

# OS LIMITES DA CATEGORIA “FUNDAMENTALISMO” PARA O ESTUDO DE RELIGIÃO E POLÍTICA NA GUATEMALA

Veronica Melander  
Universidade de Uppsala – Suécia  
ISER/ASSESSORIA, Rio de Janeiro – Brasil

**Resumo.** O propósito deste artigo é discutir alguns problemas relacionados ao uso da categoria “fundamentalismo” quando retirada do seu contexto original, os Estados Unidos, e aplicada a movimentos religiosos, de diversas partes do mundo. Entre pesquisadores a categoria “fundamentalismo” é usada para descrever fenômenos distintos. Desse modo, falar de “fundamentalismo” gera muita confusão.

O problema que levanto refere-se à aplicação dessa categoria a alguns grupos evangélicos que apoiaram a política dos Estados Unidos na América Central e o Exército Guatemalteco durante as décadas de 1970 e 1980. Três exemplos concretos da Guatemala são discutidos: 1. A Igreja Verbo, da qual faz parte o ex-ditador General Efraim Ríos Montt; 2. A agência paraeclesiástica *Overseas Crusades*, que tinha como meta converter ao protestantismo metade da população guatemalteca até 1990; 3. A conversão massiva de indígenas do grupo Ixil a igrejas evangélicas numa região onde o conflito entre o Exército Guerrilheiro dos Pobres e o Exército Guatemalteco era muito intenso.

**Abstract.** The purpose of this article is to discuss some of the problems which arise when the term “fundamentalism” is removed from its original context in the United States and applied in an inclusive sense to militant religious movements around the world. Among researchers the term “fundamentalism” is used to describe different phenomena. Undefined discourse about “fundamentalism” thus leads to confusion.

The problem concerns some of the evangelical groups that supported the policy of the United States in Central America and the Guatemalan Army during the 1970s and 1980s. Three concrete examples from Guatemala are discussed: 1. The Verbo Church in which the ex-

dictator General Efraín Ríos Montt is a member; 2. The paraecclesial agency Overseas Crusades, which planned to make 50 percent of the Guatemalan population evangelical by 1990; 3. The massive conversion to evangelical churches by members of the indigenous Mayan group Ixil in a region where the conflict between the Guerrilla Army of the Poor and the Guatemalan Army was very intense.

### *Introdução*

No final de 1996 o acordo de paz guatemalteco, assinado pelo governo e a frente guerrilheira Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca (URNG) pôs fim a 36 anos de guerra civil. A guerra foi precipitada por um golpe de Estado, em 1954, apoiado pelos Estados Unidos, contra um governo democraticamente eleito. Durante a guerra, forças religiosas interferiram decisivamente, seja apoiando o *status quo* seja promovendo mudanças reformistas ou revolucionárias.

O crescimento evangélico na Guatemala, durante as décadas de 1970 e 1980, foi mais acentuado do que em qualquer outro país latino-americano. Em 1970, somente um pequeno percentual da população era protestante, passando a aproximadamente 25-30%, em 1990. Na Guatemala, a categoria “fundamentalismo” ou “seitas fundamentalistas” tem sido usada freqüentemente, tanto na linguagem corrente, como pela Igreja Católica. Mas também pesquisadores têm utilizado essa categoria para designar grupos evangélicos conservadores que implícita ou explicitamente apoiavam a política direitista e o Exército Guatemalteco na guerra civil.

O propósito deste artigo é discutir o uso da categoria “fundamentalismo” quando retirada do seu contexto original, os Estados Unidos, e aplicada a movimentos religiosos, de diversas partes do mundo, inclusive da Guatemala. O problema que levanto refere-se à aplicação dessa categoria a alguns grupos evangélicos que apoiaram a política dos Estados Unidos na América Central e o Exército Guatemalteco durante os anos violentos. Em que sentido eles podem ser denominados “fundamentalistas”? Faz algum sentido denominá-los assim?

Três exemplos concretos da Guatemala serão discutidos: 1. A Igreja Verbo, da qual faz parte o ex-ditador General Efraín Ríos Montt; 2. A agência paraeclesiástica *Overseas Crusades*, que tinha como meta converter ao protestantismo metade da população guatemalteca até 1990; 3. A conversão massiva de indígenas do grupo Ixil a igrejas evangélicas numa região onde o conflito entre o Exército Guerrilheiro dos Pobres e o Exército Guatemalteco era muito intenso. Mas antes de tratar do caso da Guatemala, irei explorar alguns fatos sobre a origem da categoria “fundamentalismo” e o debate acadêmico acerca do uso do termo “fundamentalismo” fora do seu contexto original.

Os dados relativos à Guatemala fazem parte da minha tese de doutorado, que foi apresentada à Faculdade de Teologia da Universidade de Uppsala, na Suécia, em maio de 1998 (Melander 1998 & 1999). Porém, o presente artigo tem um foco diferente. Na tese, não discuto diretamente o uso da categoria “fundamentalismo”, mas um movimento dentro do evangelicalismo protestante, que denomino *evangelicalismo político*, e a sua relação com a guerra contra-revolucionária.<sup>1</sup> Nesta, o Exército Guatemalteco atacou a guerrilha, a oposição política, e a maioria maia. Trata-se de um estudo cronológico descrevendo o desenvolvimento e o papel do *evangelicalismo político* na Guatemala entre 1976 e 1990. O problema com a categoria “fundamentalismo” foi um dos motivos que me levaram a procurar a categoria *evangelicalismo político*. Voltarei a este assunto no final do artigo.

### *A origem da categoria “fundamentalismo”*

O conflito dentro do protestantismo dos Estados Unidos, que tem sido denominado “a controvérsia liberal-fundamentalista”, começou na década 1870 e alcançou o seu apogeu nos anos 1920. A principal característica das crenças protestantes liberais era a compreensão positiva a respeito da natureza humana e das possibilidades humanas, advindas do Iluminismo. Os liberais também se caracterizavam pelo otimismo, pelo anti-formalismo (envolvendo o

questionamento de credos e instituições religiosas), pela ênfase na ética, pela imanência de Deus, pelo anti-sectarismo e pela vinculação à alta crítica bíblica. Na virada do século, o protestantismo liberal nos Estados Unidos era claramente marcado pelo modernismo, ou seja, por uma posição favorável à cultura secular, e pela idéia de adaptação do cristianismo à sociedade moderna.

A oposição conservadora defendia o que eles consideravam ser a fé protestante tradicional, mas que na realidade freqüentemente assemelhava-se ao avivamento premilenarista norte-americano do século XIX. Defendiam a infalibilidade da Bíblia (entre outras coisas incluindo o criacionismo e uma posição contra a evolução biológica) e se opunham às concepções liberais otimistas a respeito do progresso humano. A civilização não ia melhorar pelos esforços humanos, mas Cristo iria voltar para criar o “reino dos mil anos”. Em 1919 foi estabelecida a *World's Christian Fundamentals Association* para apoiar a luta conservadora contra as posições liberais dentro das igrejas protestantes. A expressão “fundamentalismo” surgiu de uma série de livretos denominados *The Fundamentals*, publicados entre 1910 e 1915 para defender certas doutrinas que os liberais negavam. A partir de 1920, o termo “fundamentalismo” passou a ser usado para descrever a coalizão de protestantes conservadores que tentavam preservar o avivamento protestante do século XIX e purificar as igrejas da presença dos liberais.

A “controvérsia liberal-fundamentalista” atingia principalmente igrejas batistas e presbiterianas brancas. O movimento pentecostal, que nasceu no início do século XX, compartilhava várias doutrinas dos “fundamentalistas”, mas não estava envolvido nesta luta. Os pentecostais tinham sua ênfase na experiência e nos dons do Espírito Santo. Os “fundamentalistas” não os aceitavam. Suspeitavam dos dons carismáticos e aceitavam a experiência somente quando podia ser confirmada por uma interpretação literal da Bíblia. Conseqüentemente, os pesquisadores da História das igrejas dos Estados Unidos geralmente não denominam “fundamentalistas” as igrejas pentecostais e outras igrejas carismáticas, mesmo que elas compartilhem algumas das doutrinas “fundamentalistas”.

Os liberais venceram a disputa, exceto o Sul dos Estados Unidos, e os “fundamentalistas” abandonaram as velhas congrega-

ções batistas e presbiterianas para estabelecerem as suas próprias igrejas. Porém, o liberalismo protestante, na forma como foi atacado pelos “fundamentalistas”, quase não sobreviveu após a depressão de 1929, principalmente por causa da sua autocrítica. Mas a alta crítica bíblica e o anti-formalismo dos liberais permaneceram como uma tendência dominante dentro do protestantismo nos Estados Unidos.

Na disciplina acadêmica de Histórias das igrejas nos Estados Unidos, a categoria “fundamentalismo” tem sido reservada geralmente para denominar a defesa agressiva das posturas conservadoras acima mencionadas. Uma defesa pacífica delas não é suficiente para que seja classificada como “fundamentalismo”. Para isto, é preciso que a doutrina conservadora mencionada acima seja acompanhada de uma atitude exclusivista, anti-pluralista e sectária. Um “fundamentalista” não reconhece como cristãos pessoas com outras concepções, e não os suporta na igreja. Mas evidentemente há nos Estados Unidos outras maneiras de falar sobre “fundamentalismo” também. Às vezes a categoria “fundamentalismo” quer dizer apenas crença na infalibilidade da Bíblia, tanto na linguagem acadêmica como na popular. Outras vezes, “fundamentalismo” também é usado para denominar uma postura exclusivista, antipluralista e sectária mesmo que a doutrina “fundamentalista” não esteja presente.

### *Alguns exemplos da discussão acadêmica sobre o novo uso da categoria “fundamentalismo”*

O surgimento do “fundamentalismo” na vida política dos Estados Unidos durante a segunda metade dos anos de 1970 foi uma surpresa para todos aqueles que tinham pensado que ele nunca iria se recuperar da derrota das décadas de 1920 e 1930. Este ressurgimento foi expresso principalmente pela organização *Moral Majority*, liderada por Jerry Falwell. A coalizão religiosa conservadora (Nova Direita Religiosa Norte-Americana), que mobilizou pessoas religiosas dos Estados Unidos a favor da política estabelecida por Ronald Reagan, não era puramente “fundamentalista”, já que também incluiu carismáticos protestantes, católicos, mórmons e judeus. A linguagem

desta coalizão veio basicamente da tradição protestante, mas era suficientemente ampla para incluir católicos e judeus.

Todavia, como é conhecido, a categoria “fundamentalismo” foi usada nas décadas de 1980 e 1990, também por pesquisadores e jornalistas, em descrições e análises do surgimento por todo o mundo de movimentos politicamente agressivos, militantes, mas não necessariamente armados, que enfrentam o secularismo como uma ideologia ou o próprio Estado secular. Desse modo o “fundamentalismo” tem sido retirado do seu contexto original, ou seja a “controvérsia liberal-fundamentalista” dentro o protestantismo norte-americano, para ser aplicado a movimentos de outras tradições religiosas que aparentam demonstrar semelhanças.

O estudo acadêmico mais extenso sobre o que se denomina “fundamentalismo” foi feito pelo projeto de Chicago sobre “fundamentalismo”, dirigido por Martin E. Marty e R. Scott Appleby. Os resultados foram publicados num grande número de livros e artigos, incluindo seis tomos contendo estudos de casos de diferentes religiões por todo o mundo, que são comparados e analisados. O estudo inclui tanto o evangelicalismo como o “fundamentalismo”. O evangelicalismo na América Latina, especialmente da Guatemala, e o “fundamentalismo” cristão dos Estados Unidos, também estão incluídos.<sup>2</sup>

O projeto de Chicago sobre “fundamentalismo”, como descrito nos seis tomos, tem um propósito amplo e inclui toda a arena sócio-econômica e cultural. O estudo trata do “fundamentalismo religioso moderno”, definido como resistência à modernidade. Está sublinhado, não obstante este fato, que os movimentos pesquisados são movimentos modernos. Eles não se opõem a aspectos da modernidade que são instrumentais para os seus propósitos, como a tecnologia e a mídia. O projeto também inclui o que é denominado *fundamentalist-like movements* (movimentos semelhantes ao “fundamentalismo”) e deixa a definição do “fundamentalismo” bastante aberta para os autores dos diferentes artigos.

No primeiro artigo sobre a América Latina no projeto Chicago, Pablo Deiros analisa o impulso “fundamentalista” tanto em igrejas autóctones como nas igrejas fundadas por missões estrangeiras. Este impulso influencia também algumas igrejas que em outro

caso poderiam ser denominadas evangélicas ou pentecostais. O que caracteriza o impulso “fundamentalista” é a moralidade legalista, “um emocionalismo fervoroso e exclusivista” e a simpatia pela direita política (Deiros 1991: 152). Segundo Deiros, o “fundamentalismo” latino-americano é produto tanto de missionários norte-americanos como de forças locais.<sup>3</sup>

Os artigos sobre a América Latina, no projeto Chicago, mostram diferentes concepções sobre a natureza do “fundamentalismo” e, algumas vezes, a categoria sequer é mencionada. Nos capítulos que finalizam o quinto volume, quando o “fundamentalismo” guatemalteco é comparado com movimentos “fundamentalistas” em outras partes do mundo, o fenômeno guatemalteco é denominado indiscriminadamente “pentecostal” ou “protestante”. Esta unidade bastante ampla é comparada com movimentos empiricamente reconhecidos, por exemplo, com as organizações islamitas FIS da Argélia e *Gaza Hamas* da Palestina, a organização judeu *Gush Emunim* do Israel, além de equivalentes dentro do hinduísmo e outros. As comparações ilustram os problemas com o uso da categoria “fundamentalismo” no nível internacional. Este fato também é discutido por alguns dos autores envolvidos no projeto Chicago.

Um deles, Mark Juergensmeyer, discute problemas a respeito do que o autor chama de “anti-fundamentalismo”, um temor do “fundamentalismo”, que em alguns casos têm resultado no mesmo tipo de violação dos direitos humanos. Juergensmeyer afirma que é possível usar a categoria “fundamentalismo” dentro de um contexto acadêmico, mas isso é prejudicado pela ressonância pejorativa, e ele pensa ser problemático usá-la dentro de um contexto não ocidental (Juergensmeyer 1995).

Em outro estudo comparativo sobre “fundamentalismo”, Jay Harris critica o novo uso da categoria a partir de uma perspectiva judaica (Harris, 1994). Segundo ele, um problema com a categoria é que ela geralmente é usada como uma etiqueta para movimentos que são contra a “modernidade”, uma construção sem sentido na opinião dele. Quando o “fundamentalismo” está em discussão, a “modernidade” geralmente implica tudo que é bom na sociedade, quando olhada de uma perspectiva secular norte-americana. Harris

também aponta que em análises sobre o “fundamentalismo”, a resistência à modernidade freqüentemente está ligada ao anti-pluralismo, embora a emergência da modernidade na Europa não estivesse ligada ao pluralismo. Sua crítica é bem argumentada.

Também no volume *Questioning the Secular State. The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, redigido por David Westerlund, são discutidos os problemas com a categoria “fundamentalismo”, quando aplicada a movimentos de resistência à modernidade (Westerlund 1996). Os movimentos que geralmente são classificados como “fundamentalistas”, não são contra a modernidade enquanto tal, mas contra a modernidade secular ou o modernismo. Conseqüentemente a categoria “anti-secularismo” é usada naquele volume como uma alternativa preferível a “fundamentalismo”. No artigo sobre a Guatemala, Virginia Garrard-Burnett interpreta a crescente influência tanto do evangelicalismo como do catolicismo dentro de um contexto de ressacralização (Garrard-Burnett 1996).

Em 1993, um número da revista jesuíta espanhola *Estudios Eclesiásticos* foi dedicado a um estudo comparativo sobre “fundamentalismo”, incluindo islã, judaísmo, catolicismo e protestantismo (*Estudios Eclesiásticos* abril-junho 1993). Também aqui “fundamentalismo” é visto como resistência à modernidade, mas a perspectiva é mais ampla, também discutindo “fundamentalismo” como uma atitude psíquica que não necessariamente é religiosa. No presente estudo sobre a Guatemala vou denominar como o *fundamentalismo-1* o sentido tradicional norte-americano e como o *fundamentalismo-2* a resistência à modernidade.

### *A Igreja Verbo e o General Efraín Ríos Montt*

O crescimento da crise sócio-econômica na Guatemala durante a década de 1970 aumentou as demandas populares por mudanças estruturais. O Exército Guatemalteco respondeu com repressão causando, primeiro, uma crise política e, depois, em torno de 1980, uma crise revolucionária. Aqueles eventos coincidiram com a mobilização para uma vitória eleitoral republicana nos

Estados Unidos, onde a Nova Direita Religiosa Norte-Americana teve um papel proeminente. Depois de chegar ao poder, a administração Reagan tentou convencer o Congresso a retirar a proibição da venda de armas e da assistência militar à Guatemala, que o presidente Carter havia proibido em 1977, por causa de abusos contra os direitos humanos. No contexto destes esforços o General Efraín Ríos Montt tornou-se presidente, numa tentativa do Exército Guatemalteco maquiar o sistema político. Independente da interferência dos Estados Unidos, que continua obscurecida, o golpe de Ríos Montt se efetuou num momento muito apropriado para os Estados Unidos, para que as relações entre os dois países pudessem melhorar e para que a Guatemala fosse incorporada à cooperação militar regional.

Ríos Montt foi o primeiro presidente protestante da Guatemala. Durante o tempo em que ocupou o poder, a partir de março de 1982 até agosto de 1983, ele pregava a conversão religiosa e o fortalecimento moral. Nos Estados Unidos grupos evangélicos foram mobilizados para obter assistência econômica para Ríos Montt. Na Guatemala, a nível nacional, os evangélicos trabalharam para criar consentimento público com o governo e, a nível local, para ganhar lealdade da população em favor do Exército Guatemalteco. O número de mortes durante o breve domínio de Ríos Montt ficou em torno de 16.000 pessoas, a maioria indígenas maias assassinados na guerra no meio rural.

Ríos Montt nasceu numa família católica, mas converteu-se à Igreja Verbo em 1978. Possivelmente, desilusões relacionadas à sua carreira militar e política criaram um trauma e o levaram a uma experiência de conversão religiosa. Porém, a conversão de Ríos Montt não foi o motivo para o Exército o escolher como presidente em 1982. Os militares envolvidos no golpe não sabiam que ele era da Igreja Verbo e não estavam preparados para o uso público que faria da religião.

Durante o tempo em que esteve na presidência, Ríos Montt apareceu todos os domingos à noite na televisão nacional, discursando ao povo guatemalteco. Geralmente falava sobre temas que não eram controversos do ponto de vista confessional, como por

exemplo vida familiar, boa saúde e dever cívico. Raramente mencionava explicitamente as crenças evangélicas. Evidentemente não queria causar confrontos inúteis num país de maioria católica.

A mensagem principal nos sermões de Ríos Montt era que a causa do mal social estava dentro do ser humano individual, não em instituições. A Guatemala não seria libertada por uma revolução contra estruturas opressivas mas, pelo contrário, através de uma revolução nos corações das pessoas. Segundo Ríos Montt pobreza e instabilidade social eram problemas morais, somente resolvidos através de uma reforma moral.

Quando Ríos Montt tornou-se presidente, a Igreja Verbo ganhou visibilidade social. Antes, poucos conheciam a existência desta igreja ou mesmo a conversão de Ríos Montt. A Igreja Verbo foi estabelecida pelo *Gospel Outreach*, que tem suas origens no avivamento carismático dos Estados Unidos. Esta organização foi fundada em 1970 por Jim Durkin, que antes era um pastor da Assembléia de Deus. Jim Durkin tinha uma concepção teológica premilenarista. Pensava que a segunda vinda de Cristo aconteceria em breve, porém, Cristo não voltaria antes que mais pessoas se convertessem. Este era o motivo para enviar missionários. Após o terremoto na Guatemala em fevereiro 1976, o *Gospel Outreach* decidiu mandar uma equipe missionária àquele país para dar assistência ao trabalho de reconstrução e, ao mesmo tempo, para estabelecer a igreja, que recebeu o nome de “Igreja Cristã Verbo”.

Categorias como “fundamentalista”, “carismática”, e “neopentecostal” têm sido usadas por pesquisadores e jornalistas para designar a Igreja Verbo. Todas têm alguma relevância. A Igreja Verbo é “fundamentalista” no sentido norte-americano tradicional. A igreja defende agressivamente a doutrina “fundamentalista”. Os membros que não seguem os padrões doutrinários e éticos são excomungados e os outros membros são proibidos de ter contato com eles.

A Igreja Verbo pode ser denominada carismática ou neopentecostal, porque tem suas raízes no avivamento carismático dos anos 1960 e 1970. Enfatiza os dons do Espírito e é mais aberta aos movimentos carismáticos dentro de igrejas protestantes tradicionais e da Igreja Católica do que à comunidade evangélica em geral. De

fato, um movimento carismático da Igreja Episcopal estava entre os colaboradores mais próximos da Igreja Verbo durante a década de 1980. Arturo Fernández, o pastor que dirigia o movimento, foi forçado a sair da Igreja Episcopal na Guatemala. Posteriormente a sua comunidade entrou na Igreja Verbo e ele tornou-se um pastor da igreja. Muitos outros membros da Igreja Verbo são originários do movimento carismático católico.

Como em outras igrejas neopentecostais guatemaltecas, a Teologia de Prosperidade é ensinada na Igreja Verbo: quando uma pessoa se volta para Deus, será abençoada com prosperidade, boa sorte e saúde na vida terrestre. A mesma coisa acontecerá com um país. Quando uma nação se volta para Deus vai prosperar. Conseqüentemente a solução para os problemas econômicos e políticos é espiritual. Porém, no que diz respeito a outras questões, a Igreja Verbo não é representativa das igrejas neopentecostais na Guatemala. É muito mais fechada do que a maioria das outras igrejas. A ortodoxia na doutrina é mais importante do que o crescimento quantitativo. Muitos membros de outras igrejas neopentecostais consideram a Igreja Verbo conservadora e rígida demais.

Os líderes da Igreja Verbo consideravam que a Guatemala estava envolvida numa batalha espiritual. Na Guatemala de Ríos Montt, as forças de Deus tinham a autoridade nos céus, mas as forças de Satanás tentavam recuperar o trono. A única coisa que poderia parar o Satanás seria a oração cristã. Os cristãos na Guatemala portanto teriam que ser guerreiros da oração: “Rezamos por Efraín Ríos Montt, pelos cristãos que estão junto com ele, e rezamos para que todas as forças que se opõem à vontade de Deus não obtenham a vitória”.<sup>4</sup>

Os oponentes de Ríos Montt eram vistos não somente como adversários políticos, mas também como diabólicos. Como dito por um pastor da Verbo: “O Exército não está massacrando os índios. Está massacrando demônios, e os índios são possuídos por demônios: são comunistas.”<sup>5</sup> Segundo este pastor, o Exército Guatemalteco não assassinava índios, mas o problema era que os demônios estavam localizados dentro dos índios, assim os índios morreram quando o Exército Guatemalteco destruiu estes demônios.

Este tipo de teologia não era exclusiva da Igreja Verbo. Uma posição próxima era defendida, por exemplo, pelo líder neopentecostal Johnny Carrette. Este cidadão dos Estados Unidos nascido na Guatemala é proprietário do conhecido Pan-American Hotel localizado no centro da capital. Carrette explicou-me que antes Colombo, a América era governada por Satanás. Ele teve o controle por centenas de anos, estava lutando para manter o seu poder, embora o rei verdadeiro, Jesus, tenha chegado à América Central. Segundo Carrette, os maias da cidade Tikal (ruínas encontradas na selva guatemalteca no século XIX) deixaram de existir porque prestavam serviços ao Rei da Morte. Assim, os maias são considerados satânicos, não merecedores da vida.

Estas concepções não são exclusivas da Guatemala. O mesmo tipo de teologia está presente em diferentes países no mundo. Um caso é a Suécia, onde alguns evangélicos interpretavam em termos apocalípticos o assassinato do primeiro ministro Olof Palme em 1986. Segundo esta interpretação ele foi assassinado porque atrapalhava os propósitos de Deus, principalmente pelo seus contatos com Yassir Arafat.<sup>6</sup> De acordo com este tipo de teologia, aqueles que impedem os propósitos de Deus são aniquilados. Para seu propósito Deus também pode usar pessoas que não estão ao seu lado e que não estão conscientes do papel que desempenham.

Opiniões como aquelas acima descritas freqüentemente coincidem tanto com o *fundamentalismo-1* como com o *fundamentalismo-2*, mas se pode questionar se é justo denominá-las “fundamentalistas”. A opinião de que um grupo de pessoas pode ser sacrificado porque é um obstáculo para uma causa justa ou para a realização de um valor superior (por exemplo, o plano de Deus) é comum tanto a cristãos liberais e pessoas não religiosas como a “fundamentalistas”: Assim, japoneses podem ser sacrificados na luta para paz mundial, maias na luta contra o comunismo, palestinos na luta para proteger judeus de perseguição anti-semita, etc.

Uma mudança teológica notável se efetuou na Igreja Verbo no decorrer dos anos 1980, implicando uma virada do premilenarismo ao posmilenarismo. Trata-se de uma controvérsia maior dentro dos círculos evangélicos conservadores nos Estados Unidos. A

concepção premilenarista implica que Cristo voltará e estabelecerá o “reino dos mil anos”. Até que isto aconteça os cristãos devem fazer o maior número de discípulos possíveis. Frequentemente acredita-se que Cristo não voltará até que todas as pessoas tenham escutado o Evangelho e, deste modo, tenham tido uma chance de voltar-se para Cristo.

Posmilenarismo, por outro lado, implica que o “reino dos mil anos” deverá ser estabelecido pelos cristãos e que Cristo não voltará até que se completem os mil anos. Esta tendência teológica geralmente é denominada Teologia de Domínio, porque quer dizer que os cristãos devem tomar o domínio do mundo e criar o “reino dos mil anos” perfeito. É um elemento importante nas idéias da Nova Direita Religiosa Norte-Americana nos Estados Unidos.

A variante mais extrema da Teologia de Domínio é o “reconstrucionismo” que começou a influir no “fundamentalismo” norte-americano a partir da década de 1960. Enquanto o “fundamentalismo” anterior tentava preservar o avivamento premilenarista do século XX, os “reconstrucionistas” seguiam mais a herança calvinista. Segundo os “reconstrucionistas”, o Estado deve ser governado pelas leis do Antigo Testamento, incluindo os mesmos castigos para os mesmos crimes. O “reconstrucionismo” implica que Deus está governando diretamente através de diferentes esferas, que não interferem umas nas outras. A quantidade de esferas difere entre pensadores diferentes, mas inclui a família, a vida econômica, o Estado e a Igreja. Deus governa a família, a vida econômica e a Igreja de uma maneira direta, não através do Estado, que não interfere nessas esferas. As organizações transnacionais não têm autorização divina, e portanto os “reconstrucionistas” são contra instituições como por exemplo, as Nações Unidas e a Corte Internacional de Haia.<sup>7</sup> O “reconstrucionismo” se ajustou bem com o surgimento da Nova Direita nos anos 1970 e 1980, porque tinha a mesma posição acerca do liberalismo econômico e de um Estado mínimo, somente contendo o sistema judiciário e a defesa militar.

Os “reconstrucionistas” têm uma presença significativa nas redes da Nova Direita Religiosa nos Estados Unidos, mas nos bastidores. Teólogos como Rousas Rushdoony, Gary North, e Paul

Jehle não são bem conhecidos do público. Em parte isto se deve à identificação do “reconstrucionismo” principalmente como um movimento de educação, não como um movimento político. As metas são mais amplas. Segundo os “reconstrucionistas” a influência sobre o público através do educação renderá resultados de mais longo prazo do que a intervenção política.

Em algum momento entre 1982 e 1984, a Igreja Verbo na Guatemala estabeleceu contato com o teólogo “reconstrucionista” Paul Jehle, diretor do colégio que pertence a *New Testament Church of Cedarville* em Plymouth, Massachusetts, os Estados Unidos. Em 1984, a Igreja Verbo começou a assumir *The Principle Approach*, a teoria desenvolvida por Paul Jehle, e a divulgá-la para outros colégios evangélicos na Guatemala e nos demais países da América Latina.

Em 1990, quando Ríos Montt era candidato à Presidência, Paul Jehle foi à Guatemala para discutir políticas cristãs num seminário efetuado na Igreja Verbo. As idéias “reconstrucionistas” desenvolvidas por Paul Jehle, mostravam uma visão muito pragmática da Bíblia e estavam próximas dos temas políticos mais candentes na Guatemala (Jehle [1990]). O objetivo principal era eliminar da agenda política questões sobre política econômica, com a justificativa de que isto era a vontade de Deus: O Estado não deveria interferir na vida econômica. Os esforços para mudar a distribuição entre ricos e pobres eram vistos como uma violação da lei de Deus. Esta concepção relativa à economia correspondia às opiniões da elite econômica guatemalteca, numa situação em que esta se confrontava com crescentes demandas populares para mudanças. Porém, uma ideologia explicitamente “reconstrucionista” não foi usada por Ríos Montt na campanha pública maior, tendo sido voltada apenas para os evangélicos. Não obstante, por fim, Ríos Montt foi proibido de participar nas eleições, porque a constituição guatemalteca de 1985 proibia que pessoas que haviam sido responsáveis por um golpe de Estado concorressem à presidência.

Para concluir, a Igreja Verbo claramente se ajusta ao *fundamentalismo-1* e pode ser argumentado que também é um tipo de *fundamentalismo-2*. Depende, porém, de como é definida a “modernidade”. Teria sido ou não o Estado contra-revolucionário

guatemalteco uma expressão da modernidade? Também se pode sustentar que não é relevante discutir semelhantes questões.

### *Overseas Crusades*

Uma das agências paraeclesiásticas norte-americanas com maior influência na Guatemala durante a década de 1980 era a *Overseas Crusades*, na América Latina denominada Serviço Evangelizador para América Latina (SEPAL). A organização estabeleceu o seu ramo na Guatemala em agosto de 1979, mês seguinte à revolução Sandinista na Nicarágua. Muitas organizações dos Estados Unidos chegaram à Guatemala neste tempo, com o propósito direto ou indireto de impedir um desenvolvimento político semelhante ao da Nicarágua.

A *Overseas Crusades* foi fundada em 1950, quando a Sra. Chiang Kai-Shek pediu a um grupo de evangélicos dos Estados Unidos para vir à Taiwan pregar às forças militares desmoralizadas no país. As atividades na América Latina começaram na Colômbia e no Brasil em 1963, e foram expandidas para a Guatemala em 1979. O propósito de *Overseas Crusades* na Guatemala era tornar a maioria da população evangélica. Segundo o evangelista transnacional Luis Palau, que era presidente da *Overseas Crusades* no final da década de 1970, a Guatemala estava num momento estratégico para expansão evangélica.

Segundo missionários da *Overseas Crusades*, o destino de um país mudaria quando uma parte substancial tivesse se tornado evangélica. Divulgar o Evangelho e multiplicar congregações era considerado a melhor coisa a fazer por qualquer país. As igrejas, que eram o resultado de tal esforço, revolucionariam valores. A meta concreta para a Guatemala era que 50% da população se tornasse evangélica em torno de 1990. Esta meta não seria alcançada por uma grande incursão de missionários norte-americanos, mas mobilizando igrejas guatemaltecas para que priorizassem o crescimento quantitativo.

A estratégia de *Overseas Crusades* na Guatemala era baseada em experiências de fundação de igrejas nas Filipinas nos anos 1970. O diretor filipino de *Overseas Crusades*, James Montgomery, desenvolveu o conceito *Discipling a Whole Nation* (DAWN), explicitamente dirigido à evangelização de Estados nacionais. Porém, as igrejas evangélicas guatemaltecas não eram tão entusiásticas do projeto DAWN (traduzido por “Amanecer” em espanhol e “Amanhecer” em português). Somente poucas pessoas assistiram à primeira reunião efetuada em 1982 com o propósito de estabelecer um comitê DAWN/Amanhecer e vender a idéia sobre um processo DAWN. Estavam presentes mais membros da equipe da *Overseas Crusades* do que convidados. A organização considerou como um fracasso esta reunião, e o congresso Amanhecer que era previsto para 1983 foi adiado para o ano seguinte.

Entre os participantes do congresso Amanhecer em 1984, existiam diferentes opiniões sobre o seu propósito. Para alguns, o objetivo era crescimento quantitativo de membros das igrejas, mas segundo outros era o crescimento integral das igrejas, incluindo tanto aspectos qualitativos como quantitativos. A primeira opinião era difundida por missionários dos Estados Unidos, enquanto que o presidente do Amanhecer, Emílio António Nuñez, argumentou em favor do crescimento integral: crescimento numérico, mas também uma busca de maturidade cristã por todos os crentes, quer dizer, conhecer a palavra de Deus e o sentido do ser discípulo cristão. Nuñez também incluiu a responsabilidade social dentro do crescimento integral.

As posições diferentes não significavam uma contradição marcada de evangélicos liberais e progressistas de um lado, e evangélicos conservadores, de outro. Haviam conservadores em ambos os lados. Os carismáticos, incluindo tanto pentecostais como neopentecostais, geralmente tinham uma posição mais favorável a programas de crescimento quantitativo, enquanto outras igrejas eram mais reservadas.

Para muitos membros de pequenas igrejas não carismáticas com uma tendência ao *fundamentalismo-1*, não era aceitável uma ênfase forte no crescimento quantitativo. Aquelas igrejas normal-

mente se preocupavam mais com a pureza da doutrina entre os membros e não queriam comprometer a sua ortodoxia tentando atrair tantas pessoas quantas fossem possível. Para os evangélicos que lentamente começavam a aceitar a perspectiva da responsabilidade social, a preocupação social evangélica era mais urgente, ou pelo menos tão importante quanto o crescimento quantitativo. Já para protestantes de uma tendência ecumênica era inaceitável fazer proselitismo entre católicos, como implícito no programa *Discipling A Whole Nation*.

Durante o mandato do presidente Cerezo (1986-1990), era evidente que os evangélicos guatemaltecos eram um grupo muito diversificado, com diferentes concepções teológicas e opiniões sobre a situação política no país. A expressão mais visível de um despertar social e político foi o estabelecimento da Conferência das Igrejas Evangélicas na Guatemala (CIEDEG) em abril de 1987. Esta organização desenvolvia contatos com o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) e com o Conselho Mundial de Igrejas. Era uma alternativa à Aliança Evangélica de tendência mais conservadora. Participavam da CIEDEG agências evangélicas de desenvolvimento e congregações evangélicas. Cerca de 470 congregações locais de diferentes igrejas no início tornaram-se membros. É notável que a grande maioria delas eram congregações maiias, tanto pentecostais como não pentecostais.

Pessoas ligadas à CIEDEG tinham um espírito fortemente crítico contra procedimentos tradicionais das igrejas evangélicas. Segundo o secretário executivo Vitalino Similox Saleazar (um pastor presbiteriano do grupo maia Caqchikel), nunca tinha havido uma evangelização na Guatemala no sentido bíblico, mas somente uma evangelização anglo-saxônica, que na realidade era uma ideologia revestida de roupas cristãs. Ainda segundo Similox, a igreja tinha expressado uma ideologia em favor da elite econômica e também tinha sido um instrumento de divisão dos maiias entre protestantes e católicos, ou entre pentecostais e não pentecostais.<sup>8</sup>

Paralelamente com o pequeno mas crescente despertar social e político entre os evangélicos se agravaram as controvérsias sobre o programa de crescimento eclesial da *Overseas Crusades*. O confli-

to principal entre evangélicos conservadores e progressistas se expressou no comité de Amanhecer. *Overseas Crusades* tentava influir no resultado a favor dos conservadores.

O impacto maior de *Overseas Crusades* não foi como um catalisador para o crescimento evangélico guatemalteco. Foi influenciar as igrejas evangélicas numa situação precária, quando elas estavam decidindo a sua posição naquele contexto político e social. A ênfase no crescimento quantitativo estava relacionada a uma teologia que separava a dimensão espiritual da dimensão terrestre: as igrejas deviam estar preocupadas com o seu próprio crescimento e não interferir em política ou questões sociais. Durante alguns anos o trabalho de *Overseas Crusades* foi bastante eficaz para manter o controle ideológico sobre as igrejas evangélicas guatemaltecas.

A *Overseas Crusades* não é uma expressão do *fundamentalismo-1*, nem do *fundamentalismo-2*. Reúne evangélicos de tendências diferentes. O único conteúdo doutrinal comum é levar o Evangelho ao maior número de pessoas possível. A *Overseas Crusades* se constitui em uma tecnologia para o crescimento eclesial, baseada em análise do mercado. É uma organização pragmática que aprecia fatores que promovem crescimento evangélico. Consequentemente, a *Overseas Crusades* avaliava positivamente o governo do Ríos Montt, porque considerava que promovia o crescimento evangélico.

### *Conversão Evangélica na região Ixil*

A estratégia contra-revolucionária na região Ixil (e em outras zonas de conflito), desde a época de Ríos Montt, tinha grandes semelhanças com a aplicada pelos Estados Unidos no Vietnam durante os primeiros anos da década de 1960. O conteúdo central era um programa de aldeias estratégicas, na Guatemala denominadas “aldeias-modelo”, e uma milícia de defesa civil chamada de “Patrulhas de Autodefesa Civil” (PACs). Também havia duas diferenças principais em comparação com o Vietnam. Primeiro, no Vietnam o programa de aldeias estratégicas veio antes da grande escalada militar. Segundo, o uso da religião na Guatemala foi um dado novo.

A região Ixil está localizada na parte norte da província do Quiché, na cordilheira de Cuchumatanes. O grupo étnico Ixil habita a área há pelo menos 1.400 anos. Os Ixils provavelmente foram conquistados pelo reino Maya Quiché no início do século XV, e depois pelos espanhóis em 1530. Mas desde o século XVIII até o final do século XIX, a presença dos poderes coloniais, e mais tarde, dos governadores nacionais guatemaltecos era mínima na área. A Igreja Católica Romana tinha uma influência muito fraca e os padres não eram mais do que tolerados. Devido ao isolamento e à relativa independência da região, muitas práticas culturais dos Ixils sobreviveram, enquanto outros grupos maias perderam o seu patrimônio cultural.

Na década de 1890, a região Ixil experimentou mudanças dramáticas como resultado da crescente produção de café na Guatemala. Desde a revolução liberal em 1871, os governantes promoviam fortemente a exportação de café, levando a Guatemala para o mercado mundial como um Estado capitalista agrário. Como em outras partes do país, o primeiro impacto da economia do café para os Ixils foi o recrutamento como força de trabalho. Contratadores de mão-de-obra chegaram na área Ixil, embora houvesse uma forte resistência indígena contra o estabelecimento ladino na região. Em seguida, os ladinos também tiveram o propósito de conquistar a terra.<sup>9</sup>

No decurso do século XX as comunidades Ixils perderam a maior parte da terra fértil dos vales para os cultivadores de café ladinos. Muitos homens Ixils e, às vezes, famílias inteiras, têm sido obrigados a trabalhar durante a colheita do café na região e, principalmente, na costa Pacífica da Guatemala. No restante do ano a maioria Ixil cultiva a sua *milpa* (lavoura de milho) em terrenos que usualmente rendem menos do que as necessidades de subsistência de uma família.

A Igreja Católica Romana recuperou a sua influência na área Ixil a partir dos anos 1950, e nas décadas seguintes catequistas da Ação Católica estiveram fortemente envolvidos na organização do movimento de trabalhadores rurais. O crescimento da organização popular nos anos 1970 coincidiu com o estabelecimento do Exérci-

to Guerrilheiro dos Pobres (EGP) na selva de Ixcán, ao norte da área Ixil. No início da década de 1980, a maioria da população Ixil apoiava o EGP.<sup>10</sup> Estas pessoas se associaram ao EGP como resultado da repressão do Exército Guatemalteco. A repressão era dirigida contra toda organização popular, e muitas pessoas aderiram à guerrilha quando outros procedimentos fracassaram.

O Exército Guatemalteco destruiu sistematicamente toda organização popular entre os Ixils, sequestrando ou assassinando todo tipo de líderes comunitários, inclusive líderes religiosos. Em 1981 na região Ixil começou a campanha da terra arrasada.<sup>11</sup> Entre 1981 e 1983 todas as aldeias foram total ou parcialmente destruídas. Muitas pessoas foram assassinadas em massacres e os sobreviventes foram deslocados. A maior parte deles fugiu para áreas afastadas no norte do Quiché, onde o Exército Guatemalteco tinha dificuldades em alcançá-los, por causa da falta de infraestrutura.

Segundo a Igreja Católica, até maio de 1980, mais de 400 catequistas tinham sido assassinados pelo Exército Guatemalteco no norte do Quiché, incluindo Ixcán e a área Ixil (*Y dieron la vida por El Quiché...*1992: 74). Em junho e julho de 1980, o Exército assassinou dois padres no Quiché. A Igreja Católica decidiu fechar a diocese temporariamente, porque era impossível continuar nessas circunstâncias. Representantes da Igreja estavam apreensivos que o Exército Guatemalteco planejasse assassinar todos os padres, incluindo o bispo Dom Juan Gerardi.<sup>12</sup> Todos os padres exceto um, saíram da diocese e o Exército Guatemalteco ocupou as igrejas e outros prédios pertencentes à Igreja Católica. Um terceiro padre foi assassinado pelo Exército Guatemalteco no Quiché em 1981, quando tentava trabalhar na diocese não obstante a situação.

Quando a Igreja Católica institucional foi forçada a deixar a região, as igrejas evangélicas experimentaram um crescimento tremendo. A maior parte das novas igrejas estabelecidas eram de diferentes tipos de congregações pentecostais. Várias delas eram divisões da Igreja Metodista Primitiva que tinha uma presença mais antiga na região Ixil. Diversas outras foram estabelecidas por ex-catequistas da Ação Católica.

O movimento carismático católico também tem que ser apontado como um elemento que contribuiu para o crescimento evangélico. O movimento carismático começou a crescer quando a Ação Católica rural ficou polarizada em torno do tema libertação e responsabilidade social. A repressão do Exército Guatemalteco criava um ambiente favorável para o movimento carismático, que acentuava questões espirituais e encobria os problemas sociais e políticos enfrentados pelo povo. Na situação de repressão crescente contra a Ação Católica, o movimento carismático significou uma possibilidade de ficar dentro da Igreja Católica sem ser militante da Ação Católica. Devido a conflitos com os padres e a Ação Católica, alguns carismáticos católicos tornaram-se evangélicos.

A promoção das igrejas evangélicas por parte do Exército Guatemalteco não começou com Ríos Montt, mas ainda durante o governo Lucas García (1978–1982). Em torno de 1980, o Exército promoveu crescimento evangélico na área Ixil, enquanto a Igreja Católica foi retirada da região. No final dos anos 1970 e no início dos 1980, vários oficiais do Exército na área Ixil eram evangélicos ou pelo menos expressavam-se numa linguagem evangélica. Um deles era o capitão Muñoz Pilon, o ator principal por trás do golpe que levou Ríos Montt ao poder.

Uma linguagem cristã conservadora tem sido parte da retórica militar latino-americana desde o tempo da colonização ibérica, mais ou menos enfatizada dependendo das circunstâncias. Na área Ixil, na virada dos anos 1970, uma retórica bíblica com ênfase na subordinação à autoridade e na conversão e salvação individuais ajustava-se bem com a estratégia contra-revolucionária do Exército Guatemalteco. Em princípio, tal linguagem pode ser tanto católica como protestante, mas nesta situação especial promoveu o crescimento evangélico. Uma conversão da Igreja Católica para uma igreja evangélica simbolizava um apoio tácito a um lado da guerra, ou seja, da resistência para o lado do Exército Guatemalteco. A repressão seletiva contra catequistas, religiosas e padres obrigou o povo a uma radicalização ou a outro tipo de religião. A conversão evangélica ou o ingresso no movimento carismático católico tornou-se uma estratégia de sobrevivência na área Ixil.

Em 1979 e 1980 o Exército Guatemalteco introduziu projetos de ação cívica na área Ixil, entre outras coisas, usando pregadores que diziam que o Exército somente perdoaria evangélicos. A mensagem era que se alguém queria evitar ser assassinado, devia tornar-se evangélico. Em março de 1980, o Exército começou a emitir novas carteiras de identidade para os habitantes da região Ixil. Era uma maneira de determinar quais estavam sob jurisdição militar e também era um modo de distinguir católicos de evangélicos. Estas carteiras funcionavam como passaportes do salvo-conduto. Os evangélicos que tinham essas carteiras podiam mudar-se livremente, algo que era impossível para outras pessoas.<sup>13</sup>

Na área Ixil o número de evangélicos cresceu de cerca de 3% da população até aproximadamente 20% entre 1979 e 1981. Um ano mais tarde, em 1982, quando Ríos Montt era presidente, cerca de 95% da população do município de Nebaj declarou-se evangélica. No campo de refugiados Las Violetas, controlado pelo Exército Guatemalteco, perto do povoado de Nebaj, todos eram evangélicos durante o governo de Ríos Montt.

É óbvio que o alto número de evangélicos tinha relação com a guerra. Ainda que o Exército Guatemalteco promovesse a conversão evangélica na área Ixil durante o governo de Lucas García, apenas no governo de Ríos Montt produziu-se uma identificação total entre o Exército e os evangélicos.

Durante o tempo de Lucas García, os evangélicos foram mais relutantes em apoiar o Exército Guatemalteco, e alguns simpatizavam ou apoiavam o EGP. Com Ríos Montt, os evangélicos receberam um fundamento lógico para estar ao lado do Exército, porque a sua autoridade superior era um presidente evangélico. A maior parte dos fatores favorecia a conversão evangélica: os evangélicos tinham o poder de distribuir bens muito necessários, como víveres e remédios, sem a concorrência da Igreja Católica.

A organização evangélica mais importante na área Ixil durante o governo de Ríos Montt era a FUNDAPI (Fundação para Ajuda aos Povos Indígenas), uma organização assistencial estabelecida pela Igreja Verbo (*Gospel Outreach*), o Instituto Lingüístico de Verão (*Wycliffe Bible Translators*) e o Fundação de Desenvolvimento

Carroll Berhorst. Esta organização colaborava com o Exército Guatemalteco na reconstrução das aldeias destruídas na área Ixil.

No município Chajul da região Ixil o líder do movimento carismático católico, Tomás Asiconá, trabalhava junto à FUNDAPI e ao governo Ríos Montt. Quando um padre católico começou a visitar Chajul em 1984 surgiu um conflito entre ele e Tomás Asiconá. Como resultado, os carismáticos saíram da Igreja Católica e fundaram uma igreja evangélica tendo Tomás Asiconá como pastor. Esta igreja tornou-se afiliada da Igreja Verbo. Porém, comparado com a Igreja Verbo na capital, a igreja em Ixil tinha uma aparência diferente. Os dons carismáticos eram mais importantes do que a doutrina rígida da igreja da capital.

O *fundamentalismo-1* existe na área Ixil, mas se pode discutir qual é o seu significado. As interpretações da Bíblia feitas por catequistas da Ação Católica e por pastores evangélicos nem sempre diferem muito. A alta crítica bíblica e a evolução biológica estão muito distantes do mundo da maioria dos Ixils. Na Guatemala, o analfabetismo é alto, mesmo entre os evangélicos. Alguns pastores pentecostais maias não podem ler ou não são leitores muito fluentes. As misturas de citações bíblicas memorizadas com as experiências pessoais nos seus sermões estão distantes da pregação da doutrina realizada nas igrejas *fundamentalistas-1* da capital.

A divisão religiosa e a hostilidade entre católicos e evangélicos na área Ixil foram criadas principalmente pela situação da guerra e pela manipulação do Exército Guatemalteco de missionários norte-americanos, com o propósito de neutralizar a oposição. Não significava que evangélicos e carismáticos católicos fossem intrinsecamente conservadores. O conservadorismo deles dependia do contexto político.

É notável que diferentes compromissos religiosos não causavam este tipo de divisão fora das áreas controladas pelo Exército Guatemalteco. As Comunidades de Populações em Resistência, CPRs (que escondiam-se do Exército Guatemalteco nas montanhas de Ixil e na selva de Ixcán) foram reunidas pela sua experiência comum da guerra. Também as CPRs foram afetadas pelas mudanças religiosas que aconteceram na área Ixil. Segundo um padre

católico que as visitou na segunda metade dos anos 1980, uma grande parte da população católica era carismática. Como os evangélicos os carismáticos tinham uma visão do mundo dualista, com uma dicotomia total entre as dimensões espiritual e material. Porém, a diferença em comparação com a população nas zonas controladas pelo Exército Guatemalteco era que os carismáticos entre as CPRs eram politicamente radicais. Este padre seria acompanhado por um pastor evangélico quando visitou as CPRs. Devido a mudanças de planos o pastor não chegou. Os evangélicos ficaram decepcionados, mas facilmente assistiram às reuniões católicas na ausência de um pastor.<sup>14</sup>

Discutir o *fundamentalismo-2* na área Ixil é algo bastante complicado. Pode-se dizer que os Ixils resistiram à modernidade por mais de cem anos, quando se opuseram a influencia de fora e a integração com o Estado nacional guatemalteco. Desta perspectiva parece estranho e irrelevante ver evangelicalismo na região Ixil como resistência à modernidade. Pelo contrário, pode ser visto como uma justificação religiosa da modernidade. Mas, outra vez, depende de como se define modernidade.

### *Observações finais*

Como ficou evidente, tratei do “fundamentalismo” com duas definições diferentes. Denominei como o *fundamentalismo-1* o sentido tradicional norte-americano e como o *fundamentalismo-2* a resistência à modernidade. Seria possível considerar o *fundamentalismo-1* como uma variação do *fundamentalismo-2*, mas prefiro vê-los como dois tipos diferentes, porque pode-se questionar se o *fundamentalismo-1* é necessariamente uma resistência à modernidade. Na minha opinião o *fundamentalismo-1* não pode ser assim considerado independentemente do contexto.<sup>15</sup>

Assim a categoria “fundamentalismo” é usada para descrever dois fenômenos distintos. Desse modo, falar de “fundamentalismo” gera muita confusão. Isso é evidente, por exemplo, no projeto de “fundamentalismo” de Chicago. Apesar dele definir o “fundamen-

talismo” como resistência à modernidade, quer dizer, o *fundamentalismo-2*, o projeto parece voltar-se para o *fundamentalismo-1*, quando aborda o protestantismo na América Latina. Focalizando estritamente o *fundamentalismo-2* provavelmente o projeto Chicago teria discutido tanto o catolicismo como o protestantismo e talvez alguns movimentos étnicos.

Outro problema levantado é relativo ao conceito modernidade que também é usado em diferentes sentidos. Não fica claro que aspectos da modernidade devam ser negados para que seja qualificado como *fundamentalismo-2*. Neste ponto parece existir uma contradição intrínseca à pesquisa sobre o movimento evangélico na América Latina. Por um lado, ele é visto como “fundamentalismo” ou como um movimento semelhante ao “fundamentalismo”, implicando resistência à modernidade, como no caso do projeto Chicago. Por outro lado, o movimento evangélico, às vezes, é visto como um movimento de reforma social, que promove a modernidade, envolvendo pluralismo e democracia.

Assim, na pesquisa recente, o movimento evangélico na América Latina tem sido interpretado tanto como modernizador como anti-modernizador, como parte de um processo de secularização ou, como ressacralização. Uma explicação poderia ser que diferentes pesquisadores estudam diferentes evangélicos. Pode ser uma contradição dentro do movimento evangélico em vez de uma contradição da pesquisa. É notável, porém, que a maioria têm em mente o que eles denominam “pentecostalismo”. Outra explicação pode ser que os conceitos de “modernismo”, “modernidade”, e “modernização” são usados de maneiras diferentes.

Devido à presente confusão quanto a categoria “fundamentalismo”, decidi usá-la na minha tese de doutorado somente no sentido tradicional norte-americano, ou seja como *fundamentalismo-1*. Optei pela categoria *evangelicalismo político* num esforço para englobar distintos grupos evangélicos com aspirações políticas, independentemente de suas diferentes interpretações da Bíblia ou de suas posições políticas entre direita e esquerda.

Com o *evangelicalismo político* quis apreender um tipo de evangelicalismo dedicado à implementação de princípios religiosos

na sociedade.<sup>16</sup> No extremo de uma escala estão os movimentos evangélicos com um programa político explicitamente evangélico ou cristão. No outro extremo encontram-se os movimentos evangélicos sem uma agenda política explícita. Por exemplo, como os movimentos que pretendem promover o crescimento evangélico no país para construir uma base de massas para fins políticos, ou os que vêem a fé evangélica como necessária para a criação de uma sociedade melhor. Assim a categoria inclui a Nova Direita Religiosa Norte-Americana, entretanto é mais abrangente, pois inclui também movimentos missionários dos Estados Unidos que podem ser mais liberais em sua pátria, mas atuam de modo diferente em outros países, quando se confrontam com uma maioria não protestante e um Estado que não é influenciado por valores protestantes.

Foi possível perceber que a atuação do *evangelicalismo político* situava-se do lado direito do espectro político, embora a definição deixasse espaço para movimentos de esquerda. A razão disso é que os evangélicos de esquerda não propuseram políticas especificamente evangélicas ou cristãs, mas colaboraram com outras forças na busca de valores humanistas. Com isso ficaram fora da definição de *evangelicalismo político*.

Antes de 1979-1980, não havia expressão visível do *evangelicalismo político* na Guatemala. A Igreja Verbo se estabeleceu em 1976, mas era caracterizada como premilenarista, à espera da segunda vinda de Cristo. O seu forte anti-comunismo se alinhava aos interesses dos Estados Unidos e dos setores abastados da sociedade guatemalteca. Justificava a ordem política estabelecida reforçando a subordinação às autoridades, mas não promovendo a intervenção política ativa dos seus membros. Outras igrejas evangélicas e organizações tampouco faziam.

O início do *evangelicalismo político* se deu quando organizações como *Overseas Crusades* entraram na Guatemala, no fim dos anos 1970. Ao mesmo tempo, houve uma aproximação entre grupos do Exército Guatemalteco e da extrema direita com alguns líderes evangélicos. Quando Ríos Montt tornou-se presidente, alguns dos evangélicos descobriram que eram muitos e que tinham um potencial para influir na política. Ríos Montt e a Teologia de

Domínio dos Estados Unidos estimulavam uma nova posição a respeito da ligação espiritual-temporal. Essas duas dimensões não deviam ser separadas no pensamento evangélico e o evangelho cristão deveria influir a política.

Mas até a queda de Ríos Montt não havia sido elaborada uma agenda política claramente evangélica. Isso foi feito depois. O propósito era competir dentro da nova estrutura de eleições democráticas. Por ocasião das eleições presidenciais em 1985, novas influências de Teologia de Domínio dos Estados Unidos foram visíveis na Guatemala. A Igreja Verbo assumiu as idéias “reconstrucionistas” do teólogo Paul Jehle, defendendo que Estado e sociedade deviam ser governados pelas leis do Antigo Testamento.

Ao mesmo tempo, a campanha à presidência do candidato evangélico Jorge Serrano Elías incluía uma forma mais suave de Teologia de Domínio, formulada por Francis Schaeffer. O programa político deste candidato apresentava um perfil de Nova Direita neoliberal. No contexto guatemalteco, a sua posição correspondia à direita moderada. Como a maioria dos outros candidatos, ele era a favor da continuação da estratégia contra-revolucionária. Serrano construiu a sua campanha mobilizando os evangélicos, mas não para convencê-los sobre a política da Nova Direita. Eram mobilizados com a idéia de que as influências evangélicas na política melhorariam na situação do país. A mensagem divulgada aos evangélicos, na campanha de Serrano Elías, em 1985, era que o cristianismo devia influir no Estado e que os evangélicos tinham que assumir a sua responsabilidade para que isso fosse realizado. Somente eles seriam capazes de discernir o verdadeiro fundamento da autoridade do Estado – a lei de Deus.

Porém, muitos evangélicos não votaram em Serrano, pois não gostaram da manipulação aberta que fazia da religião. O candidato da democracia cristã, Vinício Cerezo, ganhou a eleição. Era o candidato que tinha prometido negociações de paz e despertou a esperança de mudança da situação. Na campanha eleitoral de 1990, Serrano Elías não tentou mobilizar os evangélicos da mesma maneira como em 1985. Mas mesmo sem ter usado explicitamente a religião na campanha, conseguiu o apoio dos evangélicos quando ficou decidido que a candidatura de Ríos Montt era ilegal.

O uso do *evangelicalismo político* nas campanhas eleitorais foi pragmático. Alguns dos políticos procuraram a maneira mais efetiva de mobilizar os evangélicos em favor de plataformas políticas que não eram fundadas nas concepções evangélicas. Isso significa que aquelas plataformas políticas não eram resultado de demanda popular para aumentar influência religiosa na política. Elas foram formadas a partir de agendas seculares, do mesmo tempo em que foram feitas alianças com líderes evangélicos para mobilizar a massa evangélica.

Deve ser enfatizado que datar o aparecimento do *evangelicalismo político* na Guatemala por volta de 1980 não implica em que os evangélicos não tivessem antes um papel político. Porém, um novo processo começou nesse período, no auge dos conflitos sobre o futuro do país. O *evangelicalismo político* tinha o propósito explícito de promover valores evangélicos ou cristãos no Estado e na sociedade.

De modo geral a religião aumentou sua influência política na Guatemala durante os anos 1980. Em parte isto pode ser atribuído a uma demanda popular por moral e ética na política. No entanto, isto não significa resistência popular ao secularismo, ao humanismo e à modernidade. Os esforços para mobilizar evangélicos em favor de políticas anti-secularistas foram feitos a partir de cima para baixo. O propósito era preservar inalterada a ordem sócio-econômica guatemalteca e restabelecer a religião como protetora dessa ordem. As igrejas evangélicas foram uma alternativa viável quando a Igreja Católica não cumpria mais este papel.

O *evangelicalismo político* na Guatemala pôde crescer porque foi promovido por uma guerra contra-revolucionária. Determinados elementos da teologia se articulavam extraordinariamente bem com a estratégia contra-revolucionária. Os proponentes do *evangelicalismo político* também mostravam um pragmatismo a respeito das suas opiniões que podiam mudar numa extensão surpreendente dependendo de circunstâncias políticas, mesmo entre os *fundamentalistas-1*.

Assim fica evidente que o *evangelicalismo político* não é idêntico ao *fundamentalismo-1*, nem ao *fundamentalismo-2*, e que resultados de pesquisa podem ser diferentes dependendo de como se

usa ou não usa a categoria “fundamentalismo”. A categoria *evangelicalismo político* talvez não seja útil para pesquisas em outros contextos ou para outros propósitos. O que é importante, porém, é que se deve trabalhar com definições mais cautelosas de movimentos religiosos do que o presente uso de “fundamentalismo”, que pode obscurecer ligações entre religião e política em vez de iluminá-las.

## Notas

<sup>1</sup> “Evangelicalismo” é uma tradução para o português da palavra inglesa “evangelicalism”. Este termo geralmente é aplicado aos movimentos protestantes de avivamento, desde o avivamento metodista no século XVIII. O que caracteriza o “evangelicalism” é a ênfase na conversão, no renascimento pessoal e no despertamento religioso. A partir dos conflitos crescentes no protestantismo, nas décadas 1960 e 1970, a respeito de liberalismo e conservadorismo teológico, uma distinção tem sido feita entre os “ecumenicals” (alinhados com o Conselho Mundial de Igrejas) e os “evangelicals” (identificados com o Pacto de Lausanne, de ênfases mais conservadoras). Assim nem sempre se pode traduzir “evangelical” como “evangélico”. O conflito que na linguagem inglesa tem se expresso como um conflito entre “ecumenicals” e “evangelicals” tem sido muito tenso na América Latina. Mas o termo “evangélico” em espanhol ou português não significa uma posição nesse conflito, pois possui um caráter mais abrangente.

<sup>2</sup> M. E Marty e R. S. Appleby (org.) 1991, 1993 a, 1993 b, 1994 e 1995. A autora não tem tido acesso ao número seis.

<sup>3</sup> Deiros 1991. Os outros estudos de caso latino-americanos incluídos no projeto Chicago sobre o “fundamentalismo” são: Maldonado 1993; Rose & Schultze 1993; Stoll 1994; e Levine 1995. Todos focalizam o protestantismo, exceto o último que também inclui catolicismo.

<sup>4</sup> Durkin 1983: 3. Tradução do espanhol feita pela autora.

<sup>5</sup> Diamond 1989: 166. Ela se refere a *Sectas y religiosidad en América Latina* publicado pelo Instituto Latino-Americano de Estudios Transnacionales, Santiago, Chile, outubro 1984: 23. Tradução do inglês feita pela autora.

<sup>6</sup> Ver Axelson 1992: 106–133, que analisa as interpretações apocalípticas do assassinato de Olof Palme. Neste texto é discutido sobretudo a organização Intereirosos para a Suécia.

<sup>7</sup> Ver por exemplo Rushdoony 1991, que é uma coleção de relatórios e artigos dos anos 1960 até os anos 1980; e Jehle [1990].

<sup>8</sup> Similox Saleazar 1988; ver também Similox Saleazar 1997.

<sup>9</sup> Na Guatemala, *ladino* se refere à parte da população (hoje aproximadamente 40%) que se identifica com a cultura ocidental “branca” ao contrário da cultura indígena maia.

<sup>10</sup> É concepção geral que a maioria do povo Ixil apoiou o EGP no início dos anos 80. Ver por exemplo Stoll 1993. Segundo Cifuentes 1982: 35 (um documento do Exército Guatemalteco) aproximadamente 50% da população colaborou com a guerrilha a respeito de informação. Segundo o membro da igreja evangélica E. (anônimo), em entrevista realizada em 23 de abril de 1994, aproximadamente 70–80% estavam a favor da guerrilha.

<sup>11</sup> A campanha da terra arrasada significou que o Exército Guatemalteco destruiu as aldeias e queimou as plantações.

<sup>12</sup> Deve ser notado que isso aconteceu somente algumas semanas depois do assassinato do arcebispo Dom Oscar Romero em El Salvador. Dom Juan Gerardi foi assassinado em abril de 1998, depois da sua apresentação do relatório do REMHI sobre abusos dos direitos humanos na Guatemala.

<sup>13</sup> Uma carteira de identidade, mostrada para a autora, tinha uma fotografia, o nome do portador, lugar de residência, profissão, religião, data e lugar de nascimento, estado civil, nome da esposa, e nome do pai e da mãe. A carteira era emitida em Nebaj, em 9 de julho de 1980, pela Policia Militar Ambulante e era assinada pela pessoa encarregada. Segundo o portador, começaram a emitir este tipo de carteiras de identidade em março de 1980. Com a carteira o portador conseguiu liberdade de movimento na região Ixil, sem ser impedido por controles militares, que perseguiram católicos como presumíveis colaboradores com a guerrilha. Segundo o membro da igreja evangélica E. (anônimo), em entrevista realizada em 23 de abril de 1994.

<sup>14</sup> Padre católico E. (anônimo), em entrevista realizada em 10 de junho de 1992.

<sup>15</sup> O “fundamentalismo (1)” não pode ser considerado como resistência à modernidade independentemente do contexto, como mostra o seguinte exemplo: o *fundamentalismo-1* chegou à Guatemala com a Missão Central Americana (uma organização originária de Texas), no final do século XIX, quando os governadores “liberais” promoveram o protestantismo para romper o poder da Igreja Católica Romana. Os presidentes liberais não perguntaram a opinião dos missionários a respeito da “controvérsia liberal-fundamentalista”, para eles todo o protestantismo estava vinculado à modernização capitalista. Os “fundamentalistas” tinham uma postura agressiva e negativa contra expressões culturais e religiosas dos indígenas maias, mas esta visão era compartilhada naquele tempo por representantes de diferentes igrejas e outras pessoas no mundo ocidental.

<sup>16</sup> O termo “político” tem sido usado antes em combinação, por exemplo, com islamismo e hinduismo. A inspiração principal para a categoria *evangelicalismo político* vem da categoria *hinduismo político* (*political Hinduism*) de Eva Hellman, embora eu defina *evangelicalismo político* de forma um pouco diferente. Entre *hinduismo político* Eva Hellman define movimentos que têm “formulado propósitos políticos para a proteção de hindus e hinduismo. Os movimentos inclusos na categoria “hinduismo político” são vistos ao longo de uma escala com promoção de interesses hindus num extremo e implementação de princípios hindus na sociedade no outro extremo. Hellman 1993: 10.

*Referências bibliográficas*

- AXELSON, Sigbert. 1992. “Förintelsedag är den 28 februari’ – missbruk av en apokalyptisk historie – och samhällssyn”. In: S. Axelson & T. Pettersson (org.), *Mot denna framtid*. Estocolmo: Carlssons Bokförlag. pp. 100-133.
- CIFUENTES H., Juan Fernando. 1982. “Operación Ixil: Plan de Asuntos Civiles”. *Revista Militar* (setembro-dezembro).
- DEIROS, Pablo A. 1991. “Protestant Fundamentalism in Latin America”. In: M. E. Marty & R. S. Appleby (org.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. pp. 142-196.
- DIAMOND, Sara. 1989. *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*. Boston: South End Press.
- DURKIN, Jim. 1983. “La oración como arma en la batalla espiritual”. *Testimonio Cristiano* 45: 3.
- Estudios Eclesiásticos* abril-junho 1993.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. 1996. “The Resacralization of the Profane”. In: D. Westerlund (org.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Londres: Hurst & Company. pp. 96-116.
- HARRIS, Jay M. 1994. “‘Fundamentalism’: Objections from a Modern Jewish Historian”. In: J. S. Hawley (org.), *Fundamentalism and Gender*. New York/Oxford: Oxford University Press. pp. 137-173.
- HELLMAN, Eva. 1993. Political Hinduism. The Challenge of the Visva Hindu Parisad. Ph.D. Dissertation, Uppsala University.
- JEHLE, Paul. [1990]. “Resúmenes del Seminario de Principios Aplicados al Gobierno Civil dictado por Paul Jehle”. [Ministerios Cristianos Verbo, Guatemala].
- JUERGENSMEYER, Mark. 1995. “Antifundamentalism”. In: M. E. Marty & R. S. Appleby (org.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. pp. 353-366.
- LEVINE, Daniel H. 1995. “Protestants and Catholics in Latin America: A Family Portrait”. In: M. E. Marty & R. S. Appleby (org.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. pp. 155-178.
- MALDONADO, Jorge E. 1993. “Building ‘Fundamentalism’ from the Family in Latin America”. In: M. E. Marty & R. S. Appleby (org.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. pp. 214-239.
- MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). 1991. *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

- \_\_\_\_\_. 1993a. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1993b. *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- MELANDER, Veronica. 1998. *The Hour of God? People in Guatemala Confronting Political Evangelicalism and Counterinsurgency (1976-1990)*. Ph.D. Dissertation, Uppsala University.
- \_\_\_\_\_. 1999. *The Hour of God? People in Guatemala Confronting Political Evangelicalism and Counterinsurgency (1976-1990)*. Uppsala: The Swedish Institute of Missionary Research.
- ROSE, Susan & SCHULTZE, Quentin. 1993. "The Evangelical Awakening in Guatemala: Fundamentalist Impact on Education and Media". In: M. E. Marty & R. S. Appleby (org.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. pp. 415-451.
- RUSHDOONY, Rousas. 1991. *The Roots of Reconstruction*. Vallecito: Ross House Books.
- SIMILOX SALEAZAR, Vitalino. 1988. "La Evangelización y la Cultura". Relatório não publicado.
- \_\_\_\_\_. 1997. "The Invasion of Christianity into the World of the Mayas". In: G. Cook (org.), *Crosscurrents in Indigenous Spirituality: Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill. pp. 35-48.
- STOLL, David. 1993. *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Jesus is Lord of Guatemala?: Evangelical Reform in a Death-Squad State". In: M. E. Marty & R. S. Appleby (org.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. pp. 99-123.
- WESTERLUND, David (org.). 1996. *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Londres: Hurst & Company.
- Y dieron la vida por El Quiché...* 1992. OSM-CONFREGUA. Jornadas por la Vida y la Paz. Guatemala.