendência moral da Igreja e sobre seu papel adequado na vida secular.[16]

AS REVOLUÇÕES DA ÁFRICA

Noutros lugares do mundo, o vínculo entre o cristianismo e a política pública também está mais forte do que nunca. Na África, a religião tem-se ligado às lutas pela libertação desde a década de 1960. Quase toda a primeira

geração de líderes políticos da África independente compôs-se de cristãos, comumente produtos de escolas missionárias, e, em muitos casos, esses pioneiros foram membros atuantes das Igrejas. O presidente de Zâmbia, Kenneth Kaunda, era filho de um pastor presbiteriano, enquanto Leopold Senghor, líder do Senegal, fizera formação para o sacerdócio. O primeiro-ministro da Tanzânia, Julius Nyerere, e o líder ganense Kwame Nkrumah lecionaram em escolas missionárias. Nyerere era um católico que trabalhava em estreita ligação com as Igrejas e, apesar de todo o seu nacionalismo radical, louvava os missionários, que, a seu ver, "trouxeram para a África o melhor que sabiam: sua Igreja e seu estilo de vida". Nyerere inspirou-se enormemente no pensamento e na linguagem cristãos ao formular sua variação radical de socialismo africano, cujas origens ele situou no comunismo cristão primitivo descrito no livro dos Atos.[17]

O elo entre o cristianismo e o nacionalismo insurgente fortaleceu-se nos trinta anos seguintes, à medida que líderes eclesiásticos de muitas denominações ganharam destaque na luta contra o entrincheirado regime dos sul-africanos brancos. Nesse processo, as Igrejas adotaram com entusiasmo as mensagens da teologia da libertação e tentaram oferecer um testemunho profético contra os males seculares. Em 1985, líderes católicos e protestantes chegaram a um acordo sobre a declaração do *Kairos*, uma aplicação sofisticada da teologia radical à política moderna. Essa declaração foi instigada pela situação estranha e chocante de negros e brancos "sentados na mesma igreja, enquanto, do lado de fora, policiais e soldados cristãos espancavam e matavam crianças cristãs, ou torturavam prisioneiros cristãos até a morte, e enquanto outros cristãos assistiam a tudo e faziam um débil apelo pela paz". O documento declarou que, "Quando buscamos na Bíblia uma mensagem sobre a opressão, descobrimos, como vêm descobrindo outros no mundo inteiro, que a opressão é um tema central que perpassa todo o Velho e o Novo Testamentos". No caso sul-africano, a repressão foi um sinal apocalíptico: "O deus do Estado sul-africano não é meramente um ídolo ou um falso deus, mas o diabo disfarçado de Deus Todo-Poderoso — o Anticristo." Havendo-se comprometido ardorosamente com a idéia da resistência, as Igrejas gozaram de grande prestígio na época da queda do regime dos brancos,

em 1994, quando o arcebispo anglicano Desmond Tutu despontou como um inquestionável líder moral. Foi Tutu quem tentou reconciliar os antigos rivais da nação através de uma Comissão de Verdade e Reconciliação, tentativa inovadora de aplicar as idéias cristãs de arrependimento e perdão à política nacional secular, em vez de apenas às relações individuais.[18]

O envolvimento cristão no conflito sul-africano é bastante conhecido no Ocidente, porém muito menos celebrado é o papel-chave assumido pelas Igrejas e pelo clero no que foi chamado de segunda revolução africana. Muitos dos novos regimes independentes que assumiram o poder na década de 1960 tornaram-se corruptos e opressores e, por sua vez, esses governos foram pressionados a fazer reformas. Nos piores casos, os governos independentes transformaram-se em tiranias monstruosas, como as que governaram Uganda sucessivamente nas décadas de 1970 e 1980. No caso ugandense, a luta daí resultante contra a opressão tirou a vida de muitos cristãos que protestavam. O arcebispo Luwum foi assassinado em 1977, por ordem de Idi Amin. No mesmo ano, a luta política na República do Congo (Congo-Brazzaville) levou ao assassinato de um arcebispo católico, o cardeal Biayenda.[19]

Contrariando as impressões ocidentais, a liderança exercida pelo arcebispo Tutu não foi singular na África, ou sequer excepcional. Em alguns casos, bispos e padres lideraram movimentos nacionais contra a ditadura, como nos ataques a Hastings Banda, de Maláui, ou a Daniel Arap Moi, do Quênia. Em Benim, Togo e no Congo-Brazzaville, o alto clero supervisionou a transição da ditadura para a democracia. A Igreja Católica Romana foi solicitada como mediadora honesta até mesmo em países que não tinham maioria cristã. Ao contrário do que aconteceu na América Latina, o ativismo católico na África não entrou em choque com o Vaticano, uma vez que as igrejas locais estavam evidentemente pressionando por reformas constitucionais democráticas, e não por mudanças revolucionárias generalizadas que seguissem um projeto marxista. Ao estudar as tendências mundiais para a democratização na década de 1980, Samuel Huntington identificou a Igreja católica como um dos principais motores do progresso.[20]

Em toda a África, o alto clero tornou-se um foco das esperanças e da fidelidade populares, de um modo como não conseguiram sê-lo os frágeis Estados nacionais do continente. Aí podemos identificar analogias convincentes com a experiência das Igrejas européias na Idade Média, havendo-se esperado, em ambas as épocas, que os prelados corressem graves riscos, como uma parte normal de sua tarefa. Para citar um exemplo inglês, entre os anos 1000 e 1650, nada menos de cinco arcebispos de Cantuária tiveram morte violenta, por execução ou assassinato. Os exemplos europeus foram mais raros na era moderna, embora as lutas entre o cristianismo e o comunismo tenham produzido alguns mártires modernos, como o padre Jerzy Popieluszko, assassinado pelo regime militar polonês em 1984.

Em termos da escala de violência, porém, há poucos paralelos modernos com os perigos enfrentados pelo clero africano, no qual os casos de prelados martirizados, como Thomas Beckett, não são meros assuntos de remoto interesse histórico. Para citar um exemplo que praticamente não recebeu cobertura nos meios de comunicação ocidentais, em 1996, o arcebispo católico Christophe Munzihirwa foi assassinado por soldados ruandeses que invadiram sua província, no que era então o Zaire oriental, e seu corpo foi abandonado na rua. Nos anos anteriores, o arcebispo havia adquirido fama por sua condenação imparcial da violência e dos abusos na região, quem quer que fossem seus perpetradores. Ele se opusera repetidamente ao regime do ditador Mobutu Sese Seko e lhe criara embaraços, numa conduta que trazia grave ameaça a sua vida e sua integridade. Quando o governo de Mobutu entrou em colapso, o arcebispo Munzihirwa ergueu-se como a última esperança de que as centenas de milhares de refugiados ruandeses em sua província escapassem ao massacre. Ao lermos o relato de seus últimos dias de vida, vêm-nos à lembrança as histórias dos bispos durante o colapso do Império Romano, tentando conduzir seus rebanhos à segurança, longe dos invasores bárbaros.[21] Então como agora, a pergunta era simples: se não fosse à Igreja, a quem mais poderia o povo recorrer?

As carreiras heróicas, como as dos arcebispos Munzihirwa ou Romero, têm conseqüências que superam em muito até mesmo as lembranças dos

indivíduos vivos que são ajudados e defendidos por eles. Está profundamente firmado na tradição cristã o sentimento vigoroso de martírio e santidade heróica, e seria de admirar que essas mortes não fossem prontamente celebradas em cultos e santuários. Já existe um poderoso movimento pela canonização de Romero, mas a devoção popular tem o hábito de se antecipar em muito ao que o Vaticano possa decidir. Nas futuras gerações, a Igreja ganhará uma força vastamente ampliada pela devoção a esses novos santos. Durante a vida, Romero, Luwum, Munzihirwa e outros como eles foram um imenso incômodo para a autoridade secular. Na morte, transformam-se em inimigos invencíveis.

Um reforço da analogia medieval tem sido a reação dos ditadores engajados nesse combate. Quando um rei medieval era acusado de inimigo da Igreja, era comum ele tentar provar-se um paladino da devoção, quem sabe iniciando uma cruzada ou fazendo uma peregrinação. Na África moderna, a situação é comparável. Quando o presidente queniano Arap Moi foi atacado por Igrejas da corrente dominante (católica, anglicana e presbiteriana), sua reação não foi acusar as Igrejas nem condenar a intervenção religiosa na política, mas tentar provar-se um defensor fervorosamente devoto das Igrejas independentes e pentecostais. Seu comportamento ilustra a natureza profundamente religiosa e eclesiástica da política contemporânea na África cristã. Quando os zairenses católicos criticaram os abusos do governo Mobutu, o ditador lançou uma reação anticristã, exigindo que as pessoas abandonassem seus nomes cristãos de batismo. (Ele próprio fora, anteriormente, Joseph Mobutu.) Não obstante, Mobutu também deu preferência aos grupos cristãos rivais que via como mais dóceis e nacionalistas do que os católicos — a saber, os protestantes e os kimbanguistas.[22]

REGIMES ASIÁTICOS

O ativismo clerical em prol dos direitos humanos pode dar enorme impulso ao prestígio eclesiástico, o qual, por sua vez, aumenta o peso político da Igreja, e esse ciclo ocorreu tanto na Ásia quanto na África e na

América Latina. A Igreja católica das Filipinas tem um histórico ilustre de ativismo em favor das questões de justiça social. Os padres tiveram destaque nas lutas anticoloniais do início do século XX e, mais tarde, no movimento revolucionário que levou à derrubada do ditador Ferdinand Marcos, em 1986. O mais visível dos prelados foi o cardeal Jaime Sin, que serviu de foco simbólico da resistência nacional a Marcos. Mais recentemente, o cardeal Sin desempenhou um papel semelhante no movimento em favor do *impeachment* de um líder filipino posterior, o presidente Joseph Estrada, acusado de receber propinas gigantescas. Quando a campanha contra Estrada atingiu o clímax, em 2000, os protestos tiveram um tom francamente eclesiástico, que seria instantaneamente compreensível na Europa medieval ou do início da era moderna. Ofícios descritos como "Eucaristia de protesto" tiveram o comparecimento de membros de grupos sociais e trabalhistas católicos, bem como das universidades católicas, e foram conduzidos por Sin e outros bispos. A Igreja católica não esteve sozinha em sua campanha, que teve o vigoroso apoio de grupos protestantes e pentecostais mais novos, mas não houve dúvida quanto ao pujante conteúdo religioso da rebelião popular. Como no conflito queniano, o presidente acossado não reagiu atacando a religião como tal, mas invocando o apoio dela em grupos religiosos fora da corrente central. Durante toda essa controvérsia, um de seus defensores mais vigorosos foi Mike Velarde, do grupo carismático católico El Shaddai.[23]

A Coréia foi uma história de sucesso notável para as Igrejas. O número de cristãos multiplicou-se desde a década de 1970 e o prestígio e popularidade crescentes da Igreja resultaram, em parte, da disposição desta de se levantar e sofrer pelos direitos democráticos e pelas causas nacionalistas. Os sucessos cristãos também deveram muito aos reiterados esforços oficiais de suprimir a religião, fato que seria instantaneamente compreensível para os cristãos da Antiguidade. Ainda que os bispos não sejam propriamente executados, encarcerá-los é quase igualmente eficaz para promover a solidariedade cristã e atrair recrutas. A história do cristianismo coreano desde o século XVII tem sido turbulenta. Sob a dominação coreana nativa, massacres e perseguições foram repetidamente provocados pela rejeição dos cultos aos ancestrais por

parte dos cristãos. As perseguições continuaram, esporadicamente, por todo o século XX, porém num contexto político drasticamente diferente. Os atos mais recentes foram de iniciativa das forças de ocupação do Japão imperial, que tentaram destruir a identidade cultural coreana. Isso colocou os cristãos na posição de mártires patrióticos. Para os coreanos comuns, ligar-se a uma Igreja cristã era um meio simbólico eficaz de declarar orgulho pela Coréia e fazer oposição aos invasores. Quando os nacionalistas emitiram um documento simbólico de Declaração da Independência, em 1919, quase metade dos signatários foram cristãos, embora os cristãos representassem apenas 1% da população da época.[24]

Embora as perseguições dos últimos anos não tenham sido tão violentas quanto as lançadas pelos japoneses, podemos discernir uma continuação de antigos padrões. À medida que a oposição popular aos sucessivos regimes militares da Coréia do Sul foi crescendo, a partir de meados da década de 1970, as Igrejas despontaram como vozes eloqüentes em favor da reforma. Protestantes e católicos aliaram-se para lançar protestos nacionais, enquanto bispos e leigos ganharam destaque como prisioneiros políticos. As Igrejas coreanas desenvolveram sua teologia *Minjung*, uma variação local do pensamento libertário. O líder dissidente Kim Dae Jung descreveu sua Igreja Católica Romana como "o ponto focal da luta espiritual contra a ditadura de Park". A oposição saiu vencedora em 1992, quando o país realizou eleições livres, e, em 1997, Kim foi eleito presidente da República da Coréia. O vasto aumento do número de cristãos reflete o prestígio adquirido pelas Igrejas através de seu sofrimento.[25]

NAÇÕES CRISTÃS

A história moderna do ativismo político cristão é comumente inspiradora, mas a História sugere a existência de aspectos potencialmente perturbadores nessa história. Para mencionar um problema óbvio, quando uma Igreja ajuda a estabelecer um novo governo, é freqüente os líderes religiosos esperarem algum tipo de reconhecimento de sua autoridade, ou talvez até uma participação no governo. Nas Filipinas, por exemplo, a presidenta que substituiu

o controvertido Estrada foi ridicularizada por suas demonstrações ostensivas de respeito à hierarquia católica. Segundo um ataque jornalístico, Gloria Macapagal-Arroyo tem "estado atarefada polindo suas credenciais católicas, mediante a adoção da filosofia episcopal de que os cultos são ruins e a promulgação de toda sorte de decretos carolas".[26] Tais exibições de retórica podem não representar grande ameaça para a liberdade de uma nação, mas, noutros contextos, podem ocorrer coisas muito piores.

Para as Igrejas que exercem poder político, não é um salto muito grande exigir o direito exclusivo a esse poder, talvez nos confins de um Estado teocrático cristão. Essa afirmação pode constituir uma verdadeira provocação para grupos não-cristãos, para muçulmanos, fiéis tradicionais e leigos, assim como para as denominações que se sentem excluídas da nova ordem estabelecida. Às vezes, a provocação é deliberada. Na nação Fiji, no Pacífico, os nativos fijianos representam a maioria da população por uma margem pequeníssima, seguidos de perto pelos indígenas étnicos, e faz anos que as duas comunidades vivem em acerbo conflito em torno da dominação política e cultural. Uma vez que a comunidade nativa é maciçamente cristã, a auto-afirmação fijiana assume a forma de tentativas repetidas de declarar a nação um Estado cristão, numa afronta à minoria hindu.[27]

A complexa composição religiosa da maioria das nações africanas garante que os regimes políticos se mostrem cautelosos ao falar explicitamente de si como sociedades cristãs, mas há algumas exceções. Zâmbia declarou-se uma nação cristã em 1991 e seu vice-presidente disse que essa aspiração precisa ser levada muito a sério, exortando os cidadãos a "terem uma orientação cristã em todas as áreas, em todos os níveis". Também na Costa do Marfim, os regimes recentes foram criticados por oferecerem patrocínio financeiro a Igrejas, organizações e atividades cristãs, numa terra em que o número de muçulmanos efetivamente ultrapassa o de cristãos. Essa tendência tem sua manifestação mais exagerada na assombrosa basílica de "Nossa Senhora da Paz", cuja construção foi iniciada na década de 1980 pelo então presidente Felix Hophuet-Boigny, em sua cidade natal de Yamoussoukro. Se concluída, essa seria a maior igreja católica do mundo, maior inclusive do que a catedral de São Pedro, em Roma.[28]

Essas ambições grandiloqüentes parecem tão inadequadas à realidade econômica que chegam a ser levemente cômicas, mas levantam graves questões sobre a natureza religiosa das nações do Sul. Como veremos, um dos problemas mais desagregadores da África moderna é a adoção de leis islâmicas em Estados como o Sudão e a Nigéria, e é possível que as nações predominantemente cristãs retaliem, afirmando suas próprias crenças religiosas através da legislação. A separação entre a Igreja e o Estado é uma idéia totalmente estranha nas nações africanas, que seguem os modelos muito diferentes oferecidos por antigas potências coloniais, como a Grã-Bretanha, a França ou Portugal. Nessas visões mais antigas, o Sistema eclesiástico era uma idéia perfeitamente familiar. É possível que ainda vejamos muitos outros "Estados cristãos", nos quais talvez uma denominação exerça o papel dominante — o que os estudiosos europeus chamam de *Staatskirche* [Igreja estatal].

Esses regimes cristãos recém-definidos não compartilhariam, necessariamente, o mesmo interesse apaixonado pela democracia e pelo constitucionalismo que tanto distinguiu as Igrejas sulistas na época de Desmond Tutu e Kim Dae Jung. Muito antes da recente redescoberta da inflamada tradição profética associada à teologia da libertação, as relações entre a Igreja e o Estado eram comumente definidas por doutrinas da aquiescência cristã ao poder político. Em muitas ocasiões, o pensamento político cristão foi influenciado por idéias submissas, representadas no capítulo 13 da Epístola de São Paulo aos Romanos ("Esteja todo homem sujeito aos poderes superiores, pois não há poder que não provenha de Deus, e os poderes que existem foram instituídos por Deus."). Idéias como essas costumam ser defendidas por Igrejas independentes e pentecostais, que são também devotas do Velho Testamento, com todas as suas histórias de reinos comprometidos em servir à vontade de Deus. (A idéia do integralismo de modo algum se restringe aos católicos.) Podemos imaginar um futuro em que Igrejas cooperativas se coloquem a serviço do governo, sob a retórica da criação de uma sociedade cristã completa, inclusive com a legislação moral apropriada. Os regimes repressivos poderiam obter enormes benefícios com o apoio dessas Igrejas,

que proporcionariam uma vasta rede de propaganda a pregar a mensagem da não-resistência ao governo, em troca de seu *status* privilegiado.[29]

A submissão a um "Estado cristão" pode transformar-se facilmente numa recusa deliberada a reconhecer as deficiências do regime e numa conivência com a corrupção e a violência oficiais. Um dos raros Estados africanos independentes a declarar desde o início seu *status* de cristão foi a Libéria, onde a religião foi usada para justificar a vasta corrupção da elite política nacional e a opressão da população nativa do país. Em época mais recente, o presidente zambiano que proclamou o cristianismo oficial da nação, Frederick Chiluba, exibiu uma tendência inquietante a agir fora da legalidade e, no ano 2000, estava buscando um terceiro mandato de governo, o que era inconstitucional. Nas controvérsias que se seguiram, ele pôde contar com o apoio dócil das Igrejas pentecostais que havia favorecido ostensivamente. R. Drew Smith escreveu que, "Quando os opositores do governo de Chiluba tentaram sem sucesso executar um golpe de Estado, em outubro de 1997, por exemplo, o secretário-geral das Assembléias de Deus, pentecostais, afirmou que 'Deus não pode permitir que Zâmbia seja perturbada por indivíduos egoístas, pois detém o controle total da nação cristã'. Disse ainda que 'cabe oferecer graças e louvores a Deus, por ter permitido que os soldados zambianos esmagassem a tentativa de golpe'". Se há uma coisa de que as nações carentes do Terceiro Mundo não precisam, é de justificativas adicionais para manter ditadores no poder.[30]

Além disso, há uma tentação real de que as Igrejas que lideraram ou participaram de revoluções dêem um respaldo acrítico aos novos regimes e os julguem por padrões diferentes dos aplicados à antiga ordem. Reconhecendo essa tentação, na África do Sul recém-democratizada, o arcebispo Tutu observou com perspicácia que "É fácil ser contra. Não é nem de longe igualmente fácil saber com clareza de que somos *a favor*".[31] As Igrejas sul-africanas poderiam facilmente ter-se tornado instrumentos dóceis do novo governo, do Congresso Nacional Africano em prece. Por conseguinte, o esforço de Tutu pela Verdade e Reconciliação examinou os pecados dos revolucionários com a mesma minúcia com que examinou os do governo, e

reconheceu que ambos os lados requeriam perdão. Nem todos os outros revolucionários eclesiásticos são igualmente perspicazes.

CRISTÃOS COMBATENDO CRISTÃOS

Também de outras maneiras o crescimento cristão cria dificuldades políticas em potencial e, vez por outra, pode levar à violência. Já vimos como foram corriqueiros os grupos messiânicos, proféticos e apocalípticos no mundo em processo de cristianização. Em geral, esses grupos tendem a ser pacíficos, restringindo suas ameaças de julgamento divino ao outro mundo; mas alguns movimentos, singularmente fanáticos, praticam uma violência real na vida deste mundo. Um exemplo notório ocorreu em 2000, quando uma Igreja ugandense com raízes católicas parece haver promovido um suicídio em massa, que tirou a vida de mais de mil fiéis. Segundo se relata, o Movimento pela Restauração dos Dez Mandamentos de Deus reuniu-se em Kanungu para aguardar uma visão mística da Virgem Maria. Ali, os seguidores imolaram-se pelo fogo, no que foi descrito como uma Jonestown africana.* Informações posteriores levantaram sérias dúvidas sobre essa interpretação, e o mais provável é que os fiéis tenham sido assassinados, no que foi, na realidade, um ato de crime organizado ou terrorismo. Não obstante, o desastre de Kanungu chamou a atenção para outros movimentos africanos periféricos que, incontestavelmente, têm-se envolvido em atos brutalmente violentos.[32]

É comum esses movimentos milenaristas e messiânicos nascerem das muitas guerras civis que têm devastado o continente nas últimas décadas, produzindo o colapso social e um desespero generalizado. Durante os conflitos civis de Uganda nos últimos vinte anos, um dos grupos guer-

*Jonestown foi a cidade da Guiana em que, em 18 de novembro de 1978, o "reverendo" Jim Jones, criador do Templo do Povo (na época sediado em San Francisco, na Califórnia), levou os fiéis que o haviam acompanhado até lá a cometerem suicídio em massa, tomando refresco de uva temperado com cianureto. Os mortos, entre eles inúmeras crianças, somaram 913 pessoas, e o "suicídio" induzido ocorreu horas depois de alguns seguranças do templo haverem assassinado a tiros o deputado Leo Ryan, da Califórnia, e três jornalistas, também norte-americanos, que o haviam acompanhado numa visita de investigação de denúncias sobre a seita. (*N. da T.*)

rilheiros mais implacáveis foi o Exército de Resistência do Senhor, que ganhou notoriedade por seus seqüestros em massa de crianças. O Exército nasceu de um clássico movimento messiânico oposto à feitiçaria, chamado Força Móvel do Espírito Santo, fundado pela profetisa Alice Lakwena. Milhares de seguidores desse grupo pereceram, ao entrar em combate acreditando que os óleos mágicos espalhados em seu corpo os protegeriam das balas. Como tantas vezes aconteceu na história européia, são os líderes mais convencidos de sua inspiração divina que praticam os atos mais sangrentos.[33]

As rivalidades religiosas também são problemáticas. Muitas vezes, as relações entre denominações em expansão são cordiais, ou, pelo menos, não têm um caráter de confronto, em razão de que cada Igreja tem bastante espaço para crescer e um vasto número de prováveis convertidos. Em boa parte da África, diferentes denominações desenvolveram boas relações de trabalho, sob a forma de conferências ou federações de Igrejas cristãs. Sérios conflitos surgem, no entanto, quando uma nova denominação invade áreas que outra religião encara, tradicionalmente, como seu território particular. Esse tipo de rivalidade pode ser ainda mais mortífero quando as profissões de fé coincidem com fronteiras nacionais ou tribais, de modo que a religião pode fornecer mais um incentivo à violência. Muitas das Igrejas independentes da África meridional têm uma ligação estreita com as lideranças tribais existentes, de modo que um questionamento religioso transforma-se automaticamente numa ameaça política, exigindo uma resposta de força.

O elo entre o tribalismo e o fanatismo religioso foi alegado em vários conflitos recentes na África. Um dos mais alarmantes envolveu a violência genocida de Ruanda em 1994, um dos piores atos isolados de carnificina no mundo desde o fim da Segunda Guerra Mundial. A violência foi de natureza eminentemente tribal, com os hutus assassinando membros da tribo minoritária tútsi. Alguns dos próprios ativistas da matança faziam parte do clero hutu, inclusive bispos e padres católicos e anglicanos, e até mesmo freiras (embora alguns padres hutus tenham arriscado a vida para impedir os assassinatos). No mínimo, o envolvimento clerical em assassinatos em massa levanta questões alarmantes sobre a natureza da conversão cristã numa região que foi ostentada como um modelo de evangelização bem-sucedida.

Mais grave, embora ainda não resolvida, é a questão de os compromissos religiosos haverem realmente estimulado a violência. Ao que se relata, os hutus da hierarquia católica usaram os massacres como uma oportunidade para expurgar padres e leigos tútsis.[34]

Em algumas circunstâncias, a onda de fervor religioso pode levar à instabilidade e ao derramamento de sangue, muitas vezes em países que já têm dificuldades mais do que suficientes a impedir seu desenvolvimento. Na Europa, a modernização e a construção do Estado só puderam avançar depois que as guerras religiosas foram travadas até chegarem a um impasse, e depois que os pretensos messias foram expulsos da vida política da corrente dominante. Esse foi um processo paulatino, que levou séculos, e é improvável que uma mudança paralela na África ou na Ásia pudesse ser muito mais rápida.

MELHORES QUE AVIÕES DE GUERRA?

A América Latina fornece muitos exemplos de mudanças religiosas que levaram à instabilidade política. À medida que o número de protestantes e pentecostais foi tendo um crescimento vertiginoso nos últimos trinta anos, as autoridades católicas ficaram cada vez mais ressentidas. Apoiados pelo Vaticano, os bispos locais condenam sistematicamente o crescimento das "seitas", termo que, nas línguas românicas, costuma significar um movimento periférico perigoso, bastante parecido com o que a mídia norte-americana chamaria de "cultos". Em 1992, o papa João Paulo II alertou a conferência dos bispos latino-americanos sobre esses "lobos vorazes". Disse também que os evangélicos estavam-se espalhando "como uma mancha de óleo" na região, onde "ameaçavam fazer desmoronar as estruturas da fé em numerosos países". Ironicamente, essa talvez seja uma das poucas questões em que os radicais católicos têm a mesma visão da hierarquia conservadora, já que os adeptos da teologia da libertação também vêem com muita suspeita os avanços protestantes. Do ponto de vista deles, entretanto, o principal pecado dos evangélicos é que eles pregam a apatia política e abafam as chamas da revolução. Como observou Andrew Chesnut, "a Igreja católica escolhe

os pobres, mas os pobres escolheram os pentecostais", e essa opção provoca ressentimentos.[35]

Algumas das acusações mais pesadas sobre as rivalidades religiosas provêm da América Central, que, no início da década de 1980, parecia à beira de uma revolução popular generalizada. Em países com a Guatemala e El Salvador, os movimentos insurgentes foram reprimidos por uma extrema violência oficial, acompanhada por massacres e tortura, e foi em meio a essas guerras sujas que as Igrejas protestantes e pentecostais fizeram seus maiores avanços. De acordo com alegações comuns feitas na época, as autoridades militares estavam exasperadas com a natureza radical da Igreja católica na região e decidiram, explicitamente, promover Igrejas pentecostais mais maleáveis, que pregassem uma obediência sem questionamento ao governo. Os pregadores pentecostais eram "melhores do que aviões de guerra", para não mencionar o fato de serem mais baratos.[36] Os governos locais teriam sido auxiliados nesse esforço por agências norte-americanas, financiadas por grupos evangélicos conservadores. Por essa perspectiva, a expansão protestante/pentecostal da década de 1980 foi (pelo menos nessa região) pouco mais do que um instrumento cínico de contra-insurgência, praticamente um plano da CIA para dividir e dominar. Essa opinião foi resumida por Virginia Garrard-Burnett, uma das observadoras mais bem-informadas da região: "Para muitos, a proliferação do protestantismo na América Latina é prova da completa dominação cultural norte-americana da região, uma dominação comprada — e não conquistada — pelo dinheiro, pela influência política e pelos bens de consumo." A recente conversão representou o que a globalização tem de pior — a destruição forçada de comunidades e tradições locais. O elo entre o protestantismo e a repressão foi simbolizado por Efraín Ríos Montt, o ditador protestante renascido da Guatemala, que dirigiu as forças armadas durante os atos mais perversos contra a guerrilha, no início dos anos 80. Muitos dos que foram assassinados como líderes dissidentes eram ativistas e catequistas leigos católicos. Em termos de derramamento de sangue entre denominações religiosas, a Guatemala da década de 1980 assemelhou-se um pouco à França ou à Alemanha da década de 1580.[37]

Muitos ocidentais, de maneira um tanto simplista, vêem o protestantismo latino-americano como não mais que um cavalo de Tróia conservador,

embora, é claro, ele seja muito mais do que isso. Existe hoje uma enorme bibliografia sobre as Igrejas pentecostais da região, especialmente da América Central, e esses estudos mostram, de maneira convincente, que há evangélicos de todos os matizes políticos, inclusive uma minoria de radicais e até de sandinistas. O Brasil, em particular, tem uma significativa esquerda evangélica. Mesmo quando não são politicamente radicais, é comum os pentecostais terem um envolvimento maciço na organização comunitária e na ação social, e é um engano vê-los como necessariamente apáticos ou submissos. O Chile oferece um exemplo interessante desse processo. O número de pentecostais disparou durante a férrea repressão da década de 1980, quando qualquer movimento político secular em favor dos pobres era esmagado sem piedade, e era fácil perceber as Igrejas como um refúgio das lutas da vida real, um "refúgio das massas". No entanto, os pentecostais chilenos oferecem aos fiéis muito mais do que um pedaço do céu e trabalham com entusiasmo pelas melhorias sociais. Embora, em algumas nações, as forças armadas possam ter apoiado os pentecostais, como uma forma de minar os radicais católicos, essa estratégia raras vezes se mostrou útil, dado que os novos convertidos adaptaram entusiasticamente a religião a suas necessidades e interesses. Longe de manifestar a globalização no que ela tem de mais estereotipado e demoníaco, o novo pentecostalismo floresceu por canalizar os interesses locais e atender às queixas locais.[38]

Qualquer que tenha sido sua origem, o protestantismo realmente despontou como uma força marcante na política de massas de toda a América Latina, havendo desestabilizado arranjos sociais conhecidos desde longa data. Surgiram blocos eleitorais protestantes e pentecostais em diversas nações, com as igrejas funcionando como eficientes máquinas eleitorais e postos de propaganda. Em muitos casos, os fiéis têm a preocupação sincera de eleger líderes que implementem melhorias sociais, mas também entra em funcionamento o princípio caseiro do "irmão vota em irmão". No Peru, um bloco evangélico surgiu repentinamente na disputa de 1990 que elegeu o presidente Alberto Fujimori: diversos legisladores pentecostais foram eleitos em sua esteira. Meses depois, Jorge Serrano, da Guatemala, tornou-se o primeiro protestante a ser democraticamente eleito presidente de uma nação latino-americana. Nos anos vindouros, é provável que partidos protes-

tantes e católicos lutem pelo poder em todo o continente, constituindo uma fonte adicional de conflito numa região já muito dividida.[39]

Os conflitos religiosos seriam ainda mais perigosos, se as batalhas eleitorais viessem a ser acompanhadas por lutas literais nas ruas e cidades, e foi algo parecido com isso que ocorreu em algumas áreas. Uma região singularmente perturbada é a província mexicana de Chiapas, onde dezenas de milhares de evangélicos e suas famílias foram expulsos por vizinhos católicos nos últimos trinta anos, e muitos nos últimos dois ou três anos. Os pentecostais, por sua vez, estiveram entre os defensores mais entusiásticos do governo nas campanhas contra os rebeldes zapatistas locais. Embora a contínua guerra religiosa de Chiapas seja atípica em sua duração e brutalidade, essa não é a única área em que se travam conflitos religiosos através de ataques noturnos e da prática de fazer a lei com as próprias mãos.[40]

Como nos tempos da Reforma européia, a violência sectarista é comumente provocada por atos simbólicos que parecem insignificantes para as pessoas de fora, como insultos à imagem da Virgem ou aos santos. No contexto latino, essa iconoclastia é um ataque frontal não só à religião, mas ao orgulho nacional e racial. Num incidente incendiário, um líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em São Paulo, foi visto na televisão chutando uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil: essa profanação levou a ataques aos prédios da IURD e a ameaças de bomba. No Equador, quando os pentecostais zombaram de peregrinos que visitavam o santuário mariano de El Quinche, os católicos retaliaram incendiando uma capela protestante local. Os atos isolados contra igrejas protestantes não são novos, mas o que mudou é que, em grau cada vez maior, os protestantes têm força suficiente para se defender e contra-atacar.[41]

Projetar o futuro dessas rixas sectárias é praticamente impossível, mas a Grã-Bretanha talvez forneça uma analogia histórica útil para compreendermos como as rivalidades religiosas evoluem ao longo do tempo. Depois que a esperança de revolução política desmoronou, no início do século XIX, as massas urbanas e industriais da Grã-Bretanha converteram-se a seitas em ascensão, como o metodismo, às quais às vezes se atribuía o mérito de salvarem a Grã-Bretanha de algo parecido com as revoluções recorrentes da

França da época. No entanto, no fim do século XIX, esses fiéis metodistas, disciplinados e motivados, formaram, muitas vezes, as tropas de choque de um sindicalismo eficaz. É concebível que isso possa servir de projeto do futuro progresso pentecostal nas Américas. Além disso, os choques políticos entre protestantes e católicos, na América Latina de hoje, fazem lembrar as batalhas da Inglaterra oitocentista entre a Igreja estabelecida e as seitas protestantes em ascensão. Esse conflito acabou por se transformar no conhecido duelo entre partidos constitucionais no parlamento, com os conservadores representando a Igreja, enquanto as seitas dominaram o partido dos liberais e, mais tarde, o Partido Trabalhista. Seria maravilhoso que as lutas latino-americanas pudessem ter esse desfecho bem organizado e sem sangue, mas poucos têm essa expectativa no futuro próximo.

SOB O OLHAR DO OCIDENTE

Se olharmos para o papel da religião na política no mundo inteiro, já poderemos ver uma clara divisão hemisférica. A política da religião está vivíssima no Sul, de um modo como não costuma estar no Norte, e é provável que essa diferença persista e aumente no próximo século. As questões religiosas criarão laços de lealdade política e as Igrejas e o clero desempenharão um papel-chave como líderes políticos. Em grande parte do Sul, a política será a política cristã. (Nessa matéria, como em muitas outras, os Estados Unidos ocupam um papel mais ou menos intermediário entre o fervor meridional e o torpor europeu.) À medida que os Estados que se descrevem como cristãos enfrentarem crises internas e conflitos externos com vizinhos cristãos, é possível que eles recorram a correligionários para resolver suas disputas. Talvez estejamos entrando na grande era da diplomacia do Vaticano.

Como veremos no próximo capítulo, é provável que a política internacional das próximas décadas gire em torno do conflito entre credos, sobretudo o choque entre o cristianismo e o islamismo. Essas divisões serão cada vez mais incompreensíveis para o Norte, que, nesse sentido, talvez se restrinja a não ter uma participação ativa na história. Os nortistas se descobri-

rão cada vez mais sem contato com as dimensões religiosas que moldarão o novo mundo e literalmente incapazes de se comunicar com os novos fiéis.

Como já renunciei a qualquer aspiração à profecia, não posso dar nenhum palpite digno de nota sobre o equilíbrio de poder ou as questões que prevalecerão daqui a trinta ou quarenta anos. Mas as tendências duais que vimos observando na religião e na demografia são difíceis de ignorar. Estaremos olhando para um mundo com um desequilíbrio cada vez maior entre os lugares onde estão as pessoas e aqueles em que está a riqueza. Não seria um salto especulativo grande demais ver o divisor econômico Norte-Sul como a questão fundamental do novo século, e também (considerando a demografia) ver esse conflito definido em termos religiosos. Já nos últimos anos, a campanha global em favor do perdão da dívida do Terceiro Mundo tem sido liderada por figuras religiosas do Sul, como o cardeal Rodriguez, de Honduras, ou o primado anglicano sul-africano Njongonkulu Ndungane, sucessor de Desmond Tutu na sé da Cidade do Cabo. Esses clérigos moderados podem parecer muito benevolentes, de fato, se comparados aos líderes religiosos mais inflamados que poderão facilmente despontar dentro de uma ou duas décadas. Considerando apenas a Igreja Católica Romana, é bem possível que o conservadorismo político militante do papa João Paulo II represente uma fase passageira na longa história do papado, e talvez ainda vivamos para ver um ressurgimento da radicalização da década de 1970.

Ao mesmo tempo, a falta de conflito ideológico global a que temos assistido desde a queda do comunismo soviético talvez represente apenas uma trégua temporária, e é possível que não demore muito para que ressurjam forças revolucionárias no Sul do globo. Quando a comunidade de informação norte-americana projetou as prováveis mudanças no cenário político mundial em 2015, o ativismo religioso ocupou um lugar de destaque, e não só sob a forma do conhecido bicho-papão do islamismo radical. O relatório sugere que "o cristianismo e o islamismo, os dois maiores grupos religiosos, terão tido um crescimento significativo. Ambos estão largamente dispersos por vários continentes, já utilizam a tecnologia da informática para disseminar a fé e recorrem aos adeptos para o financiamento de numerosos grupos sem fins lucrativos e causas políticas. Componentes ativistas desses

e de outros grupos religiosos despontarão para questionar problemas como a manipulação genética, os direitos da mulher e a defasagem da renda entre ricos e pobres". Os mais significativos dentre estes seriam, é claro, a defasagem da renda e as reivindicações de uma redistribuição global da riqueza.[42]

Num cenário possível do mundo futuro, uma população nortista incrivelmente rica, mas encolhendo em termos numéricos, defenderia os valores do humanismo, adornados com os vestígios do cristianismo e do judaísmo liberais. (E, embora os Estados Unidos continuem a ser uma nação muito mais religiosa do que a Europa, as elites norte-americanas são tão seculares quanto seus equivalentes europeus.) Entrementes, esse Norte do futuro enfrentará as massas globais mais pobres e vastamente mais numerosas, que desfraldarão as bandeiras não da revolução vermelha, mas do cristianismo e do islamismo em ascensão. Embora isso não pareça diferente dos pesadelos raciais dos anos da guerra fria, uma diferença crucial é que os despossuídos se inspirarão nas Escrituras e na linguagem do apocalipse, e não nos textos de Marx e Mao. Nesse mundo, nós, o Ocidente, seremos a Babilônia final.

Talvez esta visão seja simplesmente um completo exagero, mas é bem possível que um Norte secularizado seja forçado a lidar com conflitos religiosos que escaparão sinceramente a seu entendimento. Um presságio desse divisor cultural é o histórico lamentável dos Estados Unidos e seus aliados no trato com o novo fundamentalismo islâmico do fim do século XX. Lembremos os desastres políticos que resultaram, no Irã, no Líbano e noutros lugares, da incapacidade básica de levar a sério a idéia da motivação religiosa. De comum acordo, os estrategistas políticos do Ocidente nunca se destacaram por sua compreensão do islamismo, mas a grande incógnita política do novo século, o trunfo internacional mais poderoso, talvez seja a misteriosa ideologia não-ocidental chamada cristianismo.

À medida que os meios de comunicação do Norte vierem a reconhecer a importância crescente dos Estados do Sul e procurarem explicar seus valores, é muito provável que o cristianismo meridional seja interpretado pelos mesmos tipos de estereótipos raciais e culturais que tantas vezes foram aplicados às religiões fundamentalistas ou entusiásticas. Nesse ponto, haverá dois processos correlatos interagindo, a saber, um tipo conhecido de orientalismo

e um conceito de primitivismo do Terceiro Mundo, baseado na raça. À medida que o cristianismo meridional se tornar cada vez mais estranho aos olhos do Norte, ele ganhará o mesmo tipo de estereótipos sombrios que, no passado, foram aplicados aos muçulmanos. Na década de 1980, esses rótulos fixaram-se particularmente nos xiitas, que a mídia ocidental transformou em monstros lendários. A religião cristã dos Estados em ascensão, como provavelmente nos dirão, será fanática, supersticiosa e demagógica: politicamente reacionária e sexualmente repressora.

Já hoje em dia, nas raras ocasiões em que os meios de comunicação trazem matérias do Terceiro Mundo relacionadas com a religião, elas são geralmente associadas a imagens de morte e fanatismo, como os suicídios em massa de Uganda no ano 2000.[43] Nesse episódio, a mídia aceitou acriticamente a teoria bizarra e mal-corroborada do suicídio em massa, porque ela se enquadrava à perfeição nos estereótipos da África primitiva. À medida que o cristianismo for cada vez mais claramente associado à África e à diáspora africana, é possível que a religião como um todo passe a ser descartada como sendo apenas o que poderíamos esperar do Coração das Trevas. (Embora essa expressão tenha sido originalmente aplicada à África central, as experiências do século XX sugerem que o rótulo se aplica mais justificadamente à Europa, a regiões situadas em algum ponto entre Berlim e Moscou.)

Em geral, a mídia moderna do Ocidente faz um trabalho lamentável de transmissão das realidades religiosas, até mesmo em suas próprias sociedades. A despeito de sua imensa popularidade na América do Norte, a religião evangélica e fundamentalista tende, comumente, a ser descartada como um mero tipo de ignorância reacionária. Não faz muito tempo, os meios de comunicação montaram uma campanha furiosa para impedir que John Ashcroft fosse nomeado secretário de Justiça nos Estados Unidos. Pessoas sensatas podem ter opiniões diferentes sobre as questões levantadas contra Ashcroft, mas foi notável ver quantos críticos ilustraram a inadequação dessa autoridade citando suas crenças sobrenaturais e, especificamente, seu pentecostalismo. A prova principal contra Ashcroft foi o fato de ele ser membro da Igreja da Assembléia de Deus, que já é uma presença maciça na América Latina e na África.

Seria singularmente perigoso que tais atitudes de incompreensão fossem aplicadas em escala global e, além disso, agravadas por estereótipos raciais. Passando o cristianismo a ser visto, na verdade, como uma religião das selvas, o credo de um terço da raça humana viria a ser mais e mais considerado estranho e perigoso, e até um problema social premente. O Norte, por sua vez, se definiria em contraposição a essa presença lamentável: o Norte seria secular, racional e tolerante, enquanto o Sul seria primitivo e fundamentalista. O Norte se definiria em contraposição ao cristianismo.

OITO

A próxima cruzada

> Escreveu Abu Huraira: Disse o apóstolo de Alá: "Como ficareis quando o filho de Maria descer entre vós e julgar o povo pela Lei do *Alcorão*, e não pela lei do Evangelho?"
>
> — *Hadith do profeta Maomé*

Na passagem para o terceiro milênio, os compromissos de fidelidade religiosa encontram-se na raiz de muitas das contínuas guerras civis e da violência política do mundo e, na maioria dos casos, a divisão crucial é a antiqüíssima batalha entre o cristianismo e o islamismo. Por mais que isso pudesse surpreender os analistas políticos de uma ou duas gerações atrás, as fronteiras políticas cruciais do mundo inteiro não são decididas por atitudes concernentes à classe ou ao materialismo dialético, mas por conceitos rivais de Deus.[1] Nas regiões que serão as mais populosas no novo século, vastos conflitos e disputas religiosos já estão em andamento, embora surtam pouco efeito nos formadores de opinião ocidentais. Nos últimos vinte anos, o derramamento de sangue no Sudão ou na Indonésia não recebeu nada que se assemelhasse à cobertura dada à situação do Tibete ou de Mianmá/Birmânia; as perseguições aos cristãos também não despertaram grande atenção nos *campi* universitários. Desde o fim da década de 1990, o governo norte-americano tem prestado maior atenção às questões ligadas à liberdade religiosa no mundo inteiro, mas as perseguições ainda têm pouca repercussão nos meios de comunicação de massa.[2]

O provincianismo da opinião pública ocidental é impressionante. Quando um único assassinato de motivação religiosa ou racial ocorre na Europa ou na América do Norte, esse evento ocasiona exames de consciência generalizados, mas, quando milhares de pessoas são massacradas por causa de sua religião na Nigéria, na Indonésia ou no Sudão, a história raramente é registrada. Algumas vidas valem mais do que outras. Além disso, uma espécie de preconceito religioso ajuda a explicar o silêncio acerca de nações como o Sudão. Os liberais do Ocidente relutam em parecer antimuçulmanos ou antiárabes e mostram-se duplamente hesitantes em se dedicar ao estudo dos cristãos do Terceiro Mundo.

As projeções demográficas sugerem que as rixas religiosas não apenas continuarão, mas se tornarão piores. Os futuros centros da população global encontram-se principalmente em países que já estão divididos entre as duas grandes religiões, e nos quais as divisões tendem a se intensificar. Muitas vezes, os conflitos tornam-se peculiarmente intensos quando uma tradição religiosa tenta declarar que a nação X é ou deve ser uma sociedade muçulmana (ou cristã), impondo os valores legais e culturais apropriados, com todos os problemas que isso implica para a religião minoritária. Nas batalhas atuais da África e da Ásia, é possível que estejamos vendo os contornos políticos do novo século e, provavelmente, as raízes das futuras grandes alianças de poder.

PARA COMPREENDER OS NÚMEROS

Na tentativa de compreender o equilíbrio religioso do novo século, temos que decidir exatamente o que se pode e o que não se pode saber com exatidão. Fazer projeções sobre o futuro religioso é difícil, quer estejamos lidando com comunidades cristãs ou não-cristãs. Assim como as sociedades ocidentais que têm uma Igreja estabelecida ou oficial tendem a reivindicar todos os cidadãos como membros dessa Igreja, também os Estados em que o islamismo é a religião oficial comumente exageram os compromissos de fidelidade muçulmana de sua sociedade.

Outros fatores podem entrar em jogo nesse processo de definição oficial. Tomemos, por exemplo, a nação indonésia, supostamente o mais populoso país muçulmano do mundo. Embora a maioria das pessoas concorde em que o islamismo é muito forte na Indonésia, foram primordialmente fatores de ordem política que explicaram o enorme crescimento dos que se descrevem como muçulmanos nesse país, a partir de meados da década de 1960. Numa época de anticomunismo oficial homicida, o não-reconhecimento de uma religião nos documentos oficiais de identidade levantava suspeitas, imediatamente, quanto às possíveis atitudes sediciosas das pessoas, e, como resultado, milhões de cidadãos foram influenciados a se declarar muçulmanos. As lembranças dessa época talvez expliquem por que a Indonésia parece ter uma população muçulmana tão vasta — 85% do total, ou cerca de 180 milhões de pessoas. Padrões similares aplicam-se também a outras religiões. Na Índia, os compromissos de fidelidade religiosa são definidos por um teste do tipo "nenhuma das opções anteriores". Segundo a lei hindu, presume-se formalmente que todos os cidadãos sejam hindus, a menos que eles se identifiquem explicitamente como cristãos, muçulmanos, pársis ou judeus. De acordo com algumas interpretações, essa definição inclui explicitamente como hindus todos os siques, budistas e jainistas, que, afora isso, são considerados membros de religiões separadas.[3]

Ademais, nem todos os países são tão imparciais quanto os Estados Unidos ou a Europa na efetuação dos recenseamentos. Sempre que lemos estimativas religiosas sobre determinada nação africana ou asiática, devemos lembrar que os cidadãos minoritários dessas sociedades freqüentemente desdenham de qualquer cifra oficial e perguntam, com desconfiança, o que mais se poderia esperar que dissesse um regime muçulmano (ou cristão). Certa ou errada, a expectativa é que os governos adulterem as cifras, para fazer seu lado parecer mais poderoso, especialmente nas regiões com profundas divisões políticas e culturais. O pressuposto generalizado é que governos muçulmanos como os do Chade e do Sudão subestimem largamente o número de cristãos, e que Estados dominados pelos cristãos, como o Quênia ou as Filipinas, simplesmente façam declarações falsas sobre o contingente muçulmano de suas so-

cidadãos. Faz muito tempo que os governos egípcios são acusados de [illegible] falsamente o número dos cristãos coptas, em parte para garantir o *status* internacional do país como líder do mundo muçulmano. Num exemplo clássico de chicanice estatística, o recenseamento nacional indiano só reconhece os intocáveis (dalits) como pertencentes às religiões hindu, sique ou budista. Na prática, isso equivale a desconhecer a devoção religiosa de cerca de 14 milhões de dalits cristãos e de dezenas de milhões de muçulmanos.[4] Em algumas ocasiões, também é possível que se cometam erros honestos, quando as minorias se concentram em regiões inacessíveis ou remotas, que representem territórios difíceis para os recenseadores. Por mais impressionantes que pareçam as estatísticas oficiais, elas só podem ter a exatidão que lhes queiram conferir as burocracias em questão.

Com todas essas ressalvas, os muçulmanos ficam aptos a se beneficiar exatamente das mesmas tendências demográficas globais que vêm produzindo a colheita inimaginavelmente rica dos cristãos. Na África, o século XX assistiu a uma onda de crescimento do islamismo semelhante à do cristianismo, e as duas religiões devem continuar a crescer em ritmo acelerado.[5] Se olharmos para os países que têm hoje as mais altas taxas de natalidade do mundo, veremos que eles se dividem claramente entre Estados predominantemente cristãos, como Uganda e a Bolívia, e nações predominantemente muçulmanas, como o Iêmen e o Afeganistão. Os muçulmanos prosperarão com o crescimento explosivo de nações como Bangladesh, Indonésia, Paquistão e Irã, bem como com a explosão populacional de toda a África setentrional e do Oriente Próximo. Existem hoje 240 milhões de árabes e essa população somará meio bilhão de pessoas em 2050. O islamismo vem tendo um crescimento vertiginoso em toda a Ásia Central, em países jovens e em desenvolvimento, com perfis demográficos clássicos do Terceiro Mundo: o Uzbequistão tem hoje 25 milhões de habitantes, mas essa cifra deverá dobrar em 2050. Por fim, a religião de Maomé tem perspectivas incertas mas intrigantes na China. Assim como se acredita que os chineses cristãos sejam muito numerosos, também os muçulmanos podem chegar à casa das dezenas de milhões naquele vasto país.

ciedades. Faz muito tempo que os governos egípcios são acusados de reduzir falsamente o número dos cristãos coptas, em parte para garantir o *status* internacional do país como líder do mundo muçulmano. Num exemplo clássico de chicanice estatística, o recenseamento nacional indiano só reconhece os intocáveis (dalits) como pertencentes às religiões hindu, sique ou budista. Na prática, isso equivale a desconhecer a devoção religiosa de cerca de 14 milhões de dalits cristãos e de dezenas de milhões de muçulmanos.[4] Em algumas ocasiões, também é possível que se cometam erros honestos, quando as minorias se concentram em regiões inacessíveis ou remotas, que representem territórios difíceis para os recenseadores. Por mais impressionantes que pareçam as estatísticas oficiais, elas só podem ter a exatidão que lhes queiram conferir as burocracias em questão.

Com todas essas ressalvas, os muçulmanos ficam aptos a se beneficiar exatamente das mesmas tendências demográficas globais que vêm produzindo a colheita inimaginavelmente rica dos cristãos. Na África, o século XX assistiu a uma onda de crescimento do islamismo semelhante à do cristianismo, e as duas religiões devem continuar a crescer em ritmo acelerado.[5] Se olharmos para os países que têm hoje as mais altas taxas de natalidade do mundo, veremos que eles se dividem claramente entre Estados predominantemente cristãos, como Uganda e a Bolívia, e nações predominantemente muçulmanas, como o Iêmen e o Afeganistão. Os muçulmanos prosperarão com o crescimento explosivo de nações como Bangladesh, Indonésia, Paquistão e Irã, bem como com a explosão populacional de toda a África setentrional e do Oriente Próximo. Existem hoje 240 milhões de árabes e essa população somará meio bilhão de pessoas em 2050. O islamismo vem tendo um crescimento vertiginoso em toda a Ásia Central, em países jovens e em desenvolvimento, com perfis demográficos clássicos do Terceiro Mundo: o Uzbequistão tem hoje 25 milhões de habitantes, mas essa cifra deverá dobrar em 2050. Por fim, a religião de Maomé tem perspectivas incertas mas intrigantes na China. Assim como se acredita que os chineses cristãos sejam muito numerosos, também os muçulmanos podem chegar à casa das dezenas de milhões naquele vasto país.

O crescimento no Oriente Médio e na Ásia Central tem uma importância política ainda maior, em virtude da ligação permanente entre o islamismo e a riqueza petrolífera. O fator crucial não é tanto onde se localizam hoje os recursos petrolíferos, mas onde eles continuarão a ser encontrados daqui a 50 ou 100 anos — em áreas com as reservas mais ricas e os bolsos mais recheados. Por esse padrão, o islamismo terá uma base material duradoura para seu poder, já que as áreas de grande crescimento populacional são também aquelas que ainda estarão produzindo, numa época em que outras nações historicamente ricas em petróleo estarão esgotando suas reservas. Esse tendência é um ótimo presságio para as nações da península árabe, assim como para países vizinhos, como o Iraque e o Irã. É possível que ela seja também uma má notícia para o cristianismo global. Quando muçulmanos e cristãos lutarem numa nação do Terceiro Mundo, é bem possível que os Estados Unidos e a Europa considerem que ajudar a causa muçulmana promoverá boas relações com os produtores de petróleo do Oriente Médio, e que isso ajudará a manter o petróleo fluindo para os portos ocidentais. Intervir em prol dos cristãos, por outro lado, não trará nenhuma vantagem além da sentimental, e até esse fator deverá reduzir-se, à medida que o Ocidente se distanciar cada vez mais do cristianismo.[6]

GIGANTES DIVIDIDOS

Um capítulo anterior fez uma projeção dos 25 países mais populosos em meados do século XXI. Se reexaminarmos os mesmos países em termos de seus credos religiosos, veremos alguns fatos notáveis e talvez até alarmantes (ver Tabela 8.1). Das 25 maiores nações do mundo em meados do século XXI, vinte serão predominante ou inteiramente cristãs ou muçulmanas. Se imaginarmos que o atual equilíbrio religioso ainda se mantenha nessa ocasião, deverá haver uma equiparação notável entre as forças muçulmanas e cristãs. Nove países serão total ou predominantemente muçulmanos, oito serão total ou predominantemente cristãos, e três estarão profundamente divididos entre as duas denominações.

TABELA 8.1
O equilíbrio religioso de poder entre as maiores nações do século XXI

1. *Maciçamente muçulmanos*:					
Paquistão	Bangladesh	Arábia Saudita	Turquia	Irã	Iêmen
2. *Predominantemente muçulmanos, com minorias cristãs significativas*:					
Indonésia	Egito	Sudão			
3. *Maciçamente cristãos*:					
Estados Unidos	Brasil	México	Rússia		
4. *Predominantemente cristãos, com minorias muçulmanas significativas*:					
Filipinas	Zaire/Rep. Democrática do Congo	Alemanha	Uganda		
5. *Cristãos e muçulmanos, nenhum com maioria significativa*:					
Nigéria	Etiópia	Tanzânia			
6. *Outras nações, não dominadas pelo cristianismo nem pelo islamismo*:					
Índia	China	Vietnã	Tailândia	Japão	

Em termos do potencial de conflito, assinalamos o número de países com populações divididas e, portanto, com uma defasagem estreita entre os dois credos, em matéria de cifras e de poder. Não é provável que os Estados relativamente homogêneos produzam conflitos religiosos. Embora possa haver alguma controvérsia quanto à prática dos credos minoritários em Estados muçulmanos como a Arábia Saudita, os dissidentes simplesmente não representarão uma ameaça ao Estado. Os cristãos jamais ameaçarão a sociedade saudita, assim como os muçulmanos não se tornarão uma força significativa no México. Os pontos de tensão potenciais são os países com minorias representativas de 10 a 20% da população, amplas o bastante para resistir aos esforços de harmonização religiosa e suficientes para sustentar a luta militar contra governos impopulares. Dos Estados divididos que aparecem na Tabela 8.1, diversos já enfrentaram fases prolongadas de violência religiosa, com perdas expressivas de vidas humanas. Em 2050, é possível que nada menos de dez dos 25 maiores países do mundo estejam profundamente divididos entre o islamismo e o cristianismo e, a julgar pelas tendências atuais, qualquer um deles, ou mesmo todos, poderá ser palco de graves conflitos inter-religiosos.

Dois fatores ameaçam criar instabilidade religiosa e, talvez, violência. Um deles é que o crescimento populacional não obedece a fronteiras nacionais ou religiosas. As questões seriam menos complicadas num mundo fictício em que os países fossem inteiramente compostos por um dado grupo étnico ou religioso, donde pouco importaria que a população desse país crescesse ou se reduzisse. Na vida real, entretanto, existem poucos desses países, já que a maioria das nações tem minorias de tamanhos variáveis e as mudanças populacionais agravam as tensões existentes. Uma vez que os grupos mais pobres ou de imigrantes têm taxas de natalidade mais altas que a dos mais abastados, suas tradições religiosas e culturais ganham maior influência com o correr do tempo, tendência esta que, na pior das situações, pode levar à instabilidade. Um exemplo em miniatura desse processo ocorreu no Líbano, onde uma minoria muçulmana xiita compunha a subclasse tradicional. Com o tempo, seu índice muito elevado de crescimento populacional transformou os xiitas numa força muito poderosa, e grande parte da guerra civil desse país, que durou quinze anos (1975-1990), girou em torno da questão de conciliar as massas pobres. Várias nações européias enfrentam enormes disparidades entre grupos muito férteis de imigrantes e populações antigas que são relativamente estáticas, e a instabilidade religiosa pode ser uma decorrência fácil dessa situação.

O que também ameaça incitar ao conflito é a questão das conversões. Todas as projeções aqui mencionadas baseiam-se na idéia de que o islamismo e o cristianismo mantenham aproximadamente sua parcela atual da população nos respectivos países, mas esta é uma suposição ousada. As duas são religiões missionárias de sucesso e nenhuma faz segredo de sua aspiração a converter o globo inteiro. Além disso, ambas têm progredido nas mesmíssimas partes do mundo. A competição por novos convertidos já é acirrada nas regiões africanas hoje abençoadas (ou amaldiçoadas) com as mais altas taxas de crescimento populacional do mundo. A rivalidade já é bastante problemática quando os dois lados competem por convertidos entre os seguidores de religiões nativas tradicionais, mas, em algumas situações, há cristãos procurando converter muçulmanos e vice-versa. Encorajados por seu sucesso no mundo inteiro, os evangélicos do Ocidente têm falado seriamente em disseminar seu credo na "faixa dos 10 a 40 graus de latitude", o

coração do islamismo. Para avaliar o caráter nevrálgico desse movimento, é preciso lembrar que, para um muçulmano, abandonar sua religião é uma apostasia, um ato punível com a morte, nos termos da lei islâmica. Como diz a máxima, "O islamismo é uma porta de mão única. Pode-se entrar por ela, mas não se pode sair".

A CRUZ E O CRESCENTE

A questão fundamental aqui é se o islamismo e o cristianismo podem coexistir. Talvez ela pareça uma questão infundada, já que há séculos os dois credos têm existido lado a lado, amiúde por longos períodos. Afinal, o islamismo é a única das grandes religiões que exalta em suas escrituras a exigência de tolerância para com os outros credos, os outros "povos do livro". Muçulmanos e cristãos têm inúmeras coisas em comum. Como mal sabe a maioria dos cristãos, as escrituras muçulmanas concentram-se quase que inteiramente nos mesmos personagens que aparecem na Bíblia cristã. O Alcorão tem muito mais a dizer sobre a Virgem Maria do que o Novo Testamento e, à parte Maomé, Jesus é o maior profeta do islamismo. Será o aparecimento de Jesus, e não de Maomé, que anunciará o Dia do Juízo Final. Além disso, Jesus foi a inspiração primordial do misticismo islâmico, o modelo e mentor amado dos sufistas. Nos anos 80, quando se considerou que o controvertido filme *A última tentação de Cristo* retratava Jesus sob um prisma pouco lisonjeiro, os cristãos ocidentais organizaram protestos populares, mas somente as nações muçulmanas é que efetivamente proibiram a exibição da obra.[7]

Na prática, cristãos e muçulmanos comumente desfrutam boas relações. Durante a maior parte da Idade Média, os Estados muçulmanos foram geralmente superiores em termos de tolerância, embora nem todas as sociedades tenham sido tão dignas e civilizadas quanto os reinos da Espanha moura. Judeus e cristãos sobreviveram em Estados muçulmanos, numa época em que muçulmanos ou judeus eram massacrados ou expulsos por seus vizinhos cristãos. Até hoje, apesar de todos os horrores fartamente divulgados da violência inter-religiosa no Oriente Médio, há

demonstrações pujantes de harmonia. A maioria dos Estados muçulmanos tolera o culto cristão, inclusive nações do golfo Pérsico como Omã e os Emirados Árabes Unidos, desde que não haja tentativas de converter os muçulmanos. Ironicamente, comparada a outras cisões religiosas, a Palestina moderna tem sido um modelo de coexistência muçulmano-cristã. Quando o papa visitou o Egito e a Síria em 2000 e 2001, foi entusiasticamente recebido por multidões de muçulmanos comuns, bem como por altas autoridades do clero muçulmano. Estranhamente, até os piores exemplos recentes de violência são capazes de produzir manifestações de boa vontade entre as religiões. Durante a guerra civil argelina da década de 1990, extremistas muçulmanos escolheram como alvo de assassinato os poucos remanescentes da antes poderosa Igreja católica da nação, e mais de vinte padres e religiosos pereceram. Uma das vítimas, em 1996, foi o bispo de Orã, cujo funeral transformou-se na celebração comovente de um homem amado, a quem os muitos muçulmanos enlutados chamavam "o bispo dos muçulmanos". Também na maior parte da África, as relações muçulmano-cristãs no nível local se caracterizaram, muitas vezes (ao menos até recentemente), por uma atitude de viver e deixar viver. Em parte, isso reflete a intensa afinidade entre a prática cotidiana das duas grandes religiões africanas, ambas as quais se inspiraram entusiasticamente em antigas tradições animistas.[8]

Dito isto, o prognóstico a longo prazo das relações entre os credos não é bom. Isso não quer dizer que qualquer das religiões seja violenta ou intolerante em si mesma, porém ambas têm tradições poderosas de tentar implementar suas idéias através da ação política: as duas irmãs são simplesmente parecidas demais para viver lado a lado. Estados cristãos e muçulmanos podem existir por décadas ou séculos, sem tentar perseguir as minorias. Com demasiada freqüência, entretanto, a perseguição eclode, às vezes em resposta a um cataclismo natural ou à ascensão de um regime particularmente fervoroso. A comunidade minoritária é então reduzida ou dispersada e, mesmo depois de passados os tempos difíceis, as coisas nunca voltam a ser exatamente como antes. A paz retorna, até se iniciar o ciclo seguinte de intolerância, mas a roda de encontro gira um pouco mais e a vida torna-se correspondentemente mais difícil para os sobreviventes da

minoria em processo de redução. A história é quase exatamente idêntica à dos judeus da Europa medieval ou do início da era moderna.[9]

Mesmo quando a religião dominante costuma exibir tolerância, basta uma irrupção de fanatismo a cada meio século, aproximadamente, para devastar ou desarraigar uma minoria, e essa tem sido a sina das minorias religiosas de todo o Oriente Médio nos últimos anos. Embora sobrevivam comunidades cristãs em toda essa região, seu número é uma sombra patética do que elas foram ainda em 1850, e populações inteiras foram obliteradas desde então. O genocídio dos armênios em 1915 é muito conhecido, mas igualmente devastadores foram os massacres de dezenas de milhares de cristãos libaneses e sírios em 1860, tanto por muçulmanos quanto por drusos.[10] Em 1915, os turcos trucidaram ou expulsaram centenas de milhares de cristãos de todas as seitas, não apenas armênios. Um período de fome deliberadamente induzido pelos militares turcos tirou a vida de 100.000 cristãos maronitas libaneses. Em todo o Oriente Médio, foi principalmente o derramamento de sangue de 1915 que destruiu antigas culturas cristãs que perduravam com sucesso desde a época romana — grupos como os jacobitas, os nestorianos e os caldeus. E a carnificina continuou depois de terminada a guerra. Entre 1919 e 1925, os cristãos gregos foram expulsos em massa do novo Estado da Turquia, governado por Mustafá Kemal. Ainda em 1955, os cristãos de Istambul sofreram "o pior tumulto racial da Europa desde a *Kristallnacht*". Em 1923, a população cristã grega de Istambul tinha cerca de 400.000 habitantes; hoje, talvez se componha apenas de 4.000.[11]

Essas experiências nos lembram a triste lição histórica de que a perseguição pode ser realmente muito eficaz, se conduzida com crueldade suficiente. Talvez não se consiga matar uma idéia, mas não é nada difícil massacrar ou converter todos os que a defendem ou expressam. Houve época em que a Igreja nestoriana era uma das maiores e mais difundidas instituições do mundo; em 1500, quase havia deixado de existir. Houve época em que a Turquia teve grandes minorias cristãs, mas, em uma ou duas décadas, elas foram espremidas até desaparecer. Esses acontecimentos apontam um precedente sombrio para as populações minoritárias modernas.

É inegável que os cristãos modernos cometeram sua quota de atrocidades. O massacre sérvio dos muçulmanos da Bósnia em Srebenica, em 1995,

continua a ser o maior crime isolado de seu tipo na Europa pós-1945. Nos últimos anos, entretanto, o padrão dos conflitos religiosos sofreu uma mudança decisiva. No mundo em geral, não há dúvida de que a ameaça de intolerância e perseguição provém principalmente do lado islâmico da equação. Em todo o mundo, os Estados islâmicos estão atravessando uma dessas fases históricas de fervor religioso e perseguição do tipo que acabamos de mencionar.

Podemos discutir longamente as razões por que vem ocorrendo esse extremismo. Nos últimos vinte anos, o mundo muçulmano foi apanhado num ressurgimento maciço da fé religiosa, e esse movimento tem-se expressado em exortações a Estados religiosos puros, sustentados por todo o aparato da lei islâmica.[12] Talvez essa idéia atraia as pessoas que temem perder sua identidade cultural diante da globalização, ou talvez pareça oferecer uma solução para os desesperadamente pobres, num mundo dominado pelo Ocidente rico e insensível. Se estas explicações são corretas, é provável que as tendências sociais levem a um apoio muito maior ao extremismo islâmico. De acordo com a comunidade norte-americana de informação, já em 2015, "Em grande parte do Oriente Médio, as populações serão significativamente maiores, mais pobres, mais urbanas e mais desiludidas", e é possível que as coisas piorem ainda mais por volta de 2050.[13] Examinar as questões em termos sociais e econômicos não significa que não devamos tomar por seu significado aparente a exigência de dominação islâmica, ou que não devamos admitir que as pessoas acreditam sinceramente que sua religião requer, de fato, essa expressão política. Mas, sejam quais forem as razões, a violência inter-religiosa dos últimos anos tem tendido a ser deflagrada por muçulmanos contra cristãos, e é improvável que essa tendência se modifique.

FRENTES DE BATALHA

Para ilustrar a dinâmica da violência, podemos considerar algumas das principais frentes atuais de conflito religioso, todas as quais ocorrem em países que logo estarão entre os maiores do mundo. Talvez o conflito mais brutal

tenha sido o que ocorreu no Sudão, onde as fronteiras religiosas e raciais coincidem. O país é dominado por uma população nortista muçulmana, de língua árabe, enquanto o sul é africano negro, cristão e animista. De acordo com as estatísticas oficiais, o Sudão tem aproximadamente 25 milhões de muçulmanos, dois milhões de cristãos e oito milhões de animistas (em 2050, no entanto, sua população total poderá chegar a 84 milhões). Apesar desse equilíbrio étnico e cultural, o governo sudanês introduziu o islamismo como religião oficial de todo o país, declarou que a língua nacional é o árabe e instituiu a sexta-feira como dia de descanso, em vez do domingo. Naturalmente, os sulistas resistiram ao controle muçulmano. Uma rebelião sangrenta campeou entre 1963 e 1972 e o conflito tornou a eclodir na década de 1980, quando o governo aplicou oficialmente a lei religiosa muçulmana, a xariá, ao país inteiro.

Essa foi uma das guerras mais sangrentas da África e, até hoje, custou um milhão e meio de vidas. O Departamento de Estado norte-americano descreveu atrocidades sistemáticas contra a população não-muçulmana, inclusive "bombardeios indiscriminados, queima e saque de aldeias, e ainda assassinatos, seqüestros, estupros e detenção e encarceramento arbitrários de civis".[14] Muitas regiões do Terceiro Mundo passaram por esse tipo de guerra brutal, mas o que distingue o conflito no Sudão é sua natureza explicitamente religiosa, uma vez que os governos muçulmanos vêm aceitando cada vez mais as idéias fundamentalistas do papel religioso do Estado. O Sudão é também um dos poucos países que ainda praticam reconhecidamente a escravidão, enquanto o outro é a nação africana muçulmana da Mauritânia. Em ambos os casos, o padrão normal envolve senhores de escravos, que são árabes de tez clara, e escravos negros. Também em muitos casos, os escravos sudaneses são cristãos.

Podemos discutir até que ponto a experiência sudanesa reflete a natureza inevitável da dominação islâmica e o tratamento dado pelos muçulmanos às minorias. Poderíamos argumentar, é claro, que nações atrasadas como o Sudão e o Afeganistão são muito mais intolerantes do que as nações ricas e avançadas, como a França ou a Suécia, mas isso é conseqüência da pobreza e do atraso, e não das tradições religiosas. Não devemos mistu-

rar alhos com bugalhos. Dito isto, no entanto, cabe ressaltar que Estados igualmente pobres, mas dominados por cristãos, não têm agido com severidade nem mesmo parecida em relação a suas minorias religiosas. Ao mesmo tempo, encontramos uma intolerância e perseguição severas em Estados muçulmanos muito mais ricos e avançados, que toleram oficialmente a existência de minorias, mas exercem um controle rígido sobre o exercício dessas religiões. Na riquíssima Arábia Saudita, a religião cristã é oficialmente proibida, ainda que oficiosamente tolerada.

O mais perturbador, na experiência sudanesa, consiste em ela mostrar que, no novo clima religioso, as minorias não-muçulmanas existentes podem ser reduzidas ou até eliminadas. Essa mesma lição amarga talvez esteja em andamento num vizinho muito mais importante do Sudão, o Egito, pátria da antiga comunidade dos cristãos coptas. A situação dos coptas vem-se deteriorando sistematicamente nas últimas décadas, embora as condições não sejam tão terríveis quanto no Sudão. Durante a década de 1990, guerrilheiros islâmicos bem armados começaram a desferir ataques contra aldeias coptas, matando um total de talvez cem vítimas. A violência horrorizou os vizinhos muçulmanos de orientação tradicionalista, que denunciaram as agressões e procuraram ajudar as vítimas cristãs. Mas essas explosões de sentimento caritativo não impediram tumultos comunais em vilarejos de religião mista. Num caso famoso em 2000, uma briga entre um comerciante e um freguês, na aldeia de al-Kosheh, levou ao que, noutras circunstâncias, teria sido chamado de *pogrom*, no qual morreram vinte coptas e centenas de casas foram incendiadas. A violência já foi suficientemente ruim em si mesma, porém igualmente perturbadora é a atitude sistematicamente preconceituosa das autoridades egípcias. Em repetidas ocasiões, coptas foram condenados por falsas acusações criminais, ou receberam duras sentenças por haverem proferido palavras de suposta crítica ao islamismo. Quando os coptas sofrem atos de violência praticados pela turba, a polícia ignora sistematicamente os perpetradores, ao mesmo tempo que usa a investigação como pretexto para infligir novas perseguições às próprias vítimas cristãs. No episódio de al-Kosheh, um juiz absolveu de todas as acusações os desordeiros muçulmanos e usou a oportunidade para acusar o clero copta de incitar à violência. Episódios como esse levantam a antiga questão de saber

se os cristãos podem sobreviver sob a dominação do islamismo, mesmo como minorias desprezadas.[15]

CHOQUES NIGERIANOS

As experiências gêmeas do Sudão e do Egito explicam por que os cristãos africanos, tão incomodamente próximos do palco da ação, inquietam-se com qualquer ampliação da lei e da cultura política islâmicas. Se os muçulmanos insistirem em que sua religião exige a criação de Estados islâmicos, independentemente da existência de minorias religiosas, é garantido que ocorrerá violência.[16]

Essa questão se agudiza na importantíssima nação nigeriana, que hoje se divide mais ou menos igualmente entre cristãos e muçulmanos. As estimativas do equilíbrio exato variam: alguns dão ao islamismo uma predominância de 50-40, enquanto outros sugerem que cada uma dessas religiões abrange uns 45% dos nigerianos, com os demais 10% seguindo religiões tradicionais. Para complicar esse quadro, os grupos religiosos não se distribuem igualmente: o norte da Nigéria é predominantemente muçulmano e o leste é predominantemente cristão, de modo que os dois grupos podem aspirar à imposição de suas normas nessas respectivas áreas. Tal distribuição também significa que, assim como no Sudão, a fidelidade religiosa coincide com os compromissos étnicos, tribais e geográficos de lealdade. Dentre os três maiores grupos étnicos, os hauçás do norte são solidamente muçulmanos, os ibos do leste são cristãos e os iorubas dividem-se igualmente entre as duas religiões.[17]

As rivalidades entre muçulmanos e cristãos têm levado freqüentemente à violência. Em 1966, dezenas de milhares de ibos cristãos foram massacrados no norte, forçando os sobreviventes a fugir para áreas seguras. Esses acontecimentos fortaleceram a hegemonia muçulmana no norte e reduziram os cristãos remanescentes a uma clara situação minoritária. Entre 1967 e 1970, o leste cristão tentou separar-se da Nigéria, sem sucesso, levando a uma sangrenta guerra civil que talvez tenha reclamado um milhão de vidas. Embora a religião tenha desempenhado um papel importante no de-

sencadeamento da guerra, o conflito não foi puramente uma questão muçulmano-cristã. Os cristãos talvez compusessem metade do exército federal nigeriano, e o líder federal era um eminente cristão leigo. Mas a destruição que se abateu sobre o leste secessionista, na chamada Biafra, foi uma catástrofe para a população cristã do país.

A dura situação das minorias cristãs da Nigéria, sob o governo muçulmano, sempre foi difícil, mas vem-se deteriorando. As autoridades locais das áreas dominadas por muçulmanos impedem a construção ou a restauração de igrejas, ao mesmo tempo que patrocinam ativamente as causas islâmicas, financiando peregrinações e a construção de mesquitas. Na década de 1990, os muçulmanos começaram a impor a lei religiosa da xariá em estados inteiros. Em 2001, nove dos 36 estados da Nigéria haviam imposto a xariá, no todo ou em parte, enquanto outros estavam discutindo a idéia: a xariá prevaleceu em todos os estados que margeiam a fronteira setentrional do país. Sua disseminação deveu um pouco ao crescente fervor religioso, mas também pode ser vista como uma afirmação simbólica da identidade muçulmana e do orgulho tribal, numa nação que, na época, era governada por um presidente ioruba cristão.[18]

Como é compreensível, os cristãos nigerianos temem a perspectiva de viver sob as normas da xariá. Essa reforma tem muitas conseqüências de ordem prática para as minorias, desde as que são irritantes (como a eliminação das bebidas alcoólicas) até as duramente opressivas. Nos casos extremos, os não-muçulmanos podem ficar sujeitos a toda a bateria de leis islâmicas civis, penais e do direito de família, donde os cristãos podem sofrer qualquer dos castigos físicos, açoitamentos e mutilações ordenados por essa tradição. Sob o império da xariá, as atividades religiosas dos não-muçulmanos são severamente cerceadas. Qualquer tipo de evangelização cristã é rigorosamente proibido, enquanto o abandono do islamismo leva à pena de morte.

Os efeitos disso nas relações entre os sexos são de grande alcance, uma vez que as mulheres podem sofrer restrições a seu direito de ir e vir e a sua liberdade de trabalhar. No reduto muçulmano de Kano, um expurgo policial no ano 2000 resultou na detenção de várias centenas de pessoas que tinham sido vistas conversando em público com membros do sexo oposto, e

levou a investigações de adultério e prostituição. Numa *cause célèbre* internacional no estado nortista de Zamfara, uma jovem de dezessete anos, que engravidou antes do casamento, foi sentenciada a 180 chibatadas, embora se admitisse que metade desse número a mataria, provavelmente. Em 2001, eclodiu uma crise inter-religiosa quando um homem da província de Kano, governada por muçulmanos, converteu-se ao islamismo e insistiu em que suas filhas aceitassem casamentos arranjados com maridos muçulmanos. As filhas, que eram ambas cristãs, buscaram refúgio junto ao clero anglicano e a famílias leigas cristãs do lugar. A polícia interveio, detendo os cristãos que as haviam ajudado, sob a acusação de seqüestro das adolescentes, e provocou um agravamento da crise política. Nas palavras do bispo anglicano local, "Viver aqui está parecendo cada vez mais com a vida num *jihad*".[19]

No fim da década de 1990, a Nigéria enfrentou uma nova onda de tumultos e massacres comunitários que fizeram lembrar o banho de sangue dos anos 60, e houve uma escalada ainda maior da tensão quando a xariá foi imposta. Em poucas semanas, no início do ano 2000, cerca de 2.000 pessoas foram mortas em tumultos intercomunitários no estado de Kaduna, dominado por muçulmanos; à guisa de retaliação, várias centenas de muçulmanos foram mortos em cidades cristãs do leste. Numa sucessão de acontecimentos que fez lembrar o horror dos anos 60, os muçulmanos restantes iniciaram um êxodo dos estados cristãos para retornar a suas regiões natais, enquanto os cristãos fugiam do norte. Os conflitos religiosos nigerianos cruzaram as fronteiras e se espalharam por países vizinhos, como Níger, que, nos últimos anos, experimentou pela primeira vez tumultos de base religiosa.[20]

É difícil exagerar a importância desses eventos. A Nigéria talvez venha a ter 300 milhões de habitantes em 2050 e, quem sabe, meio bilhão no fim do século XXI, e é um imenso produtor de petróleo. Desde que o Estado se mantenha unido, o que é uma questão em aberto, um país dessas dimensões e riqueza certamente será um grande Estado regional e, possivelmente, uma potência global. Dependendo do rumo dos conflitos religiosos, a Nigéria pode transformar-se num superestado muçulmano, ou então fragmentar-se em duas ou três entidades menores, nitidamente definidas pela identidade religiosa e tribal. Quando a comunidade norte-americana de

informações redigiu, em 2000, a lista das principais ameaças à segurança nos quinze anos seguintes, a explosão das tensões religiosas e étnicas na Nigéria ganhou um lugar de destaque. Dependendo dos alinhamentos internacionais, o destino religioso da Nigéria poderá ser um fato político de imensa importância no novo século.[21]

OS TEATROS ASIÁTICOS

Também na Ásia, as divisões e perseguições religiosas são um mau presságio para a política do novo século. O progressivo endurecimento das atitudes nos últimos anos evidencia-se no Paquistão, que, apesar de seu caráter predominantemente muçulmano, tem uma pequena minoria cristã. Os cristãos somam cerca de 2% dos paquistaneses, ou aproximadamente três milhões de pessoas, em geral provenientes das classes mais humildes. Embora oficialmente tolerados, os cristãos e outras minorias costumam ser condenados a penas calcadas em leis que se dirigem, teoricamente, contra a blasfêmia e a apostasia. Nos termos de uma lei de 1986, todo aquele que "profanar o nome do sagrado profeta Maomé, direta ou indiretamente, por palavras, gestos, insinuações ou por qualquer outro modo, será punido com a morte ou a prisão perpétua". Essas leis representam uma ameaça de morte potencial para qualquer um que evangelize muçulmanos, ou sequer considere a conversão, e vários cristãos foram condenados à morte por crimes correlatos. Os cristãos comuns ficam sujeitos à violência popular, ao assassinato e ao estupro.[22]

Ninguém duvida que o Paquistão continuará a ser um país solidamente islâmico, mas, noutros Estados, a identidade religiosa é duramente questionada. Outra das nações mais populosas do século que se inicia é a Indonésia e, tal como na Nigéria, seus conflitos religiosos são agravados por divisões étnicas. Também como na Nigéria, as lutas atualmente travadas talvez venham a definir a política religiosa do país no século XXI. Apesar de ser majoritariamente muçulmana, a Indonésia tem minorias substanciais, dentre as quais a mais significativa é uma comunidade cristã de 21 milhões de habitantes: os cristãos somam 10% do total. Eles se concentram em deter-

minadas regiões e grupos étnicos. Nas cidades, o cristianismo fez incursões nas comunidades étnicas chinesas, que desempenham um papel-chave na vida comercial da nação. Além disso, há regiões cristãs espalhadas por toda a metade oriental dessa nação insular, em áreas que, como as Filipinas, voltaram-se tradicionalmente para o poder espanhol e português, ou tiveram uma forte herança holandesa. Os grandes centros cristãos incluem o Timor, as ilhas de Sulawesi e Lombok, e ainda Maluku (as ilhas Molucas ou das Especiarias).[23]

Desde a década de 1990, a violência entre cristãos e muçulmanos tem campeado por todas as regiões orientais. Particularmente selvagem foi a repressão no território católico do Timor Leste, que a Indonésia invadiu e ocupou em 1975. Essa não foi, de modo algum, uma luta exclusivamente inter-religiosa, mas, quando a região votou por sua independência em 1999, as milícias do governo tomaram por alvos de massacre o clero e os fiéis católicos. Recentemente, a pior violência ocorreu nas Molucas, onda a luta se tornou tão séria, em 1999 e 2000, que o governo perdeu o controle da região, enquanto a guerra civil se alastrou. Cinco mil pessoas foram mortas, dividindo-se igualmente esse número entre as duas comunidades.[24]

Mais comumente, porém, os cristãos é que têm sido massacrados e expulsos, à medida que o islamismo político militante se espalha pela região. Num incidente típico em 2000, na ilha de Halmahera, 200 cristãos foram massacrados, numa onda de uma hora de assassinatos praticados por paramilitares muçulmanos do chamado *jihad* Laskar. Outros duzentos cristãos foram exterminados no mesmo ano, um pouco depois, da ilha de Saparua. No fim de 2000, meio milhão de cristãos tinham sido expulsos das Molucas, sobretudo por combatentes do *jihad*, com o apoio oficioso das forças armadas indonésias. Milhares de cristãos foram forçados a se converter ao islamismo em cerimônias públicas, algumas das quais incluíram a circuncisão de homens e mulheres. Centenas de cristãos foram mortos, por se recusarem a se converter. Um grande número de igrejas também foi destruído, num ato sucessivo de limpeza étnica/religiosa que foi quase completamente ignorado pelos governos e meios de comunicação do Ocidente. Esses acontecimentos despertaram temores de que o cristianismo seja extirpado em grande parte da Indonésia oriental, nos próximos dez a vinte anos. A guer-

ra religiosa também tem-se tornado cada vez mais nacional, em vez de meramente regional. Atos terroristas isolados culminaram na noite de Natal de 2000, quando explodiram bombas durante ofícios eclesiásticos em nove cidades, matando quinze fiéis.[25]

A violência anticristã tem muitas origens. Em parte, os motivos são explicitamente religiosos. Um novo islamismo fundamentalista encontrou expressão, recentemente, em grupos políticos organizados, inclusive justiceiros que destroem bares e estabelecimentos supostamente imorais. O ódio tem também um componente nacionalista, uma vez que o cristianismo tem força em áreas como Irian Jaya, que tem movimentos secessionistas poderosos. Matar um cristão é destruir um traidor em potencial e reafirmar a unidade da nação. Mas o preconceito religioso tem um forte componente econômico. Na Indonésia, o cristianismo urbano está associado à comunidade comercial chinesa, que tem sido esporadicamente atacada desde que a economia indonésia entrou em declínio vertiginoso, em 1997. Essa hostilidade foi desencadeada, em parte, pela ditadura de Suharto, que estava em busca de bodes expiatórios para seu fracasso político. Em poucos dias, em maio de 1998, cerca de 2.000 chineses indonésios pereceram em meio à violência popular e centenas de chinesas foram estupradas por quadrilhas inteiras. Como noutras terras asiáticas, como a Malásia, quanto mais o cristianismo ganha apoio entre os chineses étnicos, maior é a facilidade dos agitadores de retratar a religião como um símbolo dos exploradores estrangeiros que mantêm o país na pobreza. Combinando esses elementos, o anticristianismo parece uma ideologia tão diversificada e poderosa quanto o anti-semitismo populista que varreu a Europa no fim do século XIX, e que viria a ter conseqüências tão perigosas no século XX. Na Indonésia, tal como na Nigéria, a questão é se essa vasta potência regional emergente continuará a ser uma nação multiétnica e multirreligiosa, ou se virá a tornar-se um Estado puramente muçulmano.[26]

Tal como a Indonésia, as Filipinas logo serão um dos Estados mais populosos da costa do Pacífico, e também ali os acontecimentos recentes levantam dúvidas quanto à possibilidade de coexistência. Embora, tradicionalmente, as Filipinas sejam uma sociedade sumamente católica, existe uma forte presença muçulmana na ilha meridional de Mindanao,

que, no plano cultural, volta-se para seus vizinhos da Indonésia. A partir da década de 1970, os povos moros ("mouros") muçulmanos do sul das Filipinas empenharam-se numa luta prolongada pela autonomia, que culminou em 1996, quando o governo chegou a um acordo limitado com o principal grupo guerrilheiro. Outras forças paramilitares, entretanto, mantiveram viva a luta. No ano 2000, a revolta prolongada teve um súbito ressurgimento e várias centenas de soldados e civis foram mortos. Essa campanha trouxe para o primeiro plano o grupo terrorista Abu Sayyaf, que almeja um Estado muçulmano puro em Mindanao. O movimento guerrilheiro engajou-se em atos explicitamente anticristãos, inclusive no assassinato de um bispo católico à porta de sua catedral, em 1997. Em 2001, o grupo ganhou notoriedade internacional por seus seqüestros de cristãos filipinos e missionários norte-americanos.[27]

CICLOS DE VIOLÊNCIA

O aspecto mais perturbador dos conflitos contemporâneos entre cristãos e muçulmanos é o tanto que eles se tornaram corriqueiros, indignos de nota. Embora o derramamento de sangue em países como a Nigéria e a Indonésia receba alguma cobertura no Ocidente, esse tipo de violência tornou-se quase que difundido demais para se tornar matéria de reportagens, até mesmo em lugares como o Egito, que funciona tradicionalmente com base no princípio do viver e deixar viver. Só nos últimos dois ou três anos, a violência muçulmano-cristã ocorreu em lugares exibidos desde longa data como modelos de amizade e tolerância, inclusive entre os árabes palestinos e na Malásia, com sua tradição de nação pacífica. Para citar um analista, "o islamismo vem-se tornando a força que define a política na Malásia e na Indonésia. (...) Acabaram-se os dias de pluralismo no Sudeste Asiático".[28] Anos atrás, uma das áreas mais freqüentemente citadas como modelo de tolerância era o território indonésio das Molucas, onde havia complexos costumes sociais destinados a estimular o respeito entre as religiões. Havia um antigo costume de visitar os membros da outra religião em suas respectivas datas solenes: os muçulmanos visitavam seus vizinhos cristãos no Natal

e essas visitas eram retribuídas no ramadã. Depois de toda a matança dos últimos anos, essas relações estão destruídas.

Colapsos semelhantes ocorreram em toda a África, muitas vezes em lugares em que, cinco ou dez anos atrás, nenhum observador teria previsto conflitos religiosos. Em 2000, eclodiu a violência popular entre muçulmanos e cristãos na capital queniana, Nairóbi. Até na Costa do Marfim, que sempre foi considerada uma sociedade sofisticada e tolerante, surgiram conflitos religiosos, aparentemente vindos do nada. A Costa do Marfim é uma sociedade muito mista, com cerca de 40% de muçulmanos, 33% de cristãos e uma parcela restante que é fiel a religiões tradicionais africanas, ou (em grande parte) não professa religião alguma. Esta última categoria, por si só, sugere a indiferença do país ao ativismo religioso: as pessoas não têm nenhum escrúpulo de se descrever como atéias e secularistas. Apesar disso, um golpe de Estado em 1999 levou à instabilidade política e, em menos de um ano, muçulmanos e cristãos começaram a matar uns aos outros nas ruas. Também pela primeira vez, os dois lados passaram a reivindicar uma secessão em moldes religiosos, separando o norte muçulmano do sul cristão. O conflito tem repercussões internacionais, uma vez que essa nação, dominada por cristãos, vê-se numa relação tensa com seus vizinhos predominantemente muçulmanos, Máli e Burquina Faso. Se a Costa do Marfim vier realmente a se tornar mais uma vítima da praga das guerras religiosas que se vem alastrando, esse será um fato de certa importância, porque se trata de mais um país africano que tem tido um crescimento acelerado. Sua atual população de 16 milhões de habitantes deverá chegar a 36 milhões em 2050. Se até a Costa do Marfim pode sofrer dessa maneira, estará imune alguma nação africana?[29]

Outro exemplo dessa violência inesperada ocorreu na própria Europa. A selvageria que eclodiu na antiga Iugoslávia, na década de 1990, ocorreu entre comunidades até então famosas por sua atitude relaxada diante da religião. Os casamentos e amizades inter-religiosos eram comuns entre católicos, cristãos ortodoxos e muçulmanos. Quando começou a violência, entretanto, as identidades religiosas reafirmaram-se de maneira imperativa. Os respectivos grupos começaram a lutar e a matar em nome de seus credos, destruindo os símbolos religiosos dos inimigos, além de eliminar

populações. Como um presságio inquietante da futura direção de outras lutas similares, grupos internacionais levaram muito a sério essas reivindicações religiosas, de modo que as guerras da Bósnia e de Kosovo realmente se transformaram em cruzadas e *jihads* internacionais. Em termos religiosos, elas foram aquilo em que se transformou a guerra civil espanhola para a esquerda e a direita na década de 1930.[30]

Uma vez iniciada, a violência popular tende a passar a se sustentar. Quando as comunidades convivem historicamente lado a lado, os insultos e provocações em potencial costumam ser tratados com moderação, mas, uma vez ocorrida a luta, o limiar da violência baixa. Os tumultos de Nairóbi, no ano 2000, foram provocados quando um grupo de jovens derrubou alguns barracos construídos a uma proximidade desrespeitosa de uma mesquita. Quando os tumultos desalojam comunidades minoritárias, esses refugiados transformam-se, por sua vez, em detonadores de mais violência, uma vez que advogam uma política de linha mais dura nos conflitos futuros.[31]

Quando as pessoas são preparadas para crer na correção da guerra religiosa, torna-se mais fácil os grupos externos manipularem os sentimentos da população para seus próprios fins. Embora acertemos em desconfiar das teorias conspiratórias, que imaginam sinistros agentes clandestinos tentando incitar a violência popular, algumas conspirações são autênticas e alguns órgãos dos serviços secretos realmente executam ataques aparentemente aleatórios, como parte de uma "estratégia de tensão". Houve atos bem documentados desse tipo na África do Sul da década de 1980. Mais recentemente, essas estratégias diruptivas têm costumado voltar-se para a incitação a violência religiosa, com o objetivo de desacreditar regimes democráticos. Uma interpretação comum da recente onda de violência que varreu a Indonésia é que ela foi desencadeada por agentes da ditadura anterior do país, a fim de desacreditar seu sucessor democrático. Na época dos piores atos de violência, em 2000-2001, o presidente eleito da nação era Abdurrahman Wahid, um estudioso islâmico que condenava os atos de intolerância e conversão forçada, e que culpou explicitamente os antigos órgãos do serviço secreto pelas atrocidades. Seja qual for a verdade, é deprimente que os provocadores tenham encontrado um material tão facilmente infla-

mável em seus esforços e que, uma vez iniciado o ciclo de violência, ele tenha prosseguido com pouco incentivo adicional.[32]

EUROPA

Hoje em dia, pela primeira vez, saber quão inevitável vem-se tornando o conflito muçulmano-cristão é uma questão séria em boa parte da Europa, e não apenas nos Bálcãs. Faz algum tempo que as rivalidades religiosas desempenham ao menos um papel marginal nos conflitos sociais de diversas nações da Europa Ocidental. Na França, os norte-africanos muçulmanos compõem uma grande parcela dos jovens da classe desprivilegiada que, em muitas ocasiões, entraram em choque com a polícia, em tumultos urbanos ocorridos desde a década de 1980. Os protestos contra os imigrantes também têm um toque religioso. Nos anos 80, pichações nos muros de Berlim traziam a advertência "Ontem os judeus, amanhã os turcos" e celebravam "Viena 1683", o ano da derrota decisiva do poder muçulmano turco na Europa Central.

Essa violência esporádica adquiriu uma dimensão totalmente nova em 1989, quando o regime iraniano proferiu sua sentença de morte, a *fatwa*, contra o escritor britânico Salman Rushdie. Para assombro dos europeus brancos, essa campanha contra a suposta blasfêmia mobilizou muitos milhares de manifestantes, que protestaram na Grã-Bretanha, na França, na Alemanha, na Bélgica e na Holanda. Alguns carregaram bandeiras com o lema provocador "Islamismo: hoje nossa religião, amanhã a de vocês". O caso Rushdie marcou toda uma nova etapa de organização e radicalização das políticas muçulmanas e teve ecos posteriores em toda a Europa. Em 2000, os protestos de grupos muçulmanos locais forçaram um teatro holandês a suspender a apresentação de uma ópera sobre Aicha, a [terceira] esposa do profeta Maomé. Recentemente, os muçulmanos da Itália inflamaram-se num movimento de protesto contra um afresco do século XV que representa o Juízo Final e se encontra na catedral de Bolonha. A obra de arte em questão é claramente ofensiva para os muçulmanos, pois retrata Maomé sendo lançado no inferno, despido, com uma cobra enroscada no corpo e acompa-

detido por seus crimes e revelou ser membro de uma milícia muçulmana de linha dura.[44]

Além do espírito justiceiro *ad hoc*, houve pedidos reiterados de discriminação oficial do cristianismo, medidas estas que são uma plataforma comum de grupos políticos fundamentalistas hindus, como o poderoso Partido Bharatiya Janata (PBJ). Algumas cidades e estados proibiram as conversões ou criaram muitas dificuldades legais para os convertidos em potencial, como a exigência de que a troca de religião seja registrada junto às autoridades locais. O alvo principal dessas medidas é a evangelização ou conversão, inclusive através do casamento inter-religioso. Segundo os críticos hindus, os convertidos são seduzidos por pagamentos em dinheiro, feitos pelos missionários ocidentais. Essa alegação é retoricamente necessária, pois explica por que tantos indianos desejam sair do rebanho hindu. Curiosamente, essa postura recebeu o endosso do Dalai Lama, uma das figuras religiosas favoritas do Ocidente: em 2001, ele assinou uma declaração de inspiração hindu que se opunha às "conversões por qualquer tradição religiosa que utilize métodos diversos de sedução".[45] Para muitos liberais do Ocidente, como vimos, é difícil preocupar-se demais com uma proibição de conversões ou da evangelização, uma vez que eles concordam com a assertiva básica de que a religião é puramente uma questão cultural. Também concordam em que não chega a ser apropriado impor uma religião ocidental claramente estranha a uma cultura autêntica do Terceiro Mundo, especialmente uma cultura idealizada como o hinduísmo.

A quarta maior religião do mundo é o budismo, que hoje raramente é citado como força política, embora isso logo venha a mudar. Visto ao longo da grande extensão da história humana, o budismo está hoje numa fase atípica de baixa. Ainda em 1900, os budistas contavam com a lealdade de 20% da população mundial, ao passo que essa cifra situa-se, atualmente, mais perto de 5%.[46] As razões desse declínio não são difíceis de descobrir, uma vez que os centros da religião budista tiveram o infortúnio de se encontrar nos vórtices das revoluções anti-religiosas ocorridas na China, no Tibete, na Mongólia, no Vietnã e no Camboja. A fase pior de repressão e massacre parece haver chegado ao fim e, nos próximos quarenta a cinqüenta anos, o budismo lutará por reconquistar sua posição histórica de religião

do Leste e do Sudeste asiáticos. Os principais focos de crescimento deverão situar-se em algumas das nações muito populosas, como a China, o Vietnã e a Tailândia. Em todos esses casos, entretanto, o budismo revivescente ver-se-á competindo com outras religiões em expansão, sobretudo o cristianismo e o islamismo. Seria tentador supor que uma religião baseada na paz e na abnegação não ofereceria uma justificativa ideológica para a violência de Estados e turbas, mas o mesmo se poderia dizer do cristianismo. O budismo ressurgente acrescentará mais um fator de irritação à política religiosa do século XXI.[47]

CRUZANDO FRONTEIRAS

À medida que crescerem as populações das regiões de conflito religioso mais intenso, as questões da fé moldarão mais e mais a política secular interna e externa. Ora, o papel da religião nos assuntos internacionais é passível de discussão e, em geral, as alianças claras de base religiosa mais são uma questão de retórica que de realidade. Mesmo na Europa do início da era moderna, quando os governos seriam supostamente motivados pela fé, as fronteiras religiosas comumente não conseguiam superar maquinações políticas cínicas. Nos séculos XVI e XVII, quando os turcos ameaçavam absorver a maior parte das regiões centrais e orientais da Europa, muitas vezes eles agiam em estreita aliança com o Cristianíssimo Rei da França, que via no império muçulmano um contrapeso necessário para seus correligionários católicos, os governantes Habsburgo. Até os papas se aliavam com o sultão, quando o julgavam conveniente. Nos tempos modernos, alguns dos conflitos militares mais sangrentos ocorreram dentro de Estados muçulmanos ou entre eles. Assim foi a guerra civil que separou o Paquistão de Bangladesh em 1971, ou a luta prolongada e suja entre o Irã e o Iraque durante os anos 80.

Mais recentemente, nações ocidentais indicaram não dar a menor mostra de respeitar os laços confessionais. Durante a crise iugoslava da década de 1990, os Estados Unidos e a Europa Ocidental ladearam sistematicamente com os interesses muçulmanos contra os sérvios cristãos, a ponto de inter-

virem militarmente em Kosovo em 1999. Embora a mídia ocidental tenha geralmente retratado o conflito em termos muito unilaterais, equiparando os sérvios aos nazistas alemães, essa imagem só poderia ser sustentada em se ignorando inúmeros atos de agressão e brutalidade praticados pelas forças muçulmanas, inclusive brigadas armadas internacionais de fundamentalistas. O resultado final da intervenção dos aliados foi um avanço maciço do poder e da militância muçulmanos no Sudeste da Europa, em detrimento de antigas comunidades cristãs. Ao mesmo tempo, os cristãos oprimidos do Sudão não receberam nenhum apoio da Otan nem de entidades ocidentais ou cristãs. Nem mesmo as Igrejas da corrente dominante ocidental se dispuseram a ser muito francas na denúncia das perseguições. Para Konrad Raiser, diretor do Conselho Ecumênico das Igrejas, a principal lição dos massacres da Indonésia e da Nigéria foi que os cristãos precisavam reavaliar seus esforços missionários, a fim de não ofender outras culturas. Pelo menos para o Ocidente — se não para o islamismo —, a época das cruzadas já se foi há muito tempo.[48]

Dito isso, porém, é fácil imaginarmos situações em que a religião realmente decidirá a ação política. Mesmo sem a existência de tensões religiosas, a própria mudança demográfica provocará uma política internacional mais agressiva, à medida que os países com populações aumentadas tentarem expandir-se para conquistar espaço habitável ou recursos naturais. Esses atos poderiam ser empreendidos por governos, ou, numa perspectiva ainda mais inquietante, pelo tipo de exército particular implacável que tem devastado a Libéria e Serra Leoa desde a década de 1990. Essas guerras, extremamente destrutivas, têm sido travadas por milícias de garotos de quatorze anos, sem nenhuma instrução, armados até os dentes e dispostos a matar ou morrer por qualquer déspota militar que os dirija. As tensões de fronteira serão muito acentuadas nas regiões em que populações jovens em expansão se confrontarem com nações estagnadas mais velhas, que ocupem vastos espaços geográficos. Além disso, os Estados em crescimento que tenham graves tensões internas poderão tentar unificar suas populações insatisfeitas, desviando-as para aventuras no exterior. As rivalidades religiosas proporcionariam uma justificativa óbvia para as intervenções externas.[49]

Diversas áreas do globo oferecem cenários possíveis para futuros conflitos dessa natureza. Faz muito tempo que os governos australianos estão tensamente cônscios da crescente população indonésia logo ao norte de seu país: em 2050, os indonésios superarão os australianos numa proporção de aproximadamente quatorze para um. Nessa região, em especial, a militância religiosa pode agravar as pressões demográficas e econômicas. Também podemos considerar a antiga União Soviética, que em várias ocasiões enfrentou sérias dificuldades para acomodar sua agitada minoria muçulmana. O colapso da União Soviética trouxe uma solução temporária, ao separar do conjunto as repúblicas centro-asiáticas, mas, a longo prazo, essa separação também criou novos regimes políticos capazes de ação independente. O território russo pouco habitado (com toda a sua riqueza petrolífera) será uma presa tentadora para os vizinhos muçulmanos superpovoados do Sul e do Leste. Se considerarmos em conjunto as cinco repúblicas centro-asiáticas, sua atual população total de 57 milhões de habitantes deverá subir para mais de 100 milhões em meados do século, o que produz um contraste inquietante com a Rússia em declínio.[50] Poderíamos fazer uma afirmação semelhante a respeito do crescimento das antigas repúblicas soviéticas do Cáucaso.

A demografia promete alterar o equilíbrio religioso dentro desses novos Estados nacionais. Uma vez que as populações russas e européias desses países têm taxas de natalidade muito menores que as de seus vizinhos asiático-muçulmanos, é possível que os russos se descubram na situação de minorias cristãs em rígidos Estados muçulmanos. No Estado sucessor pós-soviético do Cazaquistão, a população divide-se hoje mais ou menos meio a meio entre cristãos e muçulmanos, mas as tendências a longo prazo garantem uma substancial maioria muçulmana. Os muçulmanos já superam os cristãos em proporções de quatro para um no Quirguistão e de nove para um no Uzbequistão, e essas disparidades vêm crescendo regularmente. Hoje em dia, a maioria desses governos tem profunda aversão ao ativismo político muçulmano, mas isso pode mudar. Se os cristãos de alguma dessas regiões se queixarem de perseguições religiosas, será alta a probabilidade de uma intervenção militar russa. O exemplo desastroso da minúscula região da Chechênia sugere quão

sangrento poderia ser tal conflito religioso e nacional. Já existem guerrilheiros muçulmanos fundamentalistas em campanha no Quirguistão, no Uzbequistão e noutros Estados sucessores, com o objetivo declarado de criar um Estado rigidamente islâmico na Ásia Central. A guerra religiosa e racial na antiga União Soviética seria agravada pela luta pelos recursos naturais, sobretudo o petróleo. Como não é de admirar, a comunidade de informação norte-americana listou a Ásia Central como uma "área de distúrbios e violência em potencial" nos próximos dez a vinte anos.[51]

Se considerarmos os Estados mais populosos e de crescimento mais acelerado em todo o Sul, não raro encontraremos nações cristãs e muçulmanas lado a lado, bem como próximas de outros países agudamente divididos entre os dois credos. Também curiosamente, as minorias religiosas têm uma tendência desproporcional a residir em áreas de ricos recursos naturais, o que aumenta a probabilidade de os conflitos religiosos serem economicamente lucrativos. O fato de as minorias terem essa localização tão preferencial talvez pareça uma estranha manifestação do senso de humor de Deus, mas o fenômeno tem sólida base histórica. Séculos atrás, era comum os dissidentes religiosos serem obrigados a viver muito longe dos centros do poder político, que se situavam nas áreas agrícolas mais férteis. Para sobreviver, as minorias recorriam a terras distantes e marginalizadas, que eram relativamente pobres, de acordo com os padrões das economias tradicionais. Quando do desenvolvimento da exploração do petróleo e de outras indústrias extrativas nos tempos modernos, muitas vezes essas terras marginais revelaram-se imensamente ricas, deixando as minorias numa situação de influência sem precedentes. Essa história explica, por exemplo, por que as minorias muçulmanas xiitas encontram-se, com muita freqüência, em regiões ricas em petróleo. Sugere também por que, à parte o fervor religioso, é muito tentador uma nação intervir em prol de correligionários que representem uma minoria perseguida num país vizinho.

Hoje em dia, a maioria dos Estados em ascensão na África e na Ásia tem limitações rigorosas de sua capacidade de realizar operações militares internacionais: basta testemunharmos o desastroso fracasso das coalizões re-

gionais africanas que procuram pôr fim às guerras civis da Libéria e de Serra Leoa. Mas essa fraqueza não persistirá indefinidamente e os países africanos e asiáticos desenvolverão uma capacidade militar significativa, talvez fundamentada em armas químicas ou biológicas. Se isso vier a ocorrer, os poderes regionais sofrerão forte pressão para não se manterem indiferentes, caso seus correligionários em países vizinhos sejam ameaçados de perseguição e massacre. Basta lembrarmos a internacionalização da guerra na antiga Iugoslávia.

A GUERRA DO FIM DO MUNDO?

Podemos imaginar um futuro em que alianças muçulmanas e cristãs vejam-se diante de um conflito, exatamente como as duplas redes de Estados europeus chegaram ao limiar da guerra em 1914. Vários cenários africanos plausíveis devem causar noites de insônia aos estrategistas políticos. Poucos Estados subsaarianos têm fronteiras que coincidam nitidamente com as realidades étnicas ou naturais. Muitos grupos étnicos e tribais espalham-se por dois ou mais Estados, embora preservem estreitos laços culturais e religiosos, e um insulto a uma dessas facções pode ter ramificações internacionais. Os massacres da pequena nação ruandesa, em 1994, deflagraram uma série de guerras e intervenções que se espalharam pelo imenso território do Congo, ou do que era então o Zaire. Até hoje, Angola, Zimbábue, Namíbia, Uganda e Ruanda estiveram diretamente envolvidos, todos eles, no que foi descrito como o equivalente africano da Primeira Guerra Mundial, e várias outras nações assistem a isso nervosamente.[52] É possível que tenham morrido dois milhões de congoleses nesse conflito. Ainda assim, poucos ocidentais têm conhecimento da matança ou se importam com ela, porque isso vem ocorrendo muito longe dos centros de atividade da mídia e há poucos riscos de envolvimento das superpotências, bem como nenhum perigo de que se empreguem armas de destruição em massa. Com isso, o Congo vai-se transformando numa zona de guerra perpétua, que faz lembrar a Alemanha durante a Guerra dos Trinta Anos.

Essa analogia deveria levar-nos a fazer uma pausa, pois sabemos, retrospectivamente, que a Alemanha não se manteve eternamente como uma vítima desafortunada, como tampouco farão os Estados em crescimento na África. Imaginemos um futuro próximo em que (digamos) a Nigéria, Uganda e o Congo fossem potências regionais de peso e bem armadas. Quando muçulmanos e cristãos começassem a se matar noutro Estado menor — por exemplo, em Camarões —, os aliados tribais e religiosos das terras vizinhas seriam prontamente atraídos para o conflito. A Nigéria muçulmana exigiria uma cessação das hostilidades e ameaçaria enviar tropas para lá. As potências cristãs responderiam com suas próprias ameaças e, com a intervenção de outros grandes Estados, haveria uma escalada dos problemas. As alianças muçulmanas e cristãs se enfrentariam, num exemplo modelar de confronto cultural e religioso — o que Huntington denominou de "guerra das linhas de fratura".[53] Enquanto isso, cada nação tentaria desestabilizar seus rivais, instigando as minorias simpatizantes dentro dos Estados inimigos — agentes ugandenses provocariam tumultos religiosos em todo o Leste da Nigéria, e os nigerianos retaliariam com ataques terroristas contra seus rivais. À medida que a situação se tornasse mais francamente religiosa, fundamentalistas de ambos os lados defenderiam posições de linha mais dura. As mesquitas e igrejas despejariam uma profusão de materiais destemperados de propaganda, alertando contra o compromisso com as forças do mal.

Pior ainda, o fundamentalismo religioso associa-se, às vezes, com formas de governo teocráticas e autoritárias — exatamente o tipo de regime que não se deseja para lidar com delicadas crises internacionais. Talvez as nações protagonistas sejam conduzidas, elas mesmas, por autoridades religiosas, por xeques ou bispos. Alguns dos vencedores prováveis, na economia religiosa do novo século, são precisamente os grupos de mentalidade intensamente apocalíptica, na qual a vitória da retidão está associada à visão de um mundo devastado pelo fogo e pelas pestes. Essa poderia ser uma ideologia perigosamente conveniente para uma nova ordem internacional, dominada por países armados até os dentes, com arsenais nucleares e biológicos. A situação poderia tornar-se tão sensível que uma catástrofe global seria provocada pelo mais insignificante erro de julgamento — como em 1914.

Uma conflagração similar poderia evoluir da luta asiática entre (digamos) um território filipino vigorosamente cristão e uma Indonésia resolutamente muçulmana, especialmente se cada uma dessas nações desse apoio clandestino a grupos secessionistas no território vizinho. A guerra aberta poderia eclodir ao longo dessa linha de fratura oriental e atrair potências religiosas aliadas. Mesmo sem o fator religioso, essa parte da costa do Pacífico será uma das grandes áreas de conflito estratégico nos próximos vinte a trinta anos. Ao crescer militarmente, a República Popular da China projetará seu poderio no mar da China, a vasta região marítima delimitada por Formosa, Filipinas, Malásia e Vietnã. Alguns mapas chineses já reivindicam essa área como águas territoriais da nação, o que é inquietante, uma vez que o mar da China é a principal rota de abastecimento de petróleo das grandes nações industrializadas do Leste Asiático.[54] A instabilidade de base religiosa agrava enormemente o potencial de conflitos entre grandes potências, especialmente quando (como na Indonésia ou na Malásia) a violência anticristã é dirigida contra chineses étnicos. A República Popular da China poderia assumir o papel de protetora ultrajada dos chineses em toda parte, intervindo para salvar seus parentes de serem trucidados por milícias muçulmanas. O protetor e padroeiro natural das comunidades cristãs da Ásia, nos anos vindouros, talvez não sejam os Estados Unidos, a Grã-Bretanha ou a Austrália, mas a China anti-religiosa. Seria uma curiosa ironia se, nessa eventualidade, as potências anglo-saxônicas se vissem do lado oposto, lutando ao lado de Estados muçulmanos contra uma intervenção pró-cristãos.

Os cenários hipotéticos aqui descritos são pura fantasia, mas os antecedentes são tudo, menos especulativos. Todos os países mencionados serão atores políticos de peso e estarão na dianteira do crescimento entre cristãos e muçulmanos. É concebível que, dentro de algumas décadas, esses dois credos tenham chegado a um acordo sobre termos amigáveis de coexistência, mas, examinando o panorama tal como se apresenta no início do século XXI, esse desfecho feliz parece sumamente improvável. As questões de teocracia e direito religioso, tolerância e direitos das minorias, conversão e apostasia deverão estar entre as mais desagregadoras da política interna e externa nas

décadas vindouras. É bem possível imaginar uma cristandade futura não muito diferente da antiga, menos definida por qualquer harmonia ideológica do que por sua união contra uma ameaça externa comum. Esperemos que a nova *Res Publica Christiana* não entre em confronto com um mundo muçulmano igualmente militante, *Dar al-Islam*, caso contrário, teremos realmente fechado o círculo completo e retornado aos piores aspectos do século XIII.

NOVE

Voltando para casa

> Sejam bondosos com os brancos; eles precisam de vocês para redescobrir sua humanidade.
>
> — *Arcebispo Desmond Tutu*

Em 1933, um conto de Evelyn Waugh, intitulado "Out of Depth", narrou como um mágico fizera um londrino da época avançar no tempo, indo até a Inglaterra do século XXI. Essa futura Inglaterra era uma sociedade camponesa primitiva, colonizada por nações africanas avançadas. No clímax da história, "numa igreja de toras de madeira na cidadezinha litorânea, ele se acocorava em meio a uma congregação nativa. (...) A seu redor, homens brancos desgrenhados, com uma expressão vaga de incompreensão, tinham os olhos fixos na extremidade do aposento, onde duas velas ardiam. O padre voltou para eles seu rosto sereno e negro. '*Ite, missa est*'" — A Missa está encerrada.[1] Na época em que Waugh escreveu, a idéia de que algum dia pudesse haver africanos recristianizando a Europa deve ter parecido bizarra, mas, com o correr dos anos, essa imagem parece cada vez menos espantosa. Por mais fantasioso que seja o cenário, esse conto levanta uma questão fundamental. Como se modificará o Norte do globo em resposta à ascensão de um novo cristianismo global? Irá seu caráter religioso permanecer cristão, talvez com um poderoso toque sulista, ou perderá ele por completo seu cristianismo?

Em repetidas ocasiões, ao longo de toda a história eclesiástica, os observadores destacaram sucessos missionários em regiões densamente po-

pulosas do globo e especularam que o futuro do cristianismo talvez estivesse nesses campos missionários. Quando a Europa se dilacerava na Guerra dos Trinta Anos, São Vicente de Paulo relembrou a promessa de Jesus de que Sua Igreja persistiria até o fim dos dias — mas também assinalou que Jesus nada dissera sobre a sobrevivência necessária desse credo na Europa.[2] É muito possível que o futuro do cristianismo esteja na África ou na Ásia. Essa percepção torna-se ainda mais provável, quando cotejada com a longa história da religião: o "coração do cristianismo" tem-se deslocado repetidamente com o correr do tempo. Houve época em que os sírios e os mesopotâmicos acreditavam que suas terras seriam sempre solidamente cristãs, assim como os europeus modernos imaginam que o cristianismo sobreviverá em seu continente. Em 1850, lorde Macaulay advertiu o então triunfante Império Britânico de que a religião não era prerrogativa de nenhuma região, e menos ainda uma entidade política: as Igrejas freqüentemente vivem mais do que os Estados e até do que os impérios mundiais. Numa passagem freqüentemente citada, Macaulay escreveu que a Igreja Católica Romana "ainda poderá existir, sem nenhuma perda de seu vigor, quando um viajante da Nova Zelândia, em meio a uma vasta solidão, postar-se num arco partido da ponte de Londres para desenhar as ruínas da catedral de São Paulo".

Críticos mais recentes têm concordado em que os dias do cristianismo na Europa talvez estejam contados. O conto de Waugh foi escrito durante a Grande Depressão, quando a civilização ocidental parecia à beira do colapso. Também em 1933, o grande romancista anglicano Charles Williams publicou sua fantasia *Shadows of Ecstasy*, na qual os povos da África são inspirados a invadir uma Europa espiritualmente desolada. Como declara seu manifesto, "Os profetas da África viram que a humanidade deve progredir, no futuro, através de trilhas que os brancos desprezaram e rumo a fins que eles não compreenderam".[3]

Nenhum observador sério de hoje espera uma invasão sulista literal da Europa ou da América do Norte, embora o número de pessoas envolvidas na imigração pacífica ultrapasse em muito o das maiores forças armadas do mundo. Em termos religiosos, contudo, as visões apocalípticas de São Vicente, Charles Williams e outros soam cada vez mais dignas de crédito.

Enquanto o cristianismo tradicional se enfraquece em grandes setores do Norte, ele é de fato reforçado e revigorado pelas Igrejas do Sul, através da imigração e da evangelização. E o cristianismo disseminado por esses meios tem um toque previsivelmente sulista, conservador e carismático. O modo como esse processo se desenvolverá no novo século é de imensa importância, não só para a forma futura das alianças religiosas, mas também para a história política. O sucesso dos "profetas da África" — e da Ásia e América Latina — determinará exatamente que tipo de Norte se confrontará com um Sul em ascensão.

O MEDO DE UM PLANETA NEGRO

Tem sido freqüente os europeus e americanos do Norte ficarem nervosos com as tendências populacionais que fazem dos brancos uma visível minoria global. Durante os anos do colonialismo, houve autores que externaram seus pesadelos de que forças sulistas viessem a ser mobilizadas por um movimento religioso messiânico que destroçasse a dominação imperial e suplantasse a Europa e a América. Em geral, havia matizes da carreira de Maomé e da história primitiva do islamismo por trás dessas visões, que pareceram mais plausíveis após a ascensão de profetas nativos como William Wadé Harris e John Chilembwe. Em 1922, Lothrop Stoddard publicou sua narrativa épica *The Rising Tide of Color Against White World Supremacy*, na qual imaginou as raças meridionais unindo-se num maciço *jihad* contra os brancos, talvez liderado pelo islamismo. A revolta de Chilembwe foi um sinal precoce dessa "forma peculiarmente fanática de etiopismo". Em alguns aspectos, *Shadows of Ecstay*, de Williams, inspira-se nessa tradição execrável, embora seu livro seja tudo, menos uma jeremiada racista.[4]

A visão da guerra racial e religiosa global continuou a instigar a direita racista. Um clássico *cult* desses círculos é o romance de 1973 de Jean Raspail, *The Camp of the Saints* [*O campo dos santos*], uma fantasia sobre o futuro próximo que descreve como as pessoas negras e morenas do Terceiro Mundo invadem e sobrepujam o Norte branco. A Igreja

Católica Romana está no primeiro plano da acusação que Raspail faz a um liberalismo ocidental covarde, porque a Igreja prega mensagens subversivas sobre a igualdade racial e os males do imperialismo. (A Igreja foi totalmente radicalizada e secularizada depois do "Terceiro Concílio do Vaticano".) O papa retratado nessa fantasia é um brasileiro que tem por modelo D. Helder Câmara. O conhecido pesadelo refletido nesse texto é a possibilidade de inversão da tendência colonialista: se houve um dia um Congo Belga, não poderia haver, em algum momento, uma Bélgica Congolesa? Assim como o cristianismo se espalhou com a expansão européia, ele entraria em colapso com a Queda do Ocidente. As massas asiáticas de *O campo dos santos* lutam explicitamente para apagar o Deus fracassado da Europa, e há trechos do livro bíblico do Apocalipse espalhados por todo o texto.[5]

De um modo perverso, Raspail refletiu, na verdade, as percepções políticas de sua época, no sentido de que os liberais e os radicais realmente depositavam sua esperança no deslocamento das populações cristãs para o Sul. Já vimos a grande esperança que os cristãos ocidentais depositaram nas nações emergentes da África e da Ásia e em seu compromisso caloroso com os movimentos políticos de libertação. Por outro lado, os conservadores execravam o Conselho Ecumênico das Igrejas, e nunca de modo mais intenso do que na época em que o dinheiro deste financiou as armas de alguns movimentos africanos de libertação. (O Conselho é um dos alvos especiais de Raspail.) Diante dessa herança, é assombroso observar quão favoravelmente muitos conservadores religiosos de hoje vêm o "amorenamento" do cristianismo mundial. Em debates recentes, foram os tradicionalistas que se voltaram para o Sul em busca de aliados, a ponto, em alguns casos, de se colocarem sob a jurisdição eclesiástica africana ou asiática. É quase como se estivessem à espera de um cenário benevolente de *O campo dos santos*, no qual santos autênticos da África ou da Ásia fluíssem em grande número para o Norte, não em busca de vingança racial, mas na tentativa de restabelecer uma ordem moral adequada.

Essas inversões ideológicas fazem mais sentido quando as consideramos em termos dos alinhamentos políticos dos Estados Unidos de hoje. Em geral, os conservadores não gostam da imigração e do amorenamento

da América e temem a perda da homogeneidade cultural. Ao mesmo tempo, entretanto, esse processo pode favorecer outras questões que são do agrado deles. Muitos dos novos imigrantes são cristãos de inclinação tradicionalista, com atitudes conservadoras em relação à religião e à família. Têm poucos escrúpulos quanto às manifestações públicas de religiosidade e demonstram pouca simpatia pela rígida separação norte-americana entre a Igreja e o Estado. Exatamente pelas mesmas razões, os liberais, que costumam favorecer a diversidade racial, descobrirão que uma América de todas as cores também esposa um tipo de religião incomodamente tradicional. Os mapas tradicionais da esquerda e da direita não se prestam muito bem para compreender as mudanças religiosas presentes e futuras.

OS CATÓLICOS

O cisma cultural Norte-Sul é uma história conhecida na maior estrutura religiosa do planeta, a saber, a Igreja Católica Romana, com seus bilhões de devotos. Embora não descrevamos aqui nada que se assemelhe a uma reevangelização do Norte, o exemplo católico mostra, de fato, como a religião no mundo inteiro vem sendo transformada pelas pressões meridionais. O conservadorismo dessa Igreja, tantas vezes denunciado e ridicularizado, deve ser visto, em parte, como uma reação à mudança demográfica da religião no mundo. Ela é o que é porque fala em nome de seus membros, que têm uma enorme concentração no Terceiro Mundo.

Há muito tempo a Igreja católica tem de lidar com tendências que só agora outras comunidades religiosas estão começando a enfrentar. Nos idos de 1920, Hilaire Belloc não só proclamou que "a Europa é a Fé", como tornou sua bravata especificamente católica: "A Igreja é a Europa e a Europa é a Igreja."[6] Se algum dia isso foi verdade, faz um bom número de anos que já não o é. Os católicos euro-americanos deixaram de desfrutar o *status* de maioria há uma geração e, hoje em dia, o grosso dos católicos do mundo vive no Sul do planeta (ver Tabela 9.1). E é certo que o equilíbrio geográfico se modificará ainda mais densamente nos próximos anos.

TABELA 9.1
Os católicos do mundo em 2025: projeção

	Número de católicos (em milhões) Ano	
Continente	2000	2025
América Latina	461	606
Europa	286	276
África	120	228
Ásia	110	160
América do Norte	71	81
Oceania	8	11
Total	1.056	1.362

Fonte: David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson (orgs.), *World Christian Encyclopedia*, 2ª ed., Nova York: Oxford University Press, 2001, p. 12.

Uma estatística sugestiva envolve os batismos, já que as regiões com o maior número de batismos são também os centros do crescimento mais dinâmico.[7] Dos 18 milhões de batismos católicos registrados em 1999, oito milhões ocorreram nas Américas Central e do Sul e nada menos de três milhões na África. Hoje em dia, o total de batismos anuais na Nigéria e na República Democrática do Congo, separadamente consideradas, é maior do que em conhecidos territórios cristãos, como a Itália, a França, a Espanha e a Polônia, que são hoje os grandes centros da população católica da Europa. Significativamente, 37% do total de batismos atualmente realizados na África envolvem adultos. Os observadores consideram que essa cifra é um medidor importante dos esforços de evangelização, pois significa que as pessoas estão tomando a decisão deliberada de se converter, saindo de outra tradição religiosa.[8]

Em 2025, os africanos e latino-americanos comporão, juntos, aproximadamente 60% dos católicos, número este que deverá chegar aos 66% antes de 2050. A essa altura, os católicos europeus e euro-americanos serão um pequeno fragmento de uma Igreja dominada por filipinos e mexicanos, vietnamitas e congoleses (embora, é claro, o Norte continue a fornecer uma parcela imensamente desproporcional das finanças eclesiásticas). Claramen-

te, o século XX foi o último em que os brancos dominaram a Igreja católica: a Europa simplesmente *não é* a Igreja. Talvez a América Latina o seja.

Essa mudança numérica é cada vez mais reconhecida nos mais altos escalões da Igreja, entre seus príncipes — os cardeais. Embora não faça muito tempo desde a época em que o Sacro Colégio pontifício era quase totalmente europeu, sua composição sofreu uma modificação completa. O Sacro Colégio recebeu seu primeiro membro africano apenas em 1960 — o tanzaniano Laurian Rugambwa. Em 2001, no entanto, quando o papa João Paulo II sagrou 44 novos cardeais, nada menos de 11 vieram da América Latina, além de dois da Índia e dois da África. Seguindo essa infusão de sangue novo, mais de 40% dos cardeais com direito de voto nas eleições papais passaram a vir de nações do Terceiro Mundo. Foi um novo cardeal da Venezuela quem tirou a conclusão óbvia de que "o verdadeiro centro da Igreja está se mudando da Europa para a América Latina". As mudanças se evidenciam em todas as outras instituições da Igreja. Conquanto os Estados Unidos tenham possuído por muito tempo a maior província nacional da Sociedade de Jesus, agora essa honra passou para a Índia.[9]

Compreender essas cifras ajuda muito a explicar a política católica dos últimos quarenta anos, aproximadamente. A própria eleição do papa João Paulo II, em 1978, deveu muito à mudança geográfica, uma vez que os cardeais do hemisfério sul opuseram-se de maneira inflexível a mais um ocupante vindo da Europa Ocidental, e o candidato polonês representou, pelo menos, uma ruptura decisiva com a tradição. A crescente ênfase sulista também tem moldado a política da moral. Nos últimos anos, a hierarquia católica foi repetidamente associada a posturas que se afiguram conservadoras ou reacionárias, para desespero da maioria dos comentaristas ocidentais. O papa e o Vaticano passaram a simbolizar o obscurantismo nas questões ligadas ao gênero sexual, à moral e às preferências sexuais, a ponto de alguns católicos anteverem um cisma inevitável entre as igrejas do Ocidente liberal e o papado, irresgatavelmente reacionário. A ordenação de mulheres no sacerdócio é um ponto crucial de discordância, assim como o são os temas da contracepção e do homossexualismo, entre outros. Em todos esses assuntos, os grupos de pressão liberais e feministas estão convencidos de que, com o tempo, suas idéias triunfarão, uma vez que desapareça na história a

gerontocracia do Vaticano. Numa indicação dessa confiança histórica, um grupo de pressão liberal norte-americano reivindicou para si o título de FutureChurch.[10]

A visão global sugere uma interpretação bem diferente do comportamento católico e da parcela da Igreja que, de maneira plausível, poderia afirmar-se falando em nome do futuro. A hierarquia sabe que as questões liberais que são caras aos católicos norte-americanos ou europeus ocidentais são irrelevantes, ou coisa pior, para as sociedades socialmente tradicionais do Sul. Enquanto a ordenação de mulheres pode afigurar-se uma questão essencial de justiça para os ocidentais, ela constitui um anátema para boa parte do mundo emergente. O conservadorismo teológico das igrejas católicas mais novas é sugerido por um dos astros em ascensão da África, o cardeal nigeriano Francis Arinze, que, nos últimos anos, vem sendo enaltecido como um possível futuro papa. Como é compreensível, a perspectiva de um papa africano negro mexe com os cristãos de todas as convicções políticas, e não apenas com os católicos, mas, em termos de ideologia, um papado de Arinze constituiria, provavelmente, uma era muito conservadora. Arinze é ibo, um povo cujas raízes cristãs são hoje muito profundas. Ele se define como um seguidor rigoroso do papa João Paulo II, e já houve quem dissesse que "Sua teologia sempre foi: 'Qual é a posição de Roma? Essa é minha posição'". Entre outras coisas, esse conservadorismo transparece nas questões ligadas à liberdade acadêmica, nas quais as concepções de Arinze afiguram-se intoleravelmente repressoras e restritivas, pelos padrões liberais do Ocidente. O catolicismo africano fica muito mais à vontade com as idéias de autoridade e carisma do que com as idéias mais novas de debate e democracia.[11]

A questão da tolerância religiosa também assume um aspecto muito diferente, quando vista pelo Sul. No ano 2000, o Vaticano expediu mais uma encíclica, aparentemente destinada ao fim exclusivo de enfurecer os liberais norte-americanos, quando reafirmou, em *Dominus Jesus*, o papel exclusivo de Cristo e do cristianismo católico como veículos de salvação. O Vaticano advertiu que "A constante proclamação missionária da Igreja vem sendo posta em risco, na atualidade, por teorias relativistas que procuram justificar o pluralismo religioso". Opondo-se a essa postura, o documento desdenhou de qualquer idéia de que a mensagem cristã precise ser complementada

por qualquer outra tradição religiosa. "A teoria do caráter limitado, incompleto ou imperfeito da revelação de Jesus Cristo, que seria complementar à encontrada noutras religiões, é contrária à convicção da Igreja." As religiões simplesmente não são todas iguais.[12]

Para os Estados Unidos ou a Europa, esse material pareceu profundamente ofensivo, em particular aos judeus. Ele sabotou décadas de tentativas de diálogo com outras religiões e trouxe a lembrança incômoda de antigas declarações, que diziam que fora da Igreja não haveria salvação. Como pôde a Igreja proferir uma arenga tão reacionária? No linguajar ocidental, a palavra "pluralismo" é sempre uma coisa boa. Mas, do ponto de vista africano ou do Leste Asiático, a encíclica *Dominus Jesus* abordou questões cruciais de importância cotidiana, ao advertir o clero e os fiéis a observarem limites rigorosos em suas relações com as outras religiões em meio às quais vivem. Ela foi dirigida aos fiéis da intensa atmosfera religiosa da Coréia, da Nigéria ou da China, onde os termos da interação com religiões rivais tinham que ser repisados dia a dia.[13] Nesses casos, advertiu o Vaticano, as relações amistosas eram uma coisa, mas o sincretismo era outra bem diferente, e o sincretismo foi o tema principal do documento. A encíclica não se dirigiu aos liberais do Norte, que praticam uma espécie diletante de religião de lanchonete, mas às igrejas sulistas em crescimento acelerado, que anseiam por regras práticas que garantam sua autenticidade. O que os norte-americanos não perceberam foi que o Vaticano simplesmente não estava falando com eles.

O tom conservador do catolicismo africano e latino-americano sugere por que os líderes católicos não chegam a ficar preocupados quando os católicos de Boston ou Munique ameaçam com um cisma. Na visão tradicionalista, adaptar-se, a fim de se tornar relevante ou sensível às necessidades das elites ocidentais, seria suicida para as perspectivas da Igreja a longo prazo. São os chamados tradicionalistas, e não os liberais, que fazem o jogo político do novo século. Dada também a perspectiva deles, é fácil compreender por que os católicos tradicionalistas podem não se deixar perturbar por todas as percepções nortistas de que a liderança é reacionária e perdeu o contato com a realidade. Grande parte da dissidência liberal no catolicismo provém não dos leigos, mas dos próprios padres, bem como de universidades e ins-

tituições de ensino católicas. Os padres e as instituições têm muito maior probabilidade de estar localizados no Norte que no Sul, de modo que o clero reflete, em caráter desproporcional, as percepções européias e norte-americanas do mundo. A crítica liberal deriva especialmente de um punhado de regiões seletas do mundo — e, ainda por cima, justamente das regiões em que o número de católicos encontra-se estagnado, ou coisa pior.

A importância relativa dos interesses do Norte e do Sul no catolicismo romano pode ser ilustrada pela experiência da Holanda. A Igreja holandesa é um dos ramos mais liberais do catolicismo e, desde a década de 1960, tem sido um tormento constante para o Vaticano. Mas, apesar de toda a sua riqueza e ativismo, a força numérica da Igreja holandesa é minúscula. A população da Holanda é praticamente estável: em 2050, como hoje, o país terá cerca de 16 ou 17 milhões de habitantes. O número de membros da Igreja, no entanto, vem despencando. Cerca de cinco milhões de holandeses consideram-se católicos romanos, embora apenas metade deles demonstre um compromisso sério com a Igreja. Para situar essas cifras no contexto, há em toda a Holanda mais ou menos metade dos católicos que existem (digamos) apenas na região metropolitana de Manila. Histórias similares surgiriam se examinássemos outros territórios que um dia foram baluartes católicos na Europa, mas onde a fidelidade ao catolicismo vem-se extinguindo com rapidez. Se a Igreja tivesse de escolher entre apelar para os católicos do Brasil ou da Bélgica, do Congo ou da França, o simples interesse egoísta a convenceria, em todas as ocasiões, a favorecer a florescente comunidade meridional. É claro que os líderes da Igreja Católica Romana são extremamente conservadores: eles sabem contar.

GÊNERO SEXUAL E SEXUALIDADE

E não é só na Igreja Católica Romana que os conservadores religiosos estão voltando os olhos para o Sul, com uma expectativa animada. Quase todas as razões disso envolvem disputas em torno do gênero sexual e da sexualidade. Nos últimos trinta anos, as atitudes religiosas na América do Norte e na Europa modificaram-se a ponto de se tornarem irreconhecíveis, com o

avanço das causas feministas e progressistas e com o aumento da liberação sexual. Essa mudança é simbolizada pela aceitação geral da ordenação de mulheres e pela livre discussão das causas dos homossexuais nas igrejas protestantes da corrente central. Essas são as questões definidoras que separam progressistas e conservadores, a esquerda e a direita eclesiásticas. Simplesmente não se trata de questões em que seja possível imaginar que um membro da Igreja não tenha opinião. Embora os conservadores tenham sofrido repetidas derrotas nesses conflitos, eles são revigorados pelo novo apoio que provém do Sul do planeta. Ao contrário das expectativas liberais, as igrejas da África e da Ásia têm-se mostrado sumamente conservadoras nas questões morais e sexuais. Como muitas vezes observaram os ativistas da Nova Esquerda na década de 1960, num contexto diferente, causas que foram perdidas na Europa ou na América do Norte ainda poderiam ser vencidas na África ou na Ásia.

A razão exata de estarmos vendo um abismo hemisférico nas questões referentes à sexualidade requer algumas explicações. Em geral, as novas Igrejas são muito mais conservadoras e até reacionárias que a corrente dominante do Norte. Isso talvez pareça curioso, uma vez que, como já vimos, as mulheres são cruciais para o crescimento de novas Igrejas em todo o Sul do globo. Isso se evidencia no pentecostalismo latino-americano e em muitas das Igrejas africanas independentes, algumas das quais deveram sua fundação a profetisas. Em alguns casos, o respeito aos dons espirituais das mulheres levou a posições formais de liderança: a controvertida Igreja Universal do Reino de Deus tem ordenado mulheres desde 1993.[14]

Apesar desses exemplos, as Igrejas sulistas, sem sombra de dúvida, sentem-se muito mais à vontade do que suas vizinhas do Norte ao pregar um papel tradicional para as mulheres. Isso se aplica especialmente a grande parte da África, onde as idéias muçulmanas exercem uma poderosa influência cultural. Embora os cristãos não aceitem a totalidade do pacote de costumes islâmicos nessa questão, nem em qualquer outra, eles estão imbuídos de um conservadorismo que é geral em toda a comunidade. Conquanto seja difícil fazer generalizações sobre essas culturas diversificadas, as nações do Sul tendem a ser muito mais patriarcais do que a Europa ou a América do Norte. Para tomarmos um guia grosseiro das atitudes sociais, o

aborto é rigorosamente proibido em quase todas as nações africanas, ainda que algumas admitam exceções, nos casos em que a vida da mãe corre perigo ou em que o feto tem graves deformidades. (Praticam-se milhões de abortos a cada ano em toda a África, mas a grande maioria deles é considerada um ato criminoso.) Um debate animado sobre a reforma da legislação concernente ao aborto campeia por todo o continente, mas a situação dessa legislação encontra-se mais ou menos no pé em que estava na Europa ou na América do Norte na década de 1950. Somente a África do Sul, liberal e politicamente sofisticada, permite o aborto mediante solicitação.

Também com exceção da África do Sul, a política feminina organizada não está nem de longe tão desenvolvida, na maior parte da África, quanto na Europa ou na América do Norte, e esse tipo de equilíbrio entre os sexos reflete-se na vida eclesiástica, como seria inevitável. Em todos os aspectos, as Igrejas do Sul estão muito menos interessadas nas questões dos direitos sexuais do que as denominações mais antigas da América do Norte ou da Europa. Ainda falta às Igrejas africanas o tipo de reunião de líderes ativistas do feminismo que é tão corriqueiro nos Estados Unidos ou na Europa Ocidental. E, embora as fiéis venham desenvolvendo uma teologia que é feminista e nitidamente africana, essas idéias exercem um impacto mínimo, se comparadas às transformações promovidas nos países metropolitanos nos últimos trinta anos, mais ou menos. Muitas das mesmas observações poderiam ser feitas sobre as Igrejas da América Latina, nas quais decerto existem teologias feministas, mas onde elas são comumente vistas como exportadas pelos Estados Unidos.[15]

Pelos padrões nortistas, as Igrejas africanas, em especial, parecem maciçamente dominadas por homens e, com freqüência, avessas às causas e interesses da mulher. Nos últimos anos, alguns casos de escândalo sugeriram que essas atitudes teriam levado a uma exploração sexual generalizada dentro das Igrejas. Em 2001, o jornal norte-americano *National Catholic Reporter* trouxe uma reportagem sobre o que seria, supostamente, o problema corriqueiro do assédio e estupro de freiras e devotas africanas por parte de padres. Segundo esses relatos, extraídos de investigações conduzidas pelas próprias ordens religiosas, muitos homens da Igreja não conseguiram distanciar-se de uma cultura geral de promiscuidade

e de subordinação da mulher. O pressuposto geral da sociedade é que a masculinidade se define pelo desempenho sexual e pela geração de filhos, e que os padres, como qualquer outro homem, são sexualmente ativos. Antigamente, seus contatos sexuais se davam com namoradas ocasionais ou prostitutas, mas a ameaça da Aids os vem fazendo recorrer mais e mais ao alvo seguro das freiras.[16]

Essas notícias chocantes não devem ser necessariamente tomadas por seu valor aparente, e o clero africano nega que os incidentes descritos sejam comuns ou representativos. Alguns incidentes isolados de abuso não devem condenar todo o clero africano, assim como as Igrejas da Europa ou da América do Norte não devem ser maculadas pelas notícias sensacionalisticamente alardeadas de abuso de crianças por parte do clero dessas regiões. Os católicos africanos dizem que as histórias foram exageradas por razões políticas, deixando a África ser "lambuzada de lixo", a fim de que a esquerda norte-americana possa "impor seus objetivos de promover o casamento de padres, a ordenação de mulheres e os ataques à ordem estabelecida".[17] No momento em que escrevo este livro, a controvérsia continua, mas esse episódio indica as atitudes radicalmente diferentes que prevalecem quanto ao gênero sexual nas Igrejas do Norte e do Sul.

Também nas questões do homossexualismo há uma vasta divergência separando as comunidades religiosas do mundo, e em parte alguma ela é mais visível do que na África contemporânea. Vistas ao longo da história, as culturas africanas são tão pouco homogêneas nesses assuntos quanto as da Europa. As relações entre pessoas do mesmo sexo foram registradas com freqüência em diferentes povos e o grau de aprovação social tem variado enormemente, de acordo com o lugar e a época. Como na Europa tradicional, a maioria das sociedades africanas não tinha nenhuma idéia do "homossexual" como um tipo distinto, em contraste com o indivíduo que porventura fosse sexualmente ativo com pessoas do mesmo sexo. Nos últimos anos, porém, a mudança revolucionária das atitudes sociais para com o homossexualismo na Europa e na América do Norte criou uma grande defasagem social de muitas sociedades do Terceiro Mundo. Uma vez que muitos países do Norte encaram os direitos dos homossexuais como um componente fundamental da liberdade humana, o homossexualismo como

tal passou a ser retratado como um fenômeno estritamente ocidental, que é irrelevante, ou coisa pior, para as sociedades africanas ou asiáticas.[18]

A virulência da reação anti-homossexual tornou-se evidente a partir de meados da década de 1990, quando o presidente do Zimbábue, Robert Mugabe, proclamou que os homossexuais eram piores do que porcos e cães. Mugabe pode ser descartado como um demagogo exibicionista e suas tiradas contra os homossexuais foram condenadas por outros líderes africanos. Algumas das respostas mais duras vieram da África do Sul, onde a constituição garante a liberdade de expressão sexual. Ainda assim, Mugabe externou uma opinião populista muito difundida e suas idéias tiveram larga repercussão. O líder queniano Daniel Arap Moi chamou os homossexuais de "flagelo", enquanto o presidente da Namíbia concordou em que o homossexualismo era uma "prática estrangeira (...) a maioria dos defensores ardorosos desses pervertidos compõe-se de europeus, que se imaginam o baluarte da civilização e do esclarecimento". Os presidentes da Namíbia e de Uganda puseram em prática a sua retórica, ordenando batidas policiais severas contra os gays, a fim de "deter, deportar e aprisionar" os homossexuais.[19] A retórica anti-homossexual coaduna-se com o ativismo antiocidental e antiimperialista e, nesse caso, recebe o respaldo dos líderes religiosos.

Não estamos lidando com nenhum tipo de determinismo étnico, no sentido de as sociedades africanas ou asiáticas serem intrinsecamente mais hostis aos direitos da mulher ou às expressões alternativas da sexualidade. A diferença principal está em que essas comunidades ainda não passaram pelo tipo de tendência secularizadora e modernizante que transformou o Ocidente, mais ou menos nos últimos cem anos. É pouco provável que as Igrejas do Sul atendam às convocações nortistas de aceitar as tendências seculares gerais de liberalização nesses assuntos, de "se juntarem ao mundo moderno". É duplamente improvável que elas o façam, uma vez que essas mesmas tendências são associadas ao imperialismo cultural do Ocidente e responsabilizadas pelo declínio da religião na Europa e na América do Norte. Por que haveriam os sulistas de querer juntar-se a esse mundo, se tiverem alguma possibilidade de continuar separados? Se os nortistas se preocupam com a idéia de as Igrejas do Sul terem feito concessões ao paganismo tradi-

cional, os sulistas acusam os americanos do Norte e os europeus de estarem vendendo o cristianismo ao neopaganismo, sob a forma do liberalismo secular humanista.

As abordagens do feminismo e das questões homossexuais também levantam a questão crucial da autoridade, ou de como as diferentes facções justificam suas opiniões. Os liberais do Norte exigem que os textos e tradições eclesiásticos sejam vistos no contexto das culturas que os produziram, de modo que é legítimo e necessário que as Igrejas se modifiquem de acordo com o progresso secular. O simples fato de São Paulo ter parecido defender a escravidão não justifica essa prática no mundo moderno. Os sulistas, contudo, exigem que todas as Igrejas respeitem os valores morais e os papéis sexuais tradicionais, e com ênfase ainda maior, na medida em que essas normas são claramente prescritas nas Escrituras. Para os cristãos carismáticos e pentecostais, contradizer as palavras diretas do texto bíblico é intolerável. Os liberais julgam as Escrituras pelos padrões do mundo; os conservadores afirmam atribuir um valor absoluto às Escrituras e às fontes religiosas de autoridade. Num futuro previsível, as novas Igrejas continuarão a ser baluartes do conservadorismo nas questões-chave da igualdade feminina e dos direitos dos gays. (Resta saber se as Igrejas do Sul se manterão tão firmes acerca dessas questões sociais à medida que evoluírem e se diversificarem.)

ALIADOS MERIDIONAIS

O conservadorismo moral e sexual dos fiéis sulistas é música para os ouvidos dos norte-americanos ou europeus que se vêem divergindo dos líderes progressistas de suas Igrejas. Quando sofrem uma derrota ideológica em casa — por exemplo, quando uma nova denominação aprova o casamento entre pessoas do mesmo sexo —, os conservadores ficam tentados a olhar para o Sul e dizer, com efeito: "Esperem só." A história está do lado das Igrejas meridionais, que não tolerarão esse absurdo. Esses observadores fazem eco às esperanças de George Canning, o estadista britânico que olhou para a América Latina recém-independente da década de 1820 e declarou: "Convoquei à vida

o Novo Mundo, para restaurar o equilíbrio do antigo." Encontrar aliados no Sul é duplamente valioso para os tradicionalistas, uma vez que as posturas conservadoras têm muito mais probabilidade de ser ouvidas na mídia da corrente dominante quando são apresentadas por líderes religiosos africanos ou asiáticos do que pelo rol conhecido dos conservadores brancos. Além disso, os tradicionalistas do Norte ficam tentados a crer que a maré da história os favorece claramente. À medida que as antigas Igrejas liberais de destaque perderem influência, diante da demografia mutável do mundo, espera-se que suas idéias progressistas desapareçam junto com elas.

A influência sulista nos debates sobre a sexualidade tem sido particularmente visível na Igreja anglicana. Já mencionamos a Conferência Lambeth de 1998, que reuniu a Comunhão Anglicana global e na qual os bispos do Sul formaram um bloco sólido para derrotar as moções liberais sobre os direitos dos gays.[20] O episcopado do que foi um dia a "Igreja da Inglaterra" contém hoje uma maioria de clérigos africanos e asiáticos. Dos 736 bispos registrados em Lambeth, apenas 316 eram dos Estados Unidos, do Canadá e da Europa, enquanto a África enviou 224 e a Ásia, 95. Essa corporação aprovou com facilidade uma declaração francamente tradicionalista sobre os males do homossexualismo e a impossibilidade de conciliar a conduta homossexual com o ministério cristão. A melhor maneira de descrever as reações ocidentais à declaração sobre o homossexualismo é como uma mistura de incompreensão e fúria apoplética, que em parte alguma foi mais evidente do que nas palavras do bispo norte-americano Spong, citadas anteriormente. No entanto, o equilíbrio geográfico na Igreja anglicana promete pender cada vez mais para o Sul e, em meados do século, é possível que só os bispos africanos já constituam a maioria. Também fora da África, o tradicionalismo moral recebe um sólido respaldo de figuras como Moses Tay, o arcebispo do Sudeste Asiático sediado em Cingapura, que já vimos tentando exorcizar os totens canadenses. O arcebispo Tay recusa-se a comparecer a reuniões anglicanas internacionais convocadas por clérigos que favoreçam os direitos dos homossexuais, alegando que os liberais são não apenas irrefletidos, mas hereges.[21]

O debate de Lambeth alertou os conservadores norte-americanos para o fato de que, embora estivessem isolados em sua própria Igreja, eles tinham

amigos poderosos no além-mar. No ano 2000, alguns episcopalianos deram um passo que foi notável na época e que, poucos anos antes, teria sido chocante. Charles Murphy III e John H. Rodgers Jr. viajaram a Cingapura, onde foram ordenados bispos pelo arcebispo Tay e pelo arcebispo anglicano de Ruanda, Emmanuel Kolini, como fizeram vários outros clérigos africanos e norte-americanos. Segundo a antiga tradição, um arcebispo tem a liberdade de ordenar quem lhe aprouver em sua província, de modo que, legalmente, o reverendo Murphy tornou-se bispo da província de Ruanda. Além disso, porém, esses norte-americanos assumiram um novo papel, radical e meio controvertido, na América do Norte. Com efeito, tornaram-se bispos missionários, encarregados de ministrar a religião a congregações conservadoras, nas quais dariam respaldo a uma "província virtual" dissidente dentro da Igreja. Eles e seus colegas conservadores passaram a fazer parte da Missão Anglicana na América, patrocinada pelo arcebispo Kolini. O objetivo anunciado foi ajudar a "reconduzir a Igreja Episcopal a seus alicerces bíblicos", restabelecendo os ensinamentos tradicionais em questões como a ordenação de ministros homossexuais e a bênção do casamento entre pessoas do mesmo sexo: em suma, combater a "flagrante heresia" da liderança atual da Igreja nos Estados Unidos. Em 2001, mais quatro bispos norte-americanos foram consagrados para servir ao que se assemelhava cada vez mais a uma nova denominação. Mais uma vez, o ofício envolveu arcebispos de além-mar, a saber, Kolini, de Ruanda, e Datuk Ping Chung Yong, do Sudeste Asiático.[22]

Como seria de prever, as hierarquias estabelecidas da América do Norte foram hostis. O bispo dirigente da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, Frank Griswold, queixou-se de um "fundamentalismo perigoso", enquanto seu colega canadense advertiu que "os bispos não são mísseis balísticos intercontinentais, fabricados num continente e disparados contra outro como um ato de agressão".[23] Tay, por sua vez, foi demonizado como um agente da intolerância e da homofobia, e o bispo da província canadense de New Westminster proibiu uma visita do primaz de Cingapura que já estava planejada. Tanto nos Estados Unidos quanto no Canadá, entretanto, muitos episcopalianos da arraia-miúda expressaram simpatia pelos novos bispos e seus patronos internacionais. À medida que a Igreja foi ficando cada vez mais

dividida quanto às questões do gênero e da orientação sexuais, os conservadores da América do Norte sentiram-se muito mais próximos, em termos políticos, das Igrejas iniciantes da África e da Ásia do que de suas próprias elites eclesiásticas, ao se voltarem para Cingapura e Ruanda a fim de se defenderem de Nova York e Ottawa. Cerca de trinta congregações episcopais conservadoras, fisicamente situadas na América do Norte, hoje fazem parte, tecnicamente, da jurisdição da arquidiocese de Ruanda — soldados brancos seguindo generais negros e morenos.

Ao menos para esses americanos, a ortodoxia vem do Sul para o Norte. Essa história é um símbolo perfeito do término da relação paternalista entre as igrejas do Velho e do Novo Mundo cristãos. Após uma visita a sua distante sede arquidiocesana na África, um clérigo norte-americano indagou, em tom admirativo: "Quem deve ser missionário para quem?"[24] Para muitos, essa é uma questão já totalmente resolvida.

A EVANGELIZAÇÃO DO NORTE

Em termos numéricos, a defecção episcopaliana ainda é um fenômeno muito periférico, mas, seria ela um sinal precoce de uma tendência muito maior? Será provável que vejamos cristãos do Sul efetivamente convertendo ou recristianizando o Norte? Mesmo hoje, algumas denominações já apelam para os florescentes recursos espirituais do Sul. Na Igreja Católica Romana, as dioceses nortistas tendem mais e mais a usar padres vindos de terras da África ou da América Latina, que ainda são um terreno fértil para as vocações. Aproximadamente 1/6 dos padres atualmente sediados em paróquias norte-americanas foi importado de outros países. Há padres africanos aparecendo — imaginem só! — na Irlanda, esse antiqüíssimo berço da devoção católica. Comentando esse fenômeno, uma amiga irlandesa lembrou-se com ironia de que, quando menina, a Igreja lhe dizia que colecionasse moedinhas de um centavo para "salvar bebês negros na África". Ela se perguntou se alguns desses bebês teriam crescido para salvar almas irlandesas, a título de recompensa. As próprias comunidades de imigrantes das terras nortistas vêm-se tornando recursos importantes. Embora os vietnamita-

americanos componham apenas 1% dos católicos dos Estados Unidos, eles suprem mais de 3% dos homens que estão hoje se preparando para o sacerdócio. Entre os seminaristas prestes a ser ordenados nos Estados Unidos, em 2001, 28% nasceram fora do país: 5% nasceram no México e outros 5% no Vietnã.[25]

Também nas denominações protestantes, os sulistas são cada vez mais visíveis como sacerdotes e missionários efetivos. Na verdade, a influência do Sul vem crescendo através de dois fenômenos correlatos, mas distintos. Em alguns casos, as igrejas do Terceiro Mundo realizam um trabalho missionário real na América do Norte secularizada e, em especial, na Europa. Comumente, porém, a evangelização é um subproduto acidental das atividades das Igrejas de imigrantes, o que é um fenômeno importante, dadas as grandes comunidades africanas e asiáticas domiciliadas na Europa.

Quanto ao primeiro aspecto, o do trabalho missionário deliberado, a Grã-Bretanha acolhe hoje cerca de 1.500 missionários de cinqüenta nações. Muitos vêm de países africanos e manifestam descrença diante do deserto espiritual com que deparam nessas "terras verdejantes e pagãs". Para citar Stephen Tirwomwe, um missionário ugandense que atua no velho cinturão industrial do norte da Inglaterra, "Foi muito deprimente, em minha chegada, encontrar as igrejas vazias e sendo vendidas, quando, em Uganda, não há espaço suficiente em nossas igrejas para o povo. Há uma grande necessidade de fazer renascer o fervor religioso na Grã-Bretanha — ela se tornou muito secular e as pessoas estão muito individualistas e voltadas para si. O país precisa se reconverter". Ao anunciar um novo esforço missionário, o primaz anglicano do Brasil declarou que "Londres é o campo missionário de hoje. É tão secular que temos de mandar pessoas para lá para sua salvação".[26]

Esses clérigos provêm da tradição anglicana, mas as Igrejas independentes começam agora a assumir a liderança da evangelização na Europa. Ao lerem o Novo Testamento, os cristãos africanos e asiáticos deparam com o Grande Mandamento que instrui os seguidores a fazerem discípulos de todas as nações. Eles levam a sério suas afirmações de catolicismo. Um organismo missionário atuante é a Igreja Cristã Redimida de Deus (ICRD), baseada na Nigéria e fundada em 1952. Seu fundador profético foi um vete-

rano da Igreja dos Querubins e Serafins, que faz parte do movimento Aladura. A ICRD tem um vigoroso alcance missionário: sua profissão de fé afirma que "É nosso objetivo chegar ao paraíso. É nosso objetivo levar conosco tantas pessoas quantas for possível. (...) Para levar conosco o maior número possível de pessoas, plantaremos igrejas a cinco minutos de distância a pé em todas as cidades e vilarejos dos países em desenvolvimento, e a cinco minutos de distância de carro em todas as cidades e vilarejos dos países desenvolvidos".[27] Desde 1981, a ICRD vangloria-se de que "teve início uma franca explosão, com o número de paróquias crescendo aos saltos. Pela última contagem, há pelo menos umas quatro mil paróquias da Igreja Cristã Redimida de Deus na Nigéria. No cenário internacional, a Igreja está presente noutras nações africanas, inclusive Costa do Marfim, Gana, Zâmbia, Maláui, Zaire, Tanzânia, Quênia, Uganda, Gâmbia, Camarões e África do Sul. Na Europa, a Igreja espalha-se pela Inglaterra, Alemanha e França". Ela também é atuante nos Estados Unidos, no Haiti e na Jamaica. Como proclama a Igreja, essa presença global "é, obviamente, a concretização da visão concedida a seu fundador, Papa Akindayomi, de que esta Igreja se espalharia, abarcando a Terra inteira, e seria uma parte viva do corpo de Cristo, que o Salvador encontraria aqui ao retornar".[28]

Em geral, esses independentes despertam pouca atenção da mídia, exceto quando se transformam em focos de escândalos, o que acontece periodicamente. A IURD brasileira é um dos muitos organismos que vêm expandindo sua influência na Europa e na América do Norte, onde comprou estações de rádio e imóveis. Tal como a ICRD, também essa Igreja vê uma rica colheita em potencial nas terras da diáspora africana e opera missões na África meridional. Similarmente, a Igreja de Jesus Cristo na Terra por seu Enviado Especial Simon Kimbangu (EJCSK) atua na República do Congo (Brazzaville), na República Democrática do Congo (Kinshasa), em Angola, Gabão, República Centro-africana, Zâmbia, Zimbábue, Ruanda, Burundi, África do Sul, Nigéria, Madagascar, Espanha, Portugal, França, Bélgica, Suíça e Inglaterra. Há muitos fiéis kimbanguistas no mundo inteiro, nos Estados Unidos, no Canadá e noutros países. A Igreja Sal da Terra, de base brasileira, tem missionários na Grã-Bretanha, na Irlanda, em Portugal, na Índia e no Japão. Essas Igrejas de orientação internacional usam a Internet como instrumento global de recru-

tamento. O internauta devoto pode investigar *on line* a IURD, a Sal da Terra, a ICRD, a EJCSK, a Igreja do Senhor (Aladura), a Igreja Celestial de Cristo, os harristas e dezenas de outros organismos semelhantes.[29]

A notoriedade da IURD desvia a atenção das realizações substanciais das Igrejas independentes em solo europeu e da forte probabilidade de que elas venham a ter grande crescimento. As condições são ideais, na medida em que a maioria dessas Igrejas não sofre com uma barreira expressiva de linguagem e depara com pouquíssima competição ou resistência por parte de corporações já estabelecidas, como a Igreja da Inglaterra. A questão da língua é importante: ao contrário do que acontece na América do Norte, onde as novas Igrejas serão predominantemente falantes de espanhol, suas equivalentes na Europa falam as línguas das antigas potências coloniais — inglês na Grã-Bretanha e francês na França. Uma bela imagem foi fornecida por Yoweri Museveni, presidente de Uganda e a pessoa que mais contribuiu para pôr fim ao ciclo de derramamento de sangue e repressão de seu país nos anos 80. Dirigindo-se a uma conferência britânica, em 1997, ele comentou: "Quando lutávamos na selva, o regime que estava no poder recebia armas do exterior. Nosso trabalho, como guerrilheiros, era simplesmente esperar e capturar essas armas. Vocês vieram para nossos países e nós capturamos sua língua. Aqui estou eu, dirigindo-lhes a palavra em sua própria língua tribal."[30] As Igrejas independentes usam essas línguas capturadas como seus instrumentos básicos de evangelização.

As Igrejas dos imigrantes também são cruciais, e já vimos como essas congregações vão compondo uma parcela crescente da atividade cristã em toda a Europa e no Canadá. Algumas já pensam em se expandir para as comunidades anfitriãs — cristãos negros e amarelos evangelizando brancos. Embora nenhum grupo seja inteiramente representativo, poderíamos examinar aqui uma das congregações negras mais bem-sucedidas da Grã-Bretanha, o Centro Cristão Internacional Kingsway (CCIK), em Londres. Seu pastor principal, Matthew Ashimolowo, deu início recentemente a uma Cruzada de Rompimento de Barreiras, com o objetivo específico de recrutar membros brancos. Segundo seu comentário, os convertidos brancos sentir-se-iam inquietos em meio ao que ele descreveu francamente como "um mar de rostos negros", de modo que o pastor ansiava por criar um ambiente hospitaleiro."

Até que ponto é viável que essa Igreja, ou qualquer de suas equivalentes, logre "romper barreiras" e atrair europeus brancos para o mundo do cristianismo sulista? É claro que essa pergunta tem enorme significação para a direção futura do cristianismo. Se elas não tiverem sucesso, a religião será cada vez mais definida como algo estrangeiro, suspeito e até hostil. A princípio, é provável que os recrutas brancos sintam-se pouco à vontade com o estilo de culto de uma igreja africana ou das Índias ocidentais, sobretudo porque a cultura britânica desconfia, tradicionalmente, das manifestações públicas de entusiasmo religioso. Num eco irônico dos antigos debates de missionários sobre a relevância da cultura, o pastor Ashimolowo queixa-se de que "O problema é que somos vistos como uma coisa dos negros, e não uma coisa de Deus". As novas Igrejas, como o CCIK, têm que tratar os hábitos e visões de mundo dos brancos com o devido respeito e sensibilidade: praticar a inculturação, na verdade.

Com o passar do tempo, é bem possível que as Igrejas de estilo sulista façam incursões fora da população imigrante e penetrem na comunidade branca. De especial importância como intermediárias são as pessoas de raça mestiça, em número cada vez maior, das quais se pode esperar que levem amigos e parentes para as igrejas. Os teólogos latino-americanos têm toda razão ao discernir um papel axial desses cristãos mestiços. Exatamente como serão essas novas Igrejas euro-africanas e euro-asiáticas, ninguém sabe dizer ao certo, mas será fascinante observar o processo de interação.

As coisas devem seguir um curso muito diferente nos Estados Unidos, já que o país nunca passou pelo mesmo tipo de secularização generalizada que ocorreu na Europa e, a despeito de todos os seus críticos, o cristianismo norte-americano está bem vivo e sólido. Mesmo assim, o país foi designado como território missionário por algumas Igrejas do Sul, que atualmente evangelizam as populações migrantes. A Assembléia de Deus e a IURD, ambas brasileiras, têm missões em Los Angeles, enquanto a El Shaddai trabalha junto aos filipino-americanos. Boston proporciona uma justaposição claramente simbólica, uma vez que há um templo da IURD no térreo de um prédio situado bem na esquina seguinte à venerável catedral de São Paulo, um centro tradicional dos mais puros episcopalianos. Outro exemplo recente de trabalho missionário envolve as igrejas do chamado Reavivamento

Espiritual Argentino, um movimento pentecostal surgido na época dos desastres sociais e políticos enfrentados pelo país no começo dos anos 80. O movimento argentino acredita firmemente em conceitos de guerra espiritual contra as forças demoníacas que supostamente perpassam a sociedade, e se caracteriza pela criação dos chamados Faróis da Oração — redes de fiéis que rezam sistematicamente por seus vizinhos. Desde meados da década de 1990, o Reavivamento Espiritual Argentino vem procurando fazer sua evangelização na América do Norte, usando a cidade de Filadélfia como cabeça-de-ponte. Em 1999, Carlos Annacondia, que faz parte do movimento, pregou para cerca de 12.000 moradores de Filadélfia, na primeira cruzada em massa da cidade a ser dirigida por um latino.[32]

As Igrejas africanas, e especificamente as nigerianas, como a Confraria Bíblica da Vida Mais Profunda, também tomaram os Estados Unidos como alvo e têm espalhado redes de congregações. Com seus 80.000 residentes nigerianos, a cidade de Houston desempenha um papel crucial nesses projetos. A ICRD tem agora "paróquias em Dallas, Tallahassee, Houston, Nova York, Washington e Chicago, Atlanta, Detroit, Maryland etc."[33] Outra denominação em processo de crescimento é a Igreja Apostólica de Cristo (IAC), que, como a ICRD, tem suas raízes no movimento Aladura. De acordo com a história oficial do grupo, sua extensão internacional começou em 1979 em Ibadã, na Nigéria, quando o profeta T. O. Obadare decidiu "fazer três dias de jejum e orações voltados para a situação dos nigerianos no exterior. Após esse fervor religioso de três dias, uma senhora profetizou durante quase uma hora sobre a mesma questão dos nigerianos no exterior. O profeta iniciou então um período adicional de sete dias de orações e jejum por essa questão". Depois de criar uma igreja da IAC em Londres, o profeta Obadare mudou-se para Houston em 1981 e criou uma rede de congregações nos Estados Unidos. Em menos de duas décadas de existência, a Igreja Americana Apostólica de Cristo formou congregações em Nova York, Nova Jersey, Baltimore, Washington (D. C.), Birmingham (no Alabama), Chicago, Houston, Dallas, cidade de Oklahoma e Los Angeles. Elas se distinguem de diversas denominações rivais que também se dizem herdeiras legítimas da verdadeira tradição da IAC, como a Igreja Babalola Apostólica de Cristo.[34]

Ainda que essas novas Igrejas possam ter grande impacto nos Estados Unidos, particularmente nas comunidades urbanas, as muitas diferenças culturais tornam improvável que elas surtam um efeito transformador semelhante ao que tenderemos a ver na Europa. Contudo, também nos Estados Unidos, as próximas décadas deverão assistir a toda uma nova fase de síntese e hibridização religiosas, à medida que as comunidades de imigrantes se americanizarem. Para citar apenas uma força étnica, é muito provável que uma nação norte-americana com 100 milhões de latinos tenha uma feição religiosa muito mais sulista do que qualquer coisa que possamos imaginar no momento.

ESPELHOS MERIDIONAIS

Vez após outra, quando os cristãos europeus e americanos do Norte olham para o Sul, eles vêem o que querem ver. Uma geração atrás, os liberais viram suas próprias idéias refletidas nas massas ascendentes do Terceiro Mundo, que marchavam para o socialismo e a libertação. Hoje, são os conservadores que têm a visão mais promissora. Com base na simples população, as Igrejas do Sul certamente terão muito mais importância do que têm hoje, mas está longe de ser certo que continuem a ter o mesmo tom político e cultural. Como vimos, é provável que, com o amadurecimento das Igrejas em ascensão, suas posições sociais tornem-se tão diversificadas quanto as de suas equivalentes nortistas. Quem sabe se, com a mudança das sociedades meridionais, algumas de suas Igrejas também venham, um dia, a favorecer a ordenação de mulheres e até a abençoar o casamento de homossexuais. Se há uma lição que se extrai de todos os estudos recentes sobre as Igrejas em ascensão, é que elas se definem de acordo com seus próprios padrões, a despeito de todos os ávidos esforços feitos para configurá-las nos moldes da Antiga Cristandade.

DEZ

Revendo o cristianismo pela primeira vez

> Um dos jogos a que [a raça humana] é mais apegada chama-se "Mantenha o amanhã nas trevas", também conhecido por (...) "Engane o profeta". Os jogadores ouvem com extremo cuidado e respeito tudo o que os homens argutos têm a dizer sobre o que acontecerá na próxima geração. Em seguida, esperam até que todos os homens argutos estejam mortos e lhes dão um belo funeral. Depois disso, vão em frente e fazem outra coisa. E é só. Para uma raça de gostos simples, no entanto, é muito divertido.
>
> — *G. K. Chesterton,* The Napoleon of Notting Hill

Ah, se a gente soubesse... As tentativas de prever o futuro costumam derivar de mais do que a mera curiosidade intelectual. Idealmente, saber o que acontecerá deveria preparar-nos melhor para lidar com isso, a fim de impedir as coisas que tememos. O problema dessa abordagem é que, vez por outra, as coisas previstas simplesmente não ocorrem; com mais freqüência, elas de fato acontecem, porém de forma muito diferente das esperadas por qualquer um. A primeira dessas dificuldades é esplendidamente simbolizada pelos imensos estoques de mantimentos duvidosos que os norte-americanos assustados acumularam, a fim de enfrentar o colapso da civilização previsto para 1º de janeiro de 2000, quando ocorreria o ataque do temido vírus Y2K. No caso do deslocamento do cristianismo para o Sul, podemos ter certeza de que o evento ocorrerá, mas

interpretá-lo ou nos prepararmos para ele é uma outra história. Será que nosso conhecimento das tendências futuras nos permitirá criar respostas apropriadas? Embora talvez se possa fazer pouca coisa em termos de política prática, examinar o modo como o cristianismo vem-se desenvolvendo diz-nos muito sobre a essência dessa religião. Considerar os futuros possíveis é muito valioso, porque pode dar-nos muitas informações sobre as realidades do presente.

Presumamos o impossível por um momento: que um buraco de minhoca* se abrisse por tempo suficiente para nos dar acesso a algo assim como a *Enciclopédia cristã mundial* do ano 2050, incluindo tabelas populacionais detalhadas das comunidades cristãs do mundo inteiro nessa data futura. Logicamente, esse tesouro seria de imenso valor para as Igrejas cristãs, para que elas soubessem onde alocar seus recursos — como investir pessoal e verbas em determinadas cidades ou regiões, com o objetivo de entrar no futuro crescimento populacional numa posição particularmente vantajosa. Se soubéssemos que uma dada cidade asiática que tem hoje apenas 500.000 habitantes se inflaria para 20 milhões em meados do século, isso pareceria representar uma esplêndida oportunidade. Se as Igrejas se estabelecessem nela agora, plantando o núcleo de futuros serviços sociais e redes comunitárias, ficariam numa posição ideal para dominar a economia religiosa dessa região florescente. As pessoas que recorressem a tais Igrejas, em busca de alimento e ajuda, provavelmente seriam membros fiéis de sua congregação e construiriam essas denominações. Numa era de competição entre os credos, essa política de visão seria uma enorme vantagem. Num mundo ideal, cristãos e muçulmanos, católicos e pentecostais estariam empenhados numa rivalidade amistosa, para ver quem melhor ajudaria os pobres, sem pensar em quem sairia ganhando o maior número de fiéis e a maior influência. Mas o nosso não é um mundo ideal.

Pode ser que os buracos de minhoca existam ou não, mas já dispomos de grande parte da informação que esperaríamos obter numa enciclopédia

*Na teoria da relatividade geral, o *wormhole*, ou buraco de minhoca, é uma estrutura que estabelece uma ligação entre dois buracos negros, cada qual num universo separado ou em regiões separadas de nosso universo, criando uma ponte entre os dois e, portanto, entre duas regiões diferentes do espaço-tempo. (*N. da T.*)

que nos chegasse do futuro. Para tomar apenas o exemplo das cidades que terão um crescimento rápido, sabemos hoje onde estarão muitos desses lugares e onde o investimento de recursos poderia representar ganhos espetaculares. Excetuadas as catástrofes, nada impedirá que cidades africanas como Lagos, Lusaka, Kinshasa e Kampala se transformem em golias e absorvam milhões de habitantes rurais desarraigados. Todas elas estão em países com redes mínimas de serviços sociais e todas se encontram em regiões de viva competição religiosa. O credo ou denominação que nelas se estabelecer em nossos dias terá grande probabilidade de colher ricos proveitos dentro de uma ou duas décadas. Em geral, porém, as religiões não estão fazendo essa construção, ou não num grau que se assemelhe nem de longe ao que esperaríamos. Por que deixariam elas de responder a essas tendências futuras evidentes?

É claro que alguns grupos vêm de fato desenvolvendo sua presença nos futuros centros de crescimento, mas são igualmente notáveis os que não estão fazendo esse trabalho. Apesar de toda a sua vasta riqueza, muitas Igrejas da América do Norte e da Europa têm muito menos interesse ou compromisso com o Sul do globo do que tiveram no passado. As Igrejas dominantes da América fizeram cortes drásticos em seus orçamentos das missões. Em grande medida, isso representa uma resposta às acusações de imperialismo cultural de tempos atrás, bem como um sentimento de culpa por ter havido muita justiça nos estereótipos convencionais do trabalho missionário. Ademais, as congregações do Ocidente relutam em interferir nos domínios das novas Igrejas nativas, que devem ter a possibilidade de se erguer em seus próprios pés. Seja qual for a razão, o investimento ocidental nas missões foi drasticamente reduzido, justamente na hora em que se faz mais desesperadamente necessário, no auge da atual onda de crescimento do número de cristãos.

Algumas Igrejas do Ocidente não querem responder aos novos desafios globais. Outras, no entanto, estão simplesmente impossibilitadas de fazê-lo, porque as Igrejas enfrentam demandas que competem por recursos escassos. Isso é bem ilustrado pela Igreja Católica Romana, que, no plano global, enfrenta gravíssimos desafios de outras denominações. Em termos lógicos, a Igreja deveria reagir realocando o clero nas regiões de maior ne-

cessidade. Na prática, a tradição católica é sumamente dependente de seu clero e se mostra mais forte onde seus padres e freiras são mais competentes e numerosos. Infelizmente, porém, a Igreja enfrenta um desequilíbrio maciço e crescente entre os fiéis do rebanho católico e seus pastores. Embora possamos compreender as circunstâncias históricas que levaram a essa situação, é quase como se a Igreja destinasse seus recursos, cientificamente, de modo a criar a menor correlação possível entre os padres e as comunidades que mais necessitam deles. O próprio Diabo não conseguiria fazer um plano melhor. O exemplo católico ilustra o quanto o Norte está deixando de reagir à mudança das realidades globais, bem como as razões estruturais que tornam improvável a mudança dessa situação.

Nessa matéria, como em inúmeras outras, o desequilíbrio Norte-Sul é flagrante. O mundo setentrional — a Europa e a América do Norte — responde hoje por 35% dos fiéis católicos e 68% dos padres; a América Latina tem 42% dos fiéis, mas apenas 20% dos padres. Em termos da proporção entre padres e fiéis, o mundo nortista está quatro vezes mais bem provido de clérigos do que o Sul do globo. Para entender o que significam essas cifras, devemos lembrar as queixas intermináveis sobre a escassez de padres na Europa e nos Estados Unidos e as terríveis conseqüências disso para a vida paroquial. Agora, imaginemos a situação noutros lugares do mundo, onde há uma oferta muito menor de padres. Se sua escassez norte-americana é realmente tamanha desgraça, como afirmam muitos, como poderíamos sequer começar a descrever a situação do Sul? Não chega a surpreender que o Vaticano esteja tão alarmado com as incursões evangélicas nos rebanhos católicos mal pastoreados, ou que veja as conversões ao protestantismo em termos de lobos sectários que predam fiéis vulneráveis. No Brasil, os pastores protestantes já superaram o número de padres em meados da década de 1980 e, teoricamente, algumas paróquias católicas tinham 50.000 membros nessa ocasião.[1] Na África dos últimos cinqüenta anos, é provável que a Igreja tenha desfrutado a mais rápida expansão numérica de toda a sua história, mas a escassez do clero levanta questões acerca de por quanto tempo esse surto de crescimento poderá ser mantido. Para a hierarquia da Igreja, esse problema tem uma premência muito mais imediata do que qualquer queixa social ou teológica proveniente dos liberais nortistas.

Admitindo-se que existe um problema grave, as soluções nada têm de óbvio. Seria inconcebível que os bispos do hemisfério norte buscassem uma eqüidade global mediante o envio de metade de seus padres para o Terceiro Mundo — ainda que, provavelmente, essa perspectiva tenha passado pela cabeça de muitos prelados, aborrecidos com clérigos insubordinados sob sua autoridade. Surpreendentemente, as principais medidas tomadas até hoje para remediar a escassez de padres têm ocorrido inteiramente no sentido inverso, isto é, importando padres do Terceiro Mundo para suprir a escassez da América do Norte e da Europa. Vista pela perspectiva global, essa política pode ser descrita, na melhor das hipóteses, como dolorosamente míope, e na pior, como suicida para os destinos do catolicismo. Se nem mesmo uma organização tão centralizada e de orientação tão global quanto a Igreja católica consegue mobilizar seus recursos para enfrentar os desafios e oportunidades emergentes no hemisfério sul, que esperança pode haver para qualquer outra instituição?

REVENDO O CRISTIANISMO

Mesmo que todas as nossas previsões tenham uma correção exata, saber alguma coisa sobre o futuro do cristianismo pode ou não ajudar tal ou qual Igreja ou grupo a tomar medidas práticas para se preparar para esse futuro. Não obstante, pode fazer muito para nos ajudar a compreender o presente, a fim de que possamos agir em consonância com ele. Se há uma coisa que podemos prever com fidedignidade sobre o século XXI, é que uma parcela crescente da população mundial se identificará com uma de duas religiões, o cristianismo ou o islamismo — e as duas têm um histórico longo e desastroso de conflitos e incompreensão mútua. Pelo bem da religião e da política, e talvez da simples sobrevivência planetária, é uma necessidade vital que os nortistas cristãos e judeus adquiram uma compreensão melhor do islamismo. No entanto, por mais curioso que pareça, talvez a necessidade mais premente seja avaliar esse outro gigante religioso — o mundo estranhamente desconhecido do novo cristianismo. O cristianismo meridional, a Terceira Igreja, não é uma sim-

ples versão transplantada da conhecida religião dos Estados cristãos mais antigos: a Nova Cristandade não é uma imagem especular da Antiga. É uma entidade verdadeiramente nova e em desenvolvimento. Resta saber quão diferente se mostrará de sua predecessora.

Estudar o cristianismo numa sociedade predominantemente cristã pode criar dificuldades surpreendentes. Sou professor de um curso de estudos religiosos que, como muitos de seus equivalentes em universidades de todo o território dos Estados Unidos, apresenta aos estudantes as dimensões globais da experiência religiosa. Na prática, isso significa oferecer uma vasta gama de disciplinas sobre as Religiões do Mundo, tais como o islamismo, o budismo etc. A principal religião que tende a sofrer nesse pacote é o cristianismo, que nem de longe recebe a atenção merecida em termos de seu contingente e sua escala global. Qualquer que seja o valor das reivindicações cristãs da verdade, o cristianismo não pode ser considerado apenas uma religião entre muitas: ele é e continuará a ser, sem termos de comparação, a maior que existe. Uma geração atrás, o descaso para com o cristianismo no ensino acadêmico fazia mais sentido do que hoje, na medida em que se podia esperar que os alunos absorvessem informações sobre esse credo nas igrejas, na família ou na sociedade em geral. Hoje, porém, essa não costuma ser uma expectativa realista, e deparamos com níveis estarrecedores de ignorância a respeito dos dados fundamentais da religião.

Se o cristianismo como tal recebe pouca atenção, a situação é ainda pior quando se trata dessa religião fora do Ocidente. Normalmente, os livros didáticos discutem a religião na África e na Ásia sobretudo em termos sumamente negativos, no contexto do genocídio, da escravidão e do imperialismo, e as vozes do cristianismo sulista autônomo raramente se fazem ouvir. Dada a distribuição atual e futura dos cristãos pelo mundo, pode-se defender a tese de que compreender essa religião em seu contexto não-ocidental é uma necessidade primordial, para quem estiver em busca de uma compreensão do mundo emergente. As universidades norte-americanas valorizam a meta da diversidade em seu ensino, apresentando aos alunos os estilos de pensamento da África, da Ásia e da América Latina, muitas vezes através do uso de textos de culturas não-ocidentais. Por mais estranho que pareça em termos dos estereótipos convencionais, ensinar o cristianismo seria um

modo esplêndido de ensinar a diversidade, sobretudo agora que essa religião não-ocidental está voltando a suas raízes. Significativamente, porém, poucos departamentos de Estudos Religiosos das universidades públicas oferecem cadeiras sobre o pentecostalismo, digamos, comparado ao número substancial das que lecionam o budismo ou o islamismo. Em parte, isso reflete preconceitos políticos: pelo menos nas ciências humanas, a maioria dos acadêmicos é profundamente liberal e tem uma visão negativa do pentecostalismo e do fundamentalismo. Embora as faculdades discutam o catolicismo, as questões envolvidas nessas disciplinas são justamente as que têm interesse no Ocidente liberal, e não as realidades vividas na prática católica da América Latina ou da África.

Considerar o cristianismo como uma realidade global pode levar-nos a ver toda essa religião numa perspectiva radicalmente nova, que é assustadora e, muitas vezes, incômoda. Na verdade, adaptando uma frase cunhada pelo teólogo Marcus Borg, é como se estivéssemos revendo o cristianismo pela primeira vez.[2] Nesse encontro, somos forçados a ver a religião não apenas como é, mas como foi em suas origens e como será no futuro. Para citar um exemplo dessas redescobertas espantosas, o cristianismo está profundamente associado à pobreza. Ao contrário do mito, o cristão típico não é um mandachuva branco dos Estados Unidos ou da Europa Ocidental, mas uma pessoa pobre — não raro, inimaginavelmente pobre, pelos padrões ocidentais.

A realidade sombria do empobrecimento cristão torna-se ainda mais verdadeira à medida que a África vai assumindo seu lugar como principal centro dessa religião. Estamos lidando com um continente que suportou inúmeros desastres desde sua independência, medidos por dados estatísticos que se tornam cansativos por seu horror absoluto, quer examinemos a expectativa de vida, a mortalidade infantil ou as mortes decorrentes da Aids. A África contribui com menos de 2% do PIB total do mundo, embora abrigue 13% da população mundial, e o PIB de toda a África subsaariana é equivalente ao da Holanda. Desde a década de 1960, a parcela africana do comércio mundial praticamente desapareceu. No cômputo geral, "o continente está resvalando do Terceiro Mundo para sua própria categoria deprimente de Enésimo Mundo". A situação torna-se infinita-

mente pior com a desagregação de diversos Estados africanos, processo este que costuma ser acompanhado por um inacreditável derramamento de sangue. A comunidade do serviço de informações norte-americano não vê nenhuma probabilidade de melhora num futuro previsível: "Na África subsaariana, os conflitos e a instabilidade persistentes, os governos autocráticos e corruptos, a dependência exagerada de produtos cujo preço real está em queda, os baixos níveis de instrução e a disseminação de doenças infecciosas se combinarão para impedir que a maioria dos países vivencie um rápido crescimento econômico."[3] Essa é a realidade subjacente das massas cristãs do novo século.

Os cristãos africanos e latino-americanos são pessoas para quem as bem-aventuranças do Novo Testamento têm uma importância direta, que é inconcebível para a maioria dos cristãos das sociedades setentrionais. Quando Jesus diz que os "pobres" serão abençoados, a palavra usada não implica uma privação relativa, mas a pobreza absoluta, ou a miséria. A grande maioria dos cristãos do Sul (e de todos os cristãos, cada vez mais) compõe-se realmente dos pobres, dos famintos, dos perseguidos e até dos desumanizados. A Índia tem uma tradução perfeita para a palavra de Jesus no termo *Dalit*, cujo significado literal é "esmagado" ou "oprimido". É assim que os chamados Intocáveis daquele país preferem agora descrever-se; numa possível tradução da frase bíblica, bem-aventurados são os Intocáveis.

Idealmente, saber disso deveria ter conseqüências políticas, as quais são no mínimo tão urgentes quanto redistribuir os recursos da Igreja para atender às necessidades das populações em processo de mudança. Acima de tudo, a sina desastrosa de inúmeros cristãos do mundo inteiro exerce uma pressão urgente nas sociedades ricas, para que elas auxiliem os pobres. Há cerca de um quarto de século, Ronald J. Sider publicou seu influente livro *Rich Christians in an Age of Hunger*, que atacou a hipocrisia do Primeiro Mundo diante da pobreza esmagadora do Sul do globo. Seria fácil republicá-lo hoje com o título ainda mais contundente de *Cristãos ricos numa era de cristãos famintos*, e a realidade do parentesco religioso agrava enormemente a acusação de Sider.[4] Quando os cristãos norte-americanos vêem as imagens da fome na África, como as visões infernais da Etiópia na década de 1980, pouquíssimos se dão conta de que as vítimas compartilham com eles não

só uma humanidade comum, mas também, em muitos casos, a mesma religião. Aqueles são cristãos morrendo de fome.

A BÍBLIA NO SUL

Olhar para o cristianismo sulista oferece uma perspectiva nova e surpreendente sobre algumas outras coisas que talvez pareçam muito conhecidas. É possível que o exemplo mais notável seja o modo como as novas Igrejas são capazes de ler a Bíblia, de uma forma que faz o cristianismo parecer uma religião totalmente diferente do credo de prósperas sociedades avançadas da Europa ou da América do Norte. Já vimos que as Igrejas do Sul sentem-se muito à vontade com as concepções bíblicas do sobrenatural, com idéias como sonhos e profecias. Igualmente relevantes, a seus olhos, são os temas sociais e políticos nucleares do Livro, tais como o martírio, a opressão e o exílio. Nos dias atuais, talvez somente nas novas Igrejas a Bíblia possa ser lida com autenticidade e com uma proximidade imediata, e talvez a Velha Cristandade deva priorizar as vozes do Sul. Se as Igrejas do Norte não podem ajudar com padres ou missionários, nem com dinheiro, talvez possam reinterpretar sua própria religião à luz dessas experiências.[5]

Ao lermos o Novo Testamento, inúmeros dos pressupostos básicos afiguram-se tão estranhos no Norte do globo quanto parecem normais e conhecidos no Sul. Quando Jesus não fala de exorcismo e curas, Suas palavras registradas dedicam às questões da perseguição e do martírio o que hoje se afigura uma medida desproporcional de atenção. Ele fala de como os fiéis devem agir ao serem julgados por sua religião, e de como devem reagir ao serem expulsos e condenados por suas famílias, suas aldeias, e por autoridades religiosas judaicas. Uma grande parte da Bíblia, tanto no Velho quanto no Novo Testamento, versa sobre os sofrimentos do povo de Deus diante de autoridades seculares maléficas.

A título de exercício intelectual, os ocidentais modernos são capazes de compreender as circunstâncias históricas que levaram a essa ênfase no derramamento de sangue e nos confrontos, mas as passagens em questão têm pouca pertinência atual. Tampouco a têm, para muitos, os escritos

apocalípticos estreitamente ligados ao tema da perseguição e do martírio, bem como as visões de um mundo vindouro em que Deus governará, os perseguidores perecerão e os justos serão vingados. Nas últimas décadas, alguns estudiosos do Novo Testamento tentaram minimizar a ênfase no martírio e nas visões apocalípticas desse texto, sugerindo que tais idéias não provieram dos lábios de Jesus, mas foram-lhe atribuídas por gerações posteriores. O verdadeiro Jesus, segundo essa visão, era um mestre racional do Saber, muito mais próximo das preferências ocidentais modernas — uma espécie de provocador acadêmico, e não o feroz "Jesus do Juízo Final" dos Evangelhos Sinópticos. Por essa perspectiva, as visões autênticas de Jesus refletem-se em textos místicos como o *Evangelho de São Tomé.** Para críticos radicais da Bíblia, como o Seminário de Jesus, *Tomé* tem muito mais direito de ser incluído numa edição revista do Novo Testamento do que o livro do Apocalipse, que é visto como uma distorção perniciosa da verdade cristã.

Para o público ocidental medio, as passagens do Novo Testamento sobre manter a firmeza diante da perseguição pagã têm pouca importância imediata — mais ou menos a mesma, talvez, que as imagens agrícolas da debulha e do enxerto de videiras. Alguns fundamentalistas imaginam que as perseguições descritas teriam uma realidade futura, quem sabe no Fim dos Tempos. Mas, para milhões de cristãos do Sul, não há necessidade de buscar significados ocultos. Milhões de cristãos do mundo inteiro vivem realmente em perigo constante de perseguição ou conversão forçada, seja por parte de governos, seja de justiceiros locais. Para os cristãos modernos da Nigéria, do Egito, do Sudão ou da Indonésia, é perfeitamente concebível que um dia eles se vejam diante de um tribunal que lhes exija a renúncia a seu credo, sob pena de perderem a vida. Em todas essas situações variadas, os fiéis comuns são obrigados a compreender por que enfrentam esse sofrimento, e o fazem repetidamente na linguagem conhecida da Bíblia e dos primórdios do cristianismo. Para citar um cristão das Molucas, os massacres e expulsões recentes dessa região estão "de acordo com o plano divino.

*O Evangelho de São Tomé Dídimo, considerado apócrifo e encontrado em Dag Hammadi, no Egito, em 1945. (*N. da T.*)

Os cristãos estão sendo purificados pelo Senhor".[6] A Igreja sudanesa, vítima do que talvez seja a repressão religiosa mais selvagem em qualquer parte do mundo, incorporou seus sofrimentos na liturgia e na prática cotidiana e, nesse processo, produziu uma literatura comovente ("A morte veio revelar a fé / Começou conosco e conosco terminará").[7] Em toda parte as Igrejas pregam a morte e a ressurreição, mas em nenhum outro lugar essas realidades são uma perspectiva tão imediata. Como em diversas outras regiões em crise, os opressores do Sudão são muçulmanos, mas, noutros lugares, podem ser cristãos de outras denominações. Na Guatemala ou em Ruanda, como no Sudão, o martírio não é meramente um tema de pesquisa histórica, mas uma perspectiva real. Ao avançarmos pelo novo século, essa situação tenderá a piorar, em vez de melhorar.

A perseguição não se restringe às nações que se encontram nesse estado de violência extrema. Mesmo em situações em que a violência efetiva não ocorre há meses ou anos, há um sentimento difuso de ameaça, uma necessidade de estar alerta e de evitar provocações. Centenas de milhões de cristãos vivem em sociedades profundamente divididas, com uma necessidade constante de estar agudamente cônscios de suas relações com os vizinhos muçulmanos ou hindus. Nesses contextos, ao contrário do que acontece no Ocidente, as dificuldades nas relações inter-religiosas não acarretam apenas o perigo de algumas cartas enraivecidas aos jornais locais, mas podem muito bem levar ao derramamento de sangue e ao massacre. Em tais sociedades, as advertências do Novo Testamento sobre a humildade e a discrição não são apenas virtudes cristãs louváveis, mas podem fazer a diferença entre a vida e a morte.

Igualmente importante para as preocupações atuais é o exílio, a retirada forçada da terra natal, que constitui o tema de tão grande parte da Bíblia hebraica. Cerca de metade dos refugiados do mundo de hoje encontra-se na África, e milhões deles são cristãos. As guerras que varreram o Congo e a África Central na última década foram devastadoras no deslocamento de comunidades. Muitas vezes, são as Igrejas que proporcionam aos refugiados coesão e comunhão e que lhes oferecem esperança, de modo que o exílio e o retorno adquirem um simbolismo poderosamente religioso. Os temas do exílio e do retorno também exercem vigorosa atração sobre aqueles que se afastam vo-

luntariamente da terra natal — as dezenas de milhões de trabalhadores migrantes que vão em busca de uma vida melhor em terras mais ricas.[8]

Lida a Bíblia contra o pano de fundo do martírio e do exílio, não é de admirar que inúmeros cristãos busquem nela promessas de que seu sofrimento será apenas temporário, e de que Deus intervirá diretamente para salvar a situação. Nesse contexto, o Apocalipse afigura-se uma profecia verdadeira em escala épica, por mais impopular ou desacreditado que seja para a maioria dos norte-americanos ou europeus. No Sul, o Apocalipse simplesmente faz sentido, em sua descrição de um mundo dominado por forças demoníacas monstruosas. Essas forças podem ser servos literais de Satanás ou símbolos de forças sociais maléficas, mas, seja qual for o caso, são incontestavelmente reais. Para citar um teólogo da libertação latino-americano, Nestor Míguez, "Os espíritos repulsivos da violência, do ódio racial, da mutilação e da exploração vagueiam pelas ruas de nossas Babilônias da América Latina (e do globo); sua presença fica clara, quando se olha por trás das luzes cintilantes dos letreiros de néon".[9]

Fazendo o texto bíblico soar ainda mais pertinente aos cristãos do Terceiro Mundo, os males descritos no Apocalipse são nitidamente urbanos. Então como agora, o mal instaura seu trono nas cidades. O estudioso brasileiro Gilberto da Silva Gorgulho observou que "O Apocalipse é o livro predileto de nossas comunidades populares. É ali que elas encontram o incentivo de que precisam em sua luta e um critério para interpretar a perseguição oficial de nossa sociedade. (...) O significado da Igreja na história enraíza-se no testemunho do Evangelho ante o imperialismo de Estado, que destrói a vida do povo, pairando como um ídolo e uma caricatura da Santíssima Trindade".[10] Para um cristão que viva numa ditadura do Terceiro Mundo, a imagem do governo como o Anticristo não é uma bizarra fantasia religiosa, mas uma análise política convincente. Ver o cristianismo como um fenômeno planetário, e não meramente ocidental, torna impossível que se volte a ler o Novo Testamento da mesma maneira. O cristianismo que vemos mediante esse exercício parece realmente uma fera muito exótica, intrigante, instigante e meio assustadora.

O cristianismo tem florescido esplendidamente entre os pobres e os perseguidos, enquanto se atrofia entre os ricos e seguros. Usando a tradicional

visão marxista da religião como ópio das massas, seria tentador tirar a conclusão de que a religião tem, de fato, um vínculo com o subdesenvolvimento e os estilos culturais pré-modernos, e desaparecerá com o progresso da sociedade. Mas essa seria uma conclusão insensata, pois há tipos muito entusiásticos de cristianismo que também vêm tendo êxito em grupos de profissionais liberais e de alta orientação tecnológica, sobretudo na orla do Pacífico e nos Estados Unidos.[11] No entanto, a distribuição dos cristãos modernos bem poderia mostrar que a religião tem mais sucesso quando leva muito a sério o profundo pessimismo diante do mundo secular, que caracteriza o Novo Testamento. Se ela não é exatamente uma fé baseada na experiência da pobreza e da perseguição, ao menos encara essas coisas como componentes normais e esperáveis da vida. Essa visão não deriva de um complexo raciocínio teológico, mas é uma lição retirada da experiência vivida. Com certeza, o cristianismo pode ter sucesso noutros contextos, até mesmo em meio à paz e à prosperidade, mas talvez isso se torne mais difícil, tão difícil quanto passar pelo buraco de uma agulha.

A desconfiança sadia do poder e do sucesso mundanos torna-se ainda mais necessária em vista das reviravoltas notáveis da sina dos cristãos ao longo das eras, bem como do número de vezes em que esse credo pareceu à beira da destruição. No ano 500, o cristianismo era a religião do império e da dominação; no ano 1000, era a crença obstinada de povos subjugados e explorados, ou de bárbaros situados na periferia das grandes civilizações; em 1900, as forças cristãs dominavam o mundo. Saber qual será a situação em 2100 ou 2500 exigiria um profeta realmente inspirado. Mas se há uma lição global a ser extraída desse histórico de reviravoltas no destino, é que (adaptando o famoso adágio sobre a Rússia) o cristianismo nunca é tão fraco quanto parece, nem tão forte quanto parece.[12] E, quer olhemos para trás ou para a frente na história, podemos ver que, vez após outra, o cristianismo demonstra uma capacidade empolgante de transformar a fraqueza em força.

ABREVIATURAS

CC	*Christian Century*
CT	*Christianity Today*
FEER	*Far Eastern Economic Review*
IBMR	*International Bulletin of Missionary Research*
IRM	*International Review of Mission*
LAT	*Los Angeles Times*
NCR	*National Catholic Reporter*
NYT	*New York Times*
WP	*Washington Post*
WSJ	*Wall Street Journal*

NOTAS

CAPÍTULO 1

1. John Mbiti é citado em Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, Edinburgh University Press/ Orbis, 1995, p. 154. Ao longo de todo este livro, estarei falando da crucial divisão hemisférica entre o Norte e o Sul: essa é uma terminologia relativamente recente, que só foi popularizada pelo Relatório Brandt de 1980. Ver *North-South: A Programme for Survival*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1980.
2. David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson (orgs.), *World Christian Encyclopedia*, Nova York, Oxford University Press, 2001, 2ª ed., pp. 12-15. Usarei fartamente esse livro, embora, em diversos casos, minhas cifras difiram das dele. Minhas projeções demográficas basearam-se em duas fontes: o Serviço de Recenseamento dos EUA e a Organização das Nações Unidas. As cifras do governo norte-americano podem ser obtidas *online* através do Departamento de Comércio, Serviço de Recenseamento, Banco de Dados Internacional, em http://www.census.gov/ipc/www/idbrank.html. Os números da ONU estão em http://www.popin.org/, também para obtenção *online*.
3. Os números aqui fornecidos em relação à Ásia devem ser considerados com certo ceticismo. Embora eu venha a discutir essa questão com maiores detalhes adiante, particularmente no capítulo 5, quero frisar desde já as grandes disparidades que distinguem as estimativas sobre o tamanho das populações cristãs, em especial nos países em que a religião é oficialmente desaprovada. Para tomar um exemplo gritante, a *World Christian Encyclopedia* indica que a atual população cristã da Índia é de 62 milhões, ou cerca de 6% do total de habitantes. Isso inclui 41 milhões de "cristãos praticantes" e 21 milhões de "criptocristãos". Essa cifra global é muito mais alta do que a fornecida pelos dados do recenseamento indiano, que são os números utilizados pelos órgãos do governo dos Estados Unidos. O *Factbook* da CIA diz que há aproximadamente 24 milhões de cristãos hindus e esse número é reproduzido pelo Departamento de Estado dos EUA (compare-se com http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_india.html). Sem dúvida, o censo indiano discrimina as religiões seguidas pela subclasse, o que resulta numa contagem inferior do contingente de cristãos. Entretanto, não é nada claro que essa contagem infe-

rior possa explicar a enorme discrepância (40 milhões de pessoas!) que separa nossas fontes nessa questão. Na China, similarmente, a *World Christian Encyclopedia* aponta uma cifra de 90 milhões de cristãos, o dobro da comumente aceita por outras fontes. Se as estimativas atuais forem excessivamente altas, qualquer projeção de números futuros será necessariamente exagerada. Nas situações em que ocorrem conflitos dessa natureza nos dados, preferi errar pelo lado do conservadorismo, tirando a média das estimativas disponíveis. Isso significa que meus números diferem com freqüência dos da *World Christian Encyclopedia*. Ver a discussão desse livro em Richard N. Ostling, "An Accounting of World's Souls", *WP*, 17 de março de 2001.

4. Richard J. Neuhaus, "The Religious Century Nears", *WSJ*, 6 de julho de 1995; Dana L. Robert, "Shifting Southward", *IBMR* 24, nº 2, 2000, pp. 50-58. Fiquei impressionado ao ler pela primeira vez o importante artigo de Robert, que foi publicado em abril de 2000, uma vez que ela faz muitas das mesmas colocações que fiz em meu artigo sobre o mesmo assunto, "That New Time Religion", publicado na revista *Chronicles* do mês de agosto anterior (pp. 17-19). Também usamos diversos exemplos similares. Apesar dessas semelhanças, no entanto, é claro que estávamos trabalhando de maneira totalmente independente. Ela apresentou seu material pela primeira vez, sob a forma de um texto de conferência, em janeiro de 1999, mais ou menos na época em que eu estava redigindo meu artigo para a revista. Talvez ambos nos tenhamos inspirado num mesmo acontecimento: a Conferência Lambeth da Comunhão Anglicana do ano anterior, na qual os bispos africanos criaram um rebuliço ao superarem seus irmãos do Norte no número de votos sobre questões fundamentais de ordem moral.
5. Walbert Buhlmann, *The Coming of the Third Church*, Slough, Reino Unido: St. Paul, 1976; Edward R. Norman, *Christianity and the World Order*, Oxford University Press, 1979; idem, *Christianity in the Southern Hemisphere*, Oxford University Press, 1981; John Taylor, "The Future of Christianity", em McManners (org.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford University Press, 1993, pp. 644-683; Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*. O comentário sobre a "terceira tradição" é de Christopher Fyfe e Andrew Walls (orgs.), *Christianity in Africa in the 1990s*, Centro de Estudos Africanos, Universidade de Edimburgo, 1996, p. 148; "o cristianismo padrão" vem do mesmo texto (p. 3). Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996; idem, "Eusebius Tries Again", *IBMR* 24, nº 3, 2000, pp. 105-111; ibid., *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001; Alex Duval Smith, "Christianity Finds Strength in Africa Due do Adaptability", *CT*, divulgado na página da web em 16 de julho de 2001.
6. Ver em *Christian History* 28 (1990) os "cem acontecimentos mais importantes da história cristã". A lista dos dez cristãos mais destacados foi publicada em *Christian History* 65 (inverno de 2000). William J. Petersen e Randy Petersen, *100 Christian Books that Changed the Century*, Grand Rapids, Michigan: Baker, 2000; John Wilson, "Big Numbers, Big Problems", *CT*, divulgado na página da Internet em 16 de abril de 2001. Para estatísticas sobre as Igrejas africanas, ver Bengt Sundkler e Christopher Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 906. Meu comentário sobre as editoras religiosas certamente não se aplica à Orbis, que tem publicado sistematicamente autores cristãos da África e da América Latina.

7. Mbiti é citado em Bediako, *Christianity in Africa*, p. 154. Ver também John S. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 2ª ed. rev., Portsmouth, New Hampshire: Heinemann Educational, 1991; idem, *Bible and Theology in African Christianity*, Nairóbi: Oxford University Press, 1986; Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1995. Nos últimos dois anos, tivemos algumas ambiciosas "histórias globais" do cristianismo. Ver Adrian Hastings (org.), *A World History of Christianity*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999; David Chidester, *Christianity: A Global History*, HarperSan Francisco, 2000; Paul R. Spickard e Kevin M. Cragg, *A Global History of Christians*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2001.
8. Walls, "Eusebius Tries Again".
9. Robert Wuthnow, *Christianity in the Twenty-First Century*, Nova York: Oxford University Press, 1993; Richard Kew e Roger White, *Toward 2015: a Church Odyssey*, Boston, Mass.: Cowley, 1997, pp. 118-119, 123. Quanto à tradição anglicana, ver também Ian T. Douglas e Pui-Lan Kwok (orgs.), *Beyond Colonial Anglicanism*, Nova York: Church, 2001.
10. Uma exceção notável ao descaso da mídia para com as questões meridionais foi o importante artigo de Kenneth Woodward, "The Changing Face of the Church", *Newsweek*, 16 de abril de 2001. Ver também Benjamin J. Hubbard (org.), *Reporting Religion*, Sonoma, Califórnia: Polebridge, 1990.
11. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nova York: Simon and Schuster, 1996, p. 65; cf. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, p. 4.
12. Huntington, *The Clash of Civilizations*, op. cit., pp. 64-66, 116-119 (a citação é da p. 65); Samuel P. Huntington, *The Third Wave*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991; Benjamin R. Barber, *Jihad Vs. McWorld*, Nova York: Times Books, 1995.
13. James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford University Press, 1996. Ver, por exemplo, a imagem de Jesus como guerreiro germânico em Ronald Murphy (org.), *The Heliand: The Saxon Gospel*, Nova York: Oxford University Press, 1992.
14. Norman, *Christianity and the World Order*; idem, *Christianity in the Southern Hemisphere*.
15. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, p. 4; Teresa Watanabe, "Global Convention Testifies to Pentecostalism's Revival", *LAT*, 31 de maio de 2001.
16. John Spong, *Why Christianity Must Change or Die*, HarperSan Francisco, 1998; John Wilson, "Examining Peacocke's Plumage", *CT*, divulgado na página da Internet em 12 de março de 2001; Brent L. Staples, *New York Times*, Book Review, 26 de novembro de 2000. Cf. John Spong, *A New Christianity for a New World*, HarperSan Francisco, 2001.
17. Gerald R. Cragg, *The Church and the Age of Reason, 1648-1789*, Londres: Penguin, 1970; Alec Vidler, *The Church in an Age of Revolution*, Londres: Penguin, 1971.
18. Adriaan Hendrik Bredero, *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1994; Peter Brown e Jacques Le Goff (orgs.), *The Rise of Western Christendom*, Oxford: Blackwell, 1997.
19. Ver, por exemplo, Douglas John Hall, "Confessing Christ in a Post-Christendom Context", *Ecumenical Review* 52, 2000, p. 410-417.

20. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, ed. revista, Londres: Verso, 1991; "Global Trends 2015", *on-line* no endereço http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/.
21. A observação sobre os quase-Estados é de Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, p. 9.
22. Hedley Bull, *The Anarchical Society*, Nova York: Columbia University Press, 1977, p. 254. Cf. Stephen J. Kobrin, "Back to the Future: Neomedievalism and the Postmodern Digital World Economy", *Journal of International Affairs* 51, 1998, pp. 361-386; Paul Lewis, "As Nations Shed Roles, Is Medieval the Future?", *NYT*, 2 de janeiro de 1999.
23. Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*. Para um encontro pioneiro entre teólogos dos dois continentes, ver Sergio Torres e Virginia Fabella (orgs.), *The Emergent Gospel*, Maryknoll, Nova York: Orbis, 1978.

CAPÍTULO 2

1. Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh University Press/Orbis, 1995.
2. Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh University Press, 1967; Ronald Segal, *Islam's Black Slaves*, Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2001; Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*, Nova York: Oxford University Press, 1990.
3. Andrew F. Walls, "Eusebius Tries Again", *IBMR* 24, nº 3, 2000, pp. 105-111; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadélfia: Fortress, 1984.
4. Bengt Sundkler e Christopher Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press: 2000; Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.
5. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge University Press, 1972.
6. Nina G. Garsoïan, *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Brookfield: Ashgate, 1999; Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, Londres: Catholic Truth Society, 1913, pp. 383-445.
7. A formulação referente à Arca da Aliança é de Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 4. Ver também Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford: Clarendon, 1972; Marilyn Eiseman Heldman, *African Zion*, New Haven: Yale University Press, 1993; Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, op. cit., p. 293-321.
8. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 3-45.
9. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 928; David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2ª ed., Oxford University Press, 2001, pp. 265-269.
10. William Dalrymple, *From the Holy Mountain*, Nova York: Henry Holt, 1997; Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East*, ed. revista, Atlanta: John Knox, 1978; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley: University of California Press, 1971.

11. A citação sobre os primazes alexandrinos é de Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988; Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
12. John H. Watson, *Among the Copts*, Portland, Oregon: Sussex Academic Press, 2000. Quanto à língua copta, ver Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., p. 7. Leonard Ralph Holme, *The Extinction of the Christian Churches in North Africa*, Nova York: B. Franklin, 1969, reprodução da edição de 1898; Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, op. cit., pp. 163-290. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, p. 250, estimam a atual população cristã do Egito em 15%, o que parece elevado.
13. Dalrymple, *From the Holy Mountain*, op. cit., p. 154; Tarek Mitri, "Who are the Christians of the Arab World?", *IRM* 89, 2000, pp. 12-27; Andrea Pacini (org.), *Christian Communities in the Arab World*, Oxford University Press, 1998; Judith Miller, *God Has Ninety-Nine Names*, Nova York: Simon and Schuster, 1996; Kenneth Cragg, *The Arab Christian*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1991; Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society*, Princeton: Princeton University Press, 1970.
14. Ver estimativas do número de cristãos em Betts, *Christians in the Arab East*, op. cit., p. 11. Quanto aos jacobitas, ver Ian Gillman e Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, p. 71. Ver também Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, op. cit.
15. Dalrymple, *From the Holy Mountain*, op. cit., p. 154; Benjamin Braude e Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Nova York: Holmes & Meier, 1982. A *World Christian Encyclopedia* estima a população cristã atual da Síria em 7,8% do total (p. 719).
16. Gillman e Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, op. cit.; Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 2ª ed. revista, Maryknoll, NY: Orbis, 1998; Aubrey Russell Vine, *The Nestorian Churches*, Nova York: AMS, 1980; Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, op. cit., pp. 54-159.
17. Leslie Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge University Press, 1982; Stephen Neill, *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge University Press, 1984; Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala*, Oxford University Press, 1993; Antony Kariyil, *Church and Society in Kerala*, Nova Délhi: Intercultural, 1995; Corinne G. Dempsey, *Kerala Christian Sainthood*, Oxford University Press, 2001. Quanto a Preste João, ver Elaine Sanceau, *The Land of Prester John*, Nova York: Knopf, 1944. Não há dúvida de que histórias do Estado etíope também contribuíram para essa lenda.
18. David D. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2ª ed., Nova York: Oxford University Press, 2001.
19. Laurence Edward Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia*, Cambridge University Press, 1933; Christopher Dawson, *The Mongol Mission*, Nova York: Sheed and Ward, 1955; Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, Madison, Nova Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 1996. Sobre a campanha de 'Ayn Jalut, ver Peter Thorau, *The Lion of Egypt*, Londres: Longman, 1992.

20. A citação sobre o genocídio é de Hastings, *Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., p. 137; cf. pp. 62-70. Frend, *The Rise of Christianity*, op. cit., p. 847; Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 73-75.
21. Stephen C. Neill, *A History of Christian Missions*, Londres: Penguin, 1964; John McManners, "The Expansion of Christianity 1500-1800", em John McManners (org.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 310-345.
22. Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., p. 170; David Chidester, *Christianity: A Global History*, HarperSan Francisco, 2000, p. 365; Michael D. Coe, *Breaking the Maya Code*, ed. revista, Nova York: Thames & Hudson, 1999; Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent*, Norman: University of Oklahoma Press, 1996.
23. Lawrence Osborne, "The Numbers Game", *Lingua Franca*, setembro de 1998, pp. 49-58; David P. Henige, *Numbers from Nowhere*, Norman: University of Oklahoma Press, 1998; Nicholas Griffiths e Fernando Cervantes (orgs.), *Spiritual Encounters*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
24. Chidester, *Christianity*, op. cit., pp. 353-370; Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit.; Enrique Dussel (org.), *The Church in Latin America 1492-1992*, Maryknoll, NY: Orbis, 1992; Erick Langer e Robert H. Jackson (orgs.), *The New Latin American Mission History*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
25. Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., pp. 168-176.
26. A observação sobre Mvemba Nzinga é de Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 51; o padre português é citado com base em Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., p. 83.
27. "Uma elite letrada": John K. Thornton, *The Kongolese Saint Anthony*, Cambridge University Press, 1998, p. 2.
28. Chidester, *Christianity*, op. cit., pp. 452-459; Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., pp. 183-187; idem, *A History of Christianity in India*, op. cit.
29. Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., pp. 153-162; Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed*, Maryknoll, NY: Orbis, 1994; Robert Lee, *The Clash of Civilizations*, Harrisburg, Pensilvânia: Trinity Press International, 1999.
30. Chidester, *Christianity*, op. cit., pp. 434-451; Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nova York: Viking, 1984.
31. O escritório de *Propaganda* é citado em Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., p. 179. Ralph Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ*, Maryknoll, NY: Orbis, 1986.
32. O imperador é citado em Lamin O. Sanneh, *West African Christianity*, Maryknoll, NY: Orbis, 1983, p. 35. George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, Chicago: Loyola University Press, 1985; Ross, *A Vision Betrayed*, op. cit.
33. Sobre as origens do movimento missionário, ver Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., pp. 261-321; Kevin Ward, Brian Stanley e Diana K. Witts (orgs.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999; John de Gruchy (org.), *The London Missionary Society in Southern Africa, 1799-1999*, Athens: Ohio University Press, 2000.

34. Em toda essa parte do capítulo, utilizei Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., e Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit. Sobre o cristianismo na África ocidental, ver Lamin O. Sanneh, *Abolitionists Abroad*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, e idem, *West African Christianity*, op. cit.; J. Kofi Agbeti, *West African Church History*, 2 vols., Leiden: E. J. Brill, 1986-1991; e Peter B. Clarke, *West Africa and Christianity*, Londres: E. Arnold, 1986.
35. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 385-387.
36. Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995, p. 92.
37. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit.; Joseph Dean O'Donnell, *Lavigerie in Tunisia*, Athens: University of Georgia Press, 1979.
38. Stephen C. Neill, *A History of Christian Missions*, ed. revista, Londres: Penguin, 1990, p. 421.
39. Kevin Ward, "The Development of Anglicanism as a Global Communion", em Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitshebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998, pp. 13-21.
40. F. M. P. Libermann, citado em Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 103.
41. Frederick Howard Taylor, *Hudson Taylor and the China Inland Mission*, Filadélfia: China Inland Mission, 1934.
42. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., p. 294.
43. A respeito de Quaque, ver Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit. (edição de 1964), p. 239; Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 178-179. Crowther é discutido em Neill, *A History of Christian Missions*, pp. 377-379; Sanneh, *West African Christianity*, op. cit., pp. 168-173; e Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, pp. 338-393. Quanto aos números do clero nativo, ver Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 627.
44. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 627, 906.
45. Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., edição revista, p. 473.

CAPÍTULO 3

1. Robert W. Hefner (org.), *Conversion to Christianity*, Berkeley: University of California Press, 1993; Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press, 1993.
2. *Christianity — The Second Millennium*, transmitido pela Arts and Entertainment Network, 17-18 de dezembro de 2000.
3. A citação dos Gikuyu vem de Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 485. Quanto ao comentário atribuído ao arcebispo Tutu, ver, por exemplo, http://www.bemorecreative.com/one/1455.htm.
4. Chinua Achebe, *Arrow of God*, Londres: Heinemann, 1964, p. 105. A citação sobre o "leproso" encontra-se na p. 51. J. N. Kanyua Mugambi (org.), *Critiques of Christianity in African Literature*, Nairóbi, Quênia: East African Educational Publishers, 1992.

5. Mongo Beti, *The Poor Christ of Bomba*, Londres: Heinemann, 1971, p. 189. Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*, Nova York· Simon and Schuster, 1992.
6. Christopher Hitchens, *The Missionary Position*, Nova York: Verso, 1997.
7. Peter Mathiessen, *At Play in the Fields of the Lord* (1965), Nova York: Bantam, 1976; James A. Michener, *Hawaii*, Nova York: Random House, 1959; Brian Moore, *Black Robe*, Nova York: Dutton, 1985. Ainda em 1981, o reverente filme britânico *Carruagens de fogo* contou a história de Eric Liddell, um homem cuja vida foi dedicada às missões chinesas — embora, significativamente, o filme não diga praticamente nada sobre a carreira missionária.
8. Barbara Kingsolver, *The Poisonwood Bible*, Nova York: HarperFlamingo, 1998, p. 13.
9. Idem, p. 25-27.
10. Thomas C. Reeves, *The Empty Church*, Nova York: The Free Press, 1996, p. 13; Adrian Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge University Press, 1979.
11. Sathianathan Clarke, *Dalits and Christianity*, Oxford India Paperbacks, 1999, pp. 37-38.
12. Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (1959), Nova York: Fawcett, 1969, p. 133; Cyril C. Okorocha, *The Meaning of Religious Conversion in Africa*, Londres: Avebury, 1987; Ogbu Kalu, *The Embattled Gods*, Lagos, Nigéria: Minaj, 1996.
13. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 470, 88-89.
14. Achebe, *Things Fall Apart*, op. cit., p. 137.
15. Sobre Madagascar, ver Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 491; Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., p. 318.
16 Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 562-593; Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 371-385, 464-475.
17. Neill, *A History of Christian Missions*, op. cit., pp. 415-418.
18. Ngugi wa Thiong'o, *The River Between*, Londres: Heinemann, 1965, p. 147. Ver Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995, pp. 244-246.
19. Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son*, Nova York: Norton, 1996, p. 57.
20. Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King*, Austin: University of Texas Press, 1981; Michael Adas, *Prophets of Rebellion*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979. Quanto aos paralelos europeus, ver Norman Cohn, *Pursuit of the Millennium*, 3ª ed., Londres: Paladin, 1970.
21. Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, op. cit., pp. 48-70. Sobre a idéia do papel messiânico do continente latino-americano, ver Thomas M. Cohen, *The Fire of Tongues*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998. Euclides da Cunha, *Rebellion in the Backlands*, Chicago: University of Chicago Press, 1944 [*Os sertões*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 26ª ed., 1963]; Mario Vargas Llosa, *The War of the End of the World*, Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1984.
22. "The Children of Sandino", http://www.pagusmundi.com/sandino/children.htm#fn15.
23. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 59. O relato que se segue foi principalmente extraído de John K. Thornton, *The Kongolese Saint Anthony*, Nova York· Cambridge University Press, 1998.

24. David Chidester, *Christianity: A Global History*, HarperSan Francisco, 2000, pp. 412-433.
25. Deji Ayegboyin e S. Ademola Ishola, *African Indigenous Churches*, Lagos, Nigéria: Greater Heights, 1997; James Amanze, *African Christianity in Botswana*, Gweru, Zimbábue: Mambo, 1998.
26. Sanneh, *West African Christianity*, op. cit., p. 123; Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 198-199; Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 443-445, 505-507; Gordon M. Haliburton, *The Prophet Harris*, Londres: Longman, 1971; Sheila S. Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
27. "Let My People Go", documentário de televisão apresentado na série *Sword and Spirits*, produzida pela BBC em 1989.
28. George Shepperson e Thomas Price, *Independent African*, 2ª ed., Edinburgh University Press, 1987.
29. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 508-535. A oração é citada em Sanneh, *West African Christianity*, op. cit., p. 207. A Igreja kimbanguista está hoje presente na Internet no endereço http://www.kimbanguisme.com/, que aplica ao profeta o texto de João 14:12.
30. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 98; Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 513-518; Isichei, *History of Christianity in Africa*, op. cit., pp. 279-283; Sanneh, *West African Christianity*, op. cit., p. 168-209; Afe Adogame e Akin Omyajowo, "Anglicanism and the Aladura Churches in Nigeria", em Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitschebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998, pp. 90-97; J. D. Y. Peel, *Aladura*, Oxford: Oxford University Press, 1968. Para estudos de caso dessas Igrejas, ver Harold W. Turner, *History of an African Independent Church*, Oxford: Clarendon Press, 1967; J. Akinyele Omoyajowo, *Cherubim and Seraphim*, Nova York: NOK Publishers International, 1982; Afeosemime U. Adogame, *Celestial Church of Christ*, Nova York: P. Lang, 1999. A Igreja do Senhor (Aladura) tem uma página na Internet, http://www.aladura.de/.
31. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, p. 524-525. O título completo dela é Alice Lenshina Mulenga Mubisha. Ver Isaac Phiri, "Why African Churches Preach Politics", *Journal of Church and State* 41, 1999, pp. 323-347.
32. Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1995, pp. 243-262; Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996, pp. 3-15.
33. Denis Basil M'Passou, *History of African Independent Churches in Southern Africa, 1892-1992*, Mulanje, Maláui: Spot, 1994; Lamin O. Sanneh, *Abolitionists Abroad*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000; e idem, *West African Christianity*, op. cit., p. 174.
34. Afirmação do bispo B. E. Lekganyane em http://www.uct.ac.za/depts/ricsa/commiss/trc/zcc_stat.htm.
35. Existe hoje uma vasta bibliografia sobre as Igrejas independentes. Ver, por exemplo, Gerhardus C. Oosthuizen, *Afro-Christian Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1979; Marthinus L. Daneel, *Quest for Belonging*, Gweru, Zimbábue: Mambo, 1987; Harvey J. Sindima, *Drums*

of Redemption, Westport, Connecticut: Greenwood, 1994; Ane Marie Bak Rasmussen, *Modern African Spirituality*, Londres: British Academic Press, 1996; M. C. Kitshoff, *African Independent Churches Today*, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1996; Amanze, *African Christianity in Botswana*, op. cit.; Thomas T. Spear e Isaria N. Kimambo (orgs.), *East African Expressions of Christianity*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1999.

CAPÍTULO 4

1. Dana L. Robert, "Shifting Southward", *IBMR* 24, nº 2, 2000, pp. 50-58.
2. A citação sobre "órgãos e vigor" vem de Dana L. Robert, op. cit.; Adrian Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge University Press, 1979. A citação sobre "a África negra de hoje" é de Adrian Hastings, "Christianity in Africa", em Ursula King (org.), *Turning Points in Religious Studies*, Edimburgo: T & T Clark, 1990, p. 208. Ver também Bengt Sundkler e Christopher Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 906; Kwame Bediako, "Africa and Christianity on the Threshold of the Third Millennium", *African Affairs* 99, 2000, pp. 303-323; David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 5; Edward Fasholé-Luke et al. (orgs.), *Christianity in Independent Africa*, Bloomington: Indiana University Press, 1978. Com respeito à situação religiosa contemporânea em países individuais, utilizei os *Annual Reports on International Religious Freedom*, do governo dos Estados Unidos, *online* no endereço http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rtp/irf_index.html.
3. Kenneth Woodward, "The Changing Face of the Church", *Newsweek*, 16 de abril de 2001.
4. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), capítulo 47; David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford: B. Blackwell, 1990, p. 4.
5. *The Official Catholic Directory*, 1999.
6. Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania*, Leiden: E. J. Brill Academic, 1999, pp. 177-179; Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, pp. 12, 729; Adrian Hastings, *African Catholicism*, Londres: SCM, 1989; Thomas D. Blakely, Dennis L. Thomson e Walter E. Van Beek (orgs.), *Religion in Africa*, Londres: Heinemann, 1994.
7. Woodward, "The Changing Face of the Church", op. cit.
8. Adrian Hastings, *African Christianity*, Nova York: Seabury, 1976; Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, op. cit., p. 4; Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitshebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998; Ian T. Douglas e Pui-Lan Kwok (orgs.), *Beyond Colonial Anglicanism*, Nova York: Church, 2001. Sobre as três religiões de origem britânica num único país, ver Akinyele Omoyajowo (org.), *The Anglican Church in Nigeria (1842-1992)*, Lagos: Macmillan Nigeria, 1994; Ogbu U. Kalu (org.) *A Century and a Half of Presbyterian Witness in Nigeria, 1846-1992*, Lagos: Ida-Ivory, 1996; M. M. Familusi, *Methodism in Nigeria, 1842-1992*, Ibadã: NPS Educational Publishers, 1992; Elizabeth Isichei (org.), *Varieties of Christian Experience in Nigeria*, Londres: Macmillan, 1982.

9. Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 112-180.
10. Sobre os *balokole*, ver Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 596-600, 608; Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995, pp. 241-244; Amos Kasibante, "Beyond Revival", em Wingate et al. (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, op. cit., p. 363-368; Allan Anderson, "African Anglicans and/or Pentecostals", em idem, pp. 34-40; Frieder, *Church and State in Tanzania*, op. cit., pp. 181-191. Para alguns paralelos com a África Ocidental, ver Afe Adogame e Akin Omyajowo, "Anglicanism and the Aladura Churches in Nigeria", em Wingate et al. (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, op. cit., pp. 90-97.
11. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nova York: Simon and Schuster, 1996, pp. 96-99.
12. Sobre a Guatemala, ver Virginia Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala*, Austin, Texas: University of Texas Press, 1998; Amy L. Sherman, *The Soul of Development*, Nova York: Oxford University Press, 1997; Everett Wilson, "Guatemalan Pentecostals", em Edward L. Cleary e Hannah W. Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Colorado: Westview, 1997, pp. 139-162. Quanto ao debate contínuo acerca do tamanho da população evangélica nos diferentes países, ver Edward L. Cleary e Juan Sepúlveda, "Chilean Pentecostalism", em Cleary e Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, op. cit., p. 106. Anne Motley Hallum, *Beyond Missionaries*, Lantham, Maryland: Rowman & Littlefied, 1996.
13. Estimar o número de fiéis de qualquer dessas denominações é extremamente difícil, de modo que minhas cifras sobre o Brasil representam um consenso entre diversas fontes: esse número é significativamente inferior ao proposto pela *World Christian Encyclopedia*, op. cit., p. 131. Quanto ao pentecostalismo noutras áreas da América Latina, ver, por exemplo, Daniel Miguez, *To Help You Find God*, Amsterdã: Free University of Amsterdam, 1997; Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, Rutherford, Nova Jersey: Farleigh Dickinson University Press, 1976.
14. David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, Berkeley: University of California Press, 1990; Martin, *Tongues of Fire*, op. cit.; Virginia Garrard-Burnett e David Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadélfia: Temple University Press, 1993; Guillermo Cook (org.), *New Face of the Church in Latin America*, Maryknoll, NY: Orbis, 1994; Barbara Boudewijnse *et al.* (orgs.), *More than Opium*, Lanham, Maryland: Scarecrow, 1998; Karl-Wilhelm Westmeier, *Protestant Pentecostalism in Latin America*, Madison, Nova Jersey: Fairleigh Dickinson University Press/Associated University Presses, 1999; Christian Smith e Joshua Prokopy (orgs.), *Latin American Religion in Motion*, Nova York: Routledge, 1999.
15. Quanto ao debate sobre as estatísticas religiosas latino-americanas, ver Virginia Garrard-Burnett, "Trustworthy Statistics?", no endereço http:/www.providence.edu/las/Trustworthy%20Statistics.htm#Virginia; e David Smilde, "What Do the Numbers Mean?", no endereço http://www.providence.edu.las/Trustworthy%20 Statistics.htm#David Smilde. O *site* da Internet http://www.providence.edu/las/ oferece fartos recursos sobre a religião latino-americana em geral.

16. Edward R. Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, Oxford: Oxford University Press, 1981; Martin, *Tongues of Fire*, op. cit., pp. 93-98; Kurt Derek Bowen, *Evangelism and Apostasy*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996; Michael J. Mazarr, *Mexico 2005*, Washington, DC: CSIS, 1999.
17. Karla Poewe (org.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia: University of South Carolina Press, 1994; Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1995, pp. 161-184; Steve Brouwer, Paul Gifford e Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel*, Nova York: Routledge, 1996; Ian Cotton, *The Hallelujah Revolution*, Amherst, Nova York: Prometheus, 1996; "Pentecostals: World Growth at 19 Million a Year", *CT*, 16 de novembro de 1998; Allan H. Anderson e Walter J. Hollenweger (orgs.), *Pentecostals after a Century*, Sheffield: Sheffield Academic, 1999; Richard Shaull e Waldo A. Cesar, *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000; Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2000; André Corten e Ruth Marshall-Fratani (orgs.), *Between Babel and Pentecost*, Bloomington: Indiana University Press, 2001; David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford: Blackwell, 2001.
18. Quanto às tentativas de conciliar os dois movimentos, ver, por exemplo, Kenneth MacHarg, "Word and Spirit", *CT*, divulgado na página da Internet em 2 de outubro de 2000.
19. Edward L. Cleary, em Cleary e Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals*, op. cit., p. 4; Martin, *Tongues of Fire*, op. cit., p. 143; Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith*, Urbana: University of Illinois Press, 1993. Sobre os atrativos do pentecostalismo, ver Diane J. Austin-Broos e Raymond T. Smith, *Jamaica Genesis*, Chicago: University of Chicago Press, 1997. Quanto à Igreja Pentecostal Metodista Jotabeche, ver o endereço http://www.jotabeche.cl/historia.htm.
20. Sobre o Brasil, ver R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil*, New Brunswick, Nova Jersey: Rutdgers University, 1997; David Lehmann, *Struggle for the Spirit*, Londres: Polity Press/Blackwell, 1996; Paul Freston, "Brother Votes for Brother", em Garrard-Burnett e Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, op. cit., p. 68; Paul Freston, "Evangelicalism and Politics", *Transformation* 14, 1997, pp. 23-29; Emilio Willems, *Followers of the New Faith*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1967; André Corten, *Pentecostalism in Brazil*, Nova York: St. Martins's, 1999.
21. Sobre as "52 maiores denominações", ver Freston, "Evangelicalism and Politics", op. cit., p. 23; Cox, *Fire from Heaven*, op. cit., p. 167; Kenneth D. MacHarg, "Brazil's Surging Spirituality", *CT*, 21 de dezembro de 2000.
22. Chesnut, *Born Again in Brazil*, op. cit., pp. 45-48; Patricia Birman e Marcia Pereira Leite, "Whatever Happened to What Used to Be the Largest Catholic Country in the World?", *Daedalus* 129, primavera de 2000, pp. 271-290; Stephen Buckley, "'Prosperity Theology' Pulls on Purse Strings", *WP*, 13 de fevereiro de 2001.
23. http://www.igrejauniversal.org.br/. Jeevan Vasagar e Alex Bellos, "Brazilian Sect Buys London Radio Station", *Guardian* (Londres), 3 de agosto de 2000; Maria Alvarez, Laura Italiano e Luiz C. Ribeiro, "Holy-roller Church Cashes in on Faithful", *New York Post*, 23 de

julho de 2000; Laura Italiano e Maria Alvarez, "Ex Member Bids Farewell to COG — and Her Faith", idem, 23 de julho de 2000; Jeevan Vasagar, "The Death of Anna Climbie", *Guardian*, 13 de janeiro de 2001; Ken Serbin, "Brazilian Church Builds an International Empire", CC, 10 de abril de 1996; Elma Lia Nascimento, "Praise the Lord and Pass the Catch-Up", revista *Brazzil*, novembro de 1995, http://www.brazzil.com/cvrnov95.htm.

24. No contexto norte-americano, é provável que o maior caso de fraude eclesiástica dos últimos dez anos, mais ou menos, tenha sido o que envolveu Henry Lyons, presidente da Convenção Batista Nacional dos Estados Unidos. Quanto aos casos de abuso sexual, ver Philip Jenkins, *Pedophiles and Priests*, Nova York: Oxford University Press, 1996.
25. Richard N. Ostling e Joan K. Ostling, *Mormon America*, HarperSan Francisco, 1999.
26. Penny Lernoux, *Cry of the People*, Nova York: Penguin, 1982; Warren E. Hewitt, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1991; Cecília Loreto Mariz, *Coping with Poverty*, Filadélfia: Temple University Press, 1994; Madeleine Adriance, *Promised Land*, Albany: State of New York Press, 1995.
27. http://www.chanrobles.com/elshaddai.htm; Stella O. Gonzales, "Bishops Start Move to Rein in Bro. Mike", *Philippine Daily Inquirer*, 14 de setembro de 1999; James Hookway, "In the Philippines, Two Famed Preachers Mix Church, State", *WSJ*, 11 de abril de 2001.
28. Quanto à Tanzânia, ver Ludwig, *Church and State in Tanzania*, op. cit., p. 182; Cox, *Fire from Heaven*, op. cit., pp. 249, 246; Ruth Marshall, "God is not a Democrat", em Paul Gifford (org.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden: E. J. Brill, 1995, pp. 239-260; Paul Gifford, *African Christianity*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 33-39; Allan H. Anderson e Sam Otwang, *Tumelo: The Faith of African Pentecostals in South Africa*, Pretória: University of South Africa, 1993; Allan H. Anderson, *African Reformation*, Trenton, Nova Jersey: Africa World Press, 2001.
29. Richard Elphick e Rodney Davenport (orgs.), *Christianity in South Africa*, Berkeley: University of California Press, 1998; Martin Prozesky e John De Gruchy (orgs.), *Living Faiths in South Africa*, Nova York: Palgrave, 1995. Sobre o aparecimento de novas seitas, ver David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairóbi, Oxford University Press, 1968.
30. Bill Keller, "A Surprising Silent Majority in South Africa", *NYT Magazine*, 17 de abril de 1994; *Man, God, and Africa*, documentário de televisão produzido pelo Canal 4 (Reino Unido), 1994; Tangeni Amupadhi, "At Zion City, You Pray — and Pay", *Electronic Mail and Guardian* (África do Sul), 8 de abril de 1997; Thokozani Mtshali, "Shembe — The Incredible Whiteness of Being", *Electronic Mail and Guardian*, 11 de agosto de 1999, http://www.mg.co.za/mg/news/99aug1/11aug-shembe.html.
31. James Amanze, *African Christianity in Botswana*, Gweru, Zimbábue: Mambo, 1998.
32. Dickson Kazuo Yagi, "Christ for Asia", *Review and Expositor* 88, nº 4, 1991, p. 375.
33. Archie R. Crouch, Steven Agoratus, Arthur Emerson, Debra E. Soled e John King Fairbank, *Christianity in China*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1989; Edmond Tang e Jean-Paul Wiest (orgs.), *The Catholic Church in Modern China*, Maryknoll, NY: Orbis, 1993; Alan Hunter e Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge University Press, 1993; Daniel H. Bays (org.), *Christianity in China from the Eighteenth Century to the*

Present, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996; Richard Madsen, *China's Catholics*, Berkeley: University of California Press, 1998; Timothy C. Morgan, "A Tale of China's Two Churches", *CT*, 13 de julho de 1998, pp. 30-39; Stephen Uhalley e Xiaoxin Wu (orgs.), *China and Christianity*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2000. É óbvio que a possibilidade dessa vasta população criptocristã na China empolga os autores evangélicos. Ver, por exemplo, Ralph Covell, *The Liberating Gospel in China*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1995; Tony Lambert, Ross Paterson e David Pickard, *China's Christian Millions*, Londres: Monarch, 1999. Quanto às cifras do Departamento de Estado, ver http://www.state.gov.www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_china.html.

34. Limin Bao, "The Intellectual Influence of Christianity in a Changing Maoist Society", *Theology Today* 55, 1999, pp. 532-546; Jon Sawyer, "Spirituality Deepens in China as Communist Party's Role Weakens", *St. Louis Post-Dispatch*, 25 de maio de 2000; Arthur Waldron, "Religion and the Chinese State", em Mark Silk (org.), *Religion on the International News Agenda*, Hartford, Connecticut: Leonard F. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000, pp. 19-36, ver at. 30.
35. Kenneth Ballhatchet e Helen Ballhatchet, "Asia", em McManners (org.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 508-538; Alkman Granitsas, "Back to the Fold", *FEER*, 12 de outubro de 2000.
36. Donald N. Clark, *Christianity in Modern Korea*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1986; Wi Jo Kang, *Christ and Caesar in Modern Korea*, Albany: State University of New York Press, 1997; David Chung, *Syncretism: The Religious Context of Christian Beginnings in Korea*, Albany: State University of New York Press, 2001; Cox, *Fire from Heaven*, op. cit., pp. 213-242; Huntington, *Clash of Civilizations*, op. cit., pp. 96-99.
37. Martin, *Tongues of Fire*, op. cit., pp. 143-146; Gayle White, "Flourishing Churches in Africa, Asia and Latin America", *Atlanta Journal/Constitution*, 26 de dezembro de 1999; "Tongues of Fire", documentário de televisão da série *Sword and Spirit*, produzido pela BBC, 1989.
38. Murray Hiebert, "Secrets of Repression", *FEER*, 16 de novembro de 2000, pp. 34-36; "Large-scale Rural Unrest in Vietnam's Highlands", *Times of India*, 28 de março de 2001; "Christians Targeted in Vietnam's Highlands", *CT*, divulgado na página da web em 26 de junho de 2001.
39. A expressão "nômades pós-industriais" é de Cox, *Fire from Heaven*, op. cit., p. 107. Sobre os mundos diaspóricos modernos de migrantes, refugiados e nômades internacionais, ver Mark Fritz, *Lost on Earth*, Nova York: Routledge, 2000; Robin Cohen, *Global Diasporas*, Seattle: University of Washington Press, 1997. Quanto ao maciço envolvimento pentecostal nos ministérios sociais, ver, por exemplo, Teresa Watanabe, "Global Convention Testifies to Pentecostalism's Revival", *LAT*, 31 de maio de 2001.
40. Phillip Berryman, *Religion in the Megacity*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996.
41. Corrie Cutrer, "Bonnke Returns to Nigeria Year After Tragedy", *CT*, divulgado na página da web em 8 de novembro de 2000; idem, "Looking for a Miracle", *CT*, divulgado em 14 de novembro de 2000; ibid., "Come and Receive Your Miracle", *CT*, divulgado em 2 de fevereiro de 2001.
42. Cox, *Fire from Heaven*, op. cit., p. 15; Rebecca Pierce Bomann, *Faith in the Barrios*, Boulder, Colorado: L. Rienner, 1999, p. 32.

43. A citação de Martin é de *Tongues of Fire*, op. cit., p. 230.
44. Hannah W. Stewart-Gambino e Everett Wilson, "Latin American Pentecostals", em Cleary e Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals*, op. cit., pp. 227-246; Chesnut, *Born Again in Brazil*, op. cit., p. 104.
45. John Burdick, *Blessed Anastácia*, Nova York: Routledge, 1998.
46. Ver John Burdick, "What is the Color of the Holy Spirit?", *Latin American Research Review*, 34, 1999, pp. 109-131.
47. Joseph M. Murphy, *Working the Spirit*, Boston: Beacon, 1994.
48. Carol Ann Drogus, "Private Power or Public Power", em Cleary e Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals*, op. cit., pp. 55-75; as citações são das pp. 55 e 57; Martin, *Tongues of Fire*, op. cit., pp. 181-184; Chesnut, *Born Again in Brazil*, op. cit.; Elizabeth E. Brusco, *The Reformation of Machismo*, Austin: University of Texas Press, 1995. Alguns estudiosos têm uma visão muito menos otimista do impacto das novas Igrejas na vida das mulheres. Ver Cecília Loreto Mariz e Maria das Dores Campos Machado, "Pentecostalism and Women in Brazil", em Cleary e Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals*, op. cit., pp. 41-54; Martin Riesebrodt e Kelly H. Chong, "Fundamentalisms and Patriarchal Gender Politics", *Journal of Women's History* 10, 1999.
49. Drogus, "Private Power or Public Power", op. cit., p. 62. Cf. Carol Ann Drogus, *Women, Religion and Social Change in Brazil's Popular Church*, University of Notre Dame Press, 1997.
50. Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres: Thames and Hudson, 1971, pp. 67-68.
51. Ver, por exemplo, E. P. Thomson, *The Making of the English Working Class*, Nova York: Vintage, 1963. Num contexto econômico muito diferente, existem paralelos norte-americanos óbvios: ver, por exemplo, Christine Leigh Heyrman, *Southern Cross*, Nova York: Knopf, 1997.
52. Bomann, *Faith in the Barrios*, op. cit., pp. 40-41.
53. "Seu principal atrativo", citado em Ed Gitre, "Pie-in-the-Sky Now", *CT*, veiculado na página da web em 27 de novembro de 2000; MacHarg, "Brazil's Surging Spirituality", op. cit.; o pastor pentecostal foi citado em John Burdick, "Struggling against the Devil", em Garrard-Burnett e Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, op. cit., p. 23.
54. Chesnut, *Born Again in Brazil*, op. cit., p. 51. Ver o capítulo 6, adiante.
55. Wole Soyinka, *The Trials of Brother Jero, in Three Short Plays*, Oxford: Oxford University Press, 1974; Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2000; Stephen Buckley, "'Prosperity Theology' Pulls on Purse Strings", *WP*, 13 de fevereiro de 2001.

CAPÍTULO 5

1. *The World at Six Billion*, Divisão Populacional, Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais, Organização das Nações Unidas, 1999; John Bongaarts e Rodolfo A. Bulatao (orgs.), *Beyond Six Billion*, Washington, DC: National Academic Press, 2000. Sobre o equilíbrio populacional mutável por continente, ver o endereço http://www.undp.org/popin/wdtrends/6billion/t02.htm. Como foi anteriormente assinalado, as cifras do governo norte-americano

sobre os países individuais foram extraídas do Bureau of the Census, International Database, podendo ser obtidas *online* em http://www.census.gov/ipc/www/idbrank.html. Estas são um pouco diferentes das projeções empregadas pela ONU, embora a ordem de classificação seja aproximadamente idêntica: ver http://www.popin.org/pop/1998/.

2. Nicholas D. Kristof, "Empty Isles Are Signs Japan's Sun Might Dim", *NYT*, 1º de agosto de 1999; W. W. Rostow, *The Great Population Spike and After*, Oxford University Press, 1998.
3. Michael S. Teitelbaum e Jay Winter, *A Question of Numbers*, Nova York: Hill & Wang, 1998. As oito maiores nações européias mencionadas são a Rússia, a Alemanha, a Grã-Bretanha, a França, a Itália, a Ucrânia, a Polônia e a Espanha.
4. Michael Wines, "An Ailing Russia Lives a Tough Life That's Getting Shorter", *NYT*, 3 de dezembro de 2000; Michael S. Gottlieb, "The Future of an Epidemic", *NYT*, 5 de junho de 2001.
5. Michael J. Mazarr, *Global Trends 2005*, Nova York: St. Martin's, 1999, p. 25.
6. Idem, p. 33. As cifras da ONU podem ser consultadas no endereço http://www.undp.org/popin/wdtrends/6billion/t24.htm. É possível encontrar informações sobre a demografia de cada país no *CIA World Fact Book*, http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/. Os nomes de algumas nações africanas modificaram-se nas últimas décadas, causando confusão para os observadores externos. Para nossos fins, o caso mais importante é a República Democrática do Congo, que ainda será repetidamente mencionada neste livro. Essa república é uma nação populosa e potencialmente importante, com uma grande população cristã, e sua capital, Kinshasa, é uma das maiores cidades da África. De 1908 a 1960, esse território foi o Congo Belga. Depois da independência, trocou de nome em várias ocasiões. Foi o Zaire de 1971 a 1997, quando então recebeu seu nome atual de "República Democrática". Contribuindo para uma situação já complexa, temos a presença de um país vizinho e muito menor, conhecido como República do Congo, cuja capital é Brazzaville. Esta última nação é composta de antigos territórios franceses e tem sido conhecida, em momentos variados, como Congo Francês e Congo-Brazzaville.
7. Richard N. Ostling e Joan K. Ostling, *Mormon America*, HarperSan Francisco, 1999.
8. Ver o capítulo 1, *supra*, para uma ressalva a respeito da interpretação dos números referentes a países em que o cristianismo é oficialmente desaprovado, como a Índia ou a China.
9. Os números aqui fornecidos são inferiores aos encontrados na *World Christian Encyclopedia* — muito inferiores, em alguns casos. Em sua projeção para o ano 2025, por exemplo, essa obra sugere populações cristãs de 135 milhões de habitantes na China e 98 milhões na Índia; as cifras referentes a 2050 seriam correspondentemente mais altas. Com isso, os dois países figurariam entre as quatro ou cinco maiores nações cristãs em meados do século. Talvez essa estatística seja fidedigna, mas é por demais discrepante de outras estimativas e, portanto, não a usarei aqui. Talvez eu esteja sendo exageradamente cauteloso nessa matéria.
10. Ver o *Annual Report on Religious Freedom*, com respeito a Uganda, em http://www.state.gov/www/human_rights/irf/irf_rpt/irf_uganda.html; David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2ª ed., Oxford University Press, 2001, p. 762.
11. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, op. cit., pp. 594-601.

13. *The Official Catholic Directory*, 1999. Sobre a minuciosa permeação da vida e da cultura filipinas pelo cristianismo vernacular, ver Fenella Cannell, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge University Press, 1999.
14. Hernando de Soto, *The Mystery of Capital*, Nova York: Basic Books, 2000.
15. Stephen Bates, "Decline in Churchgoing Hits C of E Hardest", *Guardian*, 14 de abril de 2001; Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945*, Oxford: Blackwell, 1994; Adrian Hastings, *A History of English Christianity, 1920-1990*, 3ª ed., Londres: SCM, 1991.
16. "UK is 'Losing' its Religion", BBC World News, 28 de novembro de 2000; "Blair Warned over Wooing 'Religious'", BBC World News, 25 de março de 2001.
17. *Annual Report on Religious Freedom*, *on-line* no endereço http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_germany.html; John L. Allen, "Vatican Laments Weakness in German Church", *NCR*, 30 de março de 2001; http:/www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_germany.html. Quanto à situação atual da Igreja evangélica e suas opiniões sobre questões contemporâneas, ver o material em sua página da web, http://www.ekd.de/.
18. Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Sandy Tippett-Spirtou, *French Catholicism*, Nova York: St. Martin's, 1999; Audrey Brassloff, *Religion and Politics in Spain*, Nova York: St. Martin's, 1998.
19. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia*, op. cit., p. 4.
20. Anthony Browne, "UK Whites Will Be Minority by 2100", *Guardian*, 3 de setembro de 2000.
21. Roger Cohen, "Germany's Uneasy Debate on Immigration Deepens", *NYT*, 13 de maio de 2001; Ian Black, "Europe 'Should Accept' 75m New Migrants", *Guardian*, 28 de julho de 2000; Barbara Crossette, "Europe States at a Future Built by Immigrants", *NYT*, 2 de janeiro de 2000; "Global Trends 2015", disponível *online* no endereço http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/.
22. "Global Trends 2015", op. cit.
23. Christopher Caldwell, "Another French Revolution", *Atlantic Monthly*, novembro de 2000, *online* no endereço http://www.theatlantic.com/issues/2000/11/caldwell.htm; Roger Cohen, "Germany's Financial Heart Is Open but Wary", *NYT*, 30 de dezembro de 2000; Roger Cohen, "Austrian School Drama", *NYT*, 20 de março de 2001. Ver também Stephen Castles, Heather Booth e Tina Wallace, *Here for Good*, Londres: Pluto, 1984; John L. Allen, "Europe's Muslims Worry Bishops", *NCR*, 22 de outubro de 1999.
24. Joseph Mudimba Kabongo, "African Churches in Switzerland", *IRM* 89, 2000, pp. 457-458.
25. Emily Buchanan, "Black Church Celebrates Growth", BBC World Service, 6 de julho de 2000; Jeevan Vasagar, "The Death of Anna Climbie", *Guardian*, 13 de janeiro de 2001. Quanto ao Centro Kingsway, ver Victoria Combe, "Black Church in Crusade to Woo Whites", *Electronic Telegraph*, 16 de fevereiro de 2001; Sarah Hall, "Praise Be, It's the Superchurch", *Guardian*, 24 de agosto de 1998. O Centro está *online* no endereço http://www.kicc.org.uk/. Sobre os estilos de culto da religião caribenha, ver Diane J. Austin-Broos e Raymond T. Smith, *Jamaica Genesis*, Chicago: University of Chicago Press, 1997; Stephen D. Glazier (org.), *Perspectives of Pentecostalism*, Washington, DC: University Press of America, 1980.
26. Ingrid Peritz, "Quebeckers Crowd Pews But Once a Year", *Globe and Mail*, Canadá, 23 de dezembro de 2000.

26. Corey Takahashi, "Selling to Gen Y", *NYT*, 8 de abril de 2001.
27. Helen R. F. Ebaugh e Janet Saltzman Chafetz (orgs.), *Religion and the New Immigrants*, Walnut Creek, Califórnia: Altamira, 2000, p. 29. Mike Davis, *Magical Urbanism*, Londres: Verso, 2000.
28. Diego Ribadeneira, "The Changing Face of Worship", *Boston Globe*, 22 de março de 1998. Cindy Rodriguez, "Immigrants Reshaping Black Experience", *Boston Globe*, 15 de agosto de 2001. Sobre a caleidoscópica diversidade religiosa da cidade de Nova York, ver Tony Carnes e Anna Karpathakis (orgs.), *New York Glory*, New York University Press, 2001.
29. Essa cifra de 3.500 paróquias foi citada em Ebaugh e Chafetz (orgs.), *Religion and the New Immigrants*, op. cit., p. 14; Peter Casarella e Raul Gomez (orgs.), *El Cuerpo de Cristo*, Nova York: Crossroad, 1998; Timothy Matovina e Gerald Eugene Poyo (orgs.), *Presente!*, Maryknoll, NY. Orbis, 2000; Ana María Díaz-Stevens e Anthony M. Stevens-Arroyo, *Recognizing the Latino Resurgence in U.S. Religion*, Boulder, Colorado: Westview, 1998.
30. William Lobdell, "Latino Exodus From Catholic Church Rising, Study Says", *LAT*, 5 de maio de 2001; idem, "Building Respect for Latino Protestantism", *LAT*, 16 de junho de 2001; Hispanic Churches in American Public Life Project, http://www.hcapl.org/; Anna Adams, "*Bricando el Charco*: Jumping the Puddle", em Edward L. Cleary e Hannah W. Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Colorado: Westview, 1997, pp. 163-178; R. Stephen Warner e Judith G. Wittner (orgs.), *Gatherings in Diaspora*, Filadélfia: Temple University Press, 1998; Richard W. Flory e Donald E. Miller (orgs.), *Gen X Religion*, Nova York: Routledge, 2001. Para um exemplo de uma igreja católica norte-americana que adaptou estilos pentecostais de culto, ver David Cho, "Hispanic Priest Builds a Spirited Following", *WP*, 28 de junho de 2001.
31. Fenggang Yang, *Chinese Christians in America*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1999; Fenggang Yang, "Chinese Conversion to Evangelical Christianity", *Sociology of Religion* 59, 1998, pp. 237-257; Jeffrey M. Burns, Ellen Skerrett e Joseph M. White (orgs.), *Keeping Faith*, Maryknoll, NY: Orbis, 2000; Ebaugh e Chafetz (orgs.), *Religion and the New Immigrants*, op. cit.
32. Este trecho baseia-se em Ho Youn Kwon, Kwang Chung Kim e R. Stephen Warner (orgs.), *Korean Americans and Their Religions*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2001. Sobre o crescimento numa dada região, ver Sajan P. Kuriakos, "The Growth of Korean Churches in Flushing Sparks Community Tensions", *Village Voice*, 14-20 de fevereiro de 2001.
33. Stephen L. Carter, *God's Name in Vain*, Nova York: Basic, 2000.
34. *How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation* é o subtítulo de Diana L. Eck, *A New Religious America*, HarperSan Francisco, 2001.
35. Sameer Y. Abraham e Nabeel Abraham (orgs.), *Arabs in the New World*, Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1983; Gustav Niebuhr, "Study Finds Number of Mosques Up 25% in 6 Years", *NYT*, 27 de abril de 2001.

CAPÍTULO 6

1. Ndubisi Innocent Udeafor, *Inculturation*, Lustenau, Áustria: Ndubisi Innocent Udeafor, 1994; Emefie Ikenga Metuh, *African Inculturation Theology*, Onitsha, Nigéria: Imico, 1996; J. N. K. Mugambi, "A Fresh Look at Evangelism in Africa", *IRM* 87, 1998, pp. 342-360; Diego

Irarràzaval, *Inculturation*, Maryknoll, NY: Orbis, 2000; Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001; Steven Kaplan (org.), *Indigenous Responses to Western Christianity*, Nova York: New York University Press, 1995.

2. "Na África negra, o ritmo é supremo e está em toda parte." François Kabasele Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, Maryknoll, NY: Orbis, 1998, p. 24.
3. Eugene Hillman, *Polygamy Reconsidered*, Maryknoll, NY: Orbis, 1975; Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 318-325; Jeff Guy, *The Heretic*, Johannesburgo/Pietermaritzburgo: University of Natal Press, 1983.
4. A citação é de G. C. Waldrep, "The Expansion of Christianity: An Interview with Andrew Walls", *CC*, 2-9 de agosto de 2000, p. 792-795; Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996, pp. 102-110.
5. Sobre os contatos pessoais de Walls com essas questões, ver Andrew F. Walls, *The Missionary Movement*, op. cit., p. 3-15.
6. Peter Brown, *Authority and the Sacred*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, e idem, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1989; Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven: Yale University Press, 1986, e idem, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven: Yale University Press, 1999; Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley: University of California Press, 1994.
7. Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion*, Berkeley: University of California Press, 1999; James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 1996; R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, 1991.
8. Bede, *History of the English Church and People*, vol. I, p. 30.
9. Gary H. Gossen e Miguel León-Portilla (orgs.), *South and Meso-American Native Spirituality*, Nova York: Crossroad, 1993; Ana Castillo, *Goddess of the Americas*, Nova York: Riverhead, 1996; Manuel M. Marzal et al., *The Indian Face of God in Latin America*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996; Guillermo Cook, *Crosscurrents in Indigenous Spirituality*, Leiden: E. J. Brill, 1997; Thomas A. Tweed, *Our Lady of the Exile*, Nova York: Oxford University Press, 1997; Nicholas Griffiths e Fernando Cervantes (orgs.), *Spiritual Encounters*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1999; David Brading, *Mexican Phoenix*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
10. Daniel Johnson Fleming, *Each with His Own Brush*, Nova York: Friendship, 1938; William A. Dyrness, *Christian Art in Asia* (Amsterdã: Rodopi, 1979); Arno Lehmann, *Christian Art in Africa and Asia*, Saint Louis, Missouri: Concordia, 1969; idem, *Christian Imagery in African Art*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, The Museum, 1980; Volker Küster, *The Many Faces of Jesus Christ*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001.
11. Lamin Sanneh, "Pluralism and Christian Commitment", *Theology Today* 45, nº 1, 1988, p. 27; idem, *Translating the Message*, Maryknoll, NY: Orbis, 1989. Cf. Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, Londres: Heinemann, 1986.
12. Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, op. cit., p. 113.

13. Citado em Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, Edinburgh University Press/Orbis, 1995, p. 59.
14. Citado em Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995, p. 315; Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, op. cit., pp. 502-503; G. C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*, Leiden: E. J. Brill, 1967; Irving Hexham e G. O. Oosthuizen (orgs.), *The Story of Isaiah Shembe*, Lewinston, Nova York: Edwin Mellen, 1997. Sobre a peregrinação a Ekuphakameni, ver Thokozani Mtshali, "Shembe — The Incredible Whiteness of Being", *Electronic Mail and Guardian*, 11 de agosto de 1999, no endereço http://www.mg.co.za/mg/news/99aug1/11aug-shembe.html.
15. Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitshebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998, p. 68.
16. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 1022-1023; Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, op. cit., pp. 55-57; Thomas Bamat e Jean-Paul Wiest (orgs.), *Popular Catholicism in a World Church*, Maryknoll, NY: Orbis, 1999. A respeito do Brasil, ver, por exemplo, "Good News for the Poor", documentário de televisão da série *Sword and Spirit*, produzido pela BBC em 1989.
17. Quem proferiu essas frases foi Bonifatius Haushiku, da Namíbia, citado em Alan Cowell, "Africa's Bishops Bring Harsh Realities to Vatican", *NYT*, 1º de maio de 1994.
18. Sobre a idéia de Jesus como ancestral, ver Bediako, *Christianity in Africa*, op. cit., pp. 84-85. Os excertos de orações eucarísticas foram escolhidos em Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, op. cit., pp. 36-37. Os dois primeiros são dos Gikuyu, o terceiro é dos Ibo. Patrick Chukwudezie Chibuko, *Paschal Mystery of Christ*, Nova York: Peter Lang, 1999. Sobre Jesus como médico, ver James Amanze, *African Christianity in Botswa*, Gweru, Zimbábue: Mambo, 1998. Sobre a ascensão de uma teologia africana característica, ver S. E. M. Pheko, *Christianity through African eyes*, Lusaka: Daystar, 1969; J. N. Kanyua Mugambi, *African Christian Theology*, Nairóbi: Heinemann, 1989; John Parratt, *Reinventing Christianity*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans/Africa World, 1995; Daniel Carro e Richard F. Wilson (orgs.), *Contemporary Gospel Accents*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1996; Priscilla Pope-Levison e John R. Levison, *Jesus in Global Contexts*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
19. "Healers and Ecologists: Pentecostalism in Africa", *CC*, 9 de novembro de 1994, pp. 1042-1044; Clara Sue Kidwell, Homer Noley e George E. Tinker, *A Native American Theology*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001; Marthinus L. Daneel, *African Earthkeepers*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001.
20. Eduardo C. Fernández, *La Cosecha*, Liturgical, 2000; Ada Maria Isasi-Diaz e Fernando F. Segovia (orgs.), *Hispanic/Latino Theology*, Mineápolis: Fortress, 1996; Roberto S. Goizueta (org.), *We are a People!*, Mineápolis: Fortress, 1992.
21. "O mestiço afirma..." é uma citação de Virgilio P. Elizondo, *The Future is Mestizo*, ed. rev., Boulder, Colorado: University of Colorado Press, 2000, p. 84. Ver também Arturo J. Bañuelas (org.), *Mestizo Christianity*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995; Jacques Audinet, *Le Temps du Métissage*, Paris: Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 1999; Manuel A. Vasquez,

"Pentecostalism, Colletive Identity and Transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the US", *Journal of the American Academy of Religion* 67, 1999, pp. 617-636; Daniel Ramirez, "Borderlands Praxis", *Journal of the American Academy of Religion* 67, 1999, pp. 573-596; Timothy Matovina (org.), *Beyond Borders*, Maryknoll, NY: Orbis, 2000. Quanto às "raízes" e às "rotas" [*roots* e *routes*], ver Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. Sobre as novas diásporas, ver Mark Fritz, *Lost on Earth*, Nova York: Routledge, 2000.

22. Virgilio P. Elizondo, *Galilean Journey*, Maryknoll, NY: Orbis, 2000, p. 91.
23. Idem, p. 133.
24 Ibid., p. 11; Brading, *Mexican Phoenix*, op. cit. Sobre as idéias messiânicas que cercam *La Caridad*, ver Tweed, *Our Lady of the Exile*, op. cit.
25. Roberto S. Goizueta, "Why are You Frightened?", em Peter Casarella e Raul Gomez (orgs.), *El Cuerpo de Cristo*, Nova York: Crossroad, 1998, p. 59; Timothy M. Matovina, *Mestizo Worship*, Collegeville, Minnesota: Liturgical, 1998.
26. Quanto à adoção da imagem de Guadalupe pelos filipino-americanos, ver Margaret Ramirez, "Dancing as Prayer", *LAT*, 9 de dezembro de 2000.
27. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 970-971; idem, p. 924-925, quanto a Zaytoun; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, op. cit., p. 328; Ferdinand Nwaigbo, *Mary — Mother of the African Church*, Nova York: P. Lang, 2001.
28. http://www.whidbey.net/~dcloud/fbns/sophia.htm. Hyun Kyung Chung, *Struggle to Be the Sun Again*, Maryknoll, NY: Orbis, 1990.
29. Bengt Sundkler, *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Oxford: Oxford University Press, 1976; Bengt Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford: Oxford University Press, 2ª ed., 1964; Gerhardus C. Oosthuizen, *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*, Leiden: E. J. Brill, 1992.
30. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*, op. cit.; Hexham e Oosthuizen (orgs.), *The Story of Isaiah Shembe*, op. cit.
31. Kenneth Woodward, "The Changing Face of the Church", *Newsweek*, 16 de abril de 2001.
32. "Bishop Spong Delivers a Fiery Farewell", *CC*, 17 de fevereiro de 1999.
33. Gerhardus Cornelis Oosthuizen, *Post-Christianity in Africa*, Londres: C. Hurst, 1968.
34. George Bond, Walton Johnson e Sheila S. Walker (orgs.), *African Christianity*, Nova York: Academic Press, 1979; Nya Kwiawon Taryor, *Impact of the African Tradition on African Christianity*, Chicago: Strugglers' Community, 1984.
35. Citado em Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 633. Cf. Diedrich Westermann, *Africa and Christianity*, Nova York: Oxford University Press, 1937.
36. Citado em David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford: B. Blackwell, 1990, p. 140. David Chung, *Syncretism: The Religious Context of Christian Beginnings in Korea*, Albany: State University of New York Press, 2001; Andrew E. Kim, "Korean Religious Culture and its Affinity to Christianity", *Sociology of Religion* 61, 2000, pp. 117-133; Jung Young Lee (org.), *Ancestor Worship and Christianity in Korea*, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1988.
37. Walls é citado em Waldrep, "The Expansion of Christianity", op. cit. Adam Ashforth, *Madumo*, Chicago: University of Chicago Press, 2000; Isak A. Niehaus, Eliazaar Mohlala e

Kally Shokane, *Witchcraft, Power and Politics*, Londres: Pluto, 2001. A propósito de um recente episódio de pânico ligado à feitiçaria na República Democrática do Congo, ver Michael Dynes, "Frenzied Mob Hacks 300 'Witches' to Death", *Times* (Londres), 4 de julho de 2001.

38. Essa história é citada em Bediako, *Christianity in Africa*, op. cit., pp. 155-156.
39. "A própria vida e culto..." é uma citação de Patrick Chapita e Luka Mwale, "African Churches Heal War Trauma", *Africanews*, maio de 1996, em http://www.peacelink.it/africanews/2_issue/p4.htm. A citação referente ao movimento dos Querubins e Serafins vem de Deji Ayegboyin e S. Ademola Ishola, *African Indigenous Churches*, Lagos, Nigéria: Greater Heights, 1997, p. 88. Cf. J. Akinyele Omoyajowo, *Cherubim and Seraphim*, Nova York: NOK Publishers International, 1982; Allan Anderson, "Prophetic Healing and the Growth of the Zion Christian Church in South Africa", no endereço http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/prophetic_healing_&%20the_ZCC.htm.
40. Andrew F. Walls em Christopher Fyfe e Andrew Walls (orgs.), *Christianity in Africa in the 1990s*, Edimburgo: Centre of African Studies, University of Edinburgh, 1996, p. 13; Edward Stourton, *Absolute Truth*, Londres: Penguin, 1999, pp. 183-191.
41. Alvyn Austin, "Missions Dream Team", *Christian History* 52, 1996.
42. Lamin O. Sanneh, *West African Christianity*, Maryknoll, NY: Orbis, 1983, p. 184, estabelece a ligação entre as epidemias desse período e a onda de aparecimento de Igrejas curativas. Sobre a Igreja do Senhor (Aladura), ver Ayegboyin e Ishola, *African Indigenous Churches*, op. cit., p. 73, 95; Gerhardus C. Oosthuizen e Irving Hexham (orgs.), *Afro-Christian Religion and Healing in Southern Africa*, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1991; Stephen Owoahene-Acheampong, *Inculturation and African Religion*, Nova York: Peter Lang, 1998. Quanto ao exemplo luterano, ver Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania*, Leiden: E. J. Brill Academic, 1999, p. 184.
43. R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil*, New Brunswick, Nova Jersey: Rutgers University Press, 1997, pp. 58, 81.
44. Cox, *Fire from Heaven*, op. cit., p. 226; Kim, "Korean Religious Culture and its Affinity to Christianity", op. cit. Quanto a Macedo, ver Ken Serbin, "Brazilian Church Builds an International Empire", *CC*, 10 de abril de 1996.
45. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit.; Timothy C. Morgan, "Have We Become Too Busy with Death?", *CT*, 7 de fevereiro de 2000, pp. 36-44.
46. Wingate et al., *Anglicanism: A Global Communion*, op. cit., p. 59; Robert C. Garner, "Safe Sects?", *Journal of Modern African Studies* 38, 2000, pp. 41-69; Anthony Kunda, "Zambia's Churches Win Fight Against Anti-AIDS Ads", *CT*, 12 de janeiro de 2001; Teresa Malcolm, "African Bishops Reject Condoms to Counter AIDS", *NCR*, 10 de agosto de 2001.
47. Martin, *Tongues of Fire*, op. cit., p. 147.
48. Mateus, 11:2-5.
49. Atos, 16:9.
50. Martin, *Tongues of Fire*, op. cit., p. 146. Quanto a Shaull, ver Ed Gitre, "Pie-in-the-Sky Now", *CT*, divulgado na página da web em 27 de novembro de 2000.
51. David A. Shank, citado *in* Bediako, *Christianity in Africa*, op. cit., p. 104.

52. Citado em Isichei, *A History of Christianity in Africa*, op. cit., p. 256. A passagem do Velho Testamento é de I Samuel 3:1, NIV.
53. Ayegboyin e Ishola, *African Indigenous Churches*, op. cit., p. 142.
54. Efésios 6:12, NRSV.
55. Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres: Thames and Hudson, 1971, p. 55.
56. Stourton, *Absolute Truth*, op. cit., pp. 183-191; Niels Christian Hvidt, "Interview with Archbishop Immanuel Milingo", 14 de fevereiro de 1998, *on-line* no endereço http://www.hvidt.com/English/Milingo.htm. Sobre o casamento do arcebispo, ver Dexter Filkins, "Maverick Archbishop Weds in Manhattan", *NYT*, 28 de maio de 2001.
57. Ferdy Baglo, "Canadian Bishop Blocks Asian Church Leader from Visiting his Diocese", *CT*, 29 de novembro de 1999.
58. Ayegboyin e Ishola, *African Indigenous Churches*, op. cit., pp. 114-124; Knut Holter, *Yahweh in Africa*, Nova York: Peter Lang, 2000; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, op. cit., pp. 289-290.
59. Cedric Pulford, "Debate Continues on Incorporating Animal Sacrifices in Worship", *CT*, 25 de outubro de 2000; Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, op. cit., pp. 96-98.
60. Thomas E. Sheridan, "The Rarámuri and the Leadville Trail 100", em Thomas E. Sheridan e Nancy J. Parezo (orgs.), *Paths of Life*, Tucson: University of Arizona Press, 1996, pp. 144-158.
61. Amanze, *African Christianity in Botswana*, op. cit., p. 125.
62. Idem.
63. O ritual do vaso aqui descrito foi extraído de Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, op. cit.; cf. Allan Anderson, "African Pentecostalism and the Ancestors", *Missionalia* 21, nº 1, 1993, pp. 26-39; Nicholas M. Creary, "African Inculturation of the Catholic Church in Zimbabwe, 1958-1977", *Historian* 61, 1999, pp. 765-781.
64. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., pp. 90-91.
65. Lumbala, *Celebrating Jesus Christ in Africa*, op. cit., pp. 12-18.
66. A citação é de G. C. Waldrep, "The Expansion of Christianity"; Andrew F. Walls, "Eusebius Tries Again", *IBMR* 24, nº 3, 2000, pp. 105-111.
67. Art Moore, "Spiritual Mapping Gains Credibility Among Leaders", *CT*, 12 de janeiro de 1998; Jane Lampman, "Targeting Cities with 'Spiritual Mapping', Prayer", *Christian Science Monitor*, 23 de setembro de 1999.
68. Michael W. Cuneo, *American Exorcism*, Nova York: Doubleday, 2001.
69. Esses argumentos são resumidos em Philip Jenkins, *Mystics and Messiahs*, Nova York: Oxford University Press, 2000.
70. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Nova York: Scribner, 1971.
71. Martin, *Tongues of Fire*, op. cit.

CAPÍTULO 7

1. Jeffrey Haynes, *Religion in Third World Politics*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1994.
2. David Miller, "Leveling the Playing Field", *CT*, 7 de dezembro de 2000; Frederick Pike, "Latin America", em John McManners (org.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 437-473.

3. Michael A. Burdick, *For God and Fatherland*, Albany: State University of New York Press, 1996; Anthony James Gill, *Rendering Unto Caesar*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
4. Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War*, Londres: Allen Lane, 1992; Edward R. Norman, *Christianity and the World Order*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
5. Penny Lernoux, *Cry of the People*, Nova York: Penguin, 1982; idem, *People of God*, Nova York: Penguin, 1989. No romance *A Grain of Wheat* [*Um grão de trigo*], de Ngugi wa Thiong'o, o líder revolucionário nacionalista queniano inspira-se primordialmente na história de Moisés e do Êxodo.
6. Doug Struck, "Keeping the Faith", *WP*, 10 de abril de 2001.
7. Anna L. Peterson, *Martyrdom and the Politics of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1997; Paul Jeffrey, "Almost Three Years After Bishop's Death, Five Go on Trial", *CT*, matéria divulgada na página da Internet em 11 de abril de 2001.
8. Alain Gheerbrant, *The Rebel Church in Latin America*, Londres: Penguin, 1974.
9. A conferência dos bispos latino-americanos é conhecida como CELAM, *Consejo Episcopal Latino-Americano*. Pode-se encontrar uma coletânea de textos pertinentes em http://www.celam.org/documentos.htm. Sobre Medellín, ver Edward Stourton, *Absolute Truth*, Londres: Penguin, 1999, p. 113.
10. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis, 1973; Edward R. Norman, *Christianity and the World Order*, Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 24; Richard Shaull, *Heralds of a New Reformation*, Maryknoll, NY: Orbis, 1984.
11. Warren E. Hewitt, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1991; Rowan Ireland, *Kingdoms Come*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991; John Burdick, *Looking for God in Brazil*, Berkeley: University of California Press, 1993; Cecília Loreto Mariz, *Coping with Poverty*, Filadélfia: Temple University Press, 1994; Madeleine Adriance, *Promised Land*, Albany: State University of New York Press, 1995; Robin Nagle e Jill Nagle, *Claiming the Virgin*, Nova York: Routledge, 1997; Manuel A. Vasquez, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
12. German Guzman Campos, *Camilo Torres*, Nova York: Sheed and Ward, 1969; ver também http://www.angelfire.com/md/TobyTerrar/Colombia.html.
13. James R. Brockman, *The Word Remains*, Maryknoll, NY: Orbis, 1982; Hannah Stewart-Gambino, *The Church and Politics in the Chilean Countryside*, Boulder, Colorado: Westview, 1992. Sobre a Igreja progressista em seu apogeu, ver Scott Mainwaring e Alexander Wilde (orgs.), *The Progressive Church in Latin America*, University of Notre Dame Press, 1989; Edward L. Cleary (org.), *Born of the Poor*, University of Notre Dame Press, 1990; Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads*, Nova York: Oxford University Press, 1992; Michael Lowy, *The War of Gods*, Londres: Verso, 1996.
14. Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff*, Oak Park, Illinois: Meyer-Stone Books, 1988; Edward Stourton, *Absolute Truth*, Londres: Penguin, 1999, pp. 107-149.
15. Barbara J. Fraser, "Peru's New Cardinal Known for Standing with the Powerful", *NCR*, 23 de março de 2001.

16. John L. Allen, "New Cardinal Symbolizes Direction of Global Catholicism", *NCR*, 9 de março de 2001; ver também http://www.natcath.com/NCR_Online/documents/Rodriguez.htm.
17. Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania*, Leiden: E. J. Brill Academic, 1999, p. 104, 107; Dana L. Robert, "Shifting Southward", *IBMR* 24, nº 2, 2000, pp. 50-58; Holger Bernt Hansen e Michael Twaddle (orgs.), *Religion and Politics in East Africa*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1995.
18. Sobre a declaração de Kairos, ver http://www.bethel.edu/~letnie/AfricanChristianity/SAKairos.html. A página da Comissão de Verdade e Reconciliação na web é http://www.truth.org.za/. Ver também Tristan Anne Borer, *Challenging the State*, University of Notre Dame Press, 1998; James Cochrane, John W. De Gruchy e Stephen Martin (orgs.), *Facing the Truth*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1999; Isaac Phiri, "Proclaiming Peace and Love", *Journal of Church and State* 42, 2000, pp. 781-802.
19. Bengt Sundkler e Christopher Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 904; sobre as questões ugandenses, ver Paul Gifford, *African Christianity*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 112-180; sobre o Congo-Brazzaville, ver Abraham Okoko-Esseau, "The Christian Churches and Democratization in the Congo", em Paul Gifford (org.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden: E. J. Brill, 1995, pp. 148-167. Margaret Ford, *Janani: The Making of a Martyr*, Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1979.
20. Ver Gifford, *African Christianity*, op. cit., *passim*; Samuel P. Huntington, *The Third Wave*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991; Jeffrey Haynes, *Religion and Politics in Africa*, Londres: Zed, 1996; Phiri, "Proclaiming Peace and Love"; idem, *Proclaiming Political Pluralism*, Westport, Connecticut: Praeger, 2001.
21. John L. Allen, "Faith, Hope and Heroes", *NCR*, 23 de fevereiro de 2001. Sobre os paralelos com bispos da Antiguidade, ver o relato do colapso da dominação romana na fronteira da atual Áustria, em Eugippius, *The Life of Saint Severin*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965.
22. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, op. cit., p. 966; Gifford (org.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, op. cit., p. 5; Michael G. Schatzberg, *The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington: Indiana University Press, 1988; Michela Wrong, *In the Footsteps of Mr. Kurtz*, Nova York: HarperCollins, 2001.
23. John N. Schumacher, *Revolutionary Clergy*, cidade de Quezon: Ateneo de Manila University Press, 1981; Benjamin Pimentel, "Battle of Prayers", *San Francisco Chronicle*, 5 de dezembro de 2000; Sophie Lizares-Bodegon, "Thousands of Filipino Christians Pray for Estrada's Swift Resignation", *CT*, matéria divulgada na página da web em 11 de dezembro de 2000.
24. Robert, "Shifting Southward", op. cit.; Wi Jo Kang, *Christ and Caesar in Modern Korea*, Albany: State University of New York Press, 1997.
25. David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford: B. Blackwell, 1990, p. 141; Sang-t'aek Yi, *Religion and Social Formation in Korea*, Nova York: Mouton de Gruyter, 1996; Dennis Coday, "Light and Salt in Korean Society", *NCR*, 27 de outubro de 2000. A citação de Kim Dae Jung foi extraída de "Nobel Winner Has Credited Catholic Faith with Helping Him Survive Torture", *Tidings*, Los Angeles, 20 de outubro de 2000, p. 26.

26. Mark Mitchell, "The Philippines: In God's Country", *FEER*, 19 de abril de 2001.
27. Ralph R. Premdas, *Ethnic Conflict and Development*, Brookfield, Vermont: Avebury, 1995; Victor Lal, *Fiji: Coups in Paradise*, Londres: Zed, 1990.
28. Isaac Phiri, "Why African Churches Preach Politics", *Journal of Church and State* 41, 1999, pp. 323-347. Sobre a Costa do Marfim, ver o relatório do Departamento de Estado no endereço http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_cotedivo.html.
29. O texto paulino está em Romanos 13:1.
30. R. Drew Smith, "Missionaries, Church Movements, and the Shifting Religious Significance of the State in Zambia", *Journal of Church and State* 41, 1999, pp. 525-550. Quanto ao abuso da autoridade eclesiástica a serviço do governo, ver Paul Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia*, Cambridge University Press, 1993. Sobre Zâmbia, ver Isaac Phiri, "Why African Churches Preach Politics", op. cit.; Odhiambo Okite, "Church Leaders Publicly Oppose Term for Christian President", *CT*, 23 de abril de 2001.
31. Desmond Tutu, "Identity Crisis", em Gifford (org.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, op. cit., p. 97.
32. Ian Fisher, "Uganda Survivor Tells of When the World Didn't End", *NYT*, 3 de abril de 2000; o Centro de Estudos de Novas Religiões [Center for the Study of New Religions, CESNUR] oferece uma enorme coleção de textos e documentos sobre esse incidente, no endereço http://www.cesnur.org/testi/uganda_updates.htm. Esse arquivo inclui muitas reportagens contemporâneas da mídia norte-americana, européia e africana.
33. Niels Kastfelt (org.), *The Role of Religion in African Civil Wars*, Londres: C. Hurst, 2001; Heike Behrend, *Alice Lakwena and the Holy Spirits*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000; Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy*, Nova York: New York University Press, 1999; Stephen L. Weigert, *Traditional Religion and Guerilla Warfare in Modern Africa*, Londres: Macmillan, 1995; Human Rights Watch, "Human Rights Watch Condemns Abduction and Killing of Children by Ugandan Rebel Group", http://www.hrw.org/press97/sept/uganda.htm. Chesnut é citado a partir de Elma Lia Nascimento, "Praise the Lord and Pass the Catch-Up", revista *Brazzil*, novembro de 1995, no endereço http://www.brazzil.com/cvrnov95.htm.
34. Timothy Paul Longman, "Crisis in Rwanda", em Gifford (org.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, op. cit., 1995; Kastfelt (org.), *The Role of Religion in African Civil Wars*, op. cit.; James C. McKinley, "Church and State: Seeking Complicity in a Genocide", *NYT*, 10 de junho de 2001.
35. O papa é citado em Hannah W. Stewart-Gambino e Everett Wilson, "Latin American Pentecostals", em Edward L. Cleary e Hannah W. Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Colorado: Westview, 1997, p. 228. Sobre a "mancha de óleo", ver Kenneth D. MacHarg, "Healing the Violence", *CT*, divulgado na página da Internet em 25 de julho de 2000. Kilian McDonnell, "Pentecostals and Catholics on Evangelism and Sheep-stealing", *America*, 6 de março de 1999, pp. 11-14.
36. Virginia Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala*, University of Texas Press, 1998, p. 21.

37. "A proliferação do protestantismo..." é de Virginia Garrard-Burnett, publicado em Virginia Garrard-Burnett e David Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadélfia: Temple University Press, 1993, p. 199; Philip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion*, Londres: SCM, 1984; Daniel H. Levine, "Religion, the Poor, and Politics in Latin America Today", em Daniel H. Levine (org.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986; Mark Danner, *The Massacre at El Mozote*, Nova York: Vintage, 1994; Brian H. Smith, *Religious Politics in Latin America*, University of Notre Dame Press, 1998; Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
38. Uma visão clássica da política pentecostal da região encontra-se em Christian Lalive d'Epinay, *Haven of the Masses*, Londres: Lutterworth, 1969; Frans Kamsteeg, *Prophetic Pentecostalism in Chile*, Lanham, Maryland: Scarecrow, 1998; Philip J. Williams, "The Sound of Tambourines", em Cleary e Stewart-Gambino (orgs.), *Power, Politics, and Pentecostals*, op. cit., pp. 179-200; Hannah W. Stewart-Gambino e Everett Wilson, "Latin American Pentecostals", op. cit.; John Burdick, "Struggling against the Devil", em Garrard-Burnett e Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, op. cit., pp. 20-44; Rowan Ireland, "The *Crentes* of Campo Alegre", em idem, pp. 45-65; Ireland, *Kingdoms Come*, op. cit.; Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, op. cit.; idem, "Evangelicalism and Politics", *Transformation* 14, 1997, pp. 23-29; Timothy J. Steigenga, *Politics of the Spirit*, Lanham, Maryland: Lexington, 2001. Sobre o Peru, ver Hortensiz Muñoz, "Believers and Neighbors", *Journal of InterAmerican Studies and World Affairs* 41, 1999, pp. 73-92.
39. Paul Freston, "Brother Votes for Brother", em Garrard-Burnett e Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, op. cit., pp. 66-110; Freston, "Evangelicalism and Politics", op. cit.; Thomas W. Walker e Ariel C. Armony (orgs.), *Repression, Resistance, and Democratic Transition in Central America*, Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 2000.
40. MacHarg, "Healing the Violence", op. cit.; Julia Lieblich, "Chiapas Pulses with Crusade for Souls", *Detroit News*, 17 de janeiro de 1999; Ginger Thompson, "In a Warring Mexican Town, God's Will Is the Issue", *NYT*, 13 de agosto de 2000.
41. Nascimento, "Praise the Lord and Pass the Catch-Up", op. cit.; McDonnell, "Pentecostals and Catholics on Evangelism and Sheep-stealing", op. cit.
42. "Global Trends 2015", encontrável na Internet no endereço http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/.
43. Rosalind I. J. Hackett, "Religious Freedom and Religious Conflict in Africa", em Mark Silk (org.), *Religion on the International News Agenda*, Hartford, Connecticut: Leonard F. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000, p. 102-114; Benjamin J. Hubbard (org.), *Reporting Religion*, Sonoma, Califórnia: Polebridge, 1990.

CAPÍTULO 8

1. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nova York: Simon and Schuster, 1996, pp. 92-102, 247-272; Gilles Kepel, *The Revenge of God*,

University Park: Pennsylvania State University Press, 1994; Peter L. Berger, Jonathan Sacks, David Martin e Grace Davie (orgs.), *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999; Armstrong, *The Battle for God*, Nova York: Knopf, 2000; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, Berkeley: University of California Press, 2000.

2. Laurie Goodstein, "Churches Find New Focus in Opposing Persecution", *NYT*, 9 de novembro de 1998; Paul Marshall e Lela Gilbert, *Their Blood Cries Out*, Dallas: Word, 1997; Nina Shea, *In the Lion's Den*, Nashville, Tennessee: Broadman and Holman, 1997.
3. Arvind Sharma (org.), *Our Religions*, HarperSan Francisco, 1993.
4. Anto Akkara, "Churches Angry that Indian Census Ignores 14 Million Christian Dalits", *CT*, 2 de março de 2001.
5. Bengt Sundkler e Christopher Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 646-649; Nehemia Levtzion e Randall L. Pouwels (orgs.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000.
6. "Global Trends 2015", *on-line* em http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/.
7. Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001; William E. Phipps, *Muhammad and Jesus*, Nova York: Continuum, 1996; Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, Nova York: Oxford University Press, 1977.
8. Sobre a África, ver, por exemplo, Norimitsu Onishi, "Islam Meets Africa and Islam Bows", *NYT*, 9 de janeiro de 2000; Adeline Masquelier, *Prayer Has Spoiled Everything*, Durham, Carolina do Norte: Duke University Press, 2001. Sobre o caso de Orã, ver John L. Allen, "Faith, Hope and Heroes", *NCR*, 23 de fevereiro de 2001.
9. Laurence Edward Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
10. William Dalrymple, *From the Holy Mountain*, Nova York: Henry Holt, 1997; Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for War*, Berkeley: University of California Press, 1994. Na vasta bibliografia sobre os massacres dos armênios, ver, por exemplo, Richard G. Hovannisian (org.), *The Armenian Genocide*, Nova York: St. Martin's Press, 1992; Robert Melson, *Revolution and Genocide*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
11. A analogia com a *Kristallnacht* [noite dos cristais] vem de Dalrymple, *From the Holy Mountain*, op. cit., pp. 30-31; Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East*, ed. rev., Atlanta: John Knox, 1978, p. 29.
12. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, op. cit., pp. 109-120, 174-179, 209-217; Judith Miller, *God Has Ninety-Nine Names*, Nova York: Simon and Schuster, 1996; Benjamin R. Barber, *Jihad Vs. McWorld*, Nova York: Times Books, 1995, pp. 205-217; François Burgat, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin: University of Texas Press, 1997.
13. "Global Trends 2015", op. cit.
14. U.S. State Department, Annual Report on Religious Freedom 2000, no endereço http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_sudan.html; John O. Hunwick, *Religion and National Integration in Africa*, Evanston: Northwestern University Press, 1992; Gino Barsella e Ayuso Guixot Miguel Angel, *Struggling to Be Heard*, Nairóbi, Quênia: Pauline

Publications Africa, 1998; Ann Mosely Lesch, *The Sudan*, Bloomington: Indiana University Press, 1998.

15. Timothy C. Morgan, "Church of the Martyrs", *CT*, 11 de agosto de 1997; Barbara G. Baker, "Egypt Jails Christian for Three Years for 'Insulting Islam'", *CT*, divulgado na página da Internet em 9 de agosto de 2000; Barbara G. Baker, "Egypt Acquits All Muslim Murder Suspects", *CT*, divulgado na página da Internet em 7 de fevereiro de 2001.
16. Sobre as relações entre os dois credos na África, ver Lamin O. Sanneh, *The Crown and the Turban*, Boulder, Colorado: Westview, 1996; idem, *Piety and Power*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996. Lissi Rasmussen, *Christian-Muslim Relations in Africa*, Londres: British Academic Press, 1993; Noel Quinton King, *Christian and Muslim in Africa*, Nova York: Harper and Row, 1971.
17. Karl Meier, *This House Has Fallen*, Londres: Allen Lane, 2001; Niels Kastfelt (org.), *The Role of Religion in African Civil Wars*, Londres: C. Hurst, 2001; Toyin Falola, *Violence in Nigeria*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 1998; Hunwick, *Religion and National Integration in Africa*, op. cit.; Niels Kastfelt, *Religion and Politics in Nigeria*, Londres: British Academic Press, 1994.
18. Ustaz Yoonus Abdullah, *Sharia in Africa*, Ijebu-Ode, Nigéria: Shebiotimo, 1998; Rosalind I. J. Hackett, "Religious Freedom and Religious Conflict in Africa", em Silk (org.), *Religion on the International News Agenda*, op. cit., pp. 102-114.
19. Barnaby Phillips, "Nigerians Held for Talking in Public", *BBC World Service*, 23 de dezembro de 2000; Nathaniel Ikyur, "Sharia Court Acquits Suspects", *Vanguard Daily*, Lagos, 10 de janeiro de 2001; "Nigerian Woman Lashed for Premarital Sex", reportagem da Reuters, *NYT*, 23 de janeiro de 2001; Alex Duval Smith, "Five Anglicans in Court After Rescuing Teenagers From Arranged Marriages", *CT*, divulgado na página da Internet em 5 de junho de 2001.
20. Norimitsu Onishi, "Deep Political and Religious Rifts Disrupt Harmony of Nigerian Towns", *NYT*, 26 de março de 2000; idem, "Winds of Militant Islam Disrupt Fragile Frontiers", *NYT*, 2 de fevereiro de 2001.
21. "Global Trends 2015", op. cit.
22. Mano Ramalshah, "Living as a Minority in Pakistan", em Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitshebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998, pp. 264-270; "Pakistani Bishop's Death Sparks Riots", *CT*, 15 de junho de 1998; Barry Bearak, "Death to Blasphemers: Islam's Grip on Pakistan", *NYT*, 12 de maio de 2001.
23. Robert W. Hefner, *Civil Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Donald K. Emmerson (org.), *Indonesia beyond Suharto*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1999.
24. Robert W. Hefner, "Profiles in Pluralism", em Mark Silk (org.), *Religion on the International News Agenda*, Hartford, Connecticut: Leonard F. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000, pp. 81-98; Anto Akkara, "Daily Life in the Maluku Islands", *CT*, divulgado na página da Internet em 1º de agosto de 2000; Mark Kelly, "Indonesian Island Attacks Go Unnoticed", *CT*, divulgado na página da Internet em 21 de agosto de 2000; Russell

Rankin, "Christians and Muslims Still Fighting, Dying in Ambon", *CT*, divulgado na página da Internet em 4 de outubro de 2000.

25. "Hundreds Flee Moluccas Violence", BBC World Service, 5 de dezembro de 2000; "Reports: Muslims Forcing Converts", Associated Press, 25 de dezembro de 2000; Alex Spillius, "Indonesian Christians Forced into Islamic Faith", *Daily Telegraph*, 5 de fevereiro de 2001.
26. John McBeth, "Bombs, the Army and Suharto", *FEER*, 1º de fevereiro de 2001; Dini Djalal, "When Might Is Right", *FEER*, 1º de março de 2001.
27. "Philippine Priest Shot Dead", BBC World Service, 28 de dezembro de 2000.
28. Rajiv Chandrasekaran, "Southeast Asia Shaken by Rise of Strict Islam", WP, 5 de novembro de 2000; Simon Elegant, "Bound by Tradition", *FEER*, 27 de julho de 2000.
29. Geoff Stamp, "Post-election Violence Rocks the Ivory Coast", *CT*, 5 de janeiro de 2001; "Religious Leaders See State Role in Kenya Clashes", reportagem da Reuters em http://www.CNN.com, 4 de dezembro de 2000.
30. Paul Mojzes (org.), *Religion and the War in Bosnia*, Atlanta: Scholars Press, 1998.
31. "Religious Leaders See State Role in Kenya Clashes", op. cit.
32. Calvin Sims, "As in Manila, So in Jakarta?", *NYT*, 27 de janeiro de 2001; Mark Landler, "Talk of 'Holy War' From Jakarta Leader's Home Base", *NYT*, 15 de abril de 2001; Djalal, "When Might Is Right", op. cit.; John McBeth e Dini Djalal, "The Puppet President", *FEER*, 2 de agosto de 2001.
33. Malise Ruthven, *A Satanic Affair*, Londres: Chatto & Windus, 1990; Lars Pedersen, *Newer Islamic Movements in Western Europe*, Aldershot: Ashgate, 1999; Marlise Simmons, "Dutch Group Calls Off an Opera After Muslims Pressure Cast", *NYT*, 10 de dezembro de 2000; Richard Owen, "Muslims Say Fresco Must Be Destroyed", *Times* (Londres), 29 de junho de 2001.
34. "Anti-Muslim Remarks Create a Furor", *San Francisco Chronicle*, 15 de setembro de 2000; "Cardinal Asks Italy to Favor Catholic Immigrants", *America*, 30 de setembro de 2000, p. 5; John L. Allen, "Europe's Muslims Worry Bishops", *NCR*, 22 de outubro de 1999.
35. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Nova York: Houghton Mifflin, 1999.
36. Joel Peters, *Israel and Africa*, Londres: British Academic Press, 1992.
37. Sobre as estatísticas religiosas hindus, ver David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 4.
38. J. Aruldoss, "Dalits and Salvation", em Wingate et al., *Anglicanism*, op. cit., pp. 294-300; *Broken People: Caste Violence Against India's "Untouchables"*, Nova York: Human Rights Watch, 1999, *on-line* em http://www.hrw.org/reports/1999/india/.
39. John C. B. Webster, *A History of the Dalit Christians in India*, San Francisco: Mellen Research University Press, 1992; John C. B. Webster et al., *From Role to Identity*, Déli: ISPCK, 1997; Sathianathan Clarke, *Dalits and Christianity*, Oxford India Paperbacks, 1999.
40. T. K. Oommen e Hunter P. Mabry, *The Christian Clergy in India*, Thousand Oaks, Califórnia: Sage, 2000; Anto Akkara, "India's First Dalit Archbishop Holds 'No Grudge' Over Predecessor's Attack", *CT*, divulgado na página da Internet em 11 de maio de 2000; Anto Akkara, "Study of Indian Clergy Exposes Inequalities in Church Leadership", *CT*, 9 de outubro de 2000; Thomas C. Fox, "Intolerance in India", *NCR*, 4 de maio de 2001.
41. Michael Fischer, "The Fiery Rise of Hindu Fundamentalism", *CT*, 1º de março de 1999.

42. A violência anticristã na Índia tornou-se tão corriqueira, que raras vezes é assinalada com destaque nos meios de comunicação. Para uma amostra das recentes reportagens da mídia, ver "Missionary Bashed Up, Stripped", *Times of India*, 27 de agosto de 2000; Manpreet Singh, "Justice Delayed for Dalits", *CT*, divulgado na página da Internet em 19 de outubro de 2000; Jatindra Dash, "Communal Tension Grips Orissa", *Times of India*, 19 de outubro de 2000; Anto Akkara, "Indian Christian Youth Form Protection Group", *CT*, divulgado na página da Internet em 2 de novembro de 2000; Manpreet Singh, "Christians Hammered by Pre-Christmas Violence", *CT*, 22 de dezembro de 2000; Manpreet Singh, "Militant Hindus Assault Christians", *CT*, 5 de fevereiro de 2001; Anto Akkara, "India's Christians Face Continued Threats", *CT*, divulgado em 15 de fevereiro de 2001; Manpreet Singh, "Relief Abuses Rampant", *CT*, 2 de abril de 2001.
43. Aruldoss, "Dalits and Salvation", op. cit., p. 295.
44. "Arrest over Indian Church Attacks", BBC World Service, 17 de agosto de 2000.
45. Manpreet Singh, "India's Christians Resist Move to Register Conversions", *CT*, 2 de maio de 2000; Anto Akkara, "A Chinese Model for India's Churches?", *CT*, divulgado na página da Internet em 12 de outubro de 2000; "Orissa Villages Ban Conversion", *Times of India*, 29 de dezembro de 2000; "Dalai Lama Condemns Christian, Muslim Practice of Seeking Converts", BBC World Service, 26 de janeiro de 2001.
46. Nesse ponto, divirjo de Barrett et al. (orgs.), *World Christian Encyclopedia*, que defendem a idéia de uma população budista mundial de aproximadamente 8% em 1900. Creio que esse número subestima a força histórica do budismo na China, onde milhões de pessoas praticam simultaneamente múltiplas religiões.
47. Sobre o aspecto positivo do diálogo entre essas duas religiões, ver Whalen Lai e Michael von Bruck, *Christianity and Buddhism*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001.
48. Gill Donovan, "Leader Says Churches Need to Rethink Missionary Work", *NCR*, 11 de maio de 2001.
49. Robert D. Kaplan, *The Coming Anarchy*, Nova York: Random House, 2000; Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy*, Nova York: New York University Press, 1999.
50. Ravil Bukharev, *Islam in Russia*, Nova York: Palgrave, 2000; Yaacov Ro'I, *Islam and the Soviet Union*, Nova York: Columbia University Press, 2000. As cinco repúblicas centro-asiáticas são: Uzbequistão, Cazaquistão, Turcomenistão, Quirguistão e Tadjiquistão.
51. Douglas Frantz, "Central Asia Braces to Fight Islamic Rebels", *NYT*, 3 de maio de 2001; "Global Trends 2015", http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/.
52. Ian Fisher e Norimitsu Onishi, "Chaos in Congo", *NYT*, 6 de fevereiro de 2000.
53. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, op. cit., pp. 247-272.
54. Michael Pillsbury, *China Debates the Future Security Environment*, Washington, D.C.: National Defense University Press, 2000; Michael Pillsbury (org.), *Chinese Views of Future Warfare*, ed. rev., Washington, D.C., National Defense University Press, 1998.

CAPÍTULO 9

1. *Complete Stories of Evelyn Waugh*, Boston: Little, Brown, 1999, p. 144; sou grato a Chilton Williamson Jr. por me chamar a atenção para esse conto.

2. H. Daniel-Rops, *The Church in the Seventeenth Century*, Londres: Dent, 1963, p. 46.
3. Charles Williams, *Shadows of Ecstasy*, Londres: Faber & Faber, 1965, p. 40.
4. Lothrop T. Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World Supremacy*, Nova York: C. Scribner's Sons, 1920; John Buchan, *Prester John*, Nova York: T. Nelson and Sons, 1910; Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh University Press, 1967.
5. Jean Raspail, *The Camp of the Saints*, Nova York: Scribner, 1975. Em seu romance *The Almanac of the Dead* [*O almanaque dos mortos*], Nova York: Simon & Schuster, 1991, Leslie Marmon Silko oferece o que é quase um contraponto esquerdista de *O acampamento dos santos*, retratando as massas nativas das Américas Central e do Sul a invadir aos borbotões as ruínas nortistas dos Estados Unidos, a fim de dominar a civilização branca e o cristianismo. A diferença entre Raspail e Silko é que esta claramente simpatiza com os invasores.
6. Hilaire Belloc, *Europe and the Faith*, Nova York: Paulist, 1920, p. ix.
7. Todas as cifras aqui citadas foram extraídas de *The Official Catholic Directory*, 1999.
8. John L. Allen, "Faith, Hope and Heroes", *NCR*, 23 de fevereiro de 2001.
9. Sobre o cardeal Rugambwa, ver Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania*, Leiden: Brill Academic, 1999; Alessandra Stanley, "Shaping a Legacy, Pope Installs 44 Cardinals", *NYT*, 22 de fevereiro de 2001.
10. Ver Edward Stourton, *Absolute Truth*, Londres: Penguin, 1999, p. 66, sobre a eleição do papa João Paulo II. Sobre a FutureChurch [Igreja Futura, ou do Futuro], ver http://www.futurechurch.org/. Ver também John Cornwell, *Breaking Faith*, Nova York: Viking, 2001.
11. Ann M. Simmons, "A Potentially Historic Choice", *LAT*, 17 de março de 2001.
12. *Dominus Jesus*, *online* no endereço http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_faith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html.
13. Moonjang Lee, "Experience of Religious Plurality in Korea", *IRM* 88, 1999, pp. 399-413. David Chung, *Syncretism: The Religious Context of Christian Beginnings in Korea*, Albany: State University of New York Press, 2001.
14. Cynthia Hoehler-Fatton, *Women of Fire and Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1996; Marcy Amba Oduyoye e Musimbi R. A. Kanyoro (orgs.), *The Will to Arise*, Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
15. Letty M. Russell, Katie Geneva Cannon e Ada Maria Isasi-Diaz (orgs.), *Inheriting Our Mothers Gardens*, Louisville: Westminster, 1988; Ursula King, *Feminist Theology from the Third World*, Maryknoll, NY: Orbis, 1994; Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995: Ada Maria Isasi-Diaz, *Mujerista Theology*, Maryknoll, NY: Orbis, 1996; Musa Dube, *Post-colonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Missouri: Chalice, 2000. As causas dos homossexuais também tiveram um progresso muito limitado nas Igrejas latino-americanas: Paul Jeffrey, "Gay Churches Expand to Latin American Congregations", *CT*, divulgado na página da Internet em 27 de setembro de 2000.
16. John L. Allen e Pamela Schaeffer, "Reports of Abuse", *NCR*, 16 de março de 2001.

17. Charles Muchinshi Chilinda, "Africans Say Continent is 'Easy Prey'", *NCR*, 6 de abril de 2001.
18. Stephen O. Murray e Will Roscoe (orgs.), *Boy-Wives and Female-Husbands*, Nova York: St. Martin's Press, 1998.
19. Chris McGreal, "Debt? War? Gays Are the Real Evil, Say African Leaders", *Guardian*, 2 de outubro de 1999; "Nujoma and Swapo Join Mugabe's Gay-bashing", *on-line* no endereço http://www.sn.apc.org/wmail/issues/970214/NEWS58.html.
20. R. William Franklin, "Lambeth 1998 and the Future Mission of the Episcopal Church", *Anglican Theological Review* 81, 1999, pp. 261-269.
21. Ferdy Baglo, "Canadian Bishop Blocks Asian Church Leader from Visiting his Diocese", *CT*, 29 de novembro de 1999.
22. Gustav Niebuhr, "Consecrations of U.S. Bishops by Episcopal Officials Overseas Challenges Church Hierarchy", *NYT*, 2 de fevereiro de 2000; Chris Herlinger, "Conservative Anglicans Defy Episcopal Church", *CT*, divulgado na página da Internet em 5 de outubro de 2000; D. Aileen Dodd, "Church Losing Priests in Split", *Miami Herald*, 16 de outubro de 2000; Stephen Manning, "Maryland Church Rift Sign of Larger Episcopal Divide", Associated Press, 17 de junho de 2001; Joannn Loviglio, "Episcopal Parish Levels Criticism Against Pa. Bishop", Associated Press, 20 de junho de 2001; Larry B. Stammer, "Move Hints at Breakaway by Conservative Episcopalians", *LAT*, 25 de junho de 2001. O novo movimento tem um endereço na Internet: http:anglicanmissioninamerica.org.
23. Douglas LeBlanc, "Intercontinental Ballistic Bishops?", *CT*, divulgado na página da Internet em 25 de abril de 2000.
24. Gustav Niebuhr, "Episcopal Dissidents Find African Inspiration", *NYT*, 6 de março de 2001.
25. Gustav Niebuhr, "Vietnamese Immigrants Swell Catholic Clergy", *NYT*, 24 de abril de 2000; idem, "Immigrant Priests", *NYT*, 19 de maio de 2001.
26. Victoria Combe, "Missionaries Flock to Britain to Revive Passion for the Church", Electronic Telegraph, 18 de janeiro de 2001. Sobre o primaz anglicano do Brasil, Glauco Soares de Lima, ver "Green and Pagan Land", *Economist*, 21 de junho de 2001; "Missionaries to Spread Word in 'Heathen' Britain", *Sunday Times* (Londres), 1º de julho de 2001.
27. http://www.rccg.org/Church_Ministry/Mission_Statement/mission_statement.htm.
28. A lista de nações em que o grupo aparece na página http://www.rccg.org/Church_Ministry/Trustees/history.htm. A segunda citação ("obviamente, a concretização...") vem do site da congregação da ICRD em Dallas, no Texas, no endereço http://www.dhc.net/rccg/history(1).htm.
29. A nota sobre a presença kimbanguista no plano internacional foi extraída do site da Igreja na Internet, http:///.kimbanguisme.com/e-option2.htm. O site da ICRD é http://www.-rccg.org/. Sobre a IURD, ver http://igrejauniversal.org.br/. A Sal da Terra tem o endereço http://www.saldaterra.org.br/missao.htm. A Igreja do Senhor (Aladura) pode ser encontrada (com um servidor alemão) em http://www.aladura.de/. Sobre os harristas, ver http://www.egliseharriste-ongapa.ci/. A Igreja Celestial de Cristo, fundada na Nigéria, tem o endereço http://www.celestialchurch.com/.

30. Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitshebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998, p. 13.
31. Victoria Combe, "Black Church in Crusade to Woo Whites", *Electronic Telegraph*, 16 de fevereiro de 2001. As comunidades de refugiados também são significativas. Ver, por exemplo, Kevin Ward, "Ugandan Christian Communities in Britain", *IRM* 89, 2000, p. 320-328.
32. R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil*, New Brunswick, Nova Jersey: Rutgers University Press, 1997, p. 7; Marc Schogol, "Argentinians Pray for a Phila. Revival", *Philadelphia Inquirer*, 11 de fevereiro de 2001; Daniel Míguez, *To Help You Find God*, Amsterdã: Free University of Amsterdam, 1997; Daniel Míguez, *Spiritual Bonfire in Argentina*, Amsterdã: Center for Latin-American Studies, 1998.
33. "African Missionaries to U.S.", *CC*, 13-20 de agosto de 1977, pp. 718-720. A lista de congregações da ICRD foi obtida no endereço http://www.rccg.org/Church_Ministry/Trustees/history.htm.
34. Sobre o desenvolvimento da Igreja Apostólica de Cristo na América do Norte, ver os *sites* do grupo na Internet, nos endereços http://www.christapostolicchurch.org/ e http://www.first-cac.org/bio.html. A lista de igrejas da IAC encontra-se em http://www.christapostolicchurch.org/national.html. Cf. Maura Kelly, "Praising Lord in So Many Ways", *Chicago Tribune*, 10 de março de 2000.

CAPÍTULO 10

1. David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford: B. Blackwell, 1990.
2. Marcus J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time*, HarperSan Francisco, 1995; idem, *Reading the Bible Again for the First Time*, HarperSan Francisco, 2001.
3. A citação sobre o "Enésimo Mundo" é de Paul Gifford, *African Christianity*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, p. 15; "Na África subsaariana..." vem de "Global Trends 2015", *on-line* em http:///www.cia.gov/cia/publications/globaltrends2015/. Bakut tswah Bakut e Sagarika Dutt (orgs.), *Africa at the Millennium*, Nova York: Palgrave, 2000; Ogbu Kalu, *Power, Poverty and Prayer*, Nova York: Peter Lang, 2000.
4. Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1977.
5. R. S. Sugirtharajah (org.), *Voices from the Margin*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995; Lamin Sanneh, "Global Christianity and the Re-education of the West", *CC*, 19 de julho de 1995, pp. 715-717; Musimbi Kanyoro, "Reading the Bible from an African Perspective", *Ecumenical Review*, 51, 1999, pp. 18-24; Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, Maryknoll, NY: Orbis, 2000.
6. Doug Bandow, "Letter from Indonesia", *Chronicles*, março de 2001, p. 41.
7. Marc Nikkel, "Death Has Come to Reveal the Faith", em Andrew Wingate, Kevin Ward, Carrie Pemberton e Wilson Sitshebo (orgs.), *Anglicanism: A Global Communion*, Nova York: Church, 1998, pp. 73-78.

8. Mark Fritz, *Lost on Earth*, Nova York: Routledge, 2000; Jean-Pierre Ruiz, "Biblical Interpretation", em Peter Casarella e Raul Gomez (orgs.), *El Cuerpo de Cristo*, Nova York: Crossroad, 1998, p. 84.
9. Citado em Ruiz, "Biblical Interpretation", op. cit., pp. 89-90.
10. Citado em idem, p. 86-87.
11. Ver, por exemplo, Tony Carnes, "The Silicon Valley Saints", *CT*, 6 de agosto de 2001.
12. Geralmente vejo essa frase atribuída a Bismarck, mas ela já foi atribuída a Metternich e a Winston Churchill.

ÍNDICE

Ayn Jalut, 46, 47
abolicionismo, *ver* escravidão e abolicionismo
aborto, 270
Abu Sayyaf, grupo, 240
Achebe, Chinua, 64, 68, 69
Adis-Abeba, 16
adivinhação, 166, 169. *Ver também* ancestrais; cura espiritual; xamanismo; sincretismo; feiticeiros e feitiçaria
Afeganistão, 224, 232
África do Sul: Aids na, 120, 174; Igrejas independentes na, 79-80, 99-101, 278; legislação moral, 269-70, 272; conflito político, 83, 102, 193-94, 200-01, 242; feitiçaria na, 170. *Ver também* Mandela, Nelson; Shembe, Isaiah; Tutu, Desmond; Igreja Cristã do Sião (ICS); zulus
África: anglicanismo na, 85-90, 101; crescimento do cristianismo na, 16-19, 57-62, 67-71, 84-90, 99-101; tendências demográficas, 119-22; islamismo na, 104-05, 229, 232-37; pentecostalismo na, 99-101; repressão política, 199-203, 290; pobreza da, 290-91; catolicismo romano na, 61-62, 86-89, 101, 199-202, 286; religiões tradicionais da, 76, 80, 167-68, 232. *Ver também* diáspora africana; Igrejas africanas independentes
Agostinho, Santo, 36
Aids, *ver* Síndrome de Deficiência Imunológica Adquirida
Akindayomi, Papa, 278
Alemanha, 48, 118, 119, 121, 135, 137, 138, 139, 147, 243, 244
Alexandria, 36, 38, 39
América Latina: cristianismo na, 16-17versão da, 48-51 tendências demográficas, 120; pentecostalismo na, 19, 85-87, 91-97; catolicismo romano na, 86-88, 193-99; repressão política, 193-99; conflitos religiosos na, 211-15
Amin, Idi, 89, 201
Amsterdã, 139
ancestrais: cultura africana e, 165-66, 168-71, 182-83; cultura chinesa e, 54-55, 166-67, 169-70; Deus como, 160; Jesus como, 159; Coréia e, 169, 204-05. *Ver também* controvérsia sobre os ritos chineses; exorcismo; cura espiritual; Jesus como figura ancestral; sincretismo; feiticeiros e feitiçaria
Anderson, Benedict, 28
anglicanismo, 88-90, 101, 125, 134-35, 140, 167, 178, 211. *Ver também* Missão Anglicana na América; Igreja Episcopal, EUA; Conferência do Palácio Lambeth
Angola, 51, 255, 278

animismo. *Ver* ancestrais; adivinhação; exorcismo; cura espiritual; xamanismo; sincretismo; feiticeiros e feitiçaria
Anticristo, 200, 294
Antioquia, 36, 39
anti-semitismo e antijudaísmo, 47, 228-30, 239-40, 242, 243, 245-47, 267
aparições de Maria, *ver* Virgem Maria: visões da
Apocalipse de São João, 115, 291-95. *Ver também* Anticristo
apostasia, 228, 237
Arábia Saudita, 120, 226
Arco Cristão, 144
Argel, 58
Argélia, 83, 84, 137
Argentina: pentecostalismo na, 281; política da, 193-94
Arinze, Francis, 266
armas biológicas, 31
armas nucleares, 31, 54
Armênia, 37, 41
Arns, dom Paulo Evaristo, 195
arquitetura gótica, 152-53, 155
Ashcroft, John, 218
Ashimolowo, Matthew, 140, 279, 280
Ásia Menor, 34, 35-36
Ásia: cristianismo na, 17, 101-05, 145; tendências demográficas, 119-22; islamismo na, 222-31, 237-40. *Ver também* budismo; cura espiritual; hinduísmo
Assembléia de Deus, 94, 95, 100, 208, 218, 280
Atos dos Apóstolos, 35, 151, 177, 200
Austrália, 257
Ayacucho, 198

Bagdá, 43, 46
Bakanja, Isidore, 164
Balokole, 89
Banda, Hastings, 201
Bangladesh, 224, 251
Barber, Benjamin, 21
batismo, 183
Beckett, Thomas, 202
Bediako, Kwame, 33
Belém, 108, 172
Bélgica, 243, 278; império colonial, 77, 87
Belloc, Hilaire, 15, 109, 263
Benin, 201
Beti, Mongo, 65
Biafra, 235
Biayenda, Emile, 201
Bíblia hebraica, 175, 176, 179-80, 195, 293. *Ver também* Bíblia, interpretação da; elementos judaicos no cristianismo
Bíblia, interpretação da, 161, 174-77, 272-73, 291-95. *Ver também* Atos dos apóstolos; idéias apocalípticas; Bíblia, tradução da; Bíblia hebraica; Jesus; Apocalipse de S. João; teologia da libertação; S. Paulo
Bíblia, tradução da, 55-56, 60, 155-57
Biffi, Giacomo, 244
Birmânia, *ver* Mianmá
Bloemfontein, 180
Boff, Leonardo, 198
Bogotá, 107
Bolívia, 50, 120, 224
Bolonha, 243, 244
Bonnke, Reinhard, 107
Borg, Marcus, 289
Bósnia, 230, 242
Boston, 143, 280
Botsuana, 101, 182
Brasil para Cristo, 94
Brasil: Aids no, 174; anglicanos, 277; pentecostalismo no, 91, 94-99, 173-74, 212-13, 286; política do, 195; crescimento populacional, 16, 131-32; divisões raciais no, 74, 108; conflitos religiosos, 73; Igreja Católica Romana no, 87, 108, 159, 195-98. *Ver também* diáspora africana; Belém; Câmara, Helder; Igreja Universal do Rei-

no de Deus (IURD); Rio de Janeiro; São Paulo
Brown, Peter, 110, 177
Brusco, Elizabeth, 109
budismo, 24, 34, 43, 102-04, 144-47, 165, 223, 248, 250-51
Buhlmann, Walbert, 19
Bull, Hedley, 28
Bultmann, Rudolf, 170
Burquina Faso, 241
Burundi, 278

caldeus, 230
Califórnia, 142, 280, 281
Câmara, Helder, 197, 262
Camarões, 164, 256, 278
Camboja, 120, 250
Canadá, 99, 140, 178, 274, 275. *Ver também* Vancouver
Canning, George, 273
capuchinhos, 74
Carey, William, 57
Caridad, La, *ver* Virgem Maria; Virgem de la Caridad del Cobre
catecúmenos, 62, 183
Cazaquistão, 253
Centro Cristão Internacional de Kingsway [Kingsway International Christian Centre] (Londres), 140, 279, 280
Chade, 120, 223
Chechênia, 253
Chesnut, Andrew, 108, 172, 211
Chesterton, G. K., 283
Chile: conversão do, 50, pentecostalismo no, 91, 94, 212; política do, 195, 212; conflitos religiosos, 193; Igreja Católica Romana no, 193-96
Chilembwe, John, 76, 194
Chiluba, Frederick, 208
China: budismo, 250; missões cristãs na, 52-62, 172; número de cristãos na, 299 n. 3, 314 n. 9; Igrejas, 102; comunismo, 102; política internacional, 257; islamismo na, 224; nestorianos na, 43, 47; crescimento populacional, 120; perseguições religiosas, 47, 55-56. *Ver também* diáspora chinesa; controvérsia sobre ritos chineses; Falun Gong; Indonésia: comunidade chinesa; Malásia: comunidade chinesa; movimento dos Taiping; Estados Unidos: sino-americanos
Chung, Hyung Kyung, 165
Cidade do Cabo, 88, 216
cinema: *Brincando nos campos do Senhor*, 66, 67; *Hábito negro*, 66; *Carruagens de fogo*, 306 n. 7; *Havaí*, 66; *A morada da sexta felicidade*, 66; *As chaves do reino*, 66; *A última tentação de Cristo*, 228; *A missão*, 66
Cingapura, 103, 178, 274, 275, 276
Cipriani, Juan Luis, 198
circuncisão, 71, 151, 166, 179, 238
Climbie, Anna Victoria, 96, 139
Colenso, J. W., 151
Colômbia: pentecostalismo na, 107; política da, 196-97; Igreja Católica Romana na, 196-98
colonialismo, 56-62, 83-89
Comissão de Verdade e Reconciliação, 201
comunidades eclesiais de base, 98, 196-99
Comunidades eclesiales de base, *ver* comunidades eclesiais de base
comunismo, 38, 41, 72, 84, 135-36, 198, 223. *Ver também* China; Vietnã
Conferência afro-asiática de Bandung, 83
Conferência Lambeth, 167, 274
Confraria Bíblica da Vida Mais Profunda, 281
confrarias [*cofradías*], 50
Confúcio, 55, 165. *Ver também* controvérsia sobre ritos chineses
Congo Belga, *ver* República Democrática do Congo
Congo, reino do, 49, 51, 58, 74
Congo-Brazzaville, *ver* República do Congo

Congresso Nacional Africano, 208
Conselheiro, Antônio, 73
Conselho Ecumênico das Igrejas, 18, 29, 165, 188, 194, 252, 262
Constantino, 37
Constantinopla, 35, 36, 37, 39, 40
contracepção, 265
controvérsia sobre ritos chineses, 55-59
conversões: forçadas, 238, 242, 292; questão política das, 227; razões das, 68-71, 92, 111
Coréia do Norte, 196
Coréia do Sul: Igrejas da, 55, 103-04, 169, 204; crescimento econômico, 122; pentecostalismo, 121, 173, 175; política da, 195, 204-05; perseguições religiosas na, 204-05; Igreja Católica Romana na, 204-05. *Ver também* Seul; Estados Unidos; coreano-americanos
Costa do Marfim, 76, 206, 241, 278
Cox, Harvey, 19, 23, 93, 95, 100, 173
cristandade, conceito de, 27-31, 63
cristãos árabes, 39-48, 148
Cristãos de São Tomé, 43, 61, 247
cristianismo: definições de, 124-27; medieval, 22, 27-28
Cristo, *ver* Jesus
cristologia, *ver* Jesus: cristologia
Crowther, Samuel Adjai, 61
cruzadas, 30, 42, 44-45, 252
Cuba, 151, 154. *Ver também* Virgem Maria; *Virgen de la Caridad del Cobre*
cultos, 86, 209-11
Cunha, Euclides da, 73
cura espiritual, 24, 77-78, 96-100, 111-13, 165-66, 167-79, 187, 291. *Ver também* Igrejas africanas independentes; Igrejas Aladura; ancestrais; exorcismo; xamanismo; espiritismo; sincretismo; feiticeiros e feitiçaria

Dalai Lama, 250
dalits, 161, 224, 290
Dalrymple, William, 41
Dar-es-Salaam, 133
De Nobili, Robert, 53
demônios, *ver* ancestrais; exorcismo; cura espiritual; sincretismo; feiticeiros e feitiçaria,
descolonização, 83-90
Dhaka, 133
diáspora africana, 109, 136-41, 150, 218, 278-81
diáspora chinesa, 103, 145, 237-40, 257
Domingo, Charles, 63
dominicanos, 50
Dominus Jesus, *ver* Igreja Católica Romana
drogas, uso abusivo de/vício em, 112, 172
Drogus, Carol Ann, 109
drusos, 230

Ecclesia, doutrina da, 182
Eck, Diana, 147, 148
ecologia, 160
Egito: cristãos no, 34-35, 153, 164, 233, 240, 292; islamismo no, 229, 233. *Ver também* Igreja copta
Ekuphakameni, santuário de, 157
El Salvador, 196, 199
El Shaddai, 98, 99, 204, 280
elementos judaicos no cristianismo, 38, 179-80. *Ver também* Bíblia hebraica
Elias, 75, 176
Elizondo, Virgilio, 161, 162
Emirados Árabes Unidos, 229
Emmitsburg, 164
Endo, Shusako, 54
Equador, 50, 214. *Ver também* Virgem Maria; *Virgen de El Quinche*
Eritréia, 244
escravidão e abolicionismo, 19, 34, 47, 58, 74-75, 232. *Ver também* diáspora africana
Espanha: império colonial, 48-51, 87, 238; tendências demográficas, 119-20; populações

imigrantes na, 278-79; islamismo na, 46, 227-28; Igreja Católica Romana na, 264. *Ver também* América Latina; Filipinas
espiritismo, 94
Espírito Santo, 160
Estados Unidos: africano-americanos, 33, árabe-americanos, 148; asiático-americanos, 141-48; sino-americanos, 142, 145; tendências demográficas, 142-43; filipino-americanos, 142, 144, 280; islamismo nos, 147-48; coreano-americanos, 141-46; população latina, 141-46; mexicano-americanos, 142, 163, 277; esforços missionários dos 58; muçulmanos nos, 147-48; índios norte-americanos, 280; diversidade religiosa dos, 141-48; peruano-americanos, 163, 164; revivescência religiosa, 26-27, 78; Igreja Católica Romana nos, 143-46; Departamento de Estado, 102; vietnamita-americanos, 142, 144, 276-77. *Ver também* Porto Rico
Estrada, Joseph, 204
estudos religiosos, disciplina, 287-91
Etiópia, 16, 47, 79, 119, 122, 290; Igreja da, 37-39, 180
etiopismo, 79-80, 86, 261
Eucaristia, 159, 204
Europa: cristianismo na, 17, 44-45; tendências demográficas, 115-22 imigração na, 136-41; Igrejas estatais, 125-27. *Ver também* migração e migrantes
Evangelho de São Tomé, 292
Exército de Resistência do Senhor, 210
exorcismo, 24, 80, 96, 171-79, 183, 291. *Ver também* ancestrais; adivinhação; cura espiritual; xamanismo; sincretismo; feiticeiros e feitiçaria
experiências visionárias, 72-80, 90, 174-77, 187. *Ver também* sonhos; profecia
expiação, doutrina da, 180. *Ver também* sacrifício ritualístico

Falun Gong, 173
feiticeiros e feitiçaria, 76-77, 80, 96, 170. *Ver também* ancestrais; adivinhação; exorcismo; cura espiritual; sincretismo
feminismo, *ver* mulheres
ficção, *ver* Achebe, Chinua; Beti, Mongo; Cunha, Euclides da; Endo, Shusako; Greene, Graham; Kingsolver, Barbara; Ngugi wa Thiong'o; Paton, Alan; Raspail, Jean; Rushdie, Salman; Silko, Leslie Marmon; Soyinka, Wole; Vargas Llosa, Mario; Waugh, Evelyn; Williams, Charles
Fiji, 206
Filadélfia, 281
Filipinas: missões cristãs na, 49, 51, 54; crise econômica, 123; islamismo nas, 224, 239; migrantes, 99, 245; pentecostalismo nas, 99; política das, 204-05; crescimento populacional, 16, 130-31; conflitos religiosos nas, 30, 204, 224, 240, 257; Igreja Católica Romana nas, 87, 98-99, 131, 163, 204. *Ver também* El Shaddai; Estados Unidos: filipino-americanos
filmes, *ver* cinema
Força Móvel do Espírito Santo, 210
França: império colonial, 58, 83, 87; tendências demográficas, 119-22; populações imigrantes na, 136-39, 147, 244; islamismo na, 138, 244; atividades missionárias da, 58-59; política, 252; conflito religioso na, 244; Revolução Francesa, 15, 26; Igreja Católica Romana na, 135, 264; Igrejas do Terceiro Mundo na, 278
Frankfurt, 138
Fujimori, Alberto, 213
FutureChurch, 266

Gabão, 278
Gâmbia, 278
Gana, 83, 140, 200, 278
Garrard-Burnett, Virginia, 212
Gifford, Paul, 28

Gikuyu, 64, 70
Gilroy, Paul, 161
Goizueta, Roberto, 162
Grã-Bretanha: cristianismo na, 17, 52, 88-89, 110, 134-35; império colonial, 56-62, 84, 87; conversão da, 22, 43-44, 153-54; tendências demográficas, 116-17, 119-20; populações imigrantes na, 136-41; industrialização da, 110, 214; islamismo na, 134, 138-39, 243; atividades missionárias da, 56-62; conflito religioso na, 214; Igrejas do Terceiro Mundo na, 139-40, 277-80. *Ver também* anglicanismo; Londres
Greene, Graham, 93
Gregório, o Grande, 153
Griswold, Frank, 275
Guadalupe, *ver* Virgem Maria: Virgem de Guadalupe
Guatemala: guerras civis na, 196, 212-13, 293; pentecostalismo na, 95; política da, 212-13; Igreja Católica Romana na, 212
guerra espiritual, *ver* exorcismo; cura espiritual
Gutiérrez, Gustavo, 196

hadith [ditos e atos de Maomé], 221
Haiti, 140, 278
Harris, William Wadé, 75, 85, 176, 194, 261
Hastings, Adrian, 84
Hattersly, Roy, 135
hauçás, 234
hinduísmo, 24, 34, 53, 68, 134, 145, 146, 223, 247-51 . *Ver também* dalits; Índia
Hitchens, Christopher, 65
Hobbes, Thomas, 87
Holanda: império colonial, 83, 238; tendências demográficas, 268; populações imigrantes na, 139, 147; islamismo na, 243; catolicismo romano na, 268; Igrejas do Terceiro Mundo na, 139; riqueza da, 289. *Ver também* Indonésia
Holocausto, 246
homossexualidade/homossexualismo, 70, 151, 167, 265, 268-76
Honduras, 199. *Ver também* Rodriguez Maradiaga, Oscar Andrés
Hophuet-Boigny, Felix, 206
Houston, 142, 281
Huntington, Samuel P., 20, 21, 201, 256
Hyderabad, 249

ibos, 68-69, 234, 266
idéias apocalípticas, 73, 256, 291-95. *Ver também* Anticristo; Apocalipse de S. João
Iêmen, 120, 224
Igreja Apostólica de Cristo, 77, 182, 281
Igreja Batista Nazarena, 100
Igreja Católica Romana: África, 57-58, 61-62, 85-88, 263-64, 285; Ásia, 48-56; Colégio de Cardeais, 265; definindo o catolicismo, 125-28; distribuição do clero, 286-87; *Dominus Jesus*, 266, 267; Europa, 27, 263-68; América Latina, 29, 109, 193-99, 263-68; mudança na liturgia, 159-60; casamento do clero, 56; missões da, 48-56, 62; intervenções políticas da, 193-99. *Ver também* comunidades de base; CELAM (Consejo Episcopal Latino-americano); controvérsia sobre ritos chineses; jesuítas; *Populorum Progressio*; Virgem Maria
Igreja católica *ver* Igreja Católica Romana
Igreja Celestial de Cristo, 279
Igreja Central do Evangelho Pleno, 104
Igreja copta, 36, 40-41, 62, 164, 233 *Ver também* Egito
Igreja Cristã do Sião (ICS), 80, 100, 171, 180
Igreja Cristã Musama Disco (ICDM), 179
Igreja Cristã Redimida de Deus (ICRD), 107, 278, 279, 281
Igreja do Evangelho Quadrangular, 95
Igreja do Senhor, Aladura, 77, 172, 188, 279
Igreja e Estado, teorias sobre, 191-99, 205-12. *Ver também* perseguição dos cristãos.

Igreja Episcopal, EUA, 20, 67, 275, 281. *Ver também* Missão Anglicana na América; anglicanismo.
Igreja evangélica (Alemanha), 125, 135
Igreja harrista, 75-76, 188, 279. *Ver também* Harris, William Wadé
Igreja kimbanguista (*Église de Jésus Christ sur la terre par son Envoyé Spécial Simon Kimbangu*), 77, 166, 188, 203, 278
Igreja Metodista Kwang Lim, 104
Igreja Pentecostal Metodista Jotabeche, 94-95
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), 95-99, 173, 214, 269, 278, 279, 280
Igrejas africanas independentes: crenças das, 170-71, 181-82; formação das, 74-79; número de, 23, 85-86, 99-101; liderança profética, 79-81, 165-67. *Ver também* Igrejas Aladura; ancestrais; etiopismo; Igreja harrista; cura espiritual; Igreja kimbanguista; poligamia; profecia; experiências visionárias; Igrejas sionistas
Igrejas Aladura, 77, 81, 89, 171. *Ver também* Igrejas africanas independentes; Sociedade dos Querubins e Serafins; Igreja Apostólica de Cristo; Igreja do Senhor, Aladura; cura espiritual; Igreja Cristã Redimida de Deus
igrejas ortodoxas, 43, 136
Igrejas sionistas, 80, 85, 100. *Ver também* Igrejas africanas independentes; Igreja Cristã do Sião (ICS)
Iluminismo, 26
imigração, *ver* migração e migrantes
Império Otomano, *ver* Turquia
Império Romano, 34-39, 87-88, 110, 153, 202. *Ver também* Brown, Peter
inculturação/enculturação, 29, 52, 150-59, 279-80
Índia: missões cristãs na, 43-44, 52, 57; Igrejas, 247-51; islamismo na, 249; número de cristãos, 229 n. 3, 314 n. 9; política da, 83-84, 247-51; crescimento populacional, 122, 247-49; perseguições religiosas, 223, 247-49; catolicismo romano na, 249, 264-65. *Ver também* dalits; hinduísmo; Cristãos de São Tomé.
indígenas americanos, *ver* maias; Tarahumara; Estados Unidos: índios norte-americanos
Indonésia: comunidade chinesa na, 102-03, 239, 257; Igrejas, 102-03, 238; Timor Leste, 238; crise econômica, 122-23; islamismo na, 237-39; ilhas Molucas, 238; nacionalismo, 238; política da, 237-40, 257; crescimento populacional, 120, 253; conflitos religiosos na, 30, 222, 238-39, 292
Inglaterra, Igreja da, *ver* anglicanismo
integralismo, 193, 197, 207
Internet, 278-79
iorubas, 61, 77, 235
Irã, 224-25, 251
Iraque, 41, 120, 225, 251. *Ver também* Mesopotâmia
Irlanda, 276, 278
islamismo: África e, 33-34; atitude para com o cristianismo, 40, 45-48, 104-05, 228-32; na Ásia Central, 224, 253; Europa e, 241-45; fundamentalismo, 30, 41, 231; Jesus e o, 39, 228; força numérica do, 20-21, 222-27; perseguição do cristianismo, 45-48, 231-41; ascensão do, 35; xiitas, 218, 227, 254; escravidão, 33, 47, 58, 232. *Ver também jihad*; xariá; sufistas
Israel, 42, 147, 245, 246
Itália: império colonial, 80; tendências demográficas,116, 119, 121; populações imigrantes na, 244; islamismo na, 138, 244; conflito religioso na, 244; Igreja Católica Romana na, 135, 264-65
Iugoslávia, 241. *Ver também* Bósnia; Kosovo; Sérvia
IURD, *ver* Igreja Universal do Reino de Deus

Jacarta, 133, 144
jacobitas, *ver* monofisistas
Jamaica, 137, 278
Japão, 43, 52, 53, 54, 55, 119, 121-22, 205, 278
Jefferson, Thomas, 26
Jerusalém, 34-36
jesuítas, 26, 50, 52-56, 67, 196, 265. *Ver também* controvérsia sobre ritos chineses; Igreja Católica Romana
Jesus: figura ancestral, 159-60; cristologia, 36-37; imagens de, 22, 155-56; divindade de, 25, 126, 181; como sumo sacerdote, 159; islamismo e, 228; como médico, 160; sinais e milagres, 174-75, 178. *Ver também* Bíblia, interpretação da
jihad, 31, 47, 236, 238, 242. *Ver também* islamismo
João Paulo II, papa, 162, 178, 198, 211, 265, 266. *Ver também* Igreja Católica Romana
judaísmo, *ver* anti-semitismo e antijudaísmo; Israel; elementos judaicos no cristianismo

kairos, 195, 200
Kampala, 133, 285
Kano, 235, 236
Kanungu, 209
Karachi, 133
Kaunda, Kenneth, 200
Kenyatta, Jomo, 64, 69
Kim Dae Jung, 205, 207
Kimbangu, Simon, 76, 77, 177, 187. *Ver também* Igreja kimbanguista (*Église de Jésus Christ sur la terre par son Envoyé Spécial Simon Kimbangu*)
Kimpa Vita, Beatrice, 74, 75
King, Martin Luther, Jr., 15, 19, 192
Kingsolver, Barbara, 66
Kinshasa, 16, 133, 285
Kolini, Emmanuel, 275
Kosovo, 242, 252
Kuma, Afua, 157

Lagos, 107, 133, 285
Lakwena, Alice, 210
Lavigerie, Charles, 58, 59, 88, 183
Lei de Reforma da Imigração (EUA), 141
Lekganyane, Engenas Barnabas, 80
Lenshina, Alice, 78, 158
Líbano, 42, 123, 148, 227, 230
Libéria, 57, 75, 252, 255
Lima, 50, 107
Lituânia, 44, 49
liturgia, 155-65
Livingstone, David, 58, 66
Londres, 136, 154
Lusaka, 178, 285
luteranos, 67, 125, 172
Lutero, Martinho, 149
Luwum, Janani, 89, 191, 203

Macapagal-Arroyo, Gloria, 206
Macaulay, Thomas Babington, 260
Macedo de Bezerra, Edir, 95, 96, 173
Madagascar, 69, 70, 120, 278
maias, 49-50, 155
Malásia, 103, 239; comunidade chinesa na, 103, 257
Maláui, 76, 201, 278
Máli, 241
Mandela, Nelson, 88
Manila, 16, 49, 131, 144, 268
Marcos, Ferdinand, 204
Maria, *ver* Virgem Maria
maronitas, 230
Martin, David, 108, 175
martírio, 59, 110, 200-03. *Ver também* perseguição dos cristãos
marxismo, *ver* comunismo
Masowe, Johane, 176
Massachusetts, 143
Mauritânia, 232
Mbiti, John, 16, 19, 170
Medellín, 196

meios de comunicação, *ver* cinema; mídia jornalística; televisão
Mesopotâmia, 36, 42, 46, 260. *Ver também* Iraque
mestiços, 50, 73, 108, 155, 160-63, 280
metodistas, 39, 79, 89, 93, 101, 110, 145, 188, 214-15
México: Chiapas, 93, 214; conversão do, 49-50; cidade do México, 133; mormonismo, 97; pentecostalismo no, 93-94; política do, 162, 193-94, 214; crescimento populacional, 16; conflitos religiosos, 93-94, 193, 214; Igreja Católica Romana no, 87, 93. *Ver também* maias; Tarahumara; Estados Unidos: mexicano-americanos; Virgem Maria: Virgem de Guadalupe; zapatistas
Mianmá, 221
mídia jornalística: *National Catholic Reporter*, 270; *New York Post*, 96; *New York Times*, 25; *Newsweek*, 225 n. 10. *Ver também* televisão
migração e migrantes, 27, 76, 106, 132-46, 161, 227, 293; debates sobre a imigração, 118-19. *Ver também* Lei de Reforma da Imigração (EUA)
Míguez, Néstor, 294
Milingo, Emmanuel, 177, 178
Missão Anglicana na América, 275
missões no interior da China, 60
Mobutu Sese Seko (Joseph Mobutu), 202-03
Moi, Daniel Arap, 201, 203, 272
Mokone, Mangena, 79
Molucas, *ver* Indonésia: ilhas Molucas
monasticismo, 36, 38
mongóis, 46-47
Mongólia, 250
monofisistas, 37-39, 42
Moon, Sun M., 177
mormonismo, 97, 146
movimento missionário: declínio do, 67, 285; hostilidade ao, 63-67; escala numérica do, 59-62; origem do, 57; motivações políticas do, 57-60; protestantes e, 56-62; católicos romanos e, 48-56. *Ver também* China; controvérsia sobre ritos chineses; Portugal; Espanha
Movimento pela Restauração dos Dez Mandamentos de Deus, 209
Mugabe, Robert, 272
mulheres: feminismo, 117-18, 216, 268-76; islamismo e, 235-36, 238-39, 269-70; ordenação sacerdotal de, 151, 268-71, 282; Igrejas pentecostais e, 98, 109-10; profetisas, 74, 77-78; exploração sexual das, 239, 270; direitos sociais das, 268-76. *Ver também* aborto
Mumbai (Bombaim), 132, 133
Munzihirwa, Christophe, 202, 203
Museveni, Yoweri, 206-207
Mvemba Nzinga, 279

Nagasaki, 53, 54
Nairóbi, 26, 241, 242
Namíbia, 159, 255, 272
Ndungane, Njongonkuly, 216
Neill, Stephen, 62
nestorianos, 37, 42, 43, 47, 230
Ngugi wa Thiong'o, 70
Nicarágua, 198
Níger, 121, 236
Nigéria: Igrejas, 88, 140, 264; guerra civil, 235-36; islamismo na, 234-37; política da, 83; crescimento populacional, 16, 120, 122, 236; conflitos religiosos na, 30, 127, 222, 234-37, 292. *Ver também* Igrejas Aladura; Arinze, Francis; hauçás; ibos; Lagos; lei xariá; Estados Unidos: nigeriano-americanos; iorubas
Nkrumah, Kwame, 200
Norman, Edward, 18
Nova Zelândia, 158, 260
Novo Testamento, *ver* Atos dos Apóstolos; Bíblia, interpretação da; Bíblia, tradução

da; Bíblia hebraica; Jesus; Apocalipse de São João; São Paulo
Núbia, 44, 47
Nyerere, Julius, 200

Obadare, T. O., 281
Omã, 229
Opus Dei, 198
Orissa, 249
orla do Pacífico, 101-04, 144-45, 295

Padres Brancos, 58, 183
Padres do Espírito Santo, 58
Palestina, 34, 35, 41, 43, 46, 148, 229, 245
papado, *ver* Igreja Católica Romana
Paquistão, 83, 122, 137, 224, 251
Park, Mungo, 57
Parlamento Mundial das Religiões, 59
Páscoa, 100, 154
Paton, Alan, 19
Peacocke, Arthur, 25
pentecostalismo: na África, 99-101; Bíblia e, 174-77; crescimento do, 23-24; na América Latina, 91-97, 106-11; política e, 206-15. *Ver também* Assembléia de Deus; sonhos, cura espiritual; profecia; experiências visionárias
perdão da dívida, 199, 216
peregrinações, 99-101, 157
Peretti, Frank, 186
perseguição dos cristãos: Argélia, 84, 229; China, 54-56; Egito, 233; Etiópia, 38, 47; Índia, 247-51; Indochina, 70; Indonésia, 237-43; Japão, 53; Coréia, 204, 205; Madagascar, 69-70; México, 93, 193; Nigéria, 234-37; Coréia do Norte, 144; Império Otomano, 42, 228-30; Paquistão, 237; Filipinas, 239; Sudão, 232-33; teologia da, 292; Uganda, 70, 201; Vietnã, 70. *Ver também* comunismo; martírio
Pérsia, 43. *Ver também* Irã
Peru: missões cristãs no, 48-51; pentecostalismo no, 213; política do, 198, 213; Igreja Católica Romana no, 196-99. *Ver também* Lima; Estados Unidos: peruano-americanos
Pizarro, Francisco, 49
pobreza, 105-13, 290-95
poligamia, 38, 76, 151, 166, 179
política dos três "auto" [autogoverno, auto-apoio, autopropagação], 61, 102
Polônia, 124, 131, 198, 264, 265
Popieluszko, Jerzy, 202
Populorum Progressio, 194
Porto Rico, 91
Portugal, 48, 51, 207, 278
presbiterianos, 77, 88-89, 104, 112, 145
Preste João, 43, 46
princípio da Galiléia, 161
profecia, 24, 74-79, 85, 165-72, 294. *Ver também* Igrejas africanas independentes
provocadores, 242, 249

Quaque, Philip, 61
Quênia: Aids no, 174; cristãos no, 70-71, 164, 278; islamismo no, 223; política do, 84, 201, 272; crescimento populacional, 16-17; conflitos religiosos no, 223. *Ver também* Gikuyu; Ngugi wa Thiong'o
Quirguistão, 253

Raiser, Konrad, 252
Raspail, Jean, 261
recursos petrolíferos, 225, 236, 244, 253-54
reencarnação, 53
religiões asiáticas, *ver* budismo; hinduísmo; siques
República Centro-africana, 278
República Democrática do Congo: Aids na, 174; missões cristãs na, 67-68; Igrejas, 181-82, 264, 278; guerra civil, 201, 293; nome da, 314 n. 6; política da, 84, 128,

201, 255-56; crescimento populacional, 120-21
República do Congo, 201, 278
revivalismo religioso, 78-79, 108
Ricci, Matteo, 54
Rio de Janeiro, 95
Ríos Montt, Efraín, 212
Rodésia, *ver* Zimbábue
Rodriguez Maradiaga, Oscar Andrés, 199, 216
Romero, Oscar, 191, 196, 202, 203
Ruanda: Igreja anglicana, 275-76; Igrejas independentes, 278; devoção mariana, 164; massacres em, 210, 255, 293; revivalismo religioso, 89; guerra, 201-02
Rugambwa, Laurian, 265
Rushdie, Salman, 243, 244
Rússia, 42-43, 119, 122, 136

S. Paulo, 35, 36, 101, 175; Efésios, 177, 185; Romanos, 207
sacrifício de animais. *Ver* sacrifício ritualístico
sacrifício ritualístico, 166, 179-80
Said, Edward, 41
Sal da Terra, 278, 279
Sana'a, 133
sandinistas, 73, 198, 213
Sandino, Augusto, 73
Sanneh, Lamin, 156
Santiago do Chile, 94, 107
Santos dos Últimos Dias, *ver* mormonismo
santos, *ver* martírio; Virgem Maria
São Paulo, 94, 107, 195, 214
São Salvador (Congo), 52, 74
secularização, 188-89
seitas e Igrejas, 184-89
Seminário de Jesus, 292
Senegal, 200
Senghor, Leopold, 200
Serra Leoa, 57, 252, 255
Serrano, Jorge, 213
Seton, Elizabeth, 164
Seul, 26, 144, 173
Seymour, William, 19
Shaull, Richard, 175
Shembe, Isaiah, 100, 157-58, 166, 176, 177, 187
Sider, Ronald J., 290
Silko, Leslie Marmon, 65
Simalox, Vitalino, 149
Sin, Jaime, 204
sincretismo, 165-68, 180-82, 267 *Ver também* ancestrais; controvérsia sobre ritos chineses; exorcismo; cura espiritual; xamanismo; feiticeiros e feitiçaria
Síndrome de Deficiência Imunológica Adquirida (Sida/Aids), 119-20, 131, 174, 271, 289
siques, 134, 223
Síria, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 148
siríaco, 35, 43
Smith, R. Drew, 208
Sociedade dos Querubins e Serafins, 77, 100, 171, 182, 278
Sociedade Missionária da Igreja, 57, 61
sonhos, 24, 171, 175, 182
Soyinka, Wole, 112
Spong, John, 25, 167, 274
Srebenica, 230
Staines, Graham, 249
Staples, Brent, 25
Stoll, David, 92
Sudão, 30, 222, 223, 232, 233, 234, 246, 252, 292, 293. *Ver também* xariá, lei
Suécia, 121
sufistas, 39
Suíça, 139, 278
Sundkler, Bengt, 69

Tailândia, 120
Taiping, movimento dos, 72
Taiwan (Formosa), 166, 257
Tamerlão, 47
Tanzânia, 87, 88, 119, 122, 172, 200, 278
tarahumara, 181
Tay, Moses, 178, 274, 275

televisão: rede Arts and Entertainment, 64
tendências demográficas globais, 115-22
teologia da libertação, 23, 194-201, 205, 294
teologia hispânica, 161-65
teologia *Minjung*, 205
Terceiro Mundo, conceito de, 18, 83
terrorismo, 209-10, 238-40. *Ver também* provocadores
Texas, 142, 281
Tibete, 221, 250
Timor Leste, *ver* Indonésia
Tirwomwe, Stephen, 277
Tlhagale, Buti, 180
Togo, 201
Tóquio, 132, 133
Torres, Camilo, 197
Troeltsch, Ernst, 186
Tunísia, 36
Turquia, 42, 230, 243
Tutu, Desmond, 64, 88, 201, 207, 208, 216, 259

Ucrânia, 118
Uganda: Aids em, 130, 174; missões cristãs em, 58, 76; Igrejas, 89; guerra civil, 209, 279; legislação moral, 272; política de, 201, 256; crescimento populacional, 119-21, 129-30, 224; conflitos religiosos, 70, 209-10. *Ver também* Amin, Idi; Kampala; Luwum, Janani; Movimento pela Restauração dos Dez Mandamentos de Deus
umbanda, 95, 124, 173
União Soviética, antiga, 198, 253, 254. *Ver também* comunismo; Rússia
unitarismo, 26
Uzbequistão, 224, 253

Vancouver, 145, 253
Vargas Llosa, Mario, 73
Velarde, Mike, 98, 204
Velho Testamento, *ver* Bíblia, interpretação da; Bíblia hebraica
Venezuela, 265
Venn, Henry, 61
Vicente de Paulo, São, 260
Viena, 138
Vietnã: Igrejas, 104; política do, 257; crescimento populacional, 122; perseguições religiosas, 250. *Ver também* Estados Unidos: vietnamita-americanos
Virgem Maria: África e, 269-70; China e, 72; devoção à, 50, 153, 161-65; Mãe de Deus, 37, 181; Nossa Senhora Aparecida, 214; Alcorão e, 228; Virgen de El Quinche, 155, 214; Virgem de Guadalupe, 154, 155, 162, 163; Virgen de la Caridad del Cobre, 154, 155, 162, 163; visões da, 72-73, 163-64, 209; Zaytoun, 164

Wahid, Abdurrahman, 242
Walls, Andrew, 18, 20, 152, 153, 170, 171, 184
Waugh, Evelyn, 259
Weber, Max, 186
Westermann, Diedrich, 168
Williams, Charles, 260
Woodward, Kenneth, 86, 88, 166
World Christian Encyclopedia [*Enciclopédia cristã mundial*], 17, 44, 84, 90, 146, 284
Wuthnow, Robert, 20

xamanismo, 165, 173
xariá, lei, 230-36
xiitas, *ver* islamismo: xiitas

Yancey, Philip, 33

Zaire, *ver* República Democrática do Congo
Zâmbia, 78, 178, 206, 208, 278
zapatistas, 214
Zimbábue, 18, 101, 120, 255, 272, 278
zulus, 80, 166

Este livro foi composto na tipologia Minion
em corpo 12/16 e impresso em papel Chamois
Fine Dunas 80g/m² no Sistema Cameron
da Divisão Gráfica da Distribuidora Record.

Seja um Leitor Preferencial Record
e receba informações sobre nossos lançamentos.
Escreva para
RP Record
Caixa Postal 23.052
Rio de Janeiro, RJ – CEP 20922-970
dando seu nome e endereço
e tenha acesso a nossas ofertas especiais.

Válido somente no Brasil.

Ou visite a nossa *home page*:
http://www.record.com.br

"Jenkins deve ser louvado por lembrar-nos que a história do cristianismo é a história de inovadoras adaptações."

THE NEW YORK TIMES BOOK REVIEW

"(...) uma chamada para os interessados no futuro da cristandade."

PUBLISHERS WEEKLY

"Todos que se preocupam com o futuro imediato da humanidade devem ler este livro."

BOOKLIST

ISBN 85-01-06672-9

Material com direitos autorais