

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A MIGRAÇÃO INTER-RELIGIOSA PENTECOSTAL E SUAS
RELAÇÕES COM A MODERNIDADE**

por

Sérgio Francisco dos Santos Oliveira

*Orientadora: Profa. Dra. Sandra
Duarte de Souza*

Dissertação apresentada em
cumprimento às exigências do Programa
de Pós-Graduação em Ciências da
Religião, para obtenção do grau de
Mestre.

São Bernardo do Campo, março de 2004.

OLIVEIRA, Sérgio Francisco dos Santos. *A Migração inter-religiosa pentecostal e suas relações com a modernidade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2004, 190 p. (Dissertação de mestrado em Ciências da Religião).

SINOPSE

Este trabalho faz uma leitura do fenômeno da crescente migração de membros no interior do pentecostalismo, na perspectiva da modernidade, demonstrando, através de fundamentação teórica e de pesquisa de campo, quais as relações existentes entre aquele fenômeno e as transformações sociais que caracterizam o mundo moderno.

Assim, o primeiro capítulo discute as transformações que ocorrem no campo religioso com o surgimento do mundo moderno, especialmente a secularização, a partir do século XVI, na Europa, e a globalização, fenômeno mais recente, e analisa a situação específica da modernidade latino-americana e das relações próprias entre esta e a religião que nela se produz. O segundo capítulo caracteriza o pentecostalismo e analisa sua correspondência à modernidade tal como ela se manifesta na América Latina. No terceiro capítulo, são discutidas várias abordagens interpretativas do fenômeno da migração inter-religiosa ou trânsito religioso e são apresentados analiticamente os resultados da pesquisa de campo feita pelo autor entre pentecostais no município de São Bernardo do Campo, SP, demonstrando como eles evidenciam a existência de relações intrínsecas entre o fenômeno estudado e a modernidade.

Dessa maneira, mostra-se como a religião, reconfigurando-se, seja por adaptação à modernidade, seja por reação a ela, coloca-se não somente como fruto, mas também como fator de modernidade.

OLIVEIRA, Sérgio Francisco dos Santos. *Pentecostal inter-religious migration and its relations with modernity*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2004, 190 p. (Dissertação de mestrado em Ciências da Religião)

ABSTRACT

This work do a reading of growth migration of members inside of pentecostalism, in modernity's perspective, showing, by theoretical base and field research, the relations between that phenomenon and the social transformations that characterize the modern world.

Thus, the first chapter discuss the transformations take place in the religious field with the arise of modern world, especially the secularization, since XVI century, on Europe, and globalization, phenomenon earlier, and analyses the specific situation of Latin-American modernity and own relations between this and religion produced in that. The second chapter characterizes the pentecostalism and analyses its correspondence with modernity as it shows in Latin America. In the third chapter, several interpretative approaches of inter-religious migration or religious transit are discussed and the results of field research realized by the author between Pentecostals on São Bernardo do Campo municipality, SP, are analytical showed, demonstrating how they evidence the existence of intrinsic relations between the phenomenon studied and modernity.

In this way, it shows how the religious, setting itself, or by adaptation to modernity, or by reaction to her, place itself not only as fruit, but also as factor of modernity.

AGRADEÇO

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que custeou meus estudos e esta pesquisa,

À prof.a Dr.a Sandra Duarte de Souza, minha orientadora, pelo incentivo, compreensão, direcionamento e atento acompanhamento de meus estudos e pesquisas,

Aos professores Dr. Leonildo Silveira Campos e Dr. Dario Paulo Barrera Rivera, pelas preciosas sugestões e pelo companheirismo,

À Sonia Jane de Sales Oliveira, minha esposa e aos meus filhos, Cristiana, Filipe Francisco e Priscila, pela colaboração, paciência, apoio, incentivo e carinho inestimáveis nos difíceis caminhos percorridos e nas exaustivas horas, dias, meses e anos que este trabalho exigiu de todos nós.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
I – RELIGIÃO E MODERNIDADE: TRANSFORMAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO.....	14
1. Caracterização da modernidade	16
2. Secularização e dessacralização do mundo	19
3. Secularização e fragmentação do mundo	21
4. Privatização da religião e subjetivação das crenças.....	26
5. Fragilização das instituições, da memória e das tradições.....	31
6. Reconfiguração da(s) identidade(s): elasticidade e inclusividade.....	34
7. Globalização e religião	36
7.1. Desenraizamento planetário	41
7.2. Crença no relativo	42
7.3. Flutuação	44
8. Modernidade Latino-americana e Religião.....	47
II. PENTECOSTALISMO E MODERNIDADE.....	57
1. Origens históricas	60
2. Características do Pentecostalismo	69
2.1. Elementos institucionais.....	70
2.2 Elementos teológicos.....	72
2.3. Elementos éticos.....	77
2.4. Elementos sociais	79
2.5. Elementos psico-sociais	86

III – MIGRAÇÃO PENTECOSTAL E MODERNIDADE.....	103
1. Dificuldades com a terminologia	105
2. Explicitando o objeto de pesquisa	108
3. Apresentando o campo de pesquisa	111
3.1. O pentecostalismo	111
3.2. O município de São Bernardo do Campo.....	113
4. Apresentação dos grupos pesquisados	116
5. Análise das abordagens à migração inter-religiosa.....	119
5.1. Perspectiva sociológica da pós-modernidade.....	119
5.2. Perspectiva sociológica da modernidade.....	126
5.3. Perspectiva teológico-pastoral.....	136
6. Análise dos dados da pesquisa de campo.....	140
6.1. Perfil dos migrantes.....	144
6.1.1. Perfil pessoal	144
6.1.2. Perfil religioso	154
7. Motivações para a migração.....	156
8. Considerações finais.....	164
CONCLUSÃO.....	170
ANEXO 1 – RÓTULO EM PET DE REFRIGERANTES TURBINA, DA FERRÁSPARI.	179
ANEXO 2: QUESTIONÁRIO APLICADO NA PESQUISA DE CAMPO.....	180
BIBLIOGRAFIA	183

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, tem sido notado um crescimento no número de protestantes no Brasil, crescimento que se manifesta especialmente entre as igrejas chamadas pentecostais e neopentecostais. Segundo Martin (*In: Mariano, 1995, p. 6*), o Brasil é o maior país protestante da América Latina em números absolutos (e o segundo do mundo), com cerca de 20 milhões. Ao mesmo tempo, tem havido um crescimento no movimento da membresia das igrejas protestantes no Brasil, notadamente as pentecostais. Em algumas igrejas protestantes tradicionais, usava-se (e ainda se usa) o termo “transferência de membros” para designar esse movimento de fiéis de uma igreja para outra, o qual formalizava-se por meio de documento escrito oficial, emitido pela instituição religiosa.

Até pouco tempo atrás, era bem menor o número de pessoas que se mudavam de uma igreja para outra. Isso somente acontecia por motivo de mudança de residência, em geral forçada por uma mudança do local de trabalho. As mudanças eram, em sua maior parte, entre igrejas da mesma denominação. Em outras palavras, as pessoas dificilmente procuravam uma igreja de outra denominação, quando se mudavam de uma cidade para outra, ou de um bairro para outro bairro distante na mesma cidade. Só se buscava uma igreja de outra denominação quando não havia alguma da sua própria na localidade onde se passava a residir.

Em nossos dias, é notório que a situação é bem diferente. As pessoas vão e vêm de comunidades eclesiais distintas, cada vez mais independentemente da tradição religiosa ou da expressão religiosa que nelas se manifestam, com muita frequência. A primeira vez que li algo sobre esse fenômeno foi em “Evangelição é Comunicação” de Guilherme Cook, onde o autor apresenta uma tipologia das igrejas, classificando-as quanto ao estilo de vida e movimento de membros. Cook refere-se a um tipo de igreja que ele chama de “Igreja Rodoviária” (*1988, p. 125*), pelo fato de

haver uma grande circulação de pessoas praticamente o tempo todo; são muitas as pessoas que chegam e também são muitas as que saem. Esse movimento de pessoas entre igrejas tem sido chamado de “nomadismo religioso”, ou “migração religiosa”, ou ainda de “trânsito religioso”.

A análise das causas da migração inter-religiosa pentecostal, que é nosso objeto, fornecerá indicadores importantes para a compreensão da configuração religiosa brasileira, para um repensar a respeito do conceito de sujeito religioso, o qual, por sua vez, colaborará na busca de uma melhor compreensão da própria sociedade, da qual ambos: religião e sujeito, fazem parte inseparável.

A discussão da migração inter-religiosa pentecostal levará em conta neste trabalho prioritariamente as reflexões teóricas a respeito do tema “Modernidade” e de suas relações com a Religião. Reconhecemos as dificuldades existentes para a caracterização deste período da História, haja vista a divergência entre as chamadas teorias da “revanche de Deus”, ou “retorno do sagrado”, as quais chamam a época atual de “Pós-Moderna” e as propostas teóricas que tendem a ver na efervescência religiosa contemporânea e no surgimento de novos movimentos religiosos um movimento interno de adaptação à Modernidade, sendo, portanto, uma confirmação e aprofundamento da própria Modernidade, o que Antony Giddens chama de Ultra-Modernidade, ou Alta-Modernidade (1990).

Essa discussão se faz em particular a partir das décadas de 60 e 70, tomando como paradigma o processo histórico da secularização. Jean-Pierre Bastian assim apresenta o problema:

“Colocou-se a questão de saber se os novos movimentos religiosos eram fruto da crise da modernidade e expressão de uma nova consciência religiosa dentro da própria modernidade, ou seja, consequência desta mesma modernidade. A modernidade estaria produzindo suas próprias formas religiosas, sem que houvesse uma mudança estrutural do papel da religião, mas com um processo de recomposição do religioso” (1997, p. 15).

Não é uma tarefa fácil definir a Modernidade. Primariamente, podemos dizer que Modernidade é um processo de autonomia da razão, denominada racionalismo, iniciado na Europa no século XVI, e aprofundado e ampliado com o movimento Iluminista. Esse processo implicou num questionamento dos valores e crenças religiosos, dominantes no mundo cristão através da hegemonia da Igreja Católica Romana.

A crescente valorização da capacidade do pensamento livre fez com que muitas explicações do mundo humano e social fundamentadas no divino ou no sobrenatural fossem abandonadas e substituídas por explicações lógico-rationais e científicas. O mundo perdeu seu caráter sagrado universal e ficou dividido entre o sagrado e o profano, ou secular.

Essa perda do encanto, do sagrado, é chamada de “secularização”, que será um dos eixos fundamentais de nossa discussão. Para Berger (1985, p. 119), a secularização não atingiu somente a sociedade e a cultura, mas também a consciência das pessoas, as quais passam a encarar o mundo e suas próprias vidas sem recorrer às interpretações religiosas. Estas perderam sua plausibilidade para uma grande quantidade de pessoas, ocasionando uma crise de significado tanto para as instituições quanto para os indivíduos em sua cotidianidade, o que abriu espaço para o surgimento de novas tentativas, secularizadas, de responder à necessidade de legitimação. Com isso, as próprias instituições religiosas alteraram seus conteúdos tradicionais, na tentativa de manterem-se relevantes em seu papel de conferir significados. Elas são uma voz entre outras tantas, concorrentes portanto, que precisam, cada uma, assegurar sua plausibilidade. Surge assim, com a quebra do monopólio dos bens religiosos, resultante da secularização, uma situação de concorrência, de fragmentação e relativização da “verdade” e de pluralismo.

Com a sobrevivência e – ao contrário do que se previa – o fortalecimento do campo religioso na atualidade, torna-se necessária uma redefinição de identidade, de função e de espaço da religião, isto é, do campo religioso, que se tornou complexo e desafiador para a tarefa analítica. O processo de secularização, ao invés de produzir o “declínio do sagrado”, produziu o “nascimento” de novas formas de religiosidade, que evidenciam a precariedade das concepções produzidas na Modernidade a respeito do fenômeno religioso. O campo religioso é marcado atualmente por uma pluralidade estonteante e crescente, que indica uma elasticidade cada vez maior dos vínculos com a tradição. O sagrado vai ocupando os novos e desocupados espaços que se lhe apresentam pela frente. Espaços de passagem, de simbologia transitória e imaginária, que faz com que o fenômeno religioso na modernidade altere sua noção de espaço sagrado. Esse processo de desterritorialização do sagrado implica em uma reconfiguração do campo religioso (sentido e estruturas internas) e novas relações

com os vizinhos, isto é, com outros campos. Os limites entre o sagrado e o profano vão tornando-se cada vez mais difusos.

A intensificação da movimentação de sujeitos religiosos pelos espaços conferidores de sentido – resultando numa experiência religiosa polissêmica – e a multiplicação desses espaços, extrapolando o campo das religiões, problematizam de tal maneira o conceito de campo religioso que este vai tornando-se mais e mais difuso e confuso. Tal dificuldade foi sentida por Pierre Sanchis (1995, p. 11):

“No interior do campo religioso, aliás, e sob este preciso aspecto, parecem diminuir cada vez mais as diferenças entre a figura das ‘religiões alternativas’ e a das ‘religiões normais’, isto é, institucionalizadas. Num e noutro modelo, fora e dentro das instituições que enquadram o ‘religioso’, o analista detecta um intercâmbio crescente de ‘atitudes, práticas e conceitos religiosos’. Um fenômeno que muitos se arrisgam a chamar de ‘sincretismo’ ameaça assim reorientar o campo religioso inteiro”.

Berger discute essa nova posição das tradições religiosas numa sociedade secularizada e, portanto, pluralista, em um aspecto que nos interessa em nosso trabalho: a relação do sujeito religioso com as instituições religiosas. A debilidade e transitoriedade do compromisso religioso são conseqüências da fragilidade da própria instituição religiosa numa sociedade em que a religião deixou de ser a construtora e mantenedora do conjunto de significados para toda a sociedade. Seu espaço deixa de ser o público, restringindo-se à esfera privada, especialmente a vida pessoal e a família, que é uma instituição frágil. A religião torna-se assim uma construção frágil: “Em termos diretos, uma ‘preferência religiosa’ pode ser abandonada tão prontamente quanto é adotada” (Berger, 1985, p. 146).

O surgimento e o crescimento da “situação de mercado” e a imposição de sua lógica para vários setores da vida social e subjetiva, ainda se tratando de uma das conseqüências imediatas do pluralismo, desloca o centro de decisão do produtor para o consumidor. As instituições religiosas, que na situação anterior, de monopólio, não precisavam preocupar-se com a conquista de fidelidade religiosa, agora “não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura” (Berger, 1985, p. 149). Numa situação de mercado, as religiões tornam-se agências competitivas, em busca de resultados, isto é, de ampliação constante do número de consumidores de seus bens e serviços religiosos. Para consegui-la, é necessário lançar mão de estratégias de atração, de

aperfeiçoamento dos produtos (que devem, acima de tudo, atender às demandas dos consumidores, dentro da dinâmica da “preferência do consumidor”) – o que requer a realização de pesquisas de mercado – e de “uma progressiva burocratização” institucional, o que, segundo Berger, é uma das manifestações principais da racionalização na sociedade moderna.

Hoje, mais do que nunca, a idéia de mercado tornou-se central na sociedade ocidental. É a força motriz e o paradigma das relações sociais. Visto da perspectiva sociológica, o campo religioso reflete e expressa a estrutura da sociedade em que está situado. Essa perspectiva ajuda a compreender a movimentação de pessoas entre as diversas agências de bens de salvação – o capital religioso – na busca de satisfação das necessidades religiosas e na construção de sua religiosidade e identidade.

Bourdieu utiliza os seguintes conceitos-chave que lançam luz à nossa análise da migração inter-religiosa: divisão do trabalho religioso, capital religioso, oferta/procura e concorrência. É no ambiente de mercado, inclusive e de maneira sintomática no campo religioso, que estão colocadas as condições que favorecem, por um lado, a conquista de “fiéis” por parte das instâncias religiosas, e por outro, a “busca individual de salvação”, da qual são exemplos, para Bourdieu, o ascetismo, a contemplação e a orgia (*Bourdieu, 2001, p. 58*).

A liberdade constituída pelo pluralismo e a concorrência resultante deste introduziu “um princípio de mutabilidade se não de mudança, inimigo visceral do tradicionalismo religioso” (*Berger, 1985, p. 156*). Com a liberdade de opções religiosas e a dinâmica da preferência do consumidor, as mudanças que se verificam no conteúdo e na forma das tradições religiosas tendem a seguir numa mesma direção, o que acaba aproximando as diversas agências e seus produtos. Tal ecumenismo é muito mais movido pelas circunstâncias histórico-sociais que por ideias religiosas. Esse processo implica numa diminuição da força das distinções e facilita a mudança de adesão religiosa e/ou a combinação de várias expressões e conteúdos religiosos, uma vez que a mudança não é aparentemente tão nítida e significativa, como era no passado, quando o termo “conversão” expressava uma radical ruptura com uma tradição e identidade religiosas e a adesão a uma nova.

Criticando os críticos da secularização, Antônio Flávio Pierucci propõe uma interpretação que contraria ardentemente os defensores da tese de que o eclodir de

Novos Movimentos Religiosos em todos os cantos e a efervescência religiosa visível em nossos dias sejam indicativos do fim da secularização. Pierucci entende esse despertar religioso não só como uma manifestação e confirmação do processo de secularização, mas como um fator alimentador da secularização, na medida em que ele ocorre profundamente marcado pela pluralização religiosa, que, para esse autor, “não é apenas resultado, mas *fator* de secularização crescente” (1997, p. 115 – *itálico do autor*). Assim, o crescimento da religião na modernidade é, para Pierucci, menos uma reação a ela – como uma busca de suprimento de um vazio por ela deixado – e sim, mais uma expressão da secularização. Sendo assim, cabe-nos perguntar como a religião contemporânea expressa a modernidade e a secularização. Em outras palavras, trata-se de identificar os processos secularizantes na própria experiência religiosa e suas estruturas de consciência. É nesse sentido que Pierucci afirma enfaticamente o “declínio da religião” na contemporaneidade. Esse conceito está sujeito a discussão, uma vez que se apóia num determinado modelo de religião, historicamente construído.

É nessa perspectiva que podemos melhor entender o significado da migração inter-religiosa. Mais profunda e complexa que um simples despertar religioso, ela sinaliza caracteres próprios de um mundo secularizado, tais como: enfraquecimento do significado sócio-cultural das instituições religiosas tradicionais, desenraizamento ou declínio do compromisso religioso e redução da religião a um artigo de consumo dentre tantos outros à disposição no “supermercado espiritual” (Becker, 2002, p. 7). A relação destes processos com nosso tema é indicado por Pierucci: “A secularização relativiza esses compromissos (religiosos), digamos assim, abrindo a possibilidade de que sejam passageiros” (1997, p. 112).

É necessário tomarmos em consideração as características próprias do processo de modernização da América Latina, que o distingue da Modernidade Européia, no interior da qual se realizaram as análises sociológicas clássicas. Para isso, ampliaremos nosso trabalho com as contribuições de Jean-Pierre Bastian (1992a, 1992b, 1992c e 1997) e Jorge Larraín (1998). As considerações sobre a especificidade da modernidade latino-americana, feitas por estes autores, poderão oferecer pistas que oportunizem análises mais adequadas à realidade religiosa que estamos estudando.

Embora as “mudanças de igreja” sejam um fato facilmente constatado empiricamente, não há muitos estudos feitos sobre ele hoje. Este trabalho pretende, pois, dar uma contribuição positiva – ainda que não conclusiva, diante da dinâmica e da complexidade do objeto – para o avanço do conhecimento numa área pouco explorada e, contudo, de grande importância para a compreensão das relações entre sujeito e religião e entre esta e a sociedade Moderna.

No primeiro capítulo, buscamos compreender a Modernidade, suas origens históricas, seus pilares centrais, representados pela secularização, a cisão profunda que ela operou no universo simbólico, com a qual cooperou a Reforma Protestante, cujas igrejas surgiram afinadas com o ideal moderno de separação entre Igreja e Estado. Discutimos algumas conseqüências da secularização para a religião e seu papel na sociedade e para a consciência individual. Abordamos ainda a globalização como processo que expande a cultura secularizante européia e colabora na reconfiguração das identidades, incluindo as religiosas.

No segundo capítulo, discutimos o pentecostalismo, apresentando suas origens históricas, suas características organizacionais, teológicas, éticas, sociais e psico-sociais e suas relações com o protestantismo histórico e com a modernidade, dando uma atenção maior à maneira como ele constrói e mantém a identidade individual e coletiva.

No terceiro e último capítulo, discutimos a tendência moderna à circulação, ao trânsito e à abertura para o outro, apresentamos algumas abordagens diversas ao fenômeno da migração religiosa e apresentamos nosso campo de pesquisa, nossa pesquisa de campo, traçando um perfil dos migrantes pentecostais pesquisados, analisando suas motivações para a migração religiosa e relacionando os resultados da pesquisa com a fundamentação teórica apresentada. Para isso, conseguimos o preenchimento de 326 questionários, com 26 questões. Entrevistamos também várias pessoas, pessoalmente. Entretanto, apenas quatro foram mais profundas e significativas. Temos consciência das limitações de nossa pesquisa. Seria necessário muito mais tempo do que tivemos (três meses) para o desenvolvimento de uma pesquisa mais adequada ao tema, que deveria incluir, segundo percebemos, mais entrevistas, ampliando o seu caráter qualitativo.

I – RELIGIÃO E MODERNIDADE: TRANSFORMAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO

Podemos, para início de abordagem, tomar uma definição bem simplificada de religião, apresentada por Mendonça: “Forma explícita e, portanto, reconhecível, de crença e prática, com doutrina e ética peculiares a determinado grupo social (não classe social)” (1998, 15, p. 43).

Uma outra definição, apresentada por Hervieu-Léger, inclui os aspectos do poder e da historicidade: “Uma religião é um dispositivo ideológico, prático e simbólico, através do qual se constitui, se mantém, se desenvolve e se controla a consciência (individual e coletiva) de pertencer a uma linhagem crente peculiar” (*In: Bastian, 1997, p.24*).

Porém, ao observarmos atentamente a realidade religiosa, percebemos que ela não é nada simples e de fácil compreensão. A diversidade de conceitos e abordagens referentes à religião nos dá, já de início, uma idéia da complexidade e das dificuldades deste estudo. Nosso objetivo aqui não é discutir o problema teórico da definição de religião, sua natureza, seus contornos, objetivos e significados. Vamos somente apontar brevemente três abordagens teóricas do fenômeno religioso, produzidas na perspectiva sociológica, já que é no âmbito desta que se localiza nosso trabalho. Trata-se das abordagens funcionalista, conflitual e simbólico-cultural.¹

Segundo a abordagem funcionalista, a importância da religião estaria em sua capacidade de elevar o ser humano acima de si próprio, dotando-o de uma força que o domina e da qual, ao mesmo tempo, participa. A religião, pois, não seria somente um conjunto de idéias, de representações e de crenças, mas um sistema de forças, que permitiriam ao ser humano agir no mundo e na sociedade. Tal agir não é, entretanto,

¹ Estas teorias sociológicas são discutidas por Ianni (1996b, p. 50,51).

individual, mas coletivo, de modo a promover a integração social, que depende e necessita de um sistema de significados compartilhado pelos participantes dessa determinada sociedade. A sociedade e a experiência religiosa se confundiriam, uma vez que aquela é vista como intrinsecamente religiosa. A religião desempenharia, pois, uma função fundamental para a coesão social. O principal sistematizador desta noção foi Émile Durkheim (1989). Alguns precursores desta concepção foram C. H. de Saint Simon (*In: Martelli, 1995, p. 32*), Auguste Comte (1973), J. Stuart Mill (*In: Martelli, 1995, p. 32*) e Alexis de Tocqueville (2000). Outros deram importantes colaborações para a abordagem funcionalista, como Herbert Spencer (*In: Martelli, 1995, p. 32*) e B. Malinowski (1954).

Em oposição à noção funcionalista da religião, a abordagem conflitual considera a religião como um reflexo da condição humana alienada, produto do ser humano infeliz, o qual projeta suas capacidades e potencialidades em um Outro, que, visto pelo ser humano como responsável pelas determinações e pela justiça, no presente e/ou no além, acabaria sendo um impedimento para o desenvolvimento do ser humano. A religião seria, pois, mistificadora e alienante, narcotizando a consciência do ser humano de modo que este não perceba as desigualdades e a miséria em que vive na sociedade humana, nem as forças que poderiam conduzir à mudança de sua situação e da sociedade. Esta é a abordagem de alguns iluministas, como David Hume (1992) e Voltaire, mas foi principalmente elaborada por Friedrich Engels e Karl Marx (1980).

A abordagem simbólico-cultural interpreta a religião como depositária de significados culturais que dão sentido e identidade à vida, os quais são fundamentais para o indivíduo e a coletividade interpretarem sua condição de vida e dominarem o seu ambiente. A religião seria o mais poderoso recurso simbólico para a sociedade, pois oferece uma visão legitimadora das mais eficientes. O principal sociólogo a defender esta concepção foi Max Weber (1991, 2003), para quem as idéias exercem um papel autônomo na causalidade histórica. A religião não seria nem somente um sistema de idéias, de significados, intrinsecamente ligado à sociedade e necessário, portanto, para a sua existência em harmonia (teoria funcionalista), nem um mero reflexo das condições materiais da existência humana em sociedade (teoria marxista), mas teria a religião um estatuto próprio, relativamente independente das condições materiais. Os conteúdos religiosos, ao lado dos fatores materiais e recursos

disponíveis (numa determinada sociedade), teriam sua importância própria e relativamente independente na produção das ações humanas, seja positiva, seja negativamente. As idéias religiosas teriam o papel de direcionar os interesses materiais e ideais, dentro da sua concepção de mundo própria. Porém, a relação entre as idéias (religiosas) e as condições materiais e sociais não seria tranqüila e clara, mas imprevisível e conflitiva. Cada um desses dois pólos seria sujeito e objeto, causa e efeito ao mesmo tempo, estando sempre em tensão, fazendo do processo histórico um processo aberto e muitas vezes perverso. Além de Weber, contribuíram para essa linha de abordagem da religião Georg Simmel (1983) e Ernst Troeltsch, embora diferentes entre si em vários aspectos (*In: Martelli, p. 31*).

A breve apresentação destas três abordagens não esgota de maneira nenhuma o esforço já empreendido para a compreensão da religião, mas é suficiente para termos uma noção das dificuldades, da complexidade e da diversidade de possibilidades de definição da religião. Além disso, mais importante neste momento é a constatação de que as várias e diversas concepções de religião foram elaboradas dentro de um contexto e motivadas por uma preocupação comum: a sociedade tal como ela se apresentava no período em que seus propositores viviam: a Europa passava por profundas transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, iniciadas no séc. XVI com a Renascença, a descoberta do Novo Mundo e a Reforma Religiosa e ampliadas e aprofundadas com a Revolução Industrial. Os esforços para a compreensão da religião faziam parte, portanto de um esforço mais geral: encontrar uma explicação da sociedade européia em transformação. A questão da religião estava, portanto, estreitamente vinculada com a questão da mudança social e do futuro da sociedade moderna.

1. CARACTERIZAÇÃO DA MODERNIDADE

Elias Brito Júnior (1996, p. 15) definiu Modernidade como certas tendências da sociedade, que se manifestam principalmente através de comportamentos que ressaltam a secularização, privatização e pluralização dos grupamentos sociais e dos indivíduos. Segundo Anthony Giddens (1991, p. 11), Modernidade “refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”.

Larraín divide a modernidade europeia em cinco fases. A primeira fase inicia-se no séc. XVI, a partir de processos endógenos e evolui até o séc. XVIII. Nessa primeira fase, o ideal de modernidade existe praticamente só no pensamento de filósofos. A segunda fase vai do séc. XVIII até o fim do séc. XIX. Nessa fase ocorre a Revolução Industrial, que, pelas lutas organizadas da classe operária, provoca a abertura política do sistema. As idéias do Iluminismo se configuram, a vida política começa a se democratizar e as mudanças em todos os aspectos da vida social atingem setores mais amplos da população. Na terceira fase, do início do séc. XX até 1945, surgem as ambigüidades, contradições e frustrações do processo modernizador, como as exclusões práticas, que conduzem a um processo de discussão e posicionamentos referentes à “questão social”. O liberalismo é submetido à crítica. Surge a idéia da criação de um Estado de bem estar para todos, que caracteriza a quarta fase, que vai de 1945 a 1973, produzindo o que é chamado de época de ouro do capitalismo (Larraín, 1998, p. 12). A quinta fase, que começa por volta do final da década de 1960, é de nova crise da modernidade, causada pelo problema econômico e de concentração de riquezas.

Os autores se preocupam menos em definir a Modernidade do que apontar e discutir suas características. De fato, cada vez fica mais difícil a tarefa de definir, na medida em que o mundo diante de nossos olhos passa por constantes transformações e mudanças. O instável é também indefinível. Vamos, portanto, indicar algumas das transformações ocorridas na sociedade ocidental, os processos que as originaram e suas conseqüências, especialmente aquelas que interessam à discussão das relações entre a Modernidade e a religião.

Jean Labbens (1995, 9-25) faz referência às características dos tempos modernos segundo Montesquieu, um dos principais pensadores do Iluminismo francês, que viveu, no espaço e no tempo, no interior desse processo de mudanças. As três características dos tempos modernos, para ele, são:

- A integração e a coordenação entre o desenvolvimento das artes e o desenvolvimento industrial, dentro do sistema de produção. As artes sempre existiram, mas o que é novo nos tempos modernos é que elas se desenvolveram, se multiplicaram, se integraram e se difundiram. Tal dinamismo fez com que as suas fronteiras fossem superadas e exigiu o desenvolvimento de técnicas de produção. Os ateliers artesanais já não mais

eram suficientes, novos capitais e novas leis tornaram-se necessárias para acompanhar tal evolução.

- A facilidade de comunicação entre os povos, graças à maior segurança das viagens (em razão da invenção da bússola e do aperfeiçoamento da construção naval), a multiplicação e intensificação do comércio, dos correios e a impressão dos jornais, o que veio proporcionar uma intensa comunicação de bens, de pessoas e de informações, que as sociedades antigas não puderam conhecer.

- O estabelecimento dos grandes Estados, não dos governos despóticos e dos impérios colossais, mas dos Estados médios, que a Antiguidade não conhecera.

Uma das conseqüências desses fatos históricos, para Labbens, é que a pujança de um país não pode mais ser construída com base na sua força militar, pois os povos compartilham as mesmas técnicas e artes e tudo comunicam entre si. A preponderância de um povo passa a depender de seu comércio, sua indústria, paralelamente à sua capacidade e suas disposições civis. Não é mais possível a um povo da Europa conquistar uma hegemonia européia, ou mesmo universal. Esse fato traz uma importante mudança para o campo religioso. A hegemonia dos grandes impérios era útil à Igreja, que identificava os desígnios de Deus à sorte do Estado. Ordem divina e ordem política tinham uma mesma expressão pública. Esta era serva daquela. Nos tempos modernos, o clero não pode mais usar o poder estatal para sustentar o poder da Igreja. Uma mudança conceitual torna-se necessária: Deus, em sua providência, emprega agora outros meios para atingir seus objetivos.

Mudança semelhante ocorre na maneira de explicar os acontecimentos de caráter extraordinário na história. Ao invés de vê-los como milagres de Deus em favor de seu povo particular, eles passam a ser vistos e explicados de outra maneira. “A religião renuncia ao pensamento de que os atos de Deus se reconhecem por seu caráter extraordinário”² (Labbens, 1995, p.12). Deus age agora por leis naturais. Portanto, o estabelecimento e a difusão da Igreja não se fazem por meio de milagres.

² Nesta e em todas as demais citações de textos em francês, inglês ou espanhol, a tradução é do autor.

Outra convicção religiosa característica da modernidade, ainda segundo Labbens, é a de que o autêntico sucesso da Igreja nada tem a ver com o poder temporal. A verdadeira piedade tem a ver mais com a saúde temporal da nação do que com a pujança temporal da Igreja.

Para Danièle Hervieu-Léger (1986), a Modernidade caracteriza-se por três elementos determinantes:

- O ideal de racionalidade, que significa a pretensão de domínio do pensamento científico em todos quadros explicativos do mundo e dos fenômenos naturais, sociais ou psíquicos, o que implica na sujeição dos meios aos fins;
- Autonomia do indivíduo-sujeito, que passa a construir o seu próprio mundo em que vive e os significados que dão sentido à sua existência, o que implica num enfraquecimento da tradição e sua influência sobre a vida das pessoas; e
- Em virtude da racionalização, a sociedade moderna é caracterizada pela diferenciação das instituições, as quais especializam-se cada vez mais em seu campo de atividade na sociedade, o que implica na separação entre o político e o religioso, o econômico e o doméstico, a arte e a ciência, a moral e a cultura, etc. Em cada uma destas áreas, há uma racionalidade ou lógica específica da área. Este processo de emancipação das várias áreas da atividade humana, marcando a crescente separação entre ordem temporal e ordem religiosa, que anteriormente tutelava todos os setores da sociedade, é chamado de laicização, ou secularização.

Vê-se, a partir desses processos simultâneos e interligados da racionalização, subjetivação e autonomização/especialização das diversas áreas da atividade humana, que a sociedade moderna sofre uma profunda transformação em todos os níveis. Em todos eles, tal transformação tem a ver com a religião cristã, em função de seu lugar central na sociedade européia e com a sua visão religiosa ou sagrada do mundo. A sociedade moderna perde seu caráter religioso: torna-se secular.

2. SECULARIZAÇÃO E DESSACRALIZAÇÃO DO MUNDO

O termo “secularização” foi utilizado originalmente no âmbito jurídico, para referir-se à “expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das

igrejas nacionais reformadas”, no séc. XVI (*Pierucci, 1997, p. 100*). Depois, o termo passou a ser usado para outros processos que representassem um distanciamento entre vários domínios da vida (político, ético e sociológico) e o mundo religioso.

Com o fortalecimento da dupla autonomia – da razão frente à tradição religiosa e da política frente à autoridade eclesiástica – a religião perde seu poder de regulação da sociedade, da cultura, do pensamento, das instituições políticas, enfim, de todas as áreas da vida humana, pública e privada, até aí consideradas como áreas integradas, num único sistema, governado pela autoridade divina através da Igreja. Esse processo de emancipação de vários setores da atividade humana e da sociedade sob a jurisdição da religião – Igreja Católica Apostólica Romana, neste caso – é chamado de secularização. Na origem da secularização está, portanto, a oposição entre os princípios da autonomia e da autoridade (*Troeltsch, 1961*). A verdade estaria fundada, não na revelação divina, nem na autoridade religiosa, fundada na tradição, mas na coerência interna do saber e das idéias, como produto da racionalidade, e não da fé.

Sob a tutela da religião cristã, toda a sociedade era regulada por estatutos religiosos. O mundo era visto sob o prisma religioso. Os conteúdos e as formas do pensamento eram marcados intrinsecamente pelo sagrado. A filosofia, as artes, as guerras, as festas, as construções, a natureza, as atividades produtivas, enfim todas as expressões humanas eram marcadas e conduzidas por interesses religiosos e faziam parte de uma cosmovisão sagrada. O mundo era “encantado”.

Com o desenvolvimento das ciências, acreditava-se que elas dariam respostas – fundadas na razão – a todas as questões levantadas pelo ser humano, de modo a tornar desnecessárias (e obsoletas) as explicações religiosas, fundadas na fé. A religião entraria em declínio, pensava-se, na medida mesma em que as ciências desencantavam o mundo. Acreditava-se que a secularização moderna traria o fim da religião.

Outra posição teórica formou-se a partir da observação do surgimento de novos movimentos religiosos e do crescimento dos grupos religiosos a partir do séc. XIX e especialmente no séc. XX. Um olhar desconfiado foi lançado sobre a tese da secularização, classificando-a como localizada ou datada e até equivocada. A sociedade estaria dando mostras de um processo de reencantamento, ou

ressacralização, o que representaria o “eclipse da secularização”³. Os surtos religiosos contemporâneos indicariam uma “volta”, um “retorno” da religião, o que foi chamado por Kepel de “Revanche de Deus” (1991).

Uma terceira tese formou-se para tratar da questão da religião reanimada na sociedade moderna secularizada. Segundo esta, o processo de desencantamento do mundo promovido pela secularização é definitivo e irreversível, enganando-se aqueles que vêm na “atual visibilidade midiática da religião massivamente professada” uma prova irrefutável do fim da secularização e do reencantamento do mundo, interpretando tal “retorno do sagrado”, ou “revanche de Deus” como evidência empírica do equívoco do paradigma sociológico weberiano (Pierucci, 1997, p. 101 e 103). Pierucci minimiza a influência e o significado do crescimento do interesse religioso e do surgimento de novos movimentos religiosos na atualidade. Para ele, a efervescência religiosa verificada em nossos dias não significa o fim da secularização, mas a aceleração da secularização. Neste ponto, a secularização é entendida, por Pierucci, como desenraizamento dos indivíduos, isto é, o deslocamento das pessoas em relação aos vínculos tradicionais, inclusive os religiosos. As lealdades religiosas são enfraquecidas, em virtude do enfraquecimento das tradições, razão pela qual a sociedade moderna tem sido definida também como sociedade pós-tradicional (Hervieu-Léger, 1989). Isso significa que o sujeito religioso é levado à apostasia, ou quebra da primeira e, com ela, das consecutivas lealdades religiosas. O alardeado fortalecimento da religião e a paralela diversificação ou fragmentação religiosa não fazem senão dessacralizar a cultura, ao invés de reencantá-la⁴ (Pierucci, 1997, p. 115).

3. SECULARIZAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO DO MUNDO

³ “Eclipse da secularização” é uma expressão utilizada por Martelli (1995, p. 416), para referir-se à atual situação de transição da modernidade, em processo de dissolução, não para abandonar a pretensão teórica do fim da religião como resultado da secularização, mas para suspender o julgamento sobre esse controverso e caloroso tema, a fim de se poder perceber a “dimensão poliédrica manifestada pelos fenômenos religiosos nos anos 80”. Com essa expressão, Martelli inverte a expressão colocada por S. S. Acquaviva no título de sua obra “L’eclissi del sacro nella società industriale” (1961), na qual demonstra a diminuição das práticas religiosas nas sociedades modernas.

⁴ O próprio Pierucci enumera os sociólogos favoráveis à tese da secularização: Acquaviva, Wilson, Luckmann, Berger, Camargo, Cipriani, Parsons, Fenn, Martin, Brandão, Dobbelaere, Séguy, Wallis, Robbins, Bruce, Lechner, Giorgi e Prandi; e os contrários: Greeley, Bell, Fichter, Richardson, Stark, Bainbridge, Hadden, Crippen, Swatos, Stark, Iannaccone, Warner, Negrão e Frigerio (Pierucci, 1997).

Um dos resultados desse processo de emancipação humana foi o nascimento de uma multidão de iniciativas e esforços para o estabelecimento de novas idéias, interpretações e opiniões, de indivíduos e de grupos, não mais sob a tutela da religião e dos dogmas eclesiásticos. O pensamento moderno não é determinado ou condicionado pela única e hegemônica instituição religiosa produtora de sentido, mas apresenta-se como pensamento relativamente livre e naturalmente diversificado. Não havendo compromisso com uma visão única, diversas visões são produzidas, sob a inspiração das individualidades. A multiplicidade das opiniões tem como limite somente a racionalidade científica.

Berger via na secularização uma das principais características da sociedade moderna. Ele a define como o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (1985, p. 119). Alguns exemplos disso, dados pelo próprio Berger, são a separação entre Igreja e Estado, expropriação das terras da Igreja e a emancipação da educação do poder eclesiástico. Com a secularização, que Berger atribui não apenas à dimensão social e política, mas também à dimensão pessoal ou da consciência individual, as Igrejas não somente perderam o espaço público, mas também viram fragilizadas suas estruturas de plausibilidade. Precisam buscar novas, eficazes e se possível duráveis definições da realidade. Tais buscas produzem resultados diferentes. Por isso, ao produzir a quebra dos monopólios das tradições religiosas, a secularização produz também uma situação de pluralismo religioso, em substituição à situação anterior, de monopolização religiosa.

"A 'polarização' da religião (entre os domínios público e o privado) que a secularização ocasionou e a concomitante perda do caráter coletivo e/ou de 'realidade' também podem ser descritas dizendo-se que a secularização ipso facto conduz a uma situação de pluralismo" (Berger, 1985, p. 146).

Várias novas igrejas surgem no interior do cristianismo, com visões e interpretações diferentes da realidade. Novos movimentos e novas igrejas cristãs sempre surgiram na Igreja, porém eram sufocados, ou excluídos da Igreja, em virtude do poder temporal desta. Porém, com a separação entre Igreja e Estado, aquela não mais pode apelar para a força do Estado para defender seus interesses religiosos. É verdade que esse processo não foi rápido e tranquilo. As guerras de religião e as tentativas de influenciar as ações políticas são um exemplo disso. Entretanto, a Igreja Católica teve que aprender a tolerar grupos religiosos divergentes. Por outro lado, as

novas igrejas, tendo nascido num ambiente de repressão religiosa, lutaram pelo ideal de liberdade, caro ao “espírito moderno”, ao mesmo tempo em que são obrigadas a aceitar a concorrência.

Bastian também sublinha a fragmentação religiosa como resultado primeiro da modernidade. Os movimentos liberais nos países da América Latina lutaram, a partir da segunda metade do séc. XIX, pela separação entre Estado e Igreja, com a finalidade de possibilitar a formação de modelos democráticos igualitários, onde as forças econômicas tivessem liberdade. Em consonância com esse espírito, lutavam também pela liberdade de culto. Os resultados desses esforços foram a secularização do registro civil e a tolerância religiosa adotada constitucionalmente pela maioria dos países da América Latina, segundo Bastian:

“Sociedades religiosas novas (protestantes, espíritas, teosóficas, positivistas no Brasil) ou parareligiosas (francomaçonaria) surgiram nos espaços geográficos liberais entre as minorias em transição da sociedade rural para sua integração nas redes da economia de mercado” (1997, p. 35 e 36).

Também no contexto da América Latina, Mallimaci relaciona o pluralismo religioso aos processos de secularização e globalização. Entretanto, segundo o autor, há duas maneiras de se entender a secularização e dessa definição depende a concepção de pluralismo religioso:

“Entendida a secularização como lenta e inexorável perda do religioso na sociedade dado o avanço científico, o pluralismo seria experiência de ‘notáveis’ e pessoas religiosas ‘adultas’. Entendido como processo onde o religioso não desaparece, mas que está em contínua reestruturação sob a influência da modernidade, o pluralismo tende a expandir-se desde a religião dominada por especialistas, até o autoconsumo religioso” (texto não publicado).

A observação da realidade religiosa latino-americana inclina-nos à segunda concepção. A secularização já foi compreendida, no passado, como um processo de contínuo e linear declínio do sagrado. Entretanto, este sagrado era identificado com a religiosidade institucional. Esta, sim, tem perdido legitimidade e poder de controle social. O surgimento de novas formas religiosas, à parte das instituições tradicionais e a efervescência religiosa contemporânea não negam totalmente o conceito de secularização, uma vez que não se trata de um retorno a uma situação de monopólio religioso, nem do controle totalizante da religião sobre vida humana. O que vem se evidenciando cada vez mais é a coexistência de diversos sistemas simbólicos em

livre competição – o que caracteriza o pluralismo – sem que nenhum deles possa tornar-se hegemônico:

“...vivemos um processo de pluralismo crescente dado à coexistência de ‘distintos sistemas semânticos em competição’ (Mc Guire, 1982) e a lenta perda de peso da legitimação religiosa de normas e valores sociais impostos por instituições religiosas históricas” (Mallimaci, Pluralismo religioso em Argentina, texto não publicado).

A sociedade secularizada não é, portanto, uma sociedade sem religião, mas uma sociedade onde há

“muitos grupos ou centros de poder, ainda em conflito entre eles, aos quais lhes é dada a função de limitar, ... e inclusive de eliminar o centro de poder dominante (Bobbio, 1985). Assim, o pluralismo é uma tendência que se opõe à concentração e à unificação do poder, a ter um único centro de poder em qualquer dos âmbitos sociais” (Mallimaci, Pluralismo religioso).

Essa situação de competição entre os diversos agentes religiosos, conforme Berger, se dá em dois níveis: interno e externo:

“...diferentes grupos religiosos, todos com o mesmo status legal, competem uns com os outros. O pluralismo, todavia, não se limita a esse tipo de competição intra-religiosa. Como resultado da secularização, os grupos religiosos também são levados a competir com vários rivais não-religiosos na tarefa de definir o mundo, alguns dos quais altamente organizados (como vários movimentos ideológicos revolucionários ou nacionalistas), outros muito mais difusos institucionalmente (como os sistemas de valores modernos do ‘individualismo’ ou da emancipação sexual)” (1985, p. 149).

A contestação da autoridade eclesiástica da Igreja oficial pelos movimentos reformadores do séc. XVI, chamados de protestantes, abriu a porta para outras contestações e para outras fragmentações que se seguiram no campo religioso, fomentando ainda mais o pluralismo e a aceitação do diverso. A passagem do singularismo hegemônico para o pluralismo religioso fragmentado e fragmentário representou também a passagem do absolutismo para o relativismo, da verdade única universal para a verdade subjetiva local. O número de possibilidades e de alternativas religiosas aumenta continuamente, na Modernidade, como resultado da secularização e dos processos que para ela contribuem.

Essa ligação entre pluralismo e secularização é comentada também por Hervieu-Léger. Ela analisa o pluralismo em duas dimensões: uma exterior, que ocorre no nível das instituições e grupos sociais, e outra interior, no nível da consciência:

“Se devesse existir, de fato, um ‘moderno religioso’, mais firmemente delineado que se poderia supor, ele ou ela parece ser um conglomerado misto de crenças indeterminadas, como inalcançáveis sobras de reminiscências e sonhos que indivíduos organizam de forma subjetiva e privada, em relação às situações concretas com as quais eles são confrontados. O impacto disso sobre a sociedade é, no mínimo, problemático. Esse estado de atomização de sistemas de significação que caracteriza, de acordo com Thomas Luckmann, o ‘sagrado cosmos das sociedades industriais modernas’, está em direta relação com a ruptura do estável limite entre crenças e práticas (...). A disseminação do fenômeno da crença moderna, por um lado, e o desvanecimento do limite sócio-religioso, fora do que estava construído através dos anos, uma cultura religiosa que atingiu todos os aspectos da vida social das sociedades ocidentais, por outro lado, são as duas inseparáveis facetas do processo de secularização, cuja trajetória histórica surge com aquela da própria modernidade” (1989, p. 71, 72).

Enquanto Hervieu-Léger sublinha a pluralidade de crenças e a diluição das fronteiras do religioso moderno, Steil chama a atenção também para a diversidade, que não contradiz a ênfase da socióloga francesa, mas complexifica o campo religioso:

“Justamente por não ser religiosa, (a sociedade moderna) torna-se capaz de abrigar todas as religiões, sejam elas institucionais, como o catolicismo, o protestantismo, o budismo, o islamismo, sejam sistemas de crenças sem uma referência institucional definida ou visível (...) A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso organizador” (2001, p. 166).

Aqui podemos fazer já uma primeira referência à pesquisa de campo realizada para este trabalho, no município de São Bernardo do Campo. Segundo dados fornecidos pelo Departamento de Pesquisa e Estatísticas, da Prefeitura de São Bernardo do Campo, existem atualmente 93 igrejas e grupos religiosos cadastrados no município⁵. Esse número, na realidade, é bem maior, visto que há muitos grupos não cadastrados na Prefeitura. Isso foi verificado no contato pessoal com o campo e também pela comparação da listagem fornecida pela Prefeitura com as igrejas publicadas nas listas telefônicas do município. Nestas encontramos muitas igrejas cujos nomes não se encontram no cadastro da Prefeitura.

⁵ Consulta realizada em 30 de julho de 2003.

A multiplicidade de igrejas, escapando inclusive do controle estatístico oficial, fica ainda mais clara através dos dados que levantamos na pesquisa junto ao sub-campo por nós escolhido. Aplicamos o questionário em quatro igrejas pentecostais e duas escolas de ensino bíblico/teológico de orientação pentecostal. As respostas à questão: “Igreja(s) da(s) qual(is) participa atualmente” trouxeram o nome de trinta e cinco igrejas e grupos religiosos diferentes. Esses dados nos permitem ter uma idéia concreta dessa pulverização e multiplicidade da religião, consequência imediata da secularização da sociedade moderna.

4. PRIVATIZAÇÃO DA RELIGIÃO E SUBJETIVAÇÃO DAS CRENÇAS

O sociólogo Peter Berger (1985) sublinha a privatização da religião como uma das consequências da secularização da sociedade. Ao deixar de ser a religião do Estado na sociedade européia, ela perdeu seu status de coisa pública e oficial, passando a ser instituição particular, como todas as demais instituições não estatais. Entretanto, como a secularização teve sua origem na atividade industrial, seus efeitos atingiram primeiramente o Estado, com o qual o setor industrial tinha maior proximidade, vindo posteriormente a instituição da família a ser atingida (Berger, 1985, p. 141). A religião polarizou-se entre estas duas áreas da ordem institucional. No Estado, ela continuou marcando presença, porém desempenhando um papel cada vez mais meramente pictórico, de "retórica ideológica". No outro pólo, o da família, a situação foi inversa.

"Na esfera da família e das relações sociais estreitamente ligadas a ela, a religião continua a ter um potencial de 'realidade' considerável, isto é, continua a ser relevante em termos de motivos e auto-interpretações das pessoas nessa esfera da atividade social cotidiana" (Berger, 1985, p.145).

No âmbito da família, especialmente em sociedades e camadas altamente secularizadas, a religião

"manifesta sua forma tipicamente moderna, a saber, como um complexo legitimante voluntariamente adotado por uma clientela não-coagida. Como tal, localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana e está marcada pelas características típicas dessa esfera na sociedade moderna. Uma dessas características essenciais é a da individualização" (1985, p. 145).

Percebe-se daí a ligação entre religião privatizada e a individualização religiosa, ainda que os laços naturais familiares possam exercer, dependendo do grau de tradicionalismo existente na sociedade onde ela se situa, uma influência considerável na opção religiosa de seus membros.

A pesquisa que realizamos indicou que 27,60% das pessoas pesquisadas buscaram a religião unicamente porque o seu grupo familiar já tinha uma filiação religiosa. Isso indica que a maioria, 222 pessoas que buscaram a religião, ou seja, 68,09%, não o fizeram somente por tradição familiar. Outros fatores, de natureza individual, motivaram-nas a buscar uma religião. Constatamos que 184 pessoas (56,44%) buscaram a religião sem qualquer influência da família para essa decisão. Para 11,34% dos pesquisados (37 pessoas), a influência da família na sua opção religiosa existiu, mas não foi o único fator motivador. Outras razões colaboraram para motivá-los a buscar uma religião⁶. Estes números confirmam, no campo pentecostal, a realidade do processo de destradicionalização da religião, uma vez que a maioria das pessoas não liga a sua busca da religião à influência de sua família de origem, ou por ter sido levadas pela família.

Na Modernidade, os valores religiosos só podem ser válidos para os que deles comungam voluntariamente; não podem ser impostos. A segregação da religião à dimensão privada contribui para a manutenção da racionalidade predominante nas instituições políticas e econômicas modernas.

"A conseqüência é que, na sociedade moderna a identidade pessoal tornou-se um fenômeno privado, sem referências institucionais, enquanto que a pessoa prova uma sensação (ilusória) de autonomia" (Martelli, 1995, p.).

Segundo Berger, ao ficar restrita ao mundo privado, especialmente à estrutura familiar, a religião apoia-se numa estrutura frágil, como as demais formações da esfera privada. Tal religião, ao construir estruturas de plausibilidade fragmentadas e parciais, adotadas voluntariamente para servir numa dimensão que carece de "realidade", é atingida pela mesma debilidade de seu campo. Dessa forma, as lealdades religiosas tendem a se enfraquecer, assim como as demais lealdades que se definem pela tradição, pelos universos simbólicos únicos e pelas legitimações históricas.

A centralidade moderna do sujeito perpassa várias modalidades de expressão, desde o "cogito" cartesiano, em que o sujeito identificado com o pensamento racional (penso, logo existo) é tomado como o fundamento seguro do conhecimento e do mundo, passando pela defesa das liberdades e dos direitos individuais do

⁶ Resultados da questão 13: "Por quê você buscou a religião?" Alternativa 1: A família já pertencia ao grupo religioso = 90 (27,60%). Responderam a opção 1 e outras alternativas = 37 (11,34%).

Iluminismo, até à subjetividade contemporânea de caráter mais experimentalista ou afetiva.

Com a secularização, a sociedade deixa de ser regulada por um sistema de significados, de valores, de normas e de símbolos produzidos e distribuídos por uma instituição religiosa. A tradição religiosa deixa de ser a fonte única de orientação dos indivíduos e grupos sociais. Surgem vários outros agentes produtores de significado, de códigos de valores e leis. Nenhum deles, porém, pode apresentar-se como único e oficial fornecedor de referenciais simbólicos e, por isso mesmo, não pode impô-los a toda a sociedade, devido à neutralidade religiosa do Estado. A pretensão de qualquer instituição ou grupo religioso de regular todos os indivíduos é ilegítima e impensável, face à liberdade de culto e de opção religiosa. Isso implica em que, nas sociedades modernas, a participação religiosa seja uma matéria de escolha individual, não mais de pertença automática a uma filiação religiosa herdada. Essa é uma característica da religião moderna, bastante sublinhada por Hervieu-Léger:

“Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘matéria de opção’: elas são ocupações privadas, que dependem da consciência individual, e qualquer instituição religiosa ou política não pode se impor a ninguém” (1986, p. 13).

Com a separação entre Igreja e Estado, o indivíduo não tem mais a obrigação civil de ser religioso e, em contrapartida, a religião não pode mais contar com a submissão automática e obrigatória da população. A ampliação das opções religiosas, todas com o mesmo status legal, cria uma situação em que cada um dos agentes religiosos só pode apresentar-se como uma alternativa, entre várias outras que se oferecem aos indivíduos (embora seus discursos não o admitam). A estes cabe decidir qual a verdade que lhe serve, ou que lhe atrai, segundo critérios pessoais e subjetivos.

Esse deslocamento do centro de poder, das instituições religiosas para os sujeitos religiosos, foi tematizado por Thomas Luckmann (1973). Para ele, os processos de especialização e diferenciação institucionais característicos da modernidade, provocados pela ruptura entre Estado e Igreja e a conseqüente produção de concepções de mundo localizadas, heterogêneas e múltiplas, criaram uma situação de variedade ideológica. Cada indivíduo, no processo de constituição de sua personalidade, tem à sua disposição, portanto, um leque, cada vez mais amplo, de possibilidades, de opções religiosas, de quadros de referência, os quais, no

exercício de sua liberdade pessoal, podem ser escolhidos, preteridos, aproveitados, total ou parcialmente.

Esse trabalho individual de construção de sua religiosidade própria e autônoma tem sido chamado de "bricolagem", uma religiosidade do "faça você mesmo". Essa é uma das características mais significativas da religião na modernidade, segundo Hervieu-Léger:

"A descrição dessa modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral ao individualismo e à subjetivização das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento trabalha por sua vez as formas de experiência, de expressão e da sociabilidade religiosas. (...) Mas o aspecto mais decisivo dessa 'desregulação' aparece sobretudo na liberdade com que consentem os indivíduos de 'bricolar' seu próprio sistema de crença, fora de toda referência a um corpo de crenças institucionalmente validadas. Esse duplo fenômeno aparecia de modo particularmente legível nos países que se supõe serem os mais secularizados na Europa, a saber, os países escandinavos" (1999, p.43 e 44).

A mentalidade que se instaurou nas relações entre o indivíduo e o cosmos sagrado é a de autonomia subjetiva, reforçada pelo enfraquecimento da tradição religiosa em sua influência sobre a vida social. O indivíduo, feito "consumidor religioso" pode livremente optar por um ou mais produtos colocados no "mercado", uma vez que a religião foi empurrada para a dimensão privada. E, seja qual for a escolha feita pelo sujeito religioso, ela não vai interferir na sua vida pública. O resultado é a formação de universos subjetivos de significados, normas e valores válidos para cada indivíduo/sujeito religioso. Perdeu-se a unidade temática do cosmos sagrado, sendo substituído por

"um agregado de símbolos, valores e significados que podem ser considerados 'religiosos' na medida em que, uma vez interiorizados, passam a constituir a identidade pessoal e o sistema de referência do indivíduo; no conjunto, porém, eles não formam uma concepção coerente e estruturada, como o era o 'cosmo sagrado' tradicional". (Martelli, 1995, p.303).

Coexistem, portanto, na modernidade secular, os sistemas coerentes e racionais dos conteúdos religiosos sustentados pelas instituições religiosas tradicionais, as diversas definições da realidade oriundas das diferentes áreas seculares, institucionais e públicas, onde reina o racionalismo em busca de eficiência, e os conjuntos individuais de representações religiosas, cujo

"grau de coerência e sistematicidade é inferior aos tradicionais, mas que, em relação a eles, são mais flexíveis e também mais instáveis do que os

tradicionais e, portanto, são mais adaptáveis às exigências individuais de auto-realização" (Martelli, 1995, p. 303).

O processo de privatização e subjetivação da religião manifesta sua dinâmica não somente na figura do sujeito religioso autônomo, com a liberdade e a possibilidade de escolher a filiação religiosa e, com ela, relativamente, o(s) seu(s) código(s) de referência, mas também se manifesta na figura do agente religioso, que agora precisa esforçar-se pela manutenção e conquista dos adeptos, uma vez que não dispõe mais de uma clientela automaticamente constituída. A dinâmica da “preferência do consumidor”, inicialmente estabelecida no setor comercial, torna-se a mola mestra da religião moderna. A religião precisa modelar-se aos interesses e necessidades individuais para justificar-se e manifestar relevância:

“Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida, nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão de seu alcance individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo” (Prandi, 1996, p. 67)

Daí a necessidade estratégica de as igrejas oferecerem produtos religiosos que atendam às necessidades sentidas pelos sujeitos religiosos, sob pena de perderem o “cliente” para outros grupos religiosos concorrentes, cujas ofertas possam parecer mais interessantes para os sujeitos, cuja consciência secularizada os inclina a buscar a satisfação de necessidades pessoais, geralmente imediatas e efêmeras.

Em nossa pesquisa de campo, constatamos que 37,73% das pessoas buscaram a religião motivadas por necessidades pessoais e imediatas, sejam materiais, sejam emocionais, conforme dados abaixo:

- 24 (7,36%) buscaram a religião exclusivamente por causa de enfermidades, suas próprias ou de alguém da família, ou ainda por falecimento de alguém;
- 4 (1,22%) buscaram a religião exclusivamente por causa de dificuldades financeiras, ou por desemprego;
- 16 (4,9%) incluíram a alternativa sete (desemprego de alguém da família);
- Seis (1,84%) incluíram a alternativa seis (desemprego pessoal);

- 13 (3,98%) incluíram a alternativa 11 (problemas financeiros)
- 28 (8,58%) buscaram a religião exclusivamente por causa de problemas afetivos: dificuldades no relacionamento com alguém ou ausência de relacionamentos (solidão);
- 32 (9,81%) incluíram as alternativas oito, nove e 10 nas motivações, referindo-se a problemas afetivos;
- Total de pessoas que incluíram motivações temporais (enfermidade pessoal ou de alguém da família, ou morte, desemprego pessoal ou de alguém da família, dificuldades financeiras, desemprego e problemas afetivos), em suas respostas à pergunta “Por quê buscou a religião?”, ao lado de outros tipos de motivação = 67 (20,55%), sendo que 56 (17,17%) buscaram a religião exclusivamente por essas motivações temporais totalizando 123 (37,73%).

5. FRAGILIZAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES, DA MEMÓRIA E DAS TRADIÇÕES

Já vimos como a secularização, ao separar Estado e religião, vem operando um processo de contínua fragmentação, tanto no mundo secular quanto no mundo religioso, cuja consequência foi a relativização dos valores e, portanto, o declínio da legitimidade das instituições que os representam e sustentam, incluindo entre estas as instituições religiosas.

Segundo Mariz & Machado (1998, p. 370, 371), ao processo de desinstitucionalização da identidade religiosa e face ao individualismo crescente, as instituições, grupos religiosos e indivíduos reagem de diversas maneiras, dentro de duas tendências: de um lado, o desenvolvimento de grupos que procuram marcar fortemente suas fronteiras, impor normas éticas e exigir um intenso comprometimento institucional, como os grupos carismáticos e pentecostais (por elas denominados de neo-tradicionais) e de outro lado um forte hibridismo de crenças e práticas religiosas, em que destaca-se o caráter pessoal da escolha e das decisões e a abertura para todas as experiências externas. As autoras, informadas por dados de pesquisa de campo realizadas em Belo Horizonte, apontam para esse processo de enfraquecimento da religiosidade institucionalizada, ao mesmo tempo em que dá

mostras do fortalecimento da subjetivização dos sistemas de crenças e das experiências religiosas de caráter emocional.

Percebe-se, assim, na modernidade uma perda de influência da tradição sobre a vida e as decisões das pessoas. Estas tomam para si o direito e a liberdade de decidirem sua vida e constroem de maneira autônoma seu pequeno cosmos sagrado, definem suas crenças e tecem seus relacionamentos com um ou mais grupos religiosos, independentemente de sua herança religiosa. O argumento da tradição do grupo religioso também não tem tanto peso mais a favor das instituições religiosas históricas ou tradicionais. Muitas vezes pesa contra. A filiação a um grupo religioso passa, portanto, a ser decidida por outros critérios, não o da antiguidade. Os conceitos modernos de evolução e progresso, envoltos por uma aura mítica, apontam o futuro como a realização dos melhores sonhos humanos – a utopia – lançando, conseqüentemente, sobre o passado a condenação de ser superado, ultrapassado e inferior. O novo é considerado melhor que o antigo. É neste ponto que a modernidade, através da constituição de grupamentos religiosos fundados em outros elementos que não o da tradição, leva-nos a repensar as definições de religião que a consideram essencial, como a definição de Hervieu-Léger, apresentada no início deste trabalho. Se a pertença a uma linha de crença, historicamente legitimada, for tomada como aspecto essencial da religião, não poderemos considerar como religiões tantos grupos que surgem e se multiplicam a cada dia, sem qualquer apelo a uma linhagem religiosa de crença. É necessário, portanto, que consideremos a questão da importância da história para a constituição das identidades na modernidade. Isso significa avaliar o quanto a tradição religiosa pesa, define ou condiciona as escolhas que os indivíduos fazem na construção de sua biografia religiosa.

Paralelamente ao processo de destradicionalização na sociedade moderna, corre outro processo a ele intrinsecamente ligado: a desmemorialização. As tradições são criadas e mantidas por grupos sociais com um certo nível de identidade. As histórias que são contadas e recontadas, os ritos que lembram e atualizam o passado e os hábitos próprios de determinada cultura ou grupo social – com sua força de integração do grupo e de manutenção da sua identidade – diluem-se na medida em que as sociedades se comunicam e interagem entre si. Além disso, as rápidas e constantes mudanças ocorridas na modernidade, ao produzir a transformação da sociedade e da natureza, dificultam o desenvolvimento ou a permanência das

tradições. Rivera cita o extraordinário crescimento das cidades como um fator de atrofia da memória, uma vez que nelas

“os lugares transformam-se rapidamente e as pessoas têm uma mobilidade cada vez maior. Os lugares deixam de ser pontos de referência importantes para a construção das tradições, porque as pessoas experimentam pouco tempo neles. As sociedades contemporâneas caracterizam-se pela enorme circulação: de pessoas, de informação, de imagens, etc.” (1998, p. 55 e 56).

A memória coletiva é “interferida pela superabundância de informação contínua, que quebra as particularidades e passa a idéia de um eterno presente, anulando toda referência ao passado imediato e mediato” (Rivera, 1998, p. 56). Com o enfraquecimento do referencial constituinte da identidade coletiva, os indivíduos sentem-se cada vez menos dependentes dos grupos sociais e, portanto, as relações sociais perdem o caráter de “pertença”, pelo menos a espécie de pertença que tem como característica a durabilidade, o armazenamento significativo de fatos históricos que representem elementos comuns aos participantes dessa história. Um indivíduo pode, assim, estar associado a vários grupos ao mesmo tempo, sem uma exclusividade de pertença e sem uma identidade forte e única, como era aquela que estava associada a uma tradição por longo tempo acumulada e preservada. A fragmentação da memória individual e coletiva pela crise do passado para se entender o presente faz com que a memória seja frágil, superficial e imediatista, facilitando a transitoriedade e a superficialidade também nas relações sociais e na constituição das identidades individuais e coletivas, na medida em que a sociedade mais e mais se moderniza:

“O imaginário moderno de continuidade apresenta-se agora como uma grande rede de memórias difusas e dispersas; memórias criadas, inventadas e permanentemente modificadas em função das imposições de um presente cada vez mais submisso ao imperativo da novidade” (Rivera, 1998, p. 56).

Segundo Rivera, para Halbwachs, o problema do enfraquecimento da tradição na modernidade não se situa propriamente na tradição, mas na transmissão da tradição. As tradições existem, mas na modernidade fica cada vez mais difícil transmiti-las às novas gerações. As causas e as implicações dessa dificuldade, e a sua relação com a religião moderna estaremos abordando adiante, ao tratarmos da questão da globalização. O que nos interessa aqui é o processo de destradicionalização no campo religioso moderno, obrigando-nos a repensar conceitos e pressupostos estabelecidos, como o do sentido e importância dos mitos e dos ritos para a religião moderna. O que fica claro aqui, por enquanto, é que as

instituições religiosas modernas operaram mudanças significativas em suas práticas e crenças, prescindindo da tradição e adaptando-se a “*uma dinâmica de circulação de signos religiosos inédita, que entra em contradição com as formas tradicionais de gestão da memória autorizada*” (Rivera, 1998, p. 60) e à necessidade de encontrar novo fundamento e estratégia para a constituição de laços comunitários e para a manutenção e ampliação das relações entre os indivíduos e os grupos religiosos, ao mesmo tempo em que se adaptam à dinâmica da “preferência do consumidor” e às demandas do sujeito moderno, fragmentado em sua consciência secularizada, fragmentado em sua memória e identidade, e fragmentado em suas relações sociais.

6. RECONFIGURAÇÃO DA(S) IDENTIDADE(S): ELASTICIDADE E INCLUSIVIDADE

Paralelamente à fragilização das instituições, inclusive e especialmente a instituição religiosa, em função da secularização e do pluralismo dela decorrente, como vimos, corre um processo oposto no outro pólo dessa dinâmica social: o fortalecimento do indivíduo, que passa a gerir autonomamente suas relações com o sagrado. Isso não significa a simples exclusão do intermediário tradicional e institucional nessas relações, mas que o indivíduo, exercitando a liberdade de escolha, pode optar por uma ou por outra filiação religiosa, por ambas, por várias filiações, ou ainda por nenhuma filiação, sem que tais opções afetem a vida do indivíduo nas outras áreas de sua vida social. Uma consequência evidente dessa autonomização do sujeito religioso na modernidade é o enfraquecimento das lealdades religiosas. O indivíduo passa a ter na consciência o “dever” de dar satisfação a si mesmo de seus atos e de suas escolhas, ao invés de sentir que deve prestar contas ao outro, mesmo que este seja uma instituição religiosa. O sentido de compromisso religioso torna-se precário em todas as formas do indivíduo relacionar-se com as tradicionais agências religiosas produtoras de sentido, uma vez que o sujeito agora tem liberdade e competência para essa tarefa de produção, não mais para toda a sociedade, como se fazia no sistema hegemônico, mas para si mesmo, ou no máximo, para um círculo bem pequeno de pessoas ligadas por laços de dependência a uma delas, como no caso da família, por exemplo.

Com a constituição de um ambiente de “mercado”, favorecido e complexificado pela globalização (da qual trataremos a seguir), os indivíduos circulam mais facilmente entre as diversas expressões religiosas, cada vez menos

distintas entre si, efetuando apropriações, interpretações e re-interpretações simbólicas a partir de seu ponto de vista pessoal, alimentado em geral não pela razão lógica, mas pelas momentâneas necessidades pessoais, como num grande shopping center religioso, para onde as pessoas vão para adquirir um ou mais produtos específicos, ou simplesmente para passeio, entretenimento, diversão, descanso, para olhar sem compromisso as vitrines e suas mercadorias, para encontrar pessoas, ou para não encontrar pessoas, mas figuras humanas num cenário impessoal.

A tendência geral à superficialidade e transitoriedade das relações humanas – que os grandes aglomerados urbanos e a crescente mobilidade demográfica reforçam – contribuem para a construção de identidades religiosas múltiplas e uma experiência religiosa polissêmica, chamada por Leila Amaral de “religiosidade caleidoscópica” (2000, p. 15), que não se limita mais somente ao campo religioso propriamente dito, do ponto de vista institucional.

A modernidade, diferentemente do que às vezes se pensa, não produz somente a homogeneidade e a indiferença. A diversidade e a multiplicidade estão presentes em toda parte, como também podemos observar na espécie de relações que os sujeitos estabelecem com as religiões ou grupos religiosos. Mais adiante apresentaremos a esse respeito, no contexto da discussão dos efeitos da globalização sobre o campo religioso, alguns dados colhidos na pesquisa de campo, mostrando o nível de multiplicidade e variedade de pertença religiosa nos grupos pesquisados. Faremos referência, neste ponto, à questão do nível de comprometimento do fiel para com o seu grupo religioso.

Perguntamos qual o grau de envolvimento com o grupo religioso do qual faz parte. As respostas foram:

- 1- Muito envolvido(a): participa de todas as atividades do grupo: 44 (13,49%);
- 2- Envolvido(a): participa da maioria das atividades do grupo: 115 (35,27%);
- 3- Mais ou menos envolvido(a): participa de poucas atividades do grupo: 103 (31,59%);
- 4- Não envolvido(a): quase não participa das atividades do grupo: 33 (10,12%);
- 5- 29 não responderam à questão (8,89%).

Na análise das respostas a esta questão, deve-se levar em conta que elas foram colhidas em igrejas pentecostais, nas quais há uma grande ênfase e valorização da participação ativa dos fiéis, e que uma parcela significativa dos questionários foi respondida por alunos de escolas de ensino bíblico/teológico, o que pressupõe um

grau mais profundo de comprometimento com as igrejas e suas atividades. Ainda assim, observa-se que quase metade das pessoas que responderam a essa questão tem pouco envolvimento com suas igrejas. Ainda que não tenha sido perguntado no questionário sobre os motivos da resposta, alguns dos pesquisados afirmaram ter uma participação restrita nas atividades da igreja por estarem estudando durante a semana à noite, o que evidencia que, embora estejam participando nos finais de semana, isto é, sábados e domingos, tal participação não é por eles considerada satisfatória, o que vem confirmar a grande valorização da presença e participação dos fiéis em todas as reuniões e atividades dessas igrejas.

No último capítulo, trataremos mais pormenorizadamente dos tipos de relacionamento construídos pelos sujeitos religiosos para com os grupos religiosos e as suas implicações para a pertença religiosa.

7. GLOBALIZAÇÃO E RELIGIÃO

Já sei namorar

Arnaldo Antunes, Carlinhos Brown, Marisa Monte

CD “Os Tribalistas”, Monte Criação e Produção Ltda., Rio de Janeiro, 2002

Já sei namorar

Já sei beijar de língua

Agora, só me resta sonhar.

Já sei onde ir,

Já sei onde ficar.

Agora, só me falta sair.

Não tenho paciência para televisão,

Eu não sou audiência para a solidão.

Eu sou de ninguém,

Eu sou de todo mundo

E todo mundo me quer bem.

Eu sou de ninguém,

Eu sou de todo mundo

E todo mundo é meu também.

Já sei namorar,

Já sei chutar a bola,

Agora, só me falta ganhar.

Não tenho juiz,

Se você quer a vida em jogo,

Eu quero é ser feliz.

To te querendo como ninguém,

To te querendo como Deus quiser,

To te querendo como eu quero,

To te querendo como se quer.

Assim como a secularização, a globalização também tem sido tematizada como processo decisivo na constituição da modernidade. Sua influência na vida dos indivíduos e na dinâmica social, seja cultural, econômica, política, ou religiosa, também tem sido objeto de debates entre os especialistas.

Segundo Ortiz (1997, p. 25), a globalização é o resultado da expansão do capitalismo nos séculos XV-XVII e do advento das sociedades industriais no séc. XIX. Não é, pois, um processo novo, recente, mas um movimento que, embora tenha sua especificidade nos dias atuais, deve ser entendido como parte de um processo histórico, numa linha de continuidade com o passado.

Para Ortiz, há duas maneiras de se entender a globalização. A primeira consiste em vê-la como um processo de expansão de uma sociedade e cultura sobre as demais sociedades e culturas. O mundo globalizado seria, nesta perspectiva, a predominância de um centro (uma nação industrializada, desenvolvida, forte), sobre as periferias (as nações menos industrializadas, menos desenvolvidas e não tão fortes). A globalização seria um processo imperialista, polarizado por colonizadores e colônias. As diversas civilizações do mundo, cada uma por si, procuram impor sua dominação sobre outros núcleos civilizatórios. Nesta abordagem do processo, os limites da dominação são nítidos e a independência das culturas é preservada. Sabe-se com clareza o que é “de dentro” e o que é “de fora”.

A segunda maneira de se entender a globalização apresentada por Ortiz considera o mundo globalizado como uma totalidade que tem sua própria lógica, sua própria estrutura e organicidade. Esta abordagem confere uma realidade específica ao mundo globalizado como sendo uma “mega-sociedade”, atravessada por relações sociais articuladas a um todo. A sociedade global seria mais do que uma interação entre as partes, mas uma estrutura maior onde não há “centro” e “periferia”, onde os limites e fronteiras não seriam tão nítidos, mas um tanto diluídos, permitindo que as várias especificidades nacionais e culturais atravessem espaços e juntas reconfigurem a sociedade supra-nacional. Isso não significa, no entender de Ortiz, que surja uma homogeneidade cultural decorrente desse processo de globalização, pois há múltiplas experiências de contato cultural e uma heterogeneidade cultural que não permite a formação de uma cultura única e integrada. Entretanto, há uma parcial homogeneidade que permite a convivência social, cada vez mais planetária. Os

elementos culturais originados em determinada sociedade já não são mais vistos como “de fora”, mas fazem parte do nosso cotidiano e da nossa experiência comum:

“Guerra do Golfo, FMI, publicidade global, carro mundial, MacDonal’d’s, televisores Mitsubichi, são expressões eurísticas de seu movimento. O mesmo podemos dizer dos aeroportos, dos supermercados, dos shopping-center. Trata-se de lugares, de sítios, que desvendam a desterritorialização do espaço, condição necessária para a constituição de um mundo-mundo” (Ortiz, 1997, p. 27).

Octavio Ianni (Becker, 2002, p. 41), Alex Fiúza de Mello (2000, p.101) ligam a globalização e o capitalismo como processos interdependentes. Na primeira fase de desenvolvimento do capitalismo (sécs. XVI a XIX), as indústrias aumentaram em muito a capacidade de produção de mercadorias, se comparada com a produção artesanal praticada até então. Uma produção maior que a capacidade e necessidade de consumo local exigiu a ampliação do número de consumidores. Estes passaram a ser buscados em outras nações. Novos mercados tornaram-se necessários. As colônias apresentavam-se como interessantes possibilidades para a expansão do comércio das metrópoles, acentuando as desigualdades entre elas. Em fins do séc. XIX e no séc. XX, o capitalismo comercial dá lugar ao capitalismo financeiro, marcando uma nova fase da expansão capitalista.

“Desde então, ganha centralidade o movimento de exportação de capitais produtivos das metrópoles para as áreas coloniais, num processo de internacionalização crescente das bases industriais de grande escala que, sob os auspícios e proteção da intervenção estatal das grandes potências, respondia às necessidades de dominação direta, pelos conglomerados monopolistas, dos mercados de trabalho e de matérias primas em todo o mundo” (Ianni, 2000, p. 102, 103).

Entretanto, concordando com a posição de Ortiz, Mello entende que atualmente os conceitos de colonialismo e de imperialismo, que retratam os períodos anteriores do capitalismo, já não representam mais a nova realidade mundial e apresenta o conceito de *globalismo*, que se refere ao surgimento de um

“novo patamar de ordenamento da vida social, institucionalmente articulado em plano supra-nacional, em que o centro das atenções se volta para a constituição de uma realidade (...) configurada por meio de uma dinâmica progressivamente transversal/centrípetas de efetividade societal, plasmada em plano concretamente trans-nacional (global) de materialidade” (Mello, 2000, p. 103 – destaques do autor)

A globalização no plano econômico manifesta-se como uma tendência à abertura de mercados em todo o mundo, a fim de proporcionar a livre circulação e

venda de produtos industrializados, bem como a transnacionalização de empresas e do próprio capital. Um exemplo: comprei em Portugal um lenço italiano em cuja etiqueta se lia: “Made in Taiwan”. As empresas, na medida em que crescem (pela ampliação de sua clientela e de sua participação no mercado), procuram instalar suas indústrias em locais onde haja mão de obra mais barata, maiores facilidades e menores despesas para escoamento e distribuição – regional ou mundial – das mercadorias produzidas e menores taxas e impostos. Essa estratégia gera tal deslocalização da produção, visando minimizar ao máximo as despesas, aumentar ao máximo a produção e, conseqüentemente, os lucros. O princípio moderno da racionalidade econômica nunca foi tão radicalmente aplicado, do contrário a sobrevivência da empresa estaria ameaçada, num mundo ainda mais competitivo, uma vez que, diferentemente da situação anterior, em que os concorrentes eram poucos e estavam na mesma cidade, agora os concorrentes são muitos, poderosos e pouco importa onde estão, uma vez que se localizam no mundo todo, não importando se na mesma rua ou do outro lado do planeta, pois, na sociedade global, “longe é um lugar que não existe”. Percebe-se facilmente, já na dimensão econômica, que a globalização, enquanto cria uma sensação de unidade em nível mundial, intensifica as tensões, aumenta as desigualdades e reforça a tendência excludente do capitalismo.

Originada e promovida na economia, a globalização atingiu todas as demais áreas da vida humana e social. Na dimensão política, surgiram corporações, como a OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte), a OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo), a ONU (Organização das Nações Unidas), a OMC (Organização Mundial do Comércio), MCE (Mercado Comum Europeu), a NAFTA (Tratado de Livre Comércio da América do Norte), o FMI (Fundo Monetário Internacional), o BIRD (Banco Mundial), a atualmente discutida ALCA (Associação de Livre Comércio das Américas), para citar apenas algumas, como exemplos desse novo “patamar de institucionalidade” a nível mundial.

A globalização não é somente um processo econômico com conseqüências políticas. Profundas mudanças sociais e culturais podem ser relacionadas. Lyotard aponta algumas dessas mudanças:

“Eclétismo é o grau zero de cultura contemporânea geral: ouve-se reggae, assiste-se um western, come-se no McDonald’s no almoço e pratos típicos no jantar, usa-se perfume francês em Tóquio e roupas retrô em Hong-Kong;

conhecimento é algo a ser aplicado em jogos de TV” (cit. in Boskovic, 1999, p. 96)

Os indivíduos convivem hoje com uma diversidade de culturas ao mesmo tempo. A questão que se levanta é: pode-se falar legitimamente em experiência multi-cultural em um mundo globalizado? Se os produtos culturais já em si mesmos apresentam-se como não originários exclusivamente de uma única cultura, mas constituídos por componentes de várias culturas, então talvez já não seria mais possível se falar – a não ser ilusoriamente – em vários contatos ou experiências culturais distintas, mas sim em várias experiências simultâneas com componentes culturalmente híbridos, multi-culturais. Ao comprar um carro, por exemplo, aqui no Brasil, é possível ter-se a sensação de estar comprando um carro brasileiro; ele, entretanto, pode ser montado com partes de diferentes origens: motor de uma empresa italiana, pneus de uma empresa alemã, suspensão de uma empresa japonesa e direção de uma empresa estadunidense. E cada uma dessas partes pode ter sido fabricada em diferentes países da Ásia, com matéria prima de diferentes países da América Latina.

“Expressões tais, como ‘mundo sem fronteiras’ empresas sem nacionalidade’, ‘tecnoglobalismo’, ‘aldeia global’, ‘sistema-mundo’, ‘economia mundial’ – e tantas outras metáforas que ajudam a taquigrafar os novos significados da realidade em mutação e a avançar sua inteligibilidade - , foram ganhando, cada vez mais, espaço no imaginário internacional, e chamando a atenção da sociedade mundial para fenômenos e ocorrências que, embora já viessem se processando há décadas (ou mesmo há séculos) neste novo contexto histórico, certamente, assumiram maior concretude e visibilidade” (Mello, 2000, p. 104 – destaques do autor).

Ianni cita a seguinte definição de globalização de Martin Albrow: “A globalização diz respeito a todos aqueles processos pelos quais as pessoas do mundo são incorporadas a uma sociedade global” (Ianni, 1996b, p. 46).

Esses processos são referidos e são:

“Nova divisão internacional do trabalho, da fábrica global, da cidade global, das estruturas mundiais de poder. (...) articulam-se redes de corporações, de meios de transporte e comunicações, de sistemas de telecomunicações. A mídia impressa e eletrônica adquire relevância no âmbito da sociedade global, modificando as sensações de tempo e espaço, desterritorializando e miniaturizando coisas, gentes e idéias” (Ianni, 1996b, p. 46).

Enzo Pace (1999), reconhecendo a dificuldade de conceituar globalização, em meio a um labirinto de sentidos, discute a globalização em dois “nós” que

amarram uma rede de significados: desenraizamento planetário e crença no relativo. Vamos examinar mais de perto estes dois conceitos-chave, por sua relação com a religião e com o nosso tema, a migração religiosa.

7.1. Desenraizamento planetário

A globalização tem facilitado o deslocamento de uma grande quantidade de pessoas de suas terras de origem para outras regiões do planeta, em busca de melhores condições de vida. Esse fenômeno produz pelo menos dois efeitos: a “perda do sentido de identidade cultural ou de queda do nível de identificação simbólica”, o que Pace chama de “*desculturalização*” (p. 27); e a proximidade entre modelos culturais, cujas conseqüências são, por um lado, conflitos, e, por outro, conhecimento menos estereotipado do “outro”, uma vez que este deixa de ser conhecido como o distante totalmente diferente, encoberto por segredos e mistérios. Um exemplo desses dois efeitos, citado por Pace, é o mimetismo nos consumos⁷.

A circulação livre e intensa de pessoas é um processo com significado semelhante ao da circulação de mercadorias e de capitais especulativos por todo o mundo: ambos

“rompem os artificiais limites entre nações, criam zonas francas de criação e acumulação de riqueza, vão buscar as conveniências econômicas ali onde aparecem mais evidentes. Os Estados nacionais perdem de alguma maneira e significativamente o controle do próprio território” (Pace, 1999, p. 28)

A perda das raízes culturais, causada pela movimentação geográfica das populações, afeta diretamente a nitidez e solidez da sua identidade coletiva, “que permite a uma pessoa, desde o ponto de vista cognitivo, sentir-se ela mesma e diferenciar-se do Outro” (p. 27). O desenraizamento ataca as imagens estáveis do mundo, que conferem significado e identidade também estáveis ao indivíduo, vinculados a um território real e significativo para ele, onde ele “sente-se em casa”.

O espaço físico perde, assim, sua capacidade de conferir identidade e significado para as pessoas e culturas. Os lugares materiais vão destacando-se dos lugares simbólicos. A internet, a televisão, o telefone, e outras novas tecnologias da

⁷ Em Dakar, uma grande empresa imobiliária do Senegal com capital misto francês anunciava apartamentos com o seguinte slogan: “*um apartamento ‘à européia’ lhes possibilita não poder hospedar seus pais*”. Confrontam-se neste caso dois modelos de família: um modelo tradicional de família extensa, com vínculos fortes e um modelo moderno, de família diminuída e com vínculos frágeis e que podem até dissolver-se em benefício de novos estilos de vida mais confortáveis.

comunicação rápida reduziram o espaço ao mínimo. A urbanização e o crescimento rápidos das cidades alteram a paisagem física constantemente, substituindo significados e valores por outros, adaptados à mobilidade constante, à praticidade e à objetividade da vida moderna. “*Viver sem fronteiras*”, slogan publicitário no Brasil da TIM, empresa italiana de telefonia celular, expressa esse ideal moderno de superação do espaço num mundo globalizado, a que a circulação constante das pessoas pelos espaços físicos e simbólicos faz companhia, processo chamado de desterritorialização da cultura⁸.

7.2. Crença no relativo

O desenraizamento conduz a formas de crença no relativo, primeiramente no terreno social e político. Nas sociedades modernas, a confiança é um elemento muito importante para a sustentação e legitimação dos sistemas políticos e sua estrutura de poder. As formas de auto-organização espontânea, isto é, a sociedade civil, é que faz a grande diferença entre os sistemas políticos vigentes, pois elas estão mais perto dos indivíduos e por isso o controle é mais fácil por parte destes. A organização e funcionamento destes grupos baseia-se na confiança, e não na legitimidade do sistema. Este experimenta um déficit de consenso. A confiança é um recurso escasso nas sociedades modernas.

Quanto mais um sistema político faz referência a imagens simbólicas estruturadas e estáveis do mundo, mais dificuldade terá para legitimar-se⁹, na modernidade globalizante. Desconfiança quanto a modelos absolutos e fechados e crença em valores e sistemas relativos e abertos fazem com que as identidades sejam relativas, transitórias e frágeis, como o indica a definição de globalização formulada por Pace (1999, p. 32):

“A globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de

⁸ Para um aprofundamento da análise da reconfiguração do espaço na modernidade, cf. Giddens (2002, p. 21-32) e Augé (1992 e 1997).

⁹ O Japão, por exemplo (dado por Pace), abriu-se para a modernização, para outras culturas, deixando assim de sustentar o próprio sistema simbólico de interpretação do mundo como único (ameaçado, digo eu, no mínimo, pela Segunda Guerra Mundial), permitindo sua elevação como potência mundial. O mesmo modelo foi seguido pelas nações emergentes do sudeste asiático. Contrariamente, as nações de tradição islâmica voltaram-se para a própria tradição, cuja confirmação, pensava-se, seria necessária para efetuar-se uma renovação social e política que se oferecesse como alternativa à modernidade Européia-Occidental, diante das desilusões sofridas com esse modelo.

uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada”.

Num mundo em que as fronteiras são quase transparentes, a ponto de não se saber bem onde termina um terreno e começa o outro, as identidades individuais e coletivas acompanham o mesmo processo. As pessoas têm senso de identidade mais aberta, menos distinta. Ampliando-se o mundo, com a globalização, amplia-se igualmente o campo dos idênticos e dos pertinentes. O resultado é um enfraquecimento das distinções e, conseqüentemente, do sentido de pertença a um grupo em oposição ou distinção aos outros grupos. A consciência globalizada leva a uma identidade globalizada e a uma pertença globalizada¹⁰. É evidente que essas coisas não transcorrem linearmente e facilmente. Há irregularidades e descontinuidades no processo de globalização, como veremos mais adiante. Contudo, as manifestações de uma tendência a uma consciência cósmica, integrada (holística), podem ser percebidas em vários dos novos movimentos religiosos contemporâneos, bem como, ao mesmo tempo, uma tendência oposta, de reafirmação de uma identidade exclusivista e fechada, em oposição ao restante do mundo¹¹.

Em face desse quadro de dispersão do sentido de pertença e de identidade, de “desaparecimento de fronteiras simbólicas rígidas entre os diferentes campos religiosos, entre campo religioso e campo mágico e esotérico, entre religião e novas crenças seculares ou para-religiosas” (Pace, 1999, p. 33), podemos compreender a globalização como um fator facilitador e até mesmo incentivador dos múltiplos contatos, experiências, identidades e pertenças religiosas, tanto consecutivos quanto simultâneos, estes em menor escala, conforme constatado pela nossa pesquisa. Ao responder à pergunta: qual sua igreja atual, quatro pessoas declararam estar participando de dois grupos religiosos pentecostais diferentes ao mesmo tempo (1,22%), enquanto que 51 (15,64%) responderam já ter participado de pelo menos dois grupos religiosos consecutivamente.

¹⁰ Como diz a letra da canção: “*Eu sou de ninguém, eu sou de todo o mundo e todo o mundo é meu também*”, transcrita integralmente no princípio deste sub-título. Uma consciência globalizada e uma identidade globalizada possivelmente sejam mais artificiais e imaginárias do que reais; contudo, certamente provocam uma relativização da identidade e da pertença em todo lugar em que a modernidade se instalou como processo sócio-cultural e tal relativização da identidade e pertença é mais intensa e profunda quanto mais intenso e profundo for o processo da globalização.

¹¹ Francisco Rolim (1994) explica o pequeno crescimento inicial da Congregação Cristã no Brasil por sua recusa de uma visão e atuação político-sociais, sendo que os imigrantes europeus, especialmente

A pesquisa demonstrou também que 33 pessoas (10,12%), antes de estarem na igreja atual, visitavam outras igrejas mais de quatro vezes por mês, 24 (7,36%) visitavam outras igrejas cerca de duas a quatro vezes por mês, 19 (5,82%) visitavam outras igrejas cerca de uma vez por mês e oito (2,45%) visitavam uma vez a cada dois meses, totalizando, segundo estes critérios, 25,76% de pessoas que têm uma experiência religiosa senão pluralista, no mínimo aberta e interessada em relação ao diverso, em maior ou menor grau. Não levamos em conta neste levantamento citado aqui, a classificação ou o tipo de contatos e experiências religiosas com distintos grupos ou instituições¹².

7.3. Flutuação

As sociedades modernas são sociedades em constante mudança, promovida entre outros fatores, pelas ciências e pelas tecnologias, que estão sempre inventando novas máquinas e sistemas que, intentando oferecer cada vez mais comodidades, facilidades e rapidez nas atividades humanas, desde as do cotidiano privado, até as atividades produtivas, comerciais e financeiras em todos os setores, interferem e moldam os hábitos, os conceitos e os padrões que regulam a relação do ser humano com o seu mundo.

Um exemplo desse processo é a rapidez com que as informações chegam a todas as partes do mundo. O rádio, posteriormente a televisão e, ultimamente, a internet, têm permitido aos indivíduos saberem o que acontece em lugares distantes em cada vez menos tempo. Hoje já se pode assistir a um jogo de futebol no outro lado do planeta ao vivo, isto é, no exato momento em que ele está acontecendo. Além do efeito desse processo sobre a percepção do espaço, conforme foi comentado acima, há outro efeito de grande importância sobre o funcionamento da consciência: a quantidade de informações à disposição da mente e a necessidade cada vez mais enfatizada de se estar atualizado para poder viver no mundo moderno fazem com que o indivíduo privilegie a quantidade em detrimento da qualidade. Não se tem tempo para refletir, para aprofundar o pensamento sobre os dados que vão chegando rapidamente. A mente passa rapidamente de uma informação a outra, ficando,

os italianos, a quem essa igreja se propunha a atingir no princípio, destacavam-se por sua mobilização sócio-política, particularmente entre os operários.

12 Deve ser dito aqui que 148 pessoas declararam visitar raramente outras igrejas, o que representa 44,78%, enquanto que 57 (17,48%) disseram nunca ter visitado outras igrejas.

portanto, somente com fragmentos, idéias parciais, noções superficiais, não submetidas a uma análise crítica. Noticiários e reportagens televisivas colaboram para essa dinâmica psico-social: as notícias são curtas e fragmentadas, muitas e rápidas. Não se pode ficar muito tempo abordando um único fato, acontecimento ou evento, pois há uma fila de espera que não para de crescer. A mente acostuma-se com a descontinuidade, com a ruptura, com a superficialidade, com a não-fixação, com a movimentação, com o trânsito. O tempo tende a ser menos uma sucessão que liga eventos alinhados em continuidade seqüencial – o que tem a ver com história e memória – e mais um presente contínuo, fragmentado em relação ao antes e ao depois. Na modernidade globalizada, o tempo é acelerado e, por isso, sofre a perda do seu caráter de vinculação, de causalidade, de interconexão¹³.

O controle remoto veio dar sua colaboração para facilitar e incentivar a mudança de canal, a mudança do foco da atenção, cada vez tornada mais desconcentrada, superficial e móvel. Com um mínimo de esforço, muda-se de cenário, de história, de guia de nossos pensamentos e sentimentos, cada vez mais ociosos e planadores. Diante da tela da televisão, não há compromisso algum, nem com o programa nem com o ator que está falando na tela. Pode-se lhe dar as costas e sair de sua “presença” sem que ele fique ofendido por ser deixado falando sozinho. Pode-se trocar de interlocutor a qualquer momento, com ou sem justificativas. Enquanto atender aos interesses pessoais e imediatos do telespectador, o programa mantém o seu “fiel”. A fidelidade do telespectador, porém, não é cativa. Ele tem várias outras opções, pode escolher outro programa e mudar para ele sem qualquer peso de consciência.

Pode-se encontrar nas cidades modernas um processo análogo. A vida nas cidades grandes pode ser tomada como um exemplo ou amostra das conseqüências da modernidade na vida cotidiana e nos processos mentais e psicológicos. Assim como o espaço urbano tem um significado que rompe com a noção tradicional, que liga espaço e memória, conforme discutido acima, o tempo também é globalizado. Os indivíduos, nas cidades grandes, encontram-se diante de um mundo em ebulição constante, inebriante, impossível de ser assimilado, em virtude da velocidade da vida, dos acontecimentos e das mudanças, por um lado, e da pluralidade infinita de opções,

¹³ Bastian indica o processo de aceleração do tempo como característica da modernidade (1997, p. 29).

por outro. Ianni (1994, p. 36) descreve a vida do indivíduo na cidade global, na metrópole, na megalópole:

“Em boa parte dos casos, o indivíduo situa-se na cidade como em um caleidoscópio em contínuo movimento, veloz e errático. Como ela se organiza, funciona e transforma de acordo com processos dos quais o indivíduo pouco sabe, este se perde ou assusta-se, defende-se ou isola-se. Diante do vasto bombardeio de signos, significados e conotações, difíceis de decodificar, o indivíduo pode levar o anonimato a fórmulas inimagináveis, a extremos de paroxismo (...) ‘Diante do contínuo e intolerável bombardeio de seus receptores físicos e mentais, o indivíduo perde pouco a pouco a sua capacidade de responder e adota uma atitude defensiva de recuo e desinteresse, sofre de embotamento afetivo e perde a capacidade de discriminar entre os múltiplos estímulos do meio, de discernir o essencial do supérfluo, a realidade da ficção. Os cidadãos movem-se como em transe, em um estado de despersonalização que se manifesta em indiferença. O fim destes processos anômicos de isolamento, apatia e inércia é o autismo social, a alienação do indivíduo e o seu estranhamento de si próprio e dos outros” [Ianni cita Luis Rojas Marcos, *La Ciudad y Sus Desafios (Héroes y Víctimas)* Espasa Calpe, Madrid, 1992. p. 109 e 110].

“Como um caleidoscópio enlouquecido, a grande cidade está sempre povoada pela multidão sem fim, em constante movimento, dispersa e concentrada, em busca de quimeras imaginárias, sucedâneos da realidade, simulacros de experiência, virtualidades eletrônicas”

A figura do caleidoscópio, utilizada por Ianni, é bem apropriada para representar tanto a diversidade quanto o dinamismo, tanto a variedade como o movimento, que multiplica infinitamente a variedade. Na cidade global, nada é fixo, nada é estável. A única coisa certa e fixa é o devir: “A cidade pode ser vista como um caleidoscópio enlouquecido no qual movimentam-se grafites, colagens, montagens, bricolagens, pastiches, vídeo-clipes, desconstruções, simulacros, virtualidades” (Ianni, 1994, p. 37).

Diante do turbilhão de idéias, possibilidades, imagens, sentimentos, ações e formas de ser, na cidade moderna, que Ianni chama de cidade global, o sujeito pode apropriar-se mais plenamente de sua individualidade ou humanidade e experimentar liberdades nunca antes pensadas. Dentre estas, a liberdade de mudar, de ultrapassar fronteiras, de experimentar o novo, de trocar. É nesse contexto que surge o migrante, o peregrino, símbolo e expressão da mobilidade moderna e da resistência ao instituído, à ditadura, à manipulação:

“o flâneur¹⁴ nasce e somente pode subsistir no ambiente urbano, no meio da massa, no redemoinho da multidão, na polifonia das formas, movimentos, cores e sons, envolvendo as mais diversas possibilidades de montagens, colagens e bricolagens” (Ianni, 1994, p. 38).

8. MODERNIDADE LATINO-AMERICANA E RELIGIÃO

Quando se fala em modernidade, em geral o referencial implícito é a Europa. Afinal, é aí que se gestou o tipo de sociedade que descrevemos acima de modo simples e parcial. Foi na Europa também que surgiram os primeiros cientistas sociais, cujos esforços teóricos procuravam dar conta dessa nova sociedade que surgia, em meio a profundas transformações em todos os níveis e em todas as dimensões. Por isso, a Europa é naturalmente o ponto de partida para a compreensão da modernidade.

Pode parecer que a globalização seja a exportação do estilo de vida, da cultura e das formas de constituição da sociedade européia para o restante do globo, ou do mundo, criando uma hegemonia global a partir da Europa. Já vimos que essa noção de globalização logo se mostra simplista, por desconsiderar, entre outras coisas, as características regionais e locais, os movimentos de resistência, a complexa interação entre culturas e as próprias características paradoxais e contradições da modernidade, as quais podem ser percebidas não somente nas nações consideradas modernas, desenvolvidas, do ponto de vista econômico e industrial, mas também podem ser percebidas nas nações consideradas “em desenvolvimento”. Longe de criar uma hegemonia global, a modernidade estabelece afinidades e disparidades, harmonias e dissonâncias, igualdades e desigualdades, ligações e fraturas, inclusões e exclusões.

É necessário, portanto, compreendermos as formas de modernidade que temos na América latina, suas manifestações, suas características, para a compreensão das relações da modernidade latino-americana, chamada de modernidade “periférica” com a especificidade do fenômeno religioso na América Latina¹⁵.

Diversos autores têm se preocupado em avaliar o processo modernizante em curso na América Latina. Suas posições são distintas e até opostas. Há, por um lado,

¹⁴ Termo francês que significa “passeante, ocioso, quem anda sem rumo” (Dicionário Ediouro, Éverton Florenzano).

os que, iluminados pelo positivismo, querem a modernidade, vendo-a como necessária para o desenvolvimento e progresso das nações latino-americanas. Há, por outro lado, os que são contrários à modernidade, por entendê-la como uma ameaça à identidade latino-americana, com raízes indígenas e que devem ser preservadas. Entre os dois grupos, encontramos os que nem se opõem, nem defendem a modernidade na América Latina, mas mostram quão difícil tem sido o processo de modernização latino-americano ¹⁶.

Vamos seguir aqui o pensamento de Larraín, de Bastian e de Dussel no delineamento da modernidade latino-americana, com o propósito de encontrar uma melhor compreensão do fenômeno religioso em nosso continente e suas características próprias.

Para Larraín (1998), a América Latina tem um modo específico de estar na modernidade, assim como Japão, Austrália, Sudeste Asiático e Estados Unidos da América também têm o seu. As nações latino-americanas foram colonizadas por Espanha e Portugal. Na fase inicial da colonização, estas metrópoles viviam o início da modernização, porém conseguiram impedir que ela chegasse até as colônias na América. A modernidade latino-americana começa somente no início do século XIX, com os processos de independência. Nesse primeiro momento, adotam-se os ideais liberais, busca-se uma educação sem o controle religioso, funda-se a República e são introduzidas formas democráticas de governo, ainda que com muitas restrições à participação do povo. Diferentemente do modelo europeu, a industrialização só viria mais tarde. A atividade econômica era a agricultura, voltada predominantemente para a produção de matérias-primas destinadas à exportação. Portanto, nessa primeira fase, a modernidade latino-americana foi mais política e cultural que econômica.

A segunda fase começa no século XX, exatamente quando a modernidade européia vive a sua primeira crise. Ela é caracterizada pelo início da queda do poder

¹⁵ A expressão “modernidade periférica” é utilizada por Bastian (1997, p. 5) em referência ao processo tardio e diferenciado de modernização nos países da América Latina, em comparação com a modernidade européia.

¹⁶ Encontramos esta discussão em Larraín (1998, p. 8), que cita como defensor da modernidade V. Véliz (*The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America*, Berkeley: University of Califórnia Press, 1994); como adversário: P. Morandé (*Cultura y modernización en América Latina*. Cuadernos Del Instituto de Sociología. Santiago: Universidad Católica de Chile, 1984), e no grupo intermediário: Octavio Paz (*El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959; *El Ogro filantrópico*. México: Joaquín Ortiz, 1979) e Carlos

oligárquico, pelo surgimento da chamada “questão social”, pela instauração de governos de caráter populista e pelo início da industrialização. O fim do sistema oligárquico e a abertura política, diferentemente do que aconteceu na Europa, não coincidiram com o surgimento de uma classe operária, o que só ocorreria mais tarde. Em consequência, as classes médias é que foram incorporadas às estruturas de poder, dando origem aos regimes populistas e ao clientelismo e personalismo político. Surgem as primeiras reações à modernidade, com a preocupação em sustentar uma identidade latino-americana, acompanhada por uma consciência indigenista e anti-imperialista. Entretanto, os grandes temas ainda são a abertura política, a igualdade de direitos e a industrialização, pilares da sociedade moderna.

O fim da Segunda Guerra Mundial coincide com o início da terceira fase da modernidade latino-americana, cujas características são: consolidação das democracias, crescimento da industrialização, ampliação do consumo e do emprego, urbanização crescente e expansão da educação. Para garantir a modernização, desenvolvem-se Estados intervencionistas e protecionistas, ao mesmo tempo que populistas, (ao contrário dos Estados Europeus, cujo processo de industrialização foi mais marcado pela iniciativa privada), que pretendem lutar pelo ideal de bem estar (seguro social, habitação, saúde), mas que, na prática, mantém os benefícios da modernidade acessíveis a uma pequena parcela da população. As grandes massas continuam excluídas e, com a urbanização, vão estabelecer-se e crescer ao redor das grandes cidades, dando origem às favelas. Apesar de tudo, o desenvolvimento e a modernização continuaram sendo a premissa básica para superar a pobreza.

A quarta fase da modernidade latino-americana começa no final dos anos 60 do séc. XX, com a crise que deu origem ao surgimento de ditaduras militares. Na Europa, estanca-se a industrialização e o desenvolvimento e, por isso, são eleitos governos de direita, que procuram limitar os poderes e os gastos do Estado. Na América Latina, ao contrário, as instituições políticas revelam sua precariedade, o governo amplia seus poderes e seus gastos, visando a inserção na economia e desenvolvimento globais. Entretanto, enquanto há avanços na economia, há retrocessos políticos e sociais. Os regimes militares “são anti-democráticos, violam os direitos humanos, impedem a participação social e sistematicamente buscam

destruir as organizações sociais representativas dos setores mais despossuídos” (Larraín, 1998, p. 16).

A última fase da modernidade latino-americana começa com o fim das ditaduras nos anos 80. Suas características são: modernização econômica de matiz neoliberal, abertura ao mercado mundial, redução do poder e do papel do Estado, decréscimo da produção e emprego industriais motivados pelas políticas de livre mercado e economia aberta (exceção feita a Brasil e México, que conseguiram reverter o processo e expandir suas exportações industriais, para compensar a concorrência das manufaturas estrangeiras), valorização da democracia e dos direitos humanos e um processo lento de modernização e democratização das estruturas do Estado.

Larraín explicita alguns elementos específicos da modernidade latino-americana, dentre os quais destacamos:

- Clientelismo ou personalismo político e cultural, expresso na prática do apadrinhamento, na precariedade dos processos de concursos públicos, no favorecimento aos amigos e seus aliados, em detrimento das habilidades e conquistas individuais e na discriminação social;
- Tradicionalismo ideológico. Enquanto os governos defendem a modernidade econômica, recusam mudanças em outras esferas, apelando para *“valores morais tradicionais de respeito à autoridade e à ordem, de defesa da família e da tradição, alimentando dúvidas sobre a democracia e opondo-se, por exemplo, a leis do divórcio ou à despenalização do adultério para a mulher”* (Larraín, 1998, p. 19);
- Autoritarismo. Essa é uma marca desde os tempos coloniais, reforçada pelas estruturas políticas autoritárias e pelo monopólio religioso, frequentemente unidos em nossa história, apesar dos ideais iluministas de liberdade e igualdade, que não se instalaram fácil e rapidamente na vida sócio-política;
- Falta de autonomia e desenvolvimento da sociedade civil. Essa característica se deve à cultura de forte dependência do apoio estatal e da política;
- Marginalidade e economia informal: apesar do desenvolvimento econômico, grandes setores da população ainda subsistem

na marginalidade econômica e social, devido à dificuldade das economias para absorver uma população crescente e pobre. Devido às reduzidas possibilidades de conseguir emprego, as pessoas recorrem às atividades informais, como o comércio de rua ou prestação de serviços gerais. Larraín cita estimativas do PNDU para o final da década de 80 de 270 milhões de pobres na América Latina (1998, p. 22). Portanto, é uma característica importante da modernidade latino-americana a convivência entre desenvolvimento econômico e exclusão social, isto é, pobreza;

- Fragilidade da institucionalidade política: as constantes revoluções e golpes de Estado na América Latina são um sinal dessa fragilidade da ordem institucional, mesmo em países que tinham fama de estabilidade, como o Chile. Hoje essa característica é mais evidente na Argentina, na Venezuela, na Colômbia, no Peru e em quase toda a América Central;

- Despolitização relativa da sociedade: as ditaduras militares na América Latina eliminaram eleições, aboliram partidos políticos e fecharam parlamentos. Entretanto, essas ações despolitizadoras logo produziram um resultado oposto: a sociedade se politizou num sentido contrário aos governos militares, conduzindo à construção das democracias e à autonomização da economia, para preservá-la das oscilações da política.

Larraín aborda estas características da modernidade latino-americana no contexto da discussão do processo de construção da identidade latino-americana. Outras características foram por ele apontadas, as quais não citamos aqui por não estarem relacionadas com o nosso objetivo. As observações feitas acima sobre o processo de modernização da América Latina são oportunas para ajudar-nos a situar e compreender o fenômeno religioso em nosso continente, como passaremos a abordar a seguir, seguindo as reflexões de outros dois estudiosos da sociedade latino-americana: Bastian e Dussel.

Para Dussel (1995), os espaços coloniais ibéricos nasceram com a modernidade, isto é, foram incorporados pelas metrópoles quando nestas a modernidade estava começando. Esse fator foi fundamental para o deslocamento do centro do “sistema-mundo” (Dussel, 1995, p. 45) do Oriente para a Europa, uma vez

que o Ocidente até o final do século XV havia permanecido marginal na história humana¹⁷.

A Espanha, no começo do séc. XVI, ocupou uma posição hegemônica na Europa. Com as derrotas militares no controle das rotas comerciais em 1588, a Espanha passou a ocupar uma posição subalterna, enquanto crescia a predominância da Inglaterra e da Holanda. Ao assumir uma posição de defensora do Antigo Regime de cristandade católica, diante dos novos modelos religiosos e políticos que surgiam na Europa, a Espanha impediu que idéias e práticas da modernidade chegassem às suas colônias. Ao contrário, estabeleceu-se nestas um catolicismo próprio, cujos elementos chaves eram: o sincretismo religioso e a arte barroca, os quais permitiram uma legitimação das relações sociais desiguais e piramidais do quadro social das novas terras. O barroco americano era a expressão da vitória da Contra-reforma diante do protestantismo e uma característica importante da identidade colonial, distinguindo-se do mundo indígena, bem como das metrópoles ibéricas. As nações latino-americanas, que viviam um impulso econômico e cultural maior que o da Nova Inglaterra do séc. XVIII, eram, ao mesmo tempo – e contrariamente ao que ocorria nesta – fechadas às idéias modernas e democráticas. Era introduzida uma relativa modernidade econômica e cultural, mas não religiosa e política.

“A força conjugada do catolicismo político e estético contribuiu para conformar uma cultura religiosa e política integradora e legitimadora das assimetrias sociais e raciais, sem que se criasse um espaço religioso e filosófico crítico, como havia ocorrido na Europa com a dupla influência das reformas protestante e das Luzes” (Bastian, 1997, p. 33)

Mesmo depois das independências nacionais, essa realidade não mudou muito. Privilégios corporativos foram mantidos, especialmente o das igrejas católicas. O catolicismo era visto como a mais importante força de integração e de unidade nos nascentes países. Alguma tolerância religiosa existia, por força do comércio externo e para favorecer a imigração (com o objetivo de branquear a raça), mas o princípio moderno da liberdade de culto não foi aceito. Conflitos políticos entre o clero católico e os liberais no poder eram uma constante: os liberais defendiam os princípios do livre comércio e da livre circulação das idéias, religiosas ou não, enquanto que o clero católico resistia a qualquer tentativa de reforma que

¹⁷ Dussel propõe interpretar a modernidade globalizante européia não como causa da expansão territorial para o Oeste, com a “descoberta” das Américas, mas, ao contrário, esta é que seria a causa

ameaçasse os privilégios corporativos adquiridos, como o estatuto constitucionalmente assegurado, na maioria dos países, de oficial exclusividade religiosa e portadora da identidade nacional.

Segundo Bastian (1997), foi somente na segunda metade do séc. XIX que os liberais conseguiram impor um processo de secularização. A separação entre Igreja e Estado trouxe a liberdade de cultos e a secularização do registro civil, embora a Igreja Católica continuasse em posição privilegiada. Foram duas as conseqüências da modernidade introduzida pelos movimentos liberais: a primeira foi o aparecimento de novos grupos religiosos (protestantismos, espiritismo, positivismo, teosofia) e para-religiosos (maçonaria), que, sendo minorias, não tinham força para fazer frente à resistência católica, apoiada pelas massas, contra qualquer reforma religiosa, intelectual e moral. A segunda conseqüência foi a renovação de um catolicismo dinâmico e antiliberal, que procurou reconquistar sua posição hegemônica sobre a sociedade civil através dos movimentos: “Catolicismo Social” e “Ação Católica”. Até a metade do séc. XX, a Igreja Católica conseguiu considerável progresso em seus objetivos, aparecendo como defensora do nacionalismo e da civilização cristã, contra as ameaças da invasão protestante por parte dos Estados Unidos e do comunismo¹⁸. O catolicismo manteve o monopólio religioso e a predominância política, apesar dos esforços modernizantes liberais, até à metade do séc. XX, aproximadamente. A secularização foi somente superficial, mais jurídica que prática e social. Bastian (1997) sugere que essa tenha sido a principal diferença entre a modernidade européia e a latino-americana. Enquanto na Europa a religião declinava, ficando restrita ao domínio privado e subjetivo, na América Latina ela se mantinha viva e hegemônica, regulando toda a vida social e conservando uma posição oficial, embora legalmente houvesse sido estabelecida a separação entre Igreja e Estado em quase todos os países, até bem pouco tempo.

Desde meados do séc. XX, grandes mudanças aconteceram em todos os setores. Na política, estouraram revoluções, como a cubana em 1959, que inspiraram o temor de uma invasão comunista na América Latina, o que deu origem a resistências autoritárias, como os governos militares, que bloquearam os desejos e os

da primeira modernidade (1995, p.46-55).

¹⁸ Os liberais procuravam implantar a modernidade através, entre outros instrumentos, da Educação, às vezes, de orientação socialista (Bastian, 1997, p. 38).

processos de mudanças mais radicais. O poder político tornou-se instrumento de controle a favor de setores privilegiados, envolvendo laços pessoais e de parentesco, o que deu origem à prática do clientelismo, do patriarcado, do apadrinhamento, do coronelismo e do caudilhismo, que são expressões de um poder que protege e oprime ao mesmo tempo. Tal relação de dependência da população para com os detentores do poder permaneceu mesmo depois de instauradas as eleições regulares, depois de décadas de regimes burocrático-autoritários. A liberdade e autonomia individual, fundamento teórico do modelo liberal democrático-representativo, eram fictícios. “Na prática, predominam as relações neopatrimoniais e uma escassa mobilização de atores sociais autônomos e independentes” (Bastian, 1997, p. 91). O sistema político fechado para a grande maioria da população, a escassa mobilização social autônoma e horizontal – reprimida ainda quando surge – contribuíram para uma anomia política, uma ausência de recursos e de condições de mobilização para a grande maioria da população, empobrecida e excluída da vida política.

Enquanto na política, a modernidade ficou no papel, na economia ela avançou, através de um rápido processo de industrialização que, a partir da década de 60, é acelerado por conta da internacionalização, com o investimento de capital estrangeiro. Entretanto, esse tipo de desenvolvimento econômico não trouxe benefícios para todos. Grandes setores da população ficam excluídos do mercado de trabalho e do consumo, dualidade que caracteriza a modernidade paradoxal econômica e social existente na América Latina. Esse tipo de industrialização dependente é uma das causas da urbanização crescente e problemática, pois

“a cidade cria sua própria população excluída e não são somente os camponeses imigrantes que povoam as favelas que rodeiam as grandes aglomerações latino-americanas (...) Esta marginalidade não é simplesmente questão de ingresso individual, mas faz parte da organização espacial e física das cidades. Imigração, marginalização e exclusão são fatores afins com o estado de anomia que prevalece entre a população mais pobre, que para sobreviver necessita reconstruir sua identidade e seu projeto de vida” (Bastian, 1997, p. 87,88)

Esse quadro de desigualdade polarizada de desenvolvimento e miséria não se encontra somente nas cidades, mas também nas zonas rurais, que participam, cada vez mais, do estilo de vida das cidades, devido à desestruturação das economias rurais tradicionais. (A porcentagem da população urbana cresce vertiginosamente, chegando a ser a maioria da população, na maior parte dos países latino-americanos).

Na religião, Bastian (1997) sublinha a continuidade do papel hegemônico da Igreja Católica na América Latina, apesar da renovação promovida pelo Concílio Vaticano II. A Igreja seguiu uma pastoral tradicional de abordagem solidária para com as populações empobrecidas, mas rejeitou os esforços de criação de uma igreja “popular”, organizada em torno das chamadas comunidades eclesiais de base, que tinha a teologia da libertação como fundamentação e inspiração, especialmente a partir do pontificado de João Paulo II (1978). Além de não ter atingido a população mais pobre, esses esforços foram desqualificados pela queda dos regimes socialistas, na ex-União Soviética, na Nicarágua (1990) e na Alemanha Oriental, com a queda do muro de Berlim (1989). O movimento de Renovação Carismática Católica veio contribuir positivamente para uma recatolicização ortodoxa junto às massas, apoiado pela hierarquia oficial. Uma das conseqüências, segundo Bastian, desse “fechamento” da Igreja Católica é o surgimento de novas igrejas, não-católicas:

“A continuidade de um catolicismo integrista e conciliador com o poder político, garantia de sua hegemonia histórica, tem bloqueado as aspirações para a mudança democrática que setores minoritários haviam tentado encaminhar. Este fracasso das reformas e a reconstrução das relações privilegiadas Igreja-Estado na maioria dos países da região pode explicar a irrupção de alternativas religiosas não católicas. Com o fracasso das rupturas ad intra, tem auge as rupturas ad extra, e o único caminho para construir alternativas religiosas a um catolicismo integral renovado parece ser a formação de empresas sectárias. A proliferação de movimentos religiosos não católicos pode expressar tanto o desencanto das massas com uma Igreja Católica incapaz de reformar-se internamente como um modo de organização de redes religiosas de contrapoder religioso” (Bastian, 1997, p. 96) (Destaques do autor).

Dussel corrobora com essa análise de Bastian, ao considerar a adesão por parte da população empobrecida aos movimentos religiosos pentecostais e evangélicos como uma alternativa interessante à religiosidade enquadrada nos estreitos moldes da Igreja Católica, onde o acesso à participação na liderança é muito restrito, enquanto que nos grupos pentecostais o pobre tem a possibilidade de participação ativa na sua administração. A Igreja Católica, com sua estrutura e prática exclusivista e excludente, colaborava com o sistema econômico vigente. Desse modo, ela não conseguia responder com profundidade e prontidão a uma nova fisionomia que se constituía na América Latina, de acentuada marginalidade das massas dos processos institucionais e da vida numa sociedade moderna. “A religião

dos oprimidos percorre então caminhos novos e próprios, fora dos canais institucionais” (*Dussel, 1995, p. 65*).

É nesse contexto de tensão entre a modernidade, que avança no Ocidente, particularmente através dos canais da economia e da política, instâncias macro-sociológicas, e a instituição religiosa colonizadora, contrária à modernidade e praticamente a única agência de construção do universo simbólico e catequizadora da consciência das massas e da cultura, no plano micro-sociológico latino-americano, que surgem os movimentos religiosos populares, que se distanciam dos moldes religiosos institucionais e oferecem às massas uma alternativa religiosa atraente e acessível, como o pentecostalismo, objeto de pesquisa neste trabalho.

Uma questão surge, de imediato, neste ponto de nossa discussão: partindo do ponto de vista apresentado até aqui, seria o pentecostalismo, por sua oposição ao catolicismo antimoderno, uma expressão religiosa moderna? Como se configuram as relações entre o pentecostalismo e a modernidade? É o que veremos no próximo capítulo.

II. PENTECOSTALISMO E MODERNIDADE

No final do capítulo anterior, procuramos deixar claro que os aspectos econômicos, políticos e religiosos específicos da América Latina criaram condições para o surgimento e desenvolvimento de formas religiosas novas e variadas, que expressam em certos aspectos, os valores e características da modernidade latino-americana, ao mesmo tempo em que, em certos aspectos, preenchem as suas lacunas ou reagem às suas tendências.

O Pentecostalismo é um movimento religioso que tem chamado a atenção dos estudiosos da sociedade e da religião, tanto pelo seu crescimento como por suas características, por sua produção simbólica e por sua trajetória na vida social. Ele surgiu no contexto e como cisão do protestantismo. Segundo Mendonça (2000, p. 95), citando Léonard, a primeira manifestação de uma religiosidade de caráter pentecostal, no Brasil, aconteceu em 1874, na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, igreja esta pertencente à tradição reformada calvinista, um dos ramos da Reforma Religiosa do séc. XVI, na Europa. Miguel Vieira Ferreira afirmou receber revelações divinas, após um êxtase. Sendo sua experiência mística e suas revelações não reconhecidas pela Igreja, ele saiu da Igreja Presbiteriana com alguns adeptos e fundou a Igreja Evangélica Brasileira.

Entretanto, as primeiras igrejas reconhecidamente pentecostais no Brasil surgiram no início do séc. XX; primeiramente com a Congregação Cristã no Brasil, através de um italiano que veio de Chicago, EUA, chamado Luigi Francescon, em São Paulo, em 1910. No ano seguinte, os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar

Vingren fundaram a Assembléia de Deus, em Belém (PA), hoje a maior igreja pentecostal no Brasil.

É bastante conhecida e utilizada a classificação do pentecostalismo no Brasil de Paul Freston em três ondas¹⁹. Segundo Freston, a primeira onda refere-se ao período de 1910 a 1950, com a implantação e o crescimento das primeiras igrejas pentecostais, acima citadas. A ênfase desse primeiro pentecostalismo no Brasil era o dom de línguas (glossolalia), isto é, a capacidade especial de emitir sons ininteligíveis considerados como uma outra língua, não lógico-racional, mas espiritual. Segundo a doutrina pentecostal, esse dom seria a manifestação concreta e irrefutável de que a pessoa foi batizada com o Espírito Santo, fato esse que é visto como a experiência mais importante do cristão.

A segunda onda abrange o período dos anos 50 e 60, quando surgiram novas igrejas pentecostais, entre as quais as mais expressivas são a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), O Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A marca mais evidente desse pentecostalismo foi a ênfase na cura divina²⁰, propagada através de novos métodos: rádio, ginásios de esporte, praças públicas, caravanas em tendas de lona, o que chamou a atenção da população mais pobre e atraiu fiéis e pastores das igrejas pentecostais já existentes, dando início à fragmentação do pentecostalismo brasileiro. Embora as igrejas da segunda onda tenham uma ênfase diferente, elas mantêm o mesmo corpo doutrinal das igrejas da primeira onda, especialmente pelo fato de que os fundadores da Igreja do Evangelho Quadrangular tinham, nos Estados Unidos, a mesma origem e formação dos missionários que fundaram a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil.

A terceira onda começa nos anos 70, com o surgimento de novas igrejas pentecostais que mantêm a prática da glossolalia, da cura divina, porém sua ênfase passa a ser o exorcismo como arma de batalha na guerra espiritual entre o bem e o mal, sendo estes mais de caráter físico do que metafísico, isto é, são vistos como forças sobrenaturais que agem de maneira relativamente autônoma sobre o indivíduo,

¹⁹ Oro a utiliza (1996, p. 20), Mariano (1995, p. 21ss), Corten (1996, p. 54,73).

²⁰ Nas igrejas da Segunda onda, a experiência pentecostal e o significado do falar em línguas são mantidas; o que muda é a ênfase no poder de Jesus Cristo para curar, o que representa uma mudança muito importante no pentecostalismo, uma vez que a cura é um produto oferecido a todos e

sendo suas manifestações localizadas no terreno material, isto é, a saúde física e o progresso ou sucesso econômico. Daí sua fundamentação na chamada Teologia da Prosperidade, que consiste na relação direta entre a bênção divina – reduzida primordialmente ao setor financeiro – e a vida de fé, sendo a palavra humana revestida de um poder extralingüístico, por sua associação à fé, para fazer as coisas acontecer no mundo. Seu uso da televisão como meio de divulgação de sua mensagem, de seus cultos e programações, de seus endereços e de seus produtos, sejam materiais (fitas, CDs, livros, etc.), sejam simbólicos (orações, bênçãos, etc.) marca também uma mudança significativa no pentecostalismo, distanciando-o das formas anteriores, por adequar-se às massas, adotar técnicas de marketing, aceitar e praticar sem qualquer constrangimento os princípios e práticas mercadológicas e aproximar-se da cultura dominante e da política, o que os pentecostalismos da segunda onda, em geral, recusavam e os da primeira onda condenavam categoricamente. As igrejas pentecostais expoentes deste terceiro período são principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja de Nova Vida (que deu origem às duas anteriores), Igreja Renascer em Cristo, Igreja Cristo Vive e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra ²¹.

Neste trabalho, optamos por estudar o pentecostalismo da primeira e da segunda ondas. Elas mantêm uma relativa semelhança entre si, se comparadas às igrejas pentecostais da terceira onda, embora hajam diferenças, como já foi dito anteriormente.

Há três razões para a opção feita em nossa pesquisa: primeiramente, consideramos o fato de já existirem pesquisas e trabalhos de natureza sociológica

interessante para todos, ao passo que o falar em línguas representa uma experiência espiritual individual, exclusiva distintiva e fechada, uma vez que deve ser buscada pelos membros do grupo.

²¹ Mariano (1995, p. 24), acrescenta neste grupo as entidades paraeclesiásticas: Comitê Cristão de Homens de Negócios (CCHN, 1990), Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno (ADHONEP, fundada em 1975 e reestruturada em 1982), Ministério Palavra da Fé (1984), liderada por Valnice Milhomens e Missão Shekinah (1991), liderada por Jeshur Cardoso.

Para diferenciar essas várias expressões do pentecostalismo, Oro (1992, p. 7,9) usa o termo *neopentecostalismo* para referir-se às igrejas formadas a partir dos anos 50, as quais ele também denomina de “pentecostalismo autônomo”. Bittencourt (*cit. in Freston, 1998, p. 340*) chama de pentecostalismo autônomo aquelas denominações dissidentes que são formadas ao redor de líderes fortes, como a Igreja do Evangelho Quadrangular, de origem estadunidense, enquanto que Mendonça (*in: Freston, 1998, p. 340*), chama-as de “agências de cura divina”, embora não inclua nestas a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja O Brasil para Cristo, por ele classificadas como “Pentecostalismo clássico”, integrando o grupo com a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no

sobre o Protestantismo histórico - representado principalmente pelas igrejas: Batista, Presbiteriana, Metodista e Congregacional – e a mudança de membros destas para as igrejas pentecostais. Em segundo lugar, o pentecostalismo clássico apresenta uma estrutura organizacional que procura manter uma relação mais formal e institucional com os seus membros do que a que se verifica no neopentecostalismo. Esse fator permitiria uma maior facilidade e precisão na obtenção de informações a respeito das relações dos fiéis pentecostais com suas igrejas. Em terceiro lugar, a posição das igrejas pentecostais de primeira e segunda onda – entre o Protestantismo e o neopentecostalismo – poderia oferecer uma ponte importante de ligação entre o modelo religioso formulado no seio da modernidade racional européia representado pelo Protestantismo clássico e o modelo neopentecostal, construído na América Latina, expressão de uma espécie de “ultra-modernidade religiosa”, ainda que parcial e relativamente condicionada pelos fatores sócio-político-econômico-culturais próprios da realidade latino-americana e sua “modernidade periférica”.

O pentecostalismo clássico ocupa, portanto, uma posição intermediária e, por isso, mesmo, muito importante, menos do ponto de vista cronológico e mais na perspectiva lógica, uma vez que as três ondas não podem ser vistas como etapas estanques, como períodos justapostos com limites cronológicos definidos, mas como movimentos cujas características, forças, crenças, práticas e valores convivem, se entrecruzam, dialeticamente, influenciando-se mutuamente, ao mesmo tempo em que interagem com os processos históricos em curso na sociedade moderna como um todo. Segue-se que as igrejas de cada uma das três ondas estão presentes, em atividade e em concorrência no mercado religioso da sociedade contemporânea e fazem parte do complexo campo religioso brasileiro e latino-americano.

1. ORIGENS HISTÓRICAS

Sobre as origens do pentecostalismo, Oro (1996, p. 19) o considera derivado especialmente do metodismo norte-americano:

*“O campo evangélico **pentecostal** é composto pelas igrejas resultantes do movimento pentecostal, derivado especialmente do metodismo, e que iniciou nos Estados Unidos em 1906, chegando ao Brasil em 1910 (com a*

Brasil. Mariano (1995, p. 28) prefere chamar de neopentecostais as igrejas da terceira onda, devido à diferenciação mais profunda destas com as vertentes pentecostais anteriores.

Congregação Cristã do Brasil, em São Paulo) e em 1911 (com a Assembléia de Deus, em Belém do Pará)” (negrito do autor).

Embora Corten reconheça a influência do metodismo na origem do pentecostalismo, tanto por sua característica de movimento de despertar religioso, ligado à convicção de que a salvação seja um processo que começa com a “justificação” e continua na “santificação”, na qual manifesta-se a ação do Espírito Santo, que deve ser “sentida no coração”, quanto pela semelhança entre os cultos metodistas e pentecostais, nos quais manifestam-se expressões de profundas emoções²², esse autor destaca a ligação entre o pentecostalismo e as religiões africanas, em três dimensões: geográfica, histórica e antropológica:

Do ponto de vista geográfico, Corten entende que haveria uma ligação entre o pentecostalismo e os fenômenos religiosos de espiritualidade, de adoração e de teologia verificados em vários países da África, onde, segundo Barret, o pentecostalismo é mais numeroso que na América Latina, ainda que nesta ele seja muito importante. Porém, Corten parece reconhecer, concordando com certos africanistas não nominados por ele, que a assimilação do pentecostalismo com as religiões africanas seja “*um pouco precipitada*” (1996, p. 48).

Do ponto de vista histórico, Corten cita a obra de Iain MacRobert denominada “As raízes negras e o racismo branco do primeiro pentecostalismo nos Estados Unidos”, onde se procura demonstrar que o movimento pentecostal propagou-se, primeiramente, nas igrejas negras e era “vivido enquanto experiência religiosa através do prisma das religiões africanas” (1996, p. 49). Em nota de rodapé (p. 53), Corten cita Francisco Rolim em uma entrevista concedida em 1994, em que afirma que o pentecostalismo brasileiro foi herdeiro do pentecostalismo “branco”, pois o pentecostalismo “negro” teria sido “duplamente subversivo. O racismo o teria tornado muito difícil”.

De um ponto de vista antropológico, Corten continua citando MacRobert, ao apontar para as semelhanças entre o comportamento religioso dos praticantes de religiões da África Ocidental e o dos pentecostais dos Estados Unidos, Jamaica e

²² “superexcitação selvagem, gritos agudos, cantos que desafinam, explosão de glórias e também de pessoas que se deixam cair no chão, ou se levantam bruscamente do banco” (David Martin, in: Corten, 1996, p. 50).

Grã-Bretanha: “clamores, respostas na forma de antífonas, cantos repetitivos, glossolalia, aplausos, batidas de pés, tripúdios, saltinhos, balanço do corpo” (1996, p. 49).

Corten conclui que o pentecostalismo tornou-se um fenômeno religioso transnacionalizado, não se podendo separar os elementos dele constituintes por sua origem, que o torna um fenômeno *sui generis* (p. 45), embora no Terceiro Mundo – e em particular no Brasil – tenha quase sempre um desenvolvimento autóctone.

Uma questão que podemos levantar na tarefa de caracterização do Pentecostalismo é se podemos classifica-lo como protestante. Já vimos que o pentecostalismo surgiu a partir de movimentos de renovação dentro do protestantismo. Um exemplo é o pentecostalismo chileno. A maior igreja protestante no Chile foi iniciada por um missionário Metodista, em 1907, influenciado por amigos que trouxeram de Los Angeles (EUA) a mensagem do avivamento pentecostal.

Embora o pentecostalismo tenha muitos antecedentes religiosos e teológicos – sendo os mais recentes os pensamentos, experiências e atividades de John Wesley (1703-1791, fundador do metodismo), de Edward Irving (1792-1834, líder do “Movimento das Línguas”), Charles Finney (1792-1876, grande reavivalista norte-americano), R. A. Torrey (presidente do Instituto Bíblico Moody) e o reavivamento gaulês, liderado por Evans Roberts, de tradição metodista (Bruner, 1983, p. 29-34) – em geral considera-se como o ponto inicial do atual pentecostalismo os fenômenos ocorridos em 1906, em Los Angeles, EUA. Um pregador da doutrina da santidade ²³ chamado William J. Seymour, referido por Fischer como “homem de cor” (cit. in Bruner, 1983, p. 35), estudou no Instituto Bíblico estabelecido em Houston, Texas, por Charles Parham, ex-ministro metodista, também defensor do movimento de santidade, que ensinava o batismo com o Espírito Santo e o conseqüente dom de falar em outras línguas. Tendo aceitado essa mensagem, Seymour, foi convidado, por intermédio de uma mulher que viera de Los Angeles, a dirigir em sua cidade uma pequena “assembléia nazarena” (Bruner, 1983, p. 35). Sua mensagem foi duramente

²³ Segundo Bruner (1983, p. 32), o movimento de santidade teve como causas: os efeitos desmoralizantes da guerra civil norte-americana, a insatisfação com a doutrina da santidade sustentada

criticada, mas alguns batistas o convidaram para pregar em sua casa. Ali começou, em nove de abril de 1906, um movimento pentecostal que, devido ao rápido crescimento – atraindo pessoas de diversas denominações e raças – passou a reunir-se no templo de uma ex-igreja metodista, situada na rua Azuza, 312. Esse local ficou tradicionalmente ligado ao nascimento do movimento pentecostal. Dali o pentecostalismo espalhou-se para os Estados Unidos todo – onde a Assembléia de Deus é uma das principais igrejas pentecostais em tamanho e influência – e para outros países ao redor do mundo. T. B. Barratt (1862-1940), pastor metodista norueguês, numa viagem a New York, soube pela primeira vez do movimento em Los Angeles, abraçou suas crenças, experimentou o chamado “batismo com o Espírito Santo” e implantou o pentecostalismo na Noruega, depois na Inglaterra, na Alemanha e na Suécia.

O fundador da Congregação Cristã no Brasil, Luigi Francescon, era um imigrante italiano que vivia em Chicago, onde foi influenciado pelo movimento pentecostal. Ele veio para a Argentina, conseguiu alguns seguidores, em 1909, mas não deixou uma igreja formada. No ano seguinte, fundou a CCB, em São Paulo²⁴. A doutrina pentecostal alastrou-se pelo continente latino-americano pouco a pouco, sendo o Equador o último País a recebe-la (1956). No México, a exemplo de outros lugares, o pentecostalismo foi implantado através de migrantes que voltavam para sua terra, tendo conhecido o pentecostalismo em suas viagens. Portanto, tanto os iniciadores do pentecostalismo quanto os que o espalharam eram pessoas desenraizadas: Francescon, Berg e Vingren eram europeus que deixaram suas pátrias, para viver nos EUA e de lá vieram para a América Latina; depois o pentecostalismo foi transportado por migrantes no interior da América Latina.

Gunnar Vingren nasceu em 1879, em Ostra Husby, Ostergotland, Suécia. Em novembro de 1903, com 24 anos, Vingren foi morar com um tio, em Kansas City e pertencia à Igreja Batista Sueca de Kansas City. Em setembro de 1904, Vingren iniciou um curso de quatro anos no Seminário Teológico Batista Sueco, em

pela igreja Metodista (perfeccionismo) e a preocupação com o liberalismo na teologia e com o “mundanismo” na igreja como um todo.

²⁴ Segundo Corten (1996, p. 66), a CCB procede da cisão de uma Igreja Presbiteriana, de origem calvinista.

Chicago. Em 1909²⁵, quando surgiu o movimento pentecostal, teria recebido o batismo com o Espírito Santo e desde então começou a pregar a doutrina pentecostal, isto é, a experiência desse batismo.

Daniel Berg nasceu em 1884, na cidade de Vargon, Suécia, de pais batistas. Em 1902, embarcou rumo aos Estados Unidos, motivado pelas boas notícias do grande desenvolvimento e progresso que ali ocorria. Desembarcou em Boston e depois se mudou para Providence, Estado de Rhode Island, onde foi trabalhar em uma fazenda. Recebeu o chamado “batismo com o Espírito Santo” também em 1909.

Daniel Berg e Gunnar Vingren se conheceram em uma Conferência, da qual participavam, em Chicago. Concluindo que tinham o mesmo projeto de vida: tornarem-se missionários. Entendendo que Deus os queria enviar para Belém, Pará, embarcaram para o Brasil em novembro de 1910. (Informações colhidas no site da Assembléia de Deus do Jardim Etelvina, na Internet: www.adjardimetelvina.kit.net)

Em 18 de julho de 1911 na residência de Henrique Albuquerque, com a participação de 19 pessoas iniciou-se, no Bairro de Cidade Velha, a nova igreja, inicialmente chamada de Missão da Fé Apostólica. Em 11 de janeiro de 1918, a igreja foi registrada oficialmente como Assembléia de Deus. Não conhecendo a língua portuguesa, Berg e Vingren no início só sabiam dizer aquilo que era a essência da mensagem que pregavam: “Jesus salva, batiza com o Espírito Santo e cura os enfermos” (www.adbelem.org.br/historia.htm).

Berg e Vingren eram pobres. O primeiro trabalhara em Chicago no comércio, enquanto Vingren havia sido fogueista, porteiro e jardineiro. Eles não eram mantidos por nenhuma junta missionária. De início, conseguiram alojamento, por alguns dias, no porão de um templo batista. As igrejas protestantes tomaram conhecimento da chegada dos missionários americanos e convidavam-nos para visita-las. Nessas visitas, os missionários apenas cantavam hinos de louvor a Deus em seu próprio idioma. Quando começaram a entender a língua portuguesa, iniciaram, de fato, a sua

²⁵ Em página, na internet, da Assembléia de Deus em Belém, PA, afirma-se que o movimento de renovação pentecostal nos Estados Unidos eclodiu em 1906. Berg e Vingren já estavam, portanto, nos EUA nessa ocasião.

missão: falavam de Jesus, enfatizando a salvação, o batismo com o Espírito Santo, a cura divina e o uso dos dons espirituais.

A princípio, poucos membros da Igreja Batista se interessaram por essa doutrina, pois acreditavam ser ultrapassada. Depois, um grupo de interessados formou-se, e isso fez com que surgissem facções dentro daquela igreja, entre os que aceitavam e os que não aceitavam a nova “doutrina”. Seis meses depois da chegada dos missionários a Belém, Vingren foi convidado para dirigir uma reunião. Sua palavra entusiasmou a maioria dos presentes. Outras reuniões foram realizadas em casas de alguns membros daquela igreja.

Quando duas mulheres batistas passaram a falar em línguas estranhas, a Igreja tomou conhecimento do ocorrido e não aceitou o que estava acontecendo com os seus membros. Em 13 de junho de 1911, a Igreja Batista reuniu-se em assembléia, quando um dos membros, Raimundo Nobre, fez a seguinte proposição: “Todos os que estão de acordo com a nova seita, levantem-se!” Dezenove membros – a maioria dos presentes – levantaram-se. Uns porque já haviam tido a experiência pentecostal, e os outros, porque criam que poderiam também tê-la. A minoria excluiu a maioria da igreja. Os dezenove dissidentes da Igreja Batista começaram então a reunir-se na casa de um deles, em Belém, bairro de “Cidade Velha” (www.adbelem.org.br/historia).

Alguns aspectos com respeito ao movimento pentecostal merecem um destaque que pode lançar luz sobre sua análise:

- Os Estados Unidos, no final do séc. XIX e início do séc. XX, passava por grandes mudanças sociais, como o declínio da economia agrária e o crescimento de uma economia industrial, o deslocamento de grandes contingentes populacionais dos campos para as cidades, a transformação de colônia em metrópole imperialista, a quebra de uma certa homogeneidade da população pela grande quantidade de imigrantes de outras raças e da mudança política do relativo “laissez-faire” para um controle mais rígido do Estado (*McLoughlin, in: Bruner, 1983, p. 35*).

- O extraordinário crescimento do pentecostalismo, nos Estados Unidos, assim como também aconteceu no Brasil e em outros lugares, deveu-

se, entre outras razões, aos efeitos das profundas mudanças sociais, políticas e econômicas mais pesadamente sentidas pelos indivíduos criados no interior, isto é, em regiões rurais, onde as contradições da modernização são mais agudas, em função de a vida ser mais fortemente regulada e marcada pelas tradições, pela estabilidade e onde os indivíduos são “intelectualmente insofisticados” (*McLoughlin, in: Bruner, 1983, p. 35*). Acrescentaríamos ainda que nas regiões rurais o individualismo racional moderno colidia com o coletivismo afetivo pré-moderno, desestabilizando a vida social e a identidade individual e coletiva. As origens do pentecostalismo ligam-no às camadas populares da população, em geral às margens da cultura organizada e da vida institucional, sendo assim, carentes de integração, de satisfação e de atendimento de suas necessidades básicas. Essa situação de insatisfação com o instituído abrange também a instituição religiosa. Os primeiros brotos do pentecostalismo nasceram no interior de igrejas estabelecidas, burocratizadas, sendo por estas podados, o que veio marcar uma oposição, no campo protestante, entre formalismo e informalismo, institucionalismo e desinstitucionalismo, racionalismo e emocionalismo.

Pope (*in: Bruner, 1983, p. 36 e 37*) relaciona uma série de possibilidades de explicação sociológica para a ascensão das igrejas pentecostais:

- A transiência, i. é, a fluidez dos tempos, que ele não considera válida;
- O fracasso das igrejas mais antigas quanto a satisfazer as necessidades religiosas de todos os grupos da população, que, segundo ele acredita, é de mérito inquestionável;
- O choque cultural envolvido na transição de uma situação rural para uma urbana – i. é, a urbanização – que acha uma explicação plausível porém inadequada;
- A parte econômica, i. é, o fato de os pobres serem o grupo principal que foi atraído, que chama de sustentável;
- A necessidade psicológica, i. é, o anseio de muitos por expressão e liberdade de emoções, que acha crível;
- A explicação teológica, i. é, a persuasão dos próprios pentecostais de que fatores espirituais genuínos são decisivos, que Pope simplesmente menciona.

Freston salienta o fato de que os pentecostalismos têm, em geral, uma origem latino-americana, ou foram fundados por missionários independentes (diferentemente dos protestantismos históricos). Quando aconteceu de grupos serem formados por uma denominação pentecostal estrangeira, eles buscaram rapidamente se tornar autônomos (1998, p. 344).

A questão da propriedade de classificar-se o Pentecostalismo como Protestante ou não, há divergências. Freston (1998, p. 336) considera-o como Protestante, mas sublinha as diferenças substanciais que o afasta do Protestantismo histórico, ou clássico, a saber:

- O Pentecostalismo é um Protestantismo de massas de classes mais baixas;
- O Pentecostalismo enfatiza a experiência do Espírito;
- O Pentecostalismo é organizado em um grande número de *seitas conversionistas*.

O Pentecostalismo, ainda segundo esse autor, mantém, todavia, do Protestantismo, a ênfase na doutrina coerente, a crença num cosmos governado por leis e a subordinação do fenômeno carismático à revelação bíblica. Estas três características do Protestantismo, que teriam continuado no Pentecostalismo, são tipicamente modernas, por sua inclinação à ordem, à coerência racional, à criação e sustentação de leis, que permitam compreender, prever e, desse modo, controlar os fenômenos, à fixação do saber autenticado pela linguagem escrita, em oposição à imprecisão e subjetividade da tradição oral e da experiência individual.

Na verdade, as características do Protestantismo apontadas por Freston encontram-se mitigadas no Pentecostalismo²⁶. A coerência racional da doutrina é relativizada internamente, tendendo muito mais a uma harmonização entre teoria e prática religiosas, do que a uma reflexão aprofundada e crítica dos conteúdos religiosos e doutrinários; a autonomia do funcionamento do cosmos é relativizada pela intervenção do extraordinário, do inesperado, do surpreendente e inexplicável,

²⁶ Talvez o mesmo esteja acontecendo no próprio protestantismo histórico, na medida em que sofre as consequências das mudanças em curso na sociedade.

inicialmente manifesta na irrupção da glossolalia, no domínio do espírito, e depois na cura divina, no domínio do corpóreo. Embora dois fenômenos (a glossolalia e a cura divina), expressem uma brecha ou ruptura na ordem “natural” do cosmos, eles são mediados por elementos racionais, que consistem na criação de condições ideais para a ocorrência de tais fenômenos. Essa mediação liga o fenômeno sobrenatural à pessoa que conhece o poder e de certa forma o manipula, para fazê-lo acontecer em determinado tempo e lugar, ou pelo menos torne “mais possível” que aconteça, o que lhe confere certo status divino. Assim, o universo frio e mecânico governado por leis independentes torna-se, no pentecostalismo, mais “humano”, mais próximo, menos auto-determinado.

Quanto à subordinação da experiência carismática à revelação bíblica, fica claro que, no contexto em que surgiu o pentecostalismo – o protestantismo clássico – a referência à revelação bíblica tornava-se necessária para a legitimação dos novos eventos que no presente ocorriam, pedindo justificativas para serem integrados ao universo simbólico e, desse modo, serem reconhecidas pela igreja institucionalizada que reconhecia como plausível somente aquilo que pudesse ter respaldo na tradição bíblica. Embora o pentecostalismo mantivesse, portanto, a doutrina da inspiração bíblica – numa linha fundamentalista²⁷ – aparentemente de modo mais “apegado” do que o Protestantismo histórico (que naquele momento via surgir em seu seio o movimento do liberalismo teológico e da alta crítica, que punham em cheque a crença na autoridade da Bíblia), fez com que ganhasse importância teológica a experiência carismática individual, tornando-se esta uma espécie de complementação da revelação. A revelação das Escrituras ganhou assim uma parceira (que também pode ser vista como rival, dependendo da posição em que se encontra o observador). A consequência, seja qual for a perspectiva, é a perda da hegemonia da revelação bíblica, o que significa seu enfraquecimento, em função da divisão de poder. Se, por um lado, o Protestantismo histórico rejeitava a nova experiência carismática em nome da revelação bíblica, o Pentecostalismo, por outro, rejeitava a tradicional interpretação da revelação bíblica, em nome da experiência carismática. Se a

²⁷ É chamado de fundamentalismo religioso a tendência ou ênfase para sobrelevar os fundamentos da fé, os fatos ou doutrinas fundantes do grupo religioso, geralmente como reação a um alegado desvio ou afastamento que esteja ocorrendo no grupo. Por isso, o fundamentalismo tende a ser conservador e crítico com relação às mudanças, vistas como perversão, apostasia, ou heresia.

experiência levou a uma nova forma de interpretar a revelação bíblica, fica evidente que aquela passou a ocupar posição predominante.

Embora a discussão acima aponte para uma relativização dos fundamentos protestantes no Pentecostalismo, afastando-o, portanto, do Protestantismo histórico, presta-se a marcar posição distintiva em relação a outras expressões religiosas de caráter popular na América Latina. É nesse contexto que Freston se localiza:

“Suas ênfases Protestantes na doutrina coerente, num cosmos governado por leis e na subordinação do fenômeno carismático à revelação Bíblica, distingue-o (o Pentecostalismo) de religiões tais como a Umbanda, que compete pelas massas latino-americanas” (1998, p. 336, 337)

Vários autores referem-se ao pentecostalismo e ao neopentecostalismo como Protestantes²⁸. Outros falam de uma latino-americanização do Protestantismo que significaria uma perda da identidade religiosa original (Bastian, 1990). Bastian prefere romper com as categorias fechadas e falar de heterodoxias religiosas, que expressam uma assimetria tanto em relação ao protestantismo quanto ao catolicismo institucionais (Bastian, 1992a, p. 544). É necessário, portanto, examinar a dinâmica dos comportamentos sociais e políticos dos diversos grupos religiosos, deixando para depois a preocupação com sua identidade religiosa e sua pertença no universo religioso e político protestante.

Seguindo essa linha de estudo, vamos tentar traçar uma fisionomia do pentecostalismo, examinando suas principais características, para esclarecer sua posição real e concreta em relação ao protestantismo histórico e em relação ao seu contexto social, cultural, político e econômico que denominamos de modernidade latino-americana.

2. CARACTERÍSTICAS DO PENTECOSTALISMO

Procuraremos apresentar a seguir algumas características do pentecostalismo, tarefa difícil devido à dinâmica do campo, já apontada anteriormente. Cremos, entretanto, ser possível pontuar algumas das características mais importantes e distintivas, que nos ajudarão a conhecer melhor o campo estudado, que é o contexto

²⁸ Stoll, David (1990). *Is Latin America turning Protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley, CA: University of California Press; Martin, David (1990). *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell; obras citadas por Bastian, (1992).

sócio-religioso e comunitário dentro do qual a migração religiosa ganha sua existência e significação.

2.1. Elementos institucionais

Seguindo uma tipologia de modelos institucionais, apresentada por Bruce, Freston (1998, p. 339) sustenta que o pentecostalismo adota um modelo clientelístico²⁹, no qual os líderes adaptam-se ao estilo de organização centralizada na pessoa de líderes dinâmicos e convencidos de um chamado divino específico para tal serviço. Para Freston, esse modelo personalista permite um crescimento rápido, é mais socialmente acessível (comparado aos modelos burocrático e familiar, explicitados na nota de rodapé), porém facilita a ocorrência de divisões. De fato, o pentecostalismo fragmenta-se muito, o que é favorecido também pelo contexto social (a urbanização, que dissolve as antigas unidades), jurídico (facilidades legais para a fundação de novos grupos religiosos) e cultural (aceitação da possibilidade de mudança). Neste aspecto em particular, o pluralismo, marca fundamental da modernidade, está presente e claramente manifesto no pentecostalismo num dos pilares centrais da vida social: a liderança e estrutura de governo.

A legitimidade da liderança em grupos pentecostais não provém somente da sua capacidade pessoal de atrair e conduzir o grupo, o que seria classificada como liderança do tipo-ideal carismático, segundo Weber (1982a, p.134ss). Outros fatores importantes devem ser considerados. Para Fry e Howe (1975, p. 81 e 87), no pentecostalismo, aliado ao carisma, ou à inspiração divina – que caracteriza a função de profeta – estão o conhecimento bíblico (ainda que não seja necessariamente um conhecimento crítico e aprofundado, acrescentamos nós) e a aprovação de outros líderes, fatores que indicam uma certa estrutura um pouco mais elaborada, acompanhada do processo de “rotinização do carisma” (Weber, 1982a, p. 138) . Para os autores citados, nas congregações pentecostais, a liderança é menos pessoal, os líderes estão sujeitos a interesses mais profundos de uma organização burocraticamente estabelecida, o que a torna menos flexível e as comunidades muitas vezes são agrupadas em federações fortes.

²⁹ Os outros dois modelos de organização e governo são o burocrático, adotado pelas igrejas históricas, e o modelo familiar, que se expressa especialmente na Congregação Cristã no Brasil, a qual, embora seja uma igreja pentecostal, difere da maioria das igrejas pentecostais neste particular.

O sentimento de pertença ao grupo tem mais uma natureza de contrato com o grupo como um todo do que de lealdade pessoal ao líder do grupo. Os grupos pentecostais possuem uma consciência comunitária bastante acentuada. Cada seguidor *participa* da igreja, isto é, sente-se *parte* dela e tem um senso de identidade com o grupo. Em nossa pesquisa de campo, constatamos que, dos 326 pesquisados, 296 disseram sentir-se membro da igreja da qual participa no momento, o que representa 90,79% do total (19 não responderam e 11 responderam que não se consideram “membros” do grupo religioso).

As razões que foram expressas na pesquisa para o sentimento de pertença ao grupo religioso são bem variadas. Obtivemos as seguintes respostas³⁰: em primeiro lugar, as respostas fazem referência a uma identidade orgânica supra-institucional constituída a partir do conceito bíblico de ser a igreja o corpo de Cristo e ao qual se fez uma adesão pessoal, através da fé. Em segundo lugar, aspectos funcionais são citados, como assiduidade às reuniões e programações do grupo e envolvimento nas atividades e eventos promovidos pela igreja. Em terceiro lugar, o batismo é referido como o marco de pertença e de identidade com o grupo (confirmando essa postura, encontramos respostas indicando que a pessoa não se sente membro do grupo religioso do qual participa porque não foi batizado). Esse fato tem uma certa importância: embora o ritual de iniciação (batismo) marque a solene e formal admissão do fiel ao grupo, outros fatores de natureza informal e prática apareceram em maior quantidade nas respostas, embora a diferença quantitativa seja pequena³¹.

³⁰ Fizemos uma classificação das respostas, agrupando aquelas que expressavam, embora em linguagem diferente, o mesmo conteúdo ou significado.

³¹ Os resultados que obtivemos foram os seguintes, nessa questão: Faço parte do corpo de Cristo (28); sou assíduo (27); participo das atividades (28); Fui batizado (24); O grupo é a minha família cristã (21); Tenho comunhão (12); aceitei a Jesus como meu salvador (9); freqüente há muito tempo (7); estou comprometido com a estrutura e ministério (7); temos a mesma fé em Jesus Cristo (6); procuro ajudar (6); tenho fé nos ensinamentos desta igreja (5); sinto-me bem (4); faço parte do povo de Deus (4); sou fundador (3); servir a Deus (3); Deus transformou a minha vida e agradeço a Jesus por isso (3); trabalho pelo crescimento dessa instituição (2); tenho Deus na minha vida (2); sou registrado lá (2); sou muito ligado à igreja (2); sou bem recebido (2); nada fiz que me impedisse de ser membro (2); juntos temos força e vencemos experiências (2); há o manifestar do Espírito Santo e muito amor (2); faz parte de toda minha vida (2); estou debaixo de uma autoridade eclesial (2); Deus tem me abençoado e me feito feliz (2); ali estou crescendo na graça de Deus (2); acredito em Deus (2); a Bíblia dá esta certeza (1); a Bíblia fala da “Congregação dos santos” (1); acredito na unidade de Jesus Cristo (1); acredito no Espírito Santo (1); amo a Deus e preciso congregá-lo (1); busco do Espírito (1); convivo com eles (1); creio na salvação (1); dou dízimo (1); encontrei o amor (1); espero ir ao céu (1); estou cadastrado (1); identificação com a filosofia da igreja e seus líderes (1); integração e responsabilidade que tenho no grupo (1); levo a palavra (1); adaptei-me bem com tudo na igreja (1); identifico-me (1); nela voltei para Deus (1); participo da Santa Ceia (vários); precisamos uns dos

Esse resultado evidencia uma relação com a igreja como associação ou comunidade, e não somente com o líder dela, do qual pudesse simplesmente receber o atendimento de suas demandas religiosas, como acontece no tipo ideal puro do mago, de Weber (1991, p. 294).

Freston reconhece no modelo pentecostal de governo, como característica organizacional, sua versatilidade, ou facilidade de atualizar-se, o que está associada às características anteriormente referidas: o clientelismo e a segmentação pluralista. Os novos grupos pentecostais adaptam-se mais fácil e livremente ao seu tempo devido ao fato de não haver uma bagagem de décadas de tradição que tenham que carregar. O pentecostalismo é um movimento que se atualiza tanto mais quanto mais se segmenta. Evidentemente que as igrejas pentecostais mais antigas, como a Assembléia de Deus, por exemplo, quase centenária, já possui uma história mais longa, tradições formadas, estrutura mais rígida, o que faz com que perca a versatilidade apontada por Freston (1998, p. 339).

2.2 Elementos teológicos

O pentecostalismo sustenta praticamente o mesmo conjunto de doutrinas do protestantismo clássico. A mais importante diferença está na doutrina do Espírito Santo, ou melhor, na doutrina do batismo do Espírito Santo, que é, entretanto, muito mais uma experiência, no próprio entendimento e prática dos pentecostais, do que uma doutrina. Por isso, podemos dizer que o pentecostalismo, do ponto de vista teológico, é centrado em uma experiência, a qual é pessoal e descrita como um “revestimento de poder”, através do qual “uma pessoa é sobrenatural e experimentalmente, e em plena consciência, imergida no, ou submergida pelo poder do Espírito Santo” (Skibstedt, in: Bruner, 1983, p. 470). Essa é a marca distintiva do movimento pentecostal.

O pentecostal crê que esse batismo no Espírito Santo é uma maravilhosa experiência posterior à conversão a Cristo e diferente dela. Ensina que todo cristão não somente pode, mas também deve buscar esse batismo, para poder viver na plenitude divina. Portanto, o batismo no Espírito Santo seria uma experiência mais

alta ou mais profunda do cristão. A manifestação, evidência ou o sinal de que um cristão foi batizado no Espírito Santo seria o falar em outras línguas, ou em línguas estranhas, fenômeno que é compreendido como uma união intensa do espírito humano com o Espírito Divino, na qual a linguagem seria supra-racional, uma espécie de linguagem do espírito, que ele entenderia e ensinaria a falar, não por métodos comuns de aprendizado, mas por um poder sobrenatural. A teologia pentecostal é, portanto, uma teologia do sentimento, da emoção, da experiência, e da supra-racionalidade. Estas ênfases diferenciam e distanciam o pentecostalismo do protestantismo histórico, cuja teologia possui as características da racionalidade e da lógica, do conhecimento abstrato e da apreensão cognoscitiva dos conteúdos religiosos. A este ponto voltaremos adiante, ao tratarmos da prática e da ética pentecostais.

Outro aspecto digno de nota na teologia pentecostal é a imagem de Jesus, a segunda pessoa da Trindade, de acordo com a doutrina cristã. Jesus, para o pentecostal, é único salvador para o ser humano, isto é, aquele que tem poder para livra-lo das dificuldades, das enfermidades, dos sofrimentos e das pressões da vida e das opressões de espíritos maus, ou demônios e de perdoar os pecados para ser possível a salvação eterna. Aquilo que Jesus fez em sua vida terrena, segundo os relatos bíblicos, continuaria fazendo hoje. “O Cristo pentecostal é um ser forte, poderoso, realizador de milagres, inimigo dos demônios, curador e, sobretudo, libertador” (*Campos, 2001, p. 70*). E é principalmente na comunidade pentecostal que ele, Jesus, faz essas coisas, e não em outro lugar. Participar da comunidade religiosa pentecostal significa, portanto, participar de um espaço mágico, onde ocorre a manifestação ou atualização constante do poder de Jesus Cristo para resolver os problemas daqueles que o buscam – na ou através da igreja. O seguinte cântico o expressa bem:

“Eu venho buscar uma bênção, Jesus tem bênção pra dar;
 Você vem buscar uma bênção, espera Jesus vai te dar.
 Levante as mãos para o céu, recebe um facho de luz
 E canta comigo: Aleluia! O dono da bênção é Jesus;
 Eu quero essa bênção, Jesus! Preciso essa bênção, Jesus!”³².

³² Ouvi esse cântico em reuniões de um grupo pentecostal num bairro do Km 21 da rodovia Raposo Tavares, Cotia, nos anos 70.

O conceito de Jesus como um distribuidor de favores, de dádivas, ou de bens, sejam materiais, sejam espirituais, remete a uma prática muito comum nas relações entre a população e os seus dirigentes políticos, os donos dos bens e dos recursos. Eles estão lá para ajudar os que precisam, paternalística e clientelisticamente. No campo religioso, esse tipo de relação caracterizada pela doação assistencialista possibilita ao mesmo tempo duas formas distintas de reação: por um lado, atrai e mantém o interessado e necessitado de tais ajudas, criando uma lealdade dependente; por outro lado, ao focalizar os benefícios, perde-se o sentido tradicional de compromisso propriamente religioso e duradouro: o interesse em Jesus se manterá enquanto existirem necessidades pessoais que possam ser por ele atendidas. A vida religiosa enquanto relação com um grupo organizado, tende a tornar-se, assim, mais autocentralizada e instável, ou melhor, itinerante. As populações empobrecidas encontram assim, no pentecostalismo, o salvador, ou ajudador de que necessitam.

O crescimento do pentecostalismo no Brasil, como movimento religioso de caráter popular e a sua característica de oralidade tem contribuído para a constituição de um ecumenismo popular³³, pelo compartilhamento de elementos comuns da fé e da prática religiosa de origem pentecostal, o que Droogers (1987), chamou de “religiosidade mínima brasileira”. Para esse autor, há no Brasil

“ao lado da grande diversidade de religiões e religiosidades, uma religiosidade geral e mínima, que se manifesta na sociedade como um todo. Esta religiosidade encontra seu maior veículo de divulgação nos meios de comunicação de massa, que operam no mesmo nível social geral. Além disso, a RMB (religiosidade mínima brasileira) é expressada através da linguagem, que é de todos. Assim como a língua, a RMB também está muito presente, mas passa praticamente despercebida” (p. 80).

Essa religiosidade mínima é expressa, para Droogers, em frases feitas, pronunciadas por esportistas, políticos, apresentadores de programas de televisão e de rádio, músicas populares, propagandas, expressas em para-choques de caminhões e na própria linguagem coloquial. Citamos a seguir alguns exemplos dados pelo autor:

³³ A expressão “ecumenismo popular” foi utilizada por Duglas Teixeira Monteiro em seu estudo sobre o movimento de “cura divina” nas igrejas pentecostais, especificamente depois da utilização do rádio, por sua mensagem direcionada às massas, sem discriminação de pessoas, as quais são tratadas como

- “Nós, empresários, estamos todos tensos. Que Deus ilumine Figueiredo para que ele nos livre de três coisas: corrupção, preguiça e incompetência” (Antonio Ermírio de Moraes, Folha de São Paulo, 22/9/83);
- “Agora, é bola pra frente e fé em Deus” (Folha da Tarde, Porto Alegre, 14 e 15/5/83);
- “Graças a Deus, a maioria no Brasil acredita neste Deus” (Hebe Camargo, na TV Bandeirantes).
- “Bom dia, bom dia, bom dia, 24 minutos para as sete da manhã, aqui na Farroupilha. Tudo de bom para todos nós. Estamos abrindo esta segunda-feira, estamos abrindo esta semana, pedindo a Deus que possamos transformar em realidade tudo o que nós sonhamos e pensamos no fim de semana para esta semana que inicia. Bom dia gente, uma boa semana para todos nós. Que possamos realmente chegar lá. Que possamos cumprir nossos objetivos, que possamos transformar em realidade os nossos sonhos” (Sérgio Zambiasi, na Rádio Farroupilha, em 29/8/83).
- “Eu vou seguir uma luz lá no alto, eu vou ouvir uma voz que me chama, eu vou subir a montanha e ficar bem mais perto de Deus e rezar... Obrigado, Senhor, por mais um dia; obrigado, Senhor, que eu posso ver. Que seria de mim sem a fé que tenho em você. Por mais que eu sofra, obrigado, Senhor. Mesmo que eu chore, obrigado, Senhor, por eu saber que tudo isso me mostra o caminho que leva a você.” (Roberto Carlos, cantor)
- “Plante com fé. Você não está sozinho” (Slogan do Ministério da Agricultura, na televisão, para promover a consulta a agrônomos, setembro de 1984).
- “Deus me livre!”, “Graças a Deus!”, “Queira Deus!”, “Se Deus quiser.” (expressões populares).

- “Só Deus sabe o meu destino”, “Se passar, vai com Deus; se ficar, adeus”, “Fé em Deus e pé na tábua” (Frases de para-choques”).

Estes exemplos mostram uma religiosidade popular, cujo conteúdo perpassa transversalmente as várias e diversas formas religiosas por sua generalidade, superficialidade e utilidade e emocionalidade, pois, por ser direcionada às massas e estar, em algumas situações, associadas a interesses comerciais, precisa evitar o questionamento, a comunicação crítica e racional. Carregam conceitos sobre Deus, Jesus, reza, fé, algumas vezes com humor, “como se a seriedade absoluta fosse reservada aos sacerdotes da religiosidade oficial” (p. 78). Segundo Droogers, a RMB representa a convivência de diferentes visões de um mesmo mundo e opera no mesmo nível social geral. Nela encontramos um núcleo central comum, que é a pessoa de Deus, o que, para o autor, indicaria um cunho protestante e não católico popular. Certamente, pensamos nós, Droogers refere-se aqui ao protestantismo popular, isto é, ao pentecostalismo, por suas características comuns à RMB acima citadas. Entretanto, encontram-se também elementos de outras formas de religiosidade, assimiladas pela linguagem popular e integradas a um fundo identitário comum aos brasileiros, em que pese a grande diversidade de religiões. Por isso é que na interpretação que o autor faz, a RMB tende a unir os brasileiros em meio à diversidade e aos conflitos sociais, inclusive no campo religioso.

Esse quadro de saliências da manifestação do poder sobrenatural, da experiência religiosa emocional e de desvalorização do aprofundamento do pensar parece estar em processo de mudança, em parte do pentecostalismo atual³⁴, na medida em que os processos de burocratização e retraditionalização se desenvolvem, paralelamente ao crescimento numérico e institucional das igrejas, conforme o indicaram o resultado das pesquisas que fizemos. Pedimos para os pesquisados marcarem de uma lista de quinze opções, apenas cinco que eles considerassem como características principais em uma igreja, segundo as suas expectativas. A opção que recebeu o maior número de preferências foi “prioridade no estudo da Bíblia”: foram 241 indicações, de um total de 326 questionários. Para que houvesse maior clareza e

³⁴ Uma exceção é a Congregação Cristã no Brasil, igreja pentecostal que permanece avessa à instrução teológica, firmando-se na transmissão oral do conhecimento religioso, chegando a condenar a leitura de livros e revistas.

força no resultado desta questão, pedimos para o pesquisado indicar também as cinco características que ele *não* dá muita importância, ou *não* prioriza, em uma igreja. O resultado a esta questão confirma o anterior. “Prioridade no estudo da Bíblia” recebeu o menor número de indicações: 20 apenas, de 326 pesquisados. Interessante e esclarecedor foi o lugar que foi dado à “ênfase nas manifestações do poder de Deus (ex.: dons espirituais, curas...)”, que foi uma das opções para as características que o pesquisado espera de uma igreja. Essa opção ficou em quarto lugar na preferência, com 135 indicações, atrás de “prioridade ao ensino, especialmente à Escola Dominical”, “dedicação ao evangelismo e missões” e “prioridade no ensino da Bíblia”. Esse resultado leva-nos à conclusão de que o pentecostalismo tem sentido a necessidade de ampliação e aprofundamento do conhecimento da Bíblia, como algo importante para a sua experiência religiosa, enfraquecendo sua ênfase inicial nos dons carismáticos e nas manifestações do poder de Deus. O fato de existirem dois seminários ou escolas de ensino bíblico e teológico em São Bernardo do Campo é também um sinal dessa mudança em curso no pentecostalismo.

A modernidade não é homogênea. Em seu interior, movimentos em várias direções e sentidos, até mesmo opostos, são possíveis. Destradicionalização e retradicionalização, racionalização e emocionalização, individualização e reagrupação, desintegração e reintegração, acontecem, por vezes ao mesmo tempo, indicando a complexidade e a pluralidade, em todos os níveis, da sociedade moderna. Temos, assim, no pentecostalismo, a presença tanto do racional como do emocional, tanto do teológico como do experimental, sugerindo que devem ser vistos não como elementos isolados e excludentes, mas como aspectos que se completam e se integram numa compreensão de um todo. Harmonia e paz perfeitas? Possivelmente não. Os processos de mudanças não são tranquilos, unânimes e uníssonos, mas avançam sob tensões e, por vezes, conflitos.

2.3. Elementos éticos

Tendo sua origem histórica ligada ao movimento de santidade nos Estados Unidos, que se opunha às tendências modernizantes e liberais do final do séc. XIX, o pentecostalismo firmou-se como um retorno aos padrões bíblicos e à vida moralmente correta. Rejeitando os padrões da cultura ao seu redor, o cristão devia ser

diferente do “mundo”, que era visto como dominado pelo mal. O comportamento do pentecostal deveria seguir certos códigos de conduta, cuja observância era essencial para a salvação, tais como não beber bebida alcoólica, não fumar, não ir a cinema nem a espetáculos “do mundo”, não ver televisão, não cortar o cabelo; não usar calça comprida, nem minissaia, nem cosméticos ou produtos de beleza e nem se depilar (para as mulheres) e não deixar o cabelo comprido (para os homens). Tais tabus e exigências tinham como objetivo distinguir o pentecostal das outras pessoas e mesmo de outros cristãos, que eram vistos como “contaminados” pelo pecado e pelo mundo, segundo sua visão religiosa.³⁵

A forte ênfase moral do pentecostalismo opera em movimento contrário ao peso doutrinário, no sentido tradicional protestante. Neste, os princípios básicos eram teológicos: a crença na autoridade das Escrituras, no sacerdócio universal dos cristãos e na justificação pela fé, princípios de fé que tinham sua justificativa no contexto eclesiástico e social de fins do séc. XV e início do séc. XVI, numa tensão que passava mais pelo terreno da autoridade e da política do que por outros. A preocupação com a doutrina correta, com a verdade (racionalmente definida) tornou-se uma marca característica do protestantismo clássico. Ao substituir a centralidade dos princípios de fé pelas regras de conduta, o pentecostalismo emprestou a estas o status de “doutrina”. Daí a referência comum às outras expressões do protestantismo como “igrejas sem doutrina”, querendo com isso dizer que os códigos de comportamento religiosamente definidos pelas igrejas pentecostais passavam a ocupar o “lugar sagrado” da ortodoxia no protestantismo clássico. A “justificação pela fé” do protestantismo tornou-se, no pentecostalismo “justificação pelo comportamento”, o qual era regulado religiosamente e restrito a alguns aspectos do cotidiano, tais como o beber, o vestir e o divertir-se.

Essas exigências criam um sentido bastante forte de identidade exterior, assim como o dom de falar em línguas cria uma “identidade interior”, que não se constitui como exigência legal, mas de certa forma os indivíduos percebem que precisam dela para estar incluídos entre os “melhores”. Uma delimitação tão forte e nítida de

³⁵ A rejeição do mundo como perdido e pecaminoso e das suas produções expressa-se no seguinte cântico, que ouvi várias vezes ser cantado em reuniões pentecostais e em programas de rádio, aqui reproduzido parcialmente: “Mundo de tristeza, mundo de horror, mundo enganador/... Mulher de saia curta lá no céu não vai entrar/ Por isso é que eu posso assim cantar...”

fronteiras dificultava, pelo menos em seu início, a passagem tanto de dentro para fora, como de fora para dentro. Entretanto, com a fragmentação do pentecostalismo e a pluralidade resultante, a oferta de espaços mais abertos e menos exigentes veio possibilitar que se fizessem opções que proporcionem uma experiência religiosa nova e menos regrada. O esforço de regular o comportamento diário dos fiéis por meio de exigências morais e comportamentais, a partir daí, provoca então uma evasão dos indivíduos, iniciando uma subjetivização da crença e das práticas religiosas, isto é, de objeto, o fiel passa a ser sujeito – ainda que essa bipolaridade não seja tão marcada e simples como parece, colocada nestes termos.

Nestes aspectos éticos aqui apontados, o Pentecostalismo parece mais se aproximar de uma postura anti-moderna, devido à sua reação diante das mudanças trazidas pela Modernidade, como a condenação ao uso dos meios de comunicação de massa (TV, cinema, revistas, etc), bem como de produtos e atividades ligados ao prazer, ao belo, como o uso de brincos, colares, pulseiras, maquiagens e diversões. Entretanto, a rejeição destas e de outras coisas tem a ver não com o fato de pertencerem à modernidade, com seus ideais de racionalidade, de liberdade e de constituição do mundo à parte da religião, mas talvez esteja mais relacionada a uma insatisfação com a religiosidade tradicional e a um certo temor de perda da fé, diante das “tentações” muito mais fortes, presentes e mais acessíveis através das novas tecnologias da comunicação e do crescimento das ofertas de lazer e prazer ocasionado pelo desenvolvimento industrial. É útil lembrar aqui o universo conceitual do puritanismo, que foi, pelo menos em parte, preservado no pentecostalismo, de condenação do mundo e seus prazeres, para poder o cristão seguir o trilha estreito e difícil da salvação, rumo ao céu, conforme expresso no famoso quadro dos “Dois Caminhos”.³⁶

2.4. Elementos sociais

O Pentecostalismo apresenta-se como um movimento religioso, em geral, ligado às classes mais baixas ou empobrecidas. Em pesquisa realizada na região metropolitana do Rio de Janeiro (*In: Freston, 1998, p. 341*), constatou-se que 19,34% dos evangélicos ganham menos que dois salários mínimos, enquanto que no

³⁶ Esse famoso quadro representa o sistema puritano de salvação apresentado no livro de John Bunyan: “O Peregrino”, que influenciou grande parte do protestantismo estadunidense e brasileiro.

total da população esse índice era de 16,27%; na faixa de dois a cinco salários mínimos, entre os evangélicos, o índice era de 38,83%, enquanto que na população em geral era de 35,15%. Na faixa entre cinco e 10 salários mínimos, a diferença entre os evangélicos e a população em geral era mínima: 25,86%, diante de 25,92%. Nas faixas salariais mais altas, a situação era inversa, isto é, a porcentagem entre os evangélicos era sempre menor que naquela da população em geral.

Deve-se dizer que os pentecostais representam a grande maioria entre os protestantes, que também são chamados de evangélicos, no Brasil. Bastian estima que 80% ou mais dos protestantes na América Latina sejam de tipo pentecostal (1977, p. 51), embora haja exceções³⁷. Para Corten, no Brasil, esse índice fica entre 60 e 70% (1996, p. 83). Corten (1996, p. 82), citando estudos e pesquisas realizados por Novaes e por Rolim, demonstra que os pentecostais encontram-se nas camadas mais pobres da sociedade:

“Entre os trabalhadores remunerados, somente 0,5% são proprietários. Além disso, uma proporção elevada de economicamente inativos: 47,3%. Também havia mostrado (Rolim) que os pentecostais, pouco numerosos nas indústrias, são em compensação super-representados no terciário. Esta pesquisa confirmava dados recolhidos anteriormente no Chile, mostrando que o pentecostalismo é uma religião de pobres. No seu estudo pioneiro, Christian Lalive d’Espinay mostrava a resistência particular da classe operária – definida em senso estrito – à mensagem dos grupos protestantes... O pentecostalismo se difundiria [em compensação] particularmente entre o subproletariado de origem rural [tanto nas fazendas como nas periferias urbanas] e entre os mais populares dos estratos chamados médios”.

Em nossa pesquisa em São Bernardo do Campo, essa situação foi confirmada. Os questionários indicaram que 43,25% dos pesquisados recebem menos que 720,00 reais por mês, o que representa menos de três salários mínimos; quase 25% recebe entre 720,00 e 1200,00 reais mensais (de três a cinco salários mínimos); 14,19% recebe entre 1201,00 e 2400,00 reais (de cinco a 10 salários mínimos), somente 3,98% recebe entre 2401,00 e 4800,00 (de 10 a 20 salários mínimos) e apenas 1,22% recebe mais de 4800,00 (mais de 20 salários mínimos). Esses números tornam-se mais significativos para a presente análise se forem comparados com os dados da

³⁷ Freston (1997, p. 343) afirma que no Peru o pentecostalismo é minoria.

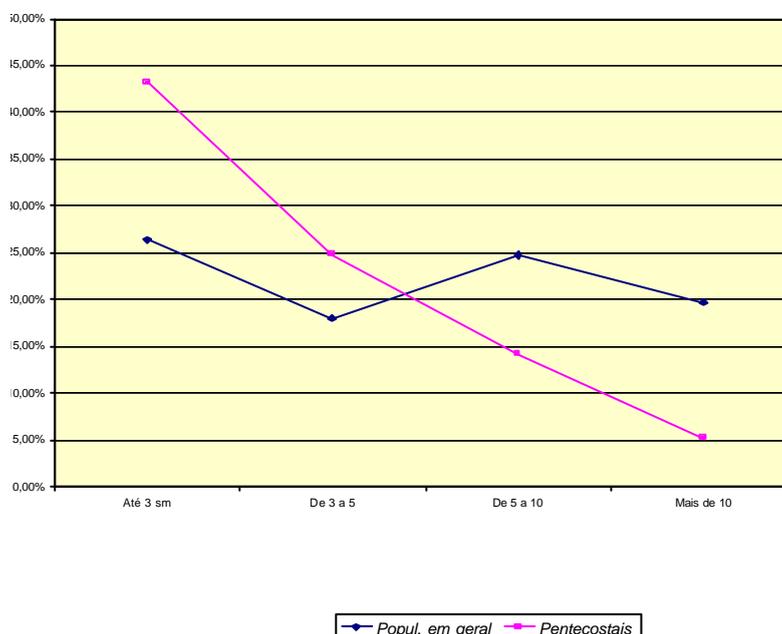
população em geral do município, fornecidos pela Prefeitura Municipal de São Bernardo do Campo, referentes ao ano 2000, conforme tabela 01³⁸:

TABELA 01: NÍVEL DE RENDA

Renda (salários mínimos)	Popul. em geral (%)	Pentecostais (%)
Até 3 sm	26,4	43,25
De 3 a 5	18	24,84
De 5 a 10	24,7	14,19
Mais de 10	19,7	5,2

Estes dados estão apresentados no gráfico 01:

GRÁFICO 01: NÍVEL DE RENDA



Este quadro comparativo deixa claro que o pentecostalismo está presente predominantemente nas duas primeiras faixas de renda, enquanto que nas faixas que

³⁸ Os dados estatísticos apresentados no quadro referem-se à renda mensal do chefe do domicílio e foram levantados no ano de 2000. Eles podem ter sofrido alterações até o ano de 2003, quando foi

recebem mais de cinco salários mínimos, a presença do pentecostalismo fica bem abaixo da média da população do município.

Um fator social muito marcante da população pentecostal em São Bernardo do Campo, que certamente reflete a realidade social da população em geral na região é a sua procedência: 38,34% dos pesquisados vieram de outros Estados do Brasil. Veja a tabela dois, que indica a quantidade por Estado:

TABELA 2: IMIGRAÇÃO SOCIAL DAS IGREJAS PESQUISADAS

Estado	Quantidade	%
Minas Gerais	37	11,34
Pernambuco	20	6,13
Bahia	19	5,82
Paraná	10	3,06
Alagoas	8	2,45
Ceará	7	2,14
Piauí	6	1,84
Mato Grosso do Sul	4	1,22
Paraíba	3	0,92
Rio de Janeiro	3	0,92
Espírito Santo	2	0,61
Maranhão	2	0,61
Sergipe	1	0,3
Rondônia	1	0,3
Rio Grande do Norte	1	0,3
Goiás	1	0,3
Total	125	

feita a nossa pesquisa entre pentecostais.

Além da imigração de outros Estados, temos também a imigração de outras cidades do interior do Estado de São Paulo. São indivíduos e famílias que deixaram suas terras e cidades no interior e litoral do Estado e vieram para a região metropolitana de São Paulo, capital, fixando residência em São Bernardo do Campo. Foram 20 pessoas no total, vindas das seguintes cidades: Sto. Anastácio, Valparaíso, Nova Andradina, Gália, Americana, Paulicéia, Santa Lúcia, Ibitinga, São Carlos, Aiumas, Cubatão, Irapuru, São Roque, Itu, Pirassununga, Caçapava, Cananéia, Cubatão e Araçatuba.

Portanto, totalizando esses números, temos o seguinte resultado: 124 imigrantes de outros Estados e 20 imigrantes do próprio Estado de São Paulo. Juntos, somam 144 imigrantes, o que representa 44,17% do total de pessoas pesquisadas. Esse número representa um valor mínimo, pois 17 pesquisados não declararam sua procedência, em um questionário foi impossível a identificação e em um a letra estava ilegível.

Quanto ao gênero, a pesquisa como um todo apontou uma inclinação numérica para o masculino: 175 declararam ser do sexo masculino, 145 do sexo feminino e seis não declararam. Esta ligeira maioria do sexo masculino pode ser explicada pelo fato de termos também feito a aplicação do questionário em duas escolas de ensino bíblico/teológico, onde os alunos, na maioria absoluta, são homens. A situação nas comunidades pentecostais, porém, é diferente. Se não considerarmos os questionários respondidos pelos(as) alunos(as) dessas escolas, o resultado será o seguinte: mulheres = 114 (59,06%), homens = 74 (38,34%) e não declararam = cinco (2,59%). Comparamos esses resultados com os dados gerais da população de São Bernardo do Campo, conforme a tabela 03:

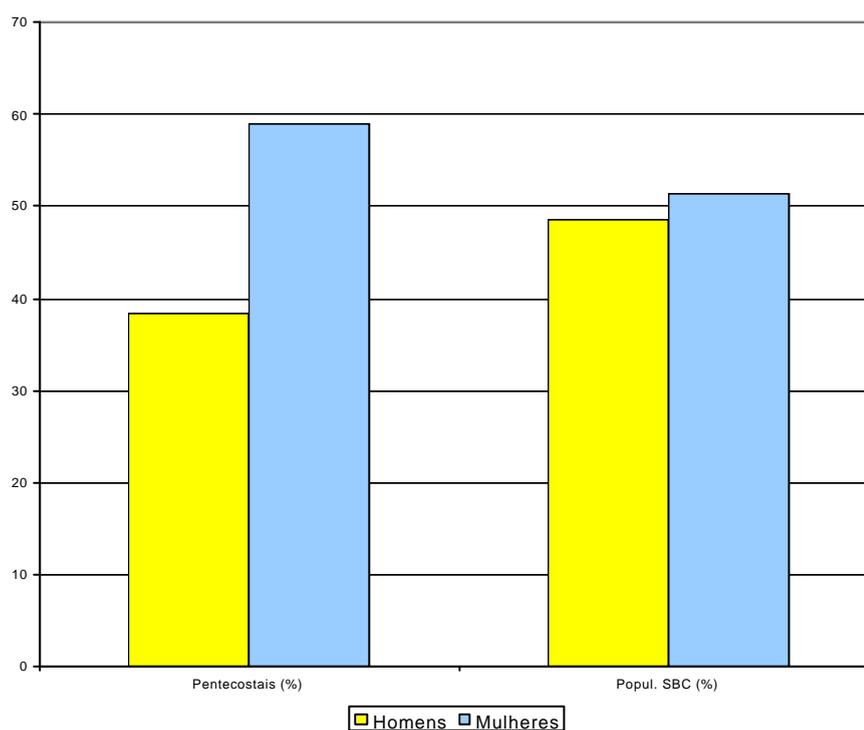
TABELA 03: COMPOSIÇÃO POR GÊNERO

	Pentecostais (%)	Popul. SBC (%) ³⁹
Homens	38,34	48,65

³⁹ Dados fornecidos pela Prefeitura de S. Bernardo do Campo, referentes ao ano de 2001. Segundo os dados fornecidos, o percentual de homens vem decrescendo lentamente desde a década de 60, enquanto que o percentual de mulheres na população vem aumentando numa média de 0,817% por década.

Mulheres	59,06	51,35
----------	-------	-------

GRÁFICO 02: CLASSIFICAÇÃO POR GÊNERO IGREJAS E POPULAÇÃO DE SBC



A predominância da presença e participação feminina na religião não é uma característica exclusiva do pentecostalismo. O mesmo fenômeno pode ser facilmente constatado em outras igrejas. Penso que uma das razões dessa maior presença feminina nas atividades religiosas esteja relacionada com a redução do religioso ao campo privado e ao seu espaço mais nuclear: a família, como o indicou Berger

(1985, p. 146 e 158), ao discorrer sobre a secularização, a fragmentação do mundo e a perda de plausibilidade da religião que delas decorreu:

“Restringe-se assim o poder que a religião tinha de construir o mundo ao da construção de mundos parciais, universos fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode não ir além do núcleo familiar. Como a família moderna é uma instituição notoriamente frágil (característica que ela compartilha com outras formações da esfera privada) isso significa que a religião, que se apóia nesse tipo de estrutura de plausibilidade, é necessariamente uma construção débil... A religião pode ser comercializada mais facilmente se se puder mostrar que ela é mais ‘relevante’ para a vida privada, do que se se enfatizar que ela tem aplicações específicas às grandes instituições públicas. Isso é particularmente importante para as funções moral e terapêutica da religião. Daí resulta que as instituições religiosas tenham se acomodado às ‘necessidades’, moral e terapêutica, do indivíduo em sua vida privada. Pode-se ver isso na proeminência dada aos problemas privados na atividade e na promoção das instituições religiosas contemporâneas: a ênfase na família e na vizinhança assim como nas ‘necessidades’ psicológicas do indivíduo”.

O papel da mulher tem sido tradicionalmente ligado às tarefas e responsabilidades caseiras, incluindo nestas a criação e educação dos filhos, enquanto que ao homem cabe, segundo esse mesmo padrão social, as tarefas ligadas à construção do mundo: economia, produção, política, a vida pública enfim. Ao deslocar, por força da secularização, sua atuação do público para o privado, a religião passa a operar num ambiente cujos agentes tem sido, historicamente, as mulheres. As ofertas religiosas passam a interessar mais às mulheres que aos homens. Ao voltar-se para as “necessidades” psicológicas dos indivíduos e para as questões ligadas à vida familiar e à moral privada, as instituições religiosas fazem automaticamente uma opção quanto ao seu público alvo: a mulher.

Freston (1998, p. 350) nos oferece uma contribuição explicativa interessante neste ponto. Para ele, o Pentecostalismo oferece às mulheres – pertencentes às classes mais baixas – uma proposta que lhes é desejável, que consiste na reconciliação dos valores de gênero. O autor cita uma pesquisa feita por Caldeira na periferia de S. Paulo: “ Os projetos das mulheres são feitos muito mais para outros [filhos, marido, a casa]... Os dos homens são invariavelmente na primeira pessoa do singular... Suas esposas nunca são mencionadas”.

O Pentecostalismo, segundo Freston, ajuda as mulheres pobres nas áreas financeira, emocional e física, ao promover a revalorização da família nos aspectos materiais, psicológicos e espirituais. “Um novo ideal de masculinidade é promovido, junto com uma alteração nos padrões de consumo. Aspirações masculinas são redefinidas para coincidir com as de suas esposas”. Isso não significa uma proposta de mudança radical no padrão machista implantado na família e na sociedade, mas de harmonização das relações entre marido e esposa, mantendo ainda nas mãos do marido a responsabilidade de governar, porém buscando a unidade.

2.5. Elementos psico-sociais

A situação de desenraizamento e deslocamento das famílias envolvidas no processo de mudanças sócio-econômicas contemporâneas facilita a mobilidade, contribui para o enfraquecimento dos laços tradicionais e abre espaços vazios para a busca de reintegração através de comunidades e grupos religiosos que vem se constituir uma nova família mais ampla, supridora do apoio emocional, social e da identidade individual e coletiva. Esse fator pode ser facilmente percebido nas respostas dadas em nossa pesquisa a duas questões: “Você se considera membro desse grupo religioso? Por quê?” e “Por que você buscou a religião?” A grande maioria afirmou considerar-se membro da igreja da qual participa. Algumas das razões apontadas foram: “Porque é minha família cristã”, “Porque a igreja já se tornou minha família”, “Porque faço parte do povo de Deus”, “Juntos temos força e conseguimos vencer experiências”, “Porque somos uma família em Cristo”, “Faço parte do corpo de Cristo”, “Porque encontrei aqui uma família”, “Porque encontrei o amor”, “Porque somos membros de um só corpo”, “Porque somos irmãos em Cristo Jesus”.

À pergunta: “Por que você buscou a religião?”, encontramos 17 pessoas que responderam somente: “solidão”. Outras 23 pessoas pesquisadas incluíram “solidão” como um dos motivos porque buscou a religião. “Solidão” também foi o único motivo declarado por 11 pessoas para terem mudado de grupo religioso e outras 23 pessoas declararam que “solidão” foi um dos motivos para ter mudado de grupo religioso.

Somando essas respostas, temos o seguinte: solidão foi a razão por que 40 pessoas buscaram a religião; e para 34 pessoas, solidão foi motivo para terem mudado de religião. Percentualmente, esses números não parecem representar algo significativo em si mesmos, mas se os compararmos com as várias outras possibilidades de resposta, vemos que a busca de integração e de aceitação num grupo social é um motivador importante na busca religiosa e eclesial, conforme fica mais claro na tabela 04. Nela, apresentamos em ordem decrescente somente as respostas simples, isto é, aquelas que indicavam somente um motivador.

TABELA 04: POR QUÊ BUSCOU A RELIGIÃO? (respostas simples)

Porque a família já pertencia ao grupo religioso	91
Outros	46
Buscava uma experiência religiosa	21
Solidão	17
Enfermidade pessoal	13
Enfermidade do(a) filho(a) ou outro parente	08
Problemas de relacionamento afetivo com o(a) esposo(a)	07
Problemas de relacionamento afetivo com outro ente querido	04
Enfermidade do(a) esposo(a)	02
Problemas financeiros	02
Morte de um ente querido	01
Desemprego pessoal	01
Desemprego de alguém da família	01

Se considerarmos as respostas múltiplas, isto é, aquelas que indicaram mais do que um motivador para a busca da religião, temos o seguinte:

TABELA 05: POR QUÊ BUSCOU A RELIGIÃO (respostas múltiplas)

Porque a família já pertencia ao grupo religioso	37
Enfermidade pessoal	24
Buscava uma experiência religiosa	24
Solidão	23
Desemprego de alguém da família	15
Morte de um ente querido	14
Problemas financeiros	11
Outros	11
Problemas de relacionamento afetivo com o(a) esposo(a)	07
Enfermidade do(a) filho(a) ou outro parente	06
Desemprego pessoal	05
Problemas de relacionamento afetivo com outro ente querido	02
Enfermidade do(a) esposo(a)	01

O Pentecostalismo é, sem dúvida uma expressão religiosa ligada umbilicalmente à afetividade, à emoção. Na doutrina central do pentecostalismo – o batismo no Espírito Santo – manifesta-se já a predominância do emocional na prática religiosa. Skibstedt (*In: Bruner, 1983, p. 54*), líder pentecostal da Escandinávia apresenta o significado dessa experiência pentecostal:

“O Espírito que recebemos no batismo no Espírito é, realmente, o mesmo Espírito que nos foi comunicado na regeneração – é somente que o recebemos numa medida tanto mais forte e rica; e a experiência desta bênção distingue-se tão consideravelmente da experiência da regeneração por ser uma experiência tanto mais poderosa e clara” (destaques do autor).

A influência do metodismo neste aspecto deve ser reconhecida. Para Wesley, fundador do metodismo, o luteranismo era intelectualista demais. Como movimento

de despertar religioso, no interior da igreja da Inglaterra (Anglicana), o metodismo enfatizava a experiência do encontro com Deus, que é vivenciada no sentir. Sem alegria, paz e amor, a religião é uma “coisa morta”. Ao construir um espaço para o sentimento, o metodismo criou um “um método de uso da emoção” (Corten, 1996, p. 52). Semelhantemente, o pentecostalismo propõe uma religião mais do sentir do que do pensar, mais da devoção do que da razão. Seu foco é a experiência emotiva, partilhada pelos crentes.

O uso da emoção como principal canal da experiência religiosa não é uma total novidade do pentecostalismo. Segundo Rivera (2001), a emocionalização da experiência religiosa pentecostal surge como uma forma de superar a crise na transmissão religiosa verificada nos modelos de protestantismo que lhe precederam. O protestantismo clássico transferiu a infalibilidade da instituição religiosa para o livro sagrado, a Bíblia, ao estabelecê-la como única fonte da verdade divinamente inspirada (“Sola Scriptura”). Afinado com as atitudes modernas do livre exame das Escrituras e do individualismo, o protestantismo abria espaço para múltiplas interpretações do texto sagrado e para o surgimento, portanto, de novas igrejas, cada qual apoiada em sua própria interpretação. Tal processo resultou naturalmente no enfraquecimento da instituição religiosa ao mesmo tempo em que se fortalecia o sujeito religioso em sua autonomia diante da autoridade eclesiástica. Além disso, a mística era esvaziada do clero e do culto: do clero pela doutrina do sacerdócio universal de todos os fiéis, em oposição ao sacerdócio exclusivo e autorizado do clero (católico) e do culto, pela centralidade da pregação, cujo status sagrado é instrumentalizado pelo saber teológico e cuja legitimidade repousa na verdade e na capacidade do pregador de interpreta-la corretamente e expô-la coerentemente, em oposição à centralidade, no catolicismo, dos sacramentos, ritos que dispensam explicações e carregam um sentido encantado de integração. O resultado desse espalhamento e relativização do sagrado, ou da mística, no protestantismo foi, para Rivera, a crise e o enfraquecimento da transmissão religiosa, o que põe em risco a sua continuidade, uma vez que os fiéis podem interpretar a verdade religiosa e escolher a experiência religiosa, bem como a instituição à qual se vincular.

Para superar tal fragilidade institucional de atrair e manter os fiéis, o protestantismo na América Latina desenvolveu uma instância legitimadora e

integradora: a capacidade do pastor de produzir um discurso emocional, utilizando para esse fim o texto sagrado, a fim de convencer emocionalmente as pessoas, levando-as a um “encontro com Jesus” e à conversão, marcada por um despertar emocional. Entretanto, no processo de integração do recém-convertido, as igrejas protestantes “esfriavam” a emoção religiosa inicial por meio de classes de estudo bíblico, em que aquela experiência fundante ficava cada vez mais distante, pela rotinização da prática religiosa, na qual a identidade do neófito era construída, processo chamado por Rivera de “desencantamento da conversão” e “secularização da experiência religiosa” (2001, p. 172). O estudo dos textos bíblicos e sua compreensão seriam suficientes para garantir a continuidade da relação, num trabalho de recuperação da tradição, em substituição à emoção inicial. Tal contradição, para Rivera, dificulta a reprodução religiosa.

O pentecostalismo dá, então, um segundo passo, para superar tal contradição: a experiência emocional da conversão pode repetir-se várias vezes. Além da experiência inicial, há ainda várias outras oportunidades de vivenciar a emoção religiosa. A reprodução religiosa, no pentecostalismo, dependeria, então, da habilidade de mobilizar a emoção religiosa, e não da legitimidade da tradição, ou da adesão cognitiva a um sistema doutrinário. A força da emoção é que garante a fidelidade do sujeito religioso e reatualiza constantemente o evento considerado fundante: o Pentecoste. A atualização do evento fundante não se faz pela memória, pela repetição do rito, pela tradição, portanto, mas pela novidade da emoção presente. As próprias experiências emocionais do passado não servem mais para o presente. Elas são relativizadas ou até apagadas pelas novas experiências emocionais, que têm no culto seu espaço de produção.

Rivera não considera tradição e modernidade como opostos, mas como complementares entre si. A secularização da sociedade inclui tanto a racionalização quanto a destradicionalização. Enquanto a racionalização, por um lado, opera um desencantamento do mundo, pelo apelo à razão para dar conta da explicação dos fenômenos sem recorrer à fé, ou aos dogmas religiosos, proporcionando o desenvolvimento de projetos otimistas de construção de um novo mundo e uma nova sociedade (utopias), por outro lado a destradicionalização implica num rompimento dos laços com o passado, num enfraquecimento da memória e das identidades nela

fundados. As religiões históricas, nas quais se verifica essa referência ao passado como quadro explicativo do presente, vêm-se na modernidade ameaçadas pela perda de plausibilidade e de legitimação. Suas estruturas, tradições e sistemas institucionalizados objetivam a preservação da herança religiosa, que dá sentido ao presente. Na modernidade, porém, a referência ao passado não é mais necessária. O sentido do presente deve ser construído no presente, com outros elementos que não os recebidos do passado. As religiosidades modernas criam, assim, novas maneiras de justificar sua existência e garantir sua continuidade.

Entretanto, a memória não desaparece na sociedade moderna. Ela é criada e modificada constantemente, em razão das imposições do presente, acelerado e fragmentado pelas constantes invenções tecnológicas que apresentam o novo, que surge em substituição ao velho. As constantes substituições afetam a noção de continuidade. Tudo passa a ser provisório, transitório e efêmero, inclusive as identidades coletivas e individuais. “Desenvolvem-se então muitas memórias de substituição que tentam preencher o vácuo deixado pela perda de densidade e de unidade da memória coletiva” (*Rivera, 2000, p. 130*).

O surgimento e desenvolvimento de novas comunidades religiosas não-tradicionais não representam simplesmente, portanto, uma reação de oposição à racionalidade moderna, porém muito mais um esforço de preencher o vazio deixado pela destradicionalização. Em outras palavras, as comunidades e grupos religiosos carismáticos ou emocionais podem ser lidos como uma adaptação da religião à modernidade, pela instrumentalização da emoção religiosa, constantemente reavivada – e é necessário que o seja, devido à sua fluidez, flexibilidade, impermanência e volatilidade – em substituição à memória, que se apóia no saber, na institucionalidade e na história. As igrejas pentecostais, portanto, preenchem o vazio criado pela fragmentação da memória coletiva, “pela destruição dos laços familiares, sociais e confessionais” (*Rivera, p. 131*).

Entretanto, a memória não chega a desaparecer totalmente, isto é, a religião moderna, ainda que destradicionalizada e emocionalizada, ainda faz referência ao

passado, para sua legitimação. A destradicionalização não é total⁴⁰. O Pentecoste, acontecimento histórico do derramar do Espírito Santo sobre os primeiros cristãos, conforme descrição bíblica em Atos 2.1ss, é tomado pelo pentecostalismo como o fato fundante do movimento e que lhe dá garantia de verdade. Entretanto, no pentecostalismo, o Pentecoste não é um evento histórico que deu origem no passado a algo que se perpetuou até o presente pela memória, mas é uma experiência viva e emocional que se repete até hoje. A referência ao Pentecoste não representa simplesmente a memória de um fato fundante, mas sim o instrumento de sua atualização na experiência individual, a ponte que conecta diretamente o evento emocional do passado com o momento presente:

“...no pentecostalismo, ao invés de uma atualização da memória, o que temos é um novo fato fundante em cada culto, uma nova edição do mesmo. O culto não é um rito para lembrar o fato fundante e sim um novo fato fundante. Assim, o pentecostalismo pode prescindir de uma acumulação da memória religiosa e de todo o trabalho administrativo, que a conservação de uma tradição exige. O vazio de uma tradição é preenchido pela experiência, e nisso a emoção cumpre uma função determinante... A emoção torna-se não só legítima, senão também necessária, pois ... a legitimidade do culto depende muito dos graus de emoção religiosa nos cultos. O culto passa a ser legitimado pela emoção” (Rivera, 2001, p. 135).

Resta-nos verificar como o pentecostalismo promove e mobiliza a emoção, esse elemento integrador, significativo, suplementador da identidade carente de memória e de estabilidade. Para isso, vamos explicitar as formas pelas quais, segundo Corten (1996), o pentecostalismo trabalha a emoção religiosa. Ele analisa a

⁴⁰ A tradição, mesmo que tenha sido enfraquecida, ainda é uma força legitimadora em nossa sociedade. Alguns exemplos apontam para esse fato: certa indústria de bebidas lançou uma nova cerveja no mercado chamada “Premium”, em cuja propaganda na televisão, afirma representar uma “nova tradição”; uma escola, em sua propaganda, anuncia: “tradição e modernidade a serviço da educação”; uma indústria panificadora produz pães de forma de nome “Tradição”; a indústria de refrigerantes Ferráspari (ver anexo 1) colocou nos rótulos das garrafas cinco fotografias em preto e branco de pessoas caracterizadas como dos anos 50 do séc. XX: 1) na praia, quase deserta, com duas senhoras trajando vestidos compridos, sob um guarda-chuva e duas crianças brincando na areia; 2) dois homens vestindo uniforme de futebol; 3) dois homens encostados a uma cerca de madeira e casa típica ao fundo; 4) um casal e uma criança à beira de um rio, pescando; e 5) doze pessoas, incluindo crianças, assentadas à volta de uma mesa, em uma refeição em família. Ao lado, o seguinte texto: “Sabor de infância. Algumas boas recordações jamais deixam a nossa memória. Lembranças de uma vida simples e feliz. O futebol de campinho, a pescaria em família, o almoço de domingo, o fim-de-semana na praia, a conversa de fim-de-tarde no portão. Coisas simples e gostosas que a modernidade simplesmente excluiu das nossas vidas. Mas, ainda bem que nem tudo que é bom acabou” (ver anexo 1).

experiência emocional pentecostal em três expressões ou manifestações em suas reuniões públicas:

1) Falar em línguas estranhas

Comum a todas as igrejas pentecostais, o dom de línguas é um fenômeno de enunciação sem a utilização da linguagem comum, através de sons incompreensíveis, que, no entanto, pode ser interpretada por aquele que tiver o dom do discernimento ou interpretação de línguas. A glossolalia é vista como uma relação direta entre Deus e o indivíduo, uma comunicação sem mediação. É um fator tanto de união, na medida em que surge na comunidade (de deserdados) e, ao mesmo tempo, de ruptura com o mundo ambiente. Robert M. Anderson, por isso, fala do pentecostalismo original como de uma sociedade anti-social e anti-clerical (*In: Corten, 1996, p. 57*).

Segundo Corten (*1996, p. 59*), o falar em línguas nos meios pentecostais é considerado como uma terceira etapa e um sinal do processo de santificação (a primeira seria a conversão, quando o indivíduo se arrepende de seus pecados, momento em que se toma consciência da salvação; e a segunda etapa seria uma experiência de plenitude, de tomada emocional carismática). Assim, o falar em línguas é uma experiência emocional gratuita, uma vez que não pede nenhuma autorização e nada prova⁴¹. A emoção ligada à glossolalia não é uma emoção comum, mas aquela que procede do domínio religioso.

2) Canto

Segundo Corten, no pentecostalismo, é dada grande importância à música, acompanhada por vários instrumentos musicais, e ao canto. “O canto produz, sobretudo quando se prolonga, uma elevação do clima emocional. Sua repetição torna-se enfeitadora” (*1996, p. 60*).

⁴¹ A experiência demonstra que o falar em línguas não é algo tão gratuito e independente, uma vez que, como foi abordado anteriormente neste trabalho, por ser considerado um dom central, o principal dos dons espirituais, indicador de um status espiritual superior, passa a ser desejado e buscado como símbolo e experiência que distingue os que o conseguiram dos que não o conseguiram, o que em geral é explicado ou justificado através de critérios pessoais meritórios. Corten cita pesquisas nos Estados Unidos segundo as quais um quinto dos crentes pentecostais tem essa experiência emocional de falar em línguas (*1996, p. 59*).

Constatamos na pesquisa em igrejas pentecostais um quadro complexo e até aparentemente contraditório, com relação à importância do canto e da música no culto. A característica: “louvor com músicas atuais e animadas” ficou em 13º lugar de 15 opções de resposta entre aquelas que o pesquisado considerava como desejáveis em uma igreja, recebendo 61 indicações, entre 326 pesquisados. O significado desse resultado é confirmado pelo resultado da questão seguinte, em que o pesquisado deveria marcar cinco características que ele não valoriza numa igreja. O item: “modernização do ministério de música” ficou em 3º lugar, com 159 indicações, ou seja, a música no culto parece não ter tanta importância para os pesquisados, se comparado a outras características, tais como estudo da Bíblia, ensino na Escola Dominical, evangelismo, missões e oração. Por outro lado, nos cultos pentecostais dos quais participamos, a música esteve sempre presente de uma maneira predominante, sendo cantada por toda a comunidade ou por grupos organizados, quase sempre acompanhados por instrumentos musicais ou mesmo por play backs. Percebemos uma variedade de gostos musicais: são cantados cânticos novos e cânticos tradicionais.

O canto traduz também a oralidade do pentecostalismo (expressão usada por Bernardo I. Campos, citado por Corten), que foi depois ligada à mídia, que passou a ser largamente usada pelo pentecostalismo. Tal oralidade não é, porém, narrativa; as citações da Bíblia são feitas de maneira aleatória e ritual (e superficial, acrescentaríamos). Mesmo assim, os crentes são despertados a ler, o que explica as baixas taxas de analfabetismo entre pentecostais menos favorecidos.

Há, portanto, no pentecostalismo, uma ênfase na imaginação e na narratividade, as quais se opõem à argumentação e à razão, embora a narratividade seja uma categoria que “não esgota a caracterização do fenômeno, pois a louvação não é fundamentalmente uma narração” (p. 61).

3) Participação plural da palavra

Nos cultos pentecostais, ainda que haja uma ordem clássica, a qualquer momento o fiel pode pontuar o culto de um “aleluia” ou de um “glória a Deus” sonoro, às vezes repetido numerosas vezes. Essa intervenção do fiel não significa um

domínio particular da palavra, pois são momentos espontâneos, pontuais, sem conexão uns com os outros, sem interlocutores, sem mediações. Essas intervenções, aparentemente “anárquicas”, no culto, “são recebidas como um canto gutural, o que contribui para fazer do culto um acontecimento emocional” (p. 62). Devem ser aceitas como expressões da louvação popular e até necessárias para a construção de um clima de abertura, de receptividade, de harmonia entre os participantes. Elas contribuem para fazer do culto um acontecimento emocional, puramente “ilocutório”, isto é, sem conteúdo. O fiel sai do culto com a impressão de ter participado de um acontecimento, diferentemente do que acontece quando se assiste a uma peça teatral, ou de quando se cumpre uma obrigação.

O surgimento e o crescimento de movimentos religiosos de natureza comunitária e emocional em nossa época podem ser interpretados, segundo a perspectiva que aqui apresentamos, como adaptações às crises internas da modernidade, como esforços orientados para o atendimento e/ou satisfação das necessidades do indivíduo, que são geradas pelos desequilíbrios, fragmentações e a crise resultante destes, na secularização crescente. Esta segue o seu curso, sem ser ameaçada pelo surto de emocionalidade que se observa em alguns setores sociais. O apelo à emoção e a busca por emoções podem ser percebidas em várias formas de expressão na sociedade moderna, e não apenas nos movimentos religiosos ⁴². Esse fato, mais do que indicar um cansaço para com a racionalidade moderna, fria e mecânica e um movimento no sentido da sua superação e substituição, aponta para uma lacuna ou vazio no interior da própria modernidade e, portanto, para sua crise e paradoxo. A dimensão afetiva da estrutura do ser humano busca espaços para sua expressão e experiência.

Jean Séguy (1990), faz referência a um trabalho, que teve a colaboração de vários estudiosos das três religiões abraâmicas: o judaísmo, o islamismo e o cristianismo católico, cujo ponto de partida é a seguinte questão: a emoção está de

⁴² A canção “Socorro” de Cássia Eller indica a tendência de embrutecimento da sociedade moderna e ao mesmo tempo a sua necessidade de sentir: “Socorro, não estou sentindo nada / Nem medo, nem calor, nem fogo / Não vai dar mais pra chorar / Nem pra rir./ Socorro, alguma alma mesmo que penada / Me entregue suas penas / Já não sinto amor nem dor./ Já não sinto nada./ Socorro, alguém me dê um coração / Que esse já não bate nem apanha / Por favor, uma emoção pequena, qualquer coisa / Qualquer coisa que se sinta. / Tem tantos sentimentos, deve ter algum que sirva. / Socorro, alguma

volta à religião; portanto, pergunta-se: “a escalada da emoção marca o fim da fase de invalidação social da religião no Ocidente? Ou, ao contrário, assinala a perda sem retorno de uma linguagem religiosa susceptível de ser entendida socialmente?” (p. 193).

Séguy afirma, baseado no trabalho citado, que “a relação entre religião-indivíduo-grupo e emoção varia claramente em suas formas, sua extensão e sua intensidade, de acordo com as tradições às quais ela se refere” (p. 194). A instituição seria necessária, segundo o autor, à emoção, tendo em vista as características próprias da emoção: ela é fluida, frágil e extraordinária, isto é, destaca-se do cotidiano. Para se manter e se transmitir, a emoção necessita do apoio institucional.

“Ela aparece e desaparece como um produto secundário de uma experiência ela mesma instituída e organizacionalmente situada. O processo pelo qual a emoção se transmite rotinizando-se, institucionalizando-se, empobrecendo-se, diluindo-se (diffusant), vulgarizando-se, tornando-se nesse percurso ou nesse processo capaz de simbolização plural, mais rica de suas contradições mesmas e de suas pobreza acumuladas, não caminha sem uma progressiva, e ao menos parcial, racionalização.” (p. 194).

Esta posição teórica parece não colocar emoção e razão como opostos, mas como complementares e como interdependentes. A emoção desestabilizaria o pensamento e a ação pela contestação das suas disciplinas mediadoras e rotineiras e, depois colaboraria para a sua reestabilização, o que faz com que, segundo Séguy, ela seja relativamente inovadora. A Renovação Carismática Católica e sua integração diferenciada no interior da organização católica ilustra esse conceito:

“ela se efetua (a integração da Renovação Carismática Católica)... ao preço de funções e de cargos assumidos dentro da racionalidade de um sistema que o carismatismo contribui para mudar marginalmente somente (segundo nosso conhecimento)” (p. 195).

Creio que podemos, sem grandes dificuldades, aplicar a mesma análise aqui feita, para analisar o movimento pentecostal em sua dimensão carismático-institucional. A emoção religiosa no pentecostalismo, nesse sentido, não representaria um distanciamento absoluto da institucionalidade, da organização, onde

predomina a lógica e o pensamento racional, mas, ao mesmo tempo em que pode relativizar a fixação característica da burocracia institucional, pode também contribuir para a construção e fortalecimento dessa mesma institucionalidade religiosa, dando origem aos fundamentalismos religiosos, cujas estruturas de poder tendem geralmente para o exercício de um controle mais eficiente sobre os fiéis, desde que estejam mobilizados emocionalmente.

Benedetti (1994) faz referência a um trabalho de J. Naisbitt e P. Aburdene, no qual são feitas algumas análises sobre o fenômeno religioso:

“Quando as pessoas encontram-se confusas com as mudanças, a necessidade de crença espiritual se intensifica. A maioria procura segurança em um dos seguintes caminhos: em movimentos dirigidos para dentro, do tipo ‘acreditar no que sente dentro de si’, ou em religiões autoritárias, do tipo ‘é assim que as coisas são’. Ambas as formas estão florescendo hoje” (p. 22).

As alternativas à crise apresentadas nesse trabalho, embora se manifestem como movimentos de sentido aparentemente opostos – um para dentro, o intimismo e subjetivismo, e outro para fora, o fundamentalismo, o primeiro tende para a autonomia e o segundo para a heteronomia – contudo, há uma semelhança entre eles. Os autores citados entendem que nas duas tendências, o objetivo seria o mesmo: encontrar “uma ligação entre o seu dia-a-dia e o transcendente. Ambos criticam a forma e o comportamento da religião tal como se apresenta” (p. 22). Entendemos que, na linha de raciocínio dos autores citados, o intimismo religioso criticaria a religião instituída por sua “frieza”, ou por sua “irrelevância” para tratar das necessidades pessoais, enquanto que o fundamentalismo o faria por sua “impureza” e desvio da verdade original. Na realidade, a aparente oposição entre essas duas atitudes se desfaz. Primeiramente, pelo motivo colocado pelo próprio Benedetti: ambas crêem numa

“unidade fundamental entre a experiência vivida, individual, e o mundo objetivo. Essa unidade, da qual somos parte, tenha o nome de Deus, de Igreja, de Energia, de Sabedoria, é o terreno comum no qual todos os ‘religiosos’ pisam e que a todos é dado experimentar os seus frutos” (Benedetti, 1994, p. 22)

Em segundo lugar, vemos como essas duas tendências podem existir e conviver, ainda que não sem tensões e conflitos, na própria dinâmica dos grupos

religiosos pentecostais, por exemplo, onde intimismo e fundamentalismo religiosos fundem-se numa só expressão comunitária religiosa. O fervor, a emoção, a subjetividade e o intimismo contribuem para a sacralização das doutrinas fundamentais da instituição pentecostal, ao invés de serem estas apreendidas e adotadas via consciência crítico-reflexiva e racional.

Nestes termos, uma diferença importante entre o emocionalismo pentecostal e o carismático católico deve ser destacada aqui, para que fique mais clara a relação entre a emoção e a instituição. O carismatismo católico conduz a um crescimento por adesão, integração e unificação na direção de um único centro, resultando num fortalecimento da instituição religiosa e da sua unidade. O carismatismo pentecostal, diferentemente, resulta num crescimento por fragmentação, multiplicação, pluralização, na medida em que os fiéis têm laços mais frágeis com a instituição religiosa e seu universo simbólico; seus compromissos são de natureza mais personalista, imediatista e individualista, conforme foi tratado anteriormente⁴³.

Discordando de Danièle Hervieu-Léger, cujo entendimento é de que a Renovação carismática católica seria uma expressão e sintoma da “perda sem retorno de uma linguagem religiosa susceptível de ser entendida socialmente” (*Seguy, 1990, p. 195*), Séguy procura demonstrar que racionalidade, emoção e religião podem entrar em alianças e emprestar pertinência social às práticas e crenças religiosas, tal como se pode observar nos países do Terceiro Mundo e na América Latina. Ao mesmo tempo, a emoção, a razão e a ação profanas podem falhar na capacidade de se fazer entender socialmente. O grito e a emoção podem ser mais eficazes para mobilizar o povo que a argumentação racional. A emoção e a razão, bem como o seu paralelo, emoção e instituição-organização, não seriam, para Séguy, opostos, nem mutuamente excludentes.

É interessante analisar ainda o papel da emoção na constituição das identidades, coletivas e individuais e sua reestruturação na modernidade, tema que Hervieu-Léger (2000, p. 44) desenvolveu no contexto religioso. Para ela, o processo

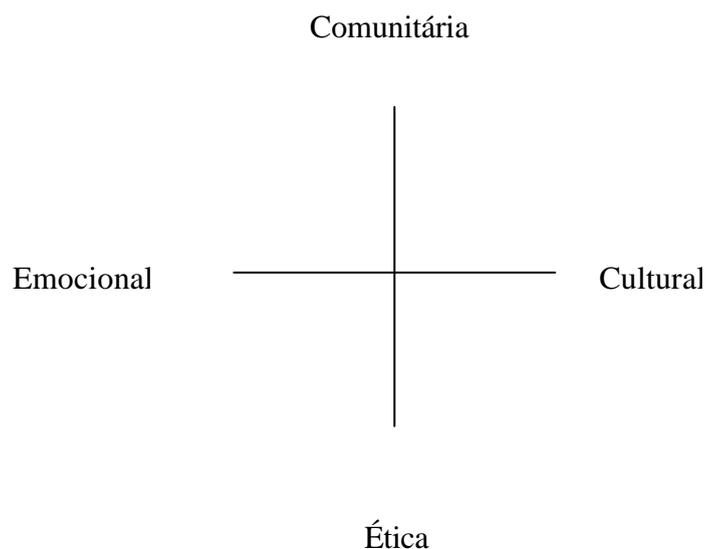
⁴³ Ver sub-item 2..1: “Elementos institucionais”, neste capítulo.

de construção da identidade individual e coletiva abrange quatro lógicas principais, que são:

- a) Lógica comunitária: cada grupo religioso define critérios para as adesões, delimitando, assim, seus limites sociais;
- b) Lógica emocional: refere-se à produção do sentimento de pertença ao grupo, pelo qual o indivíduo se sente participante dele;
- c) Lógica ética: os grupos religiosos estabelecem valores que regulam o comportamento dos participantes que deles compartilham;
- d) Lógica cultural: cada grupo possui uma memória comum, que abrange os seus saberes e as suas habilidades.

Os processos de construção da identidade funcionam na articulação dessas quatro lógicas, que estão ligadas entre si em dois eixos: o ético-comunitário e o cultural-emocional. Há uma tensão entre os pólos de cada um desses eixos, conforme mostra o esquema apresentado no gráfico 03:

GRÁFICO 03: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE



A tensão entre as lógicas comunitária e ética resulta do fato de que na primeira os componentes identificadores são locais, particulares de cada grupo, enquanto que na lógica ética se afirma a universalidade dos valores e da mensagem do grupo.

No outro eixo, que liga as lógicas emocional e cultural, a tensão se estabelece pelo fato de que a lógica emocional refere-se “à experiência imediata, sensível e afetiva do crer” (*Hervieu-Léger, 2000, p. 45*), enquanto que na lógica cultural o grupo produz uma memória, uma tradição, que, autorizada, garante a continuidade do grupo, fazendo surgir uma linhagem. Para equilibrar as tensões entre os pólos desses dois eixos é que existe a instituição do poder religioso, cuja legitimidade depende de cada tradição religiosa e cuja função é a definição oficial da continuidade religiosa e a administração do processo de identificação dos indivíduos com o grupo, por meio da harmonização ou equilíbrio entre os quatro registros ou lógicas citadas.

Os processos modernos de subjetivação da crença, de individualização, da destradicionalização e da desregulação institucional da religião, já discutidos anteriormente, afetam o equilíbrio, sempre precário, entre os pólos definidores da identidade religiosa, fazendo com que fiquem dissociados entre si. O desequilíbrio entre os pólos desses dois eixos, causado pela desregulação institucional do religioso e pela autonomização do sujeito, que caracteriza as sociedades modernas, faz com que cada um desses pólos, desvinculado do “sistema de relações que os coloca em dependência de todos os outros” (*2000, p. 46*), se torne princípio exclusivo de constituição das identidades religiosas, o que, segundo Hervieu-Léger, o descaracteriza como religioso, devido à sua desvinculação de uma linhagem religiosa. A autora chama esse fenômeno de “saída da religião” (*2000, p. 47*).

Nessa linha de pensamento, os resultados possíveis seriam os seguintes:

- a) Se o pólo comunitário se torna princípio exclusivo, a sobre-estimação da identidade particular do grupo enfraquece a representação da permanência da sua linhagem no tempo e no espaço;
- b) Se o pólo ético torna-se exclusivo, o sistema de valores perde sua ligação de particularidade no grupo, dissolvendo-se numa

universalidade que impossibilita a continuidade da linhagem religiosa particular como portadora desses valores;

c) Se o pólo cultural é sobre-estimado, “a memória coletiva perde seu caráter ativo e se constitui numa sorte de patrimônio de lembranças, que não mobilizam mais uma fé comum”, resultando numa tradição sem crença;

d) Se o pólo emocional é exclusivo e se desvincula da dimensão cultural, a experiência do sagrado perde sua especificidade propriamente religiosa, abrindo espaço para uma crença sem tradição, sem passado, sem história, o que faz com a experiência emocional seja vivida “no imediato da fusão comunitária”, isto é, a emoção religiosa, vivida no contexto de uma comunidade religiosa, faz desta um momento presente, cujo significado e importância reside em sua capacidade não cumulativa de proporcionar tal sentimento imediato e desconectado.

Esse mapeamento dos processos de formação das identidades religiosas nas sociedades modernas tem, como a própria Hervieu-Léger o reconhece, um caráter típico-ideal, bem nos moldes weberianos. Na sociedade real, os processos referidos não são puros, simples e totais. A destradicionalização não é total, a desregulação institucional raramente é total e os processos de identificação raramente ocorrem exclusivamente por meio de um único dos pólos citados. Cada grupo religioso na sociedade moderna pode organizar sua identidade tendo como centro um dos pólos e, a partir de sua dinâmica própria, integrar alguns elementos ou partes das lógicas de identificação religiosa dos outros registros. Diferentes e infinitas combinações desses quatro pólos são possíveis. Os registros de identificação religiosa são desintegrados e reintegrados, recompondo o quadro todo do grupo religioso a partir de uma das dimensões (comunitária, ética, emocional e cultural).

O pentecostalismo, utilizando-se essa chave hermenêutica de Hervieu-Léger, bem pode ser lido como um movimento religioso que, ao menos em seus tempos iniciais, alinhou-se com a destradicionalização e a desregulação institucional do religioso, cuja dimensão emocional tornou-se a lógica central de identificação, vindo

a articular-se com ela a dimensão cultural, com um peso suficientemente leve para oferecer um mínimo de continuidade legitimadora de uma memória autorizada, muito mais “teológica” do que histórica, como já exposto anteriormente.

Ao criticar a tradição religiosa das igrejas protestantes históricas e promover uma religiosidade ancorada na experiência pessoal e viva – cuja essência é predominantemente emotiva – o pentecostalismo substituiu a adesão racional e intelectual a uma doutrina correta pela participação vívida e pelo sentir junto, ou consentir. A vinculação religiosa tradicional não implicava em criação, pois o sistema doutrinário já estava definido e deveria ser aceito, enquanto que na vinculação pentecostal, há uma recriação contínua, na qual o sujeito religioso participa ativamente. Ele pode produzir. A ancoragem dessa vinculação está muito mais no interior do sujeito, em suas experiências subjetivas, o que a torna mais vulnerável à instabilidade e mais irregular. Os indivíduos tornam-se donos de sua experiência religiosa particular, ainda que vivida e experimentada em comunidade. Como proprietários, são mais Ivres. Como proprietários de algo que é ao mesmo tempo forte, profundo e combustível, precisam reabastecer constantemente. Na liberdade do espírito, pode-se abastecer em outros lugares. A secularização, a pluralização e a situação de mercado resultante proporcionam-nos. No próximo capítulo, veremos mais especificamente como se manifesta a busca por outra igreja no interior do sub-campo pentecostal, qual seu perfil, suas motivações e como a migração dentro do pentecostalismo manifesta os valores, princípios, adaptações e reações à modernidade.

III – MIGRAÇÃO PENTECOSTAL E MODERNIDADE

Na Modernidade, a estabilidade deu lugar à instabilidade, a estática à dinâmica, a fixação à movimentação, a rigidez à flexibilidade, o novo, símbolo do progresso ao antigo, estigmatizado como “antiquado”. O que caracteriza o mundo moderno é a mudança e cada vez mais a velocidade das mudanças. Por isso, desaparecem as referências, os marcos e fronteiras tornando-se fluidos, o saber se multiplica e o sentido se torna poroso. Os pontos fixos tornam-se móveis, a segurança relativiza-se, todas as coisas tornam-se transitórias, provisórias. A troca é a palavra de ordem. Troca-se tudo e de tudo: troca-se de roupa e de casa, de emprego e de cônjuge, de personalidade e de sexo, de religião e de Deus.

George Israel e Paula Toller souberam expressar bem o sentimento humano diante desse mundo sem chão, sem destino certo, sem conhecimento e sem pertença:

“Nada sei dessa vida / vivo sem saber / nunca soube, nada saberei / sigo sem saber / que lugar me pertence / que eu possa abandonar / que lugar me contém / que possa me parar / sou errada, sou errante / sempre na estrada / sempre distante / vou errando enquanto o tempo me deixar / nada sei desse mar / nado sem saber / de seus peixes, suas perdas / de seu não respirar nesse mar / os segundos insistem em naufragar / esse mar me seduz / mas é só pra me afogar / sou errada, sou errante / sempre na estrada / sempre distante / vou errando enquanto o tempo me deixar passar / vou errando enquanto o tempo me deixar” (*Compact Disk Kid Abelha Acústico, Universal Music, Rio de Janeiro, 2002*).

Maffesoli (2001, p. 16) fala dessa circulação, ou errância das pessoas no mundo moderno como uma tendência e uma prática muito antigas. Numa espécie de elogio à errância, ao nomadismo, o autor interpreta a migração como expressão do “desejo de quebrar o enclausuramento e o compromisso de residência próprios da modernidade”, ao mesmo tempo que representa uma busca do bem, tal como no mito indígena da “terra sem males”:

“Querer viver aquilo que nos empurra no sentido do outro lugar. Doloroso querer viver. É arrancamento, empurra para o vasto mundo. Mas, ao mesmo tempo, incita a gozar esse mundo, impulsiona no sentido do vivo, dos vivos (...) O que é o ideal cavaleiroso, a procura do Graal, senão a busca obscura de uma espécie de transplantação. Para fazer isso, sabem-no bem os jardineiros, é preciso cortar algumas raízes, aliviar parte da carga para que a planta se desenvolva melhor. Em outras palavras, depurar-se para melhor se reintegrar. O nomadismo, assim, é uma espécie de ascese. É um exercício de ser melhor, de estar bem” (p. 152)

Assim, o arquétipo do Êxodo como desenraizamento e reintegração é o modelo desse estilo de vida de errância, tanto individual como social, que acaba por constituir uma nova identidade, uma nova segurança, que recusa o fechamento. A espiritualidade e a religiosidade nômade é aberta e acolhedora, integra e inclui, admite a pluralidade e “evita a esclerose do hábito e da monotonia” (p. 156 e 157).

Nessa mesma linha de análise, Lazzari (*In: Octavio Ianni, 2001, p. 182-190*) entende as migrações como um fenômeno do mundo moderno e o migrante como um ator social que se coloca entre a integração e a mobilidade e revelador de aspectos importantes da organização e transformação das sociedades contemporâneas:

“O séc. XX tem sido um século de migrações, pelos quatro cantos do mundo, em todas as direções. São desempregados, desabrigados, refugiados, perseguidos, desamparados. São indivíduos e familiares, grupos e coletividades. São muitos, milhares, milhões. Movem-se em todas as direções, atravessando territórios e fronteiras, nações e continentes, culturas e tradições. São migrantes, emigrantes, imigrantes, retirantes, errantes. Parecem tangidos por algo imponderável e invisível, escondido nas condições de vida e trabalho, no meio de guerras e revoluções, nos desastres ecológicos e nas epidemias, mesclando carências e esperanças” (p. 184).

Os migrantes promovem o encontro de várias culturas, o intercâmbio de valores, instituições, formas de sociabilidade, ideais, línguas e religiões, constituindo um vasto processo de transculturação, no qual culturas se acomodam, tensionam, negam e recriam, ao mesmo tempo, produzindo misturas e hibridizações. Longe de ver esse processo como negativo, Lazzari entende que o migrante tem a possibilidade de uma consciência *sui generis*, pelo desenvolvimento de uma percepção diversificada, plural, múltipla, pois ele está ao mesmo tempo, em vários lugares e situações, “pode desenvolver certa equidistância, visualizar criticamente a sociedade adotiva e a originária, colocar-se em condição de ‘marginal’” (p. 188). Combinam-se, na consciência do migrante, “o singular e o plural, a identidade e a alteridade, a integração e o antagonismo, a acomodação e a transformação” (p. 189). Portanto, o migrante tem, para Lazzari, um papel importante na formação da sociedade plural,

mundial, por estar nos e participar dos caminhos por onde ela se movimenta e organiza.

Vê-se, assim, que a migração inter-religiosa é uma expressão no mundo religioso desse fenômeno mais amplo, que eclode em todos os cantos e campos da sociedade moderna e mundial, do nomadismo, ou das migrações nacionais, internacionais, transculturais e interculturais.

Em nosso trabalho, queremos, neste último capítulo, tratar da migração de fiéis entre instituições religiosas pentecostais de uma maneira mais específica, tendo como principal material de reflexão os resultados da pesquisa de campo que realizamos em São Bernardo do Campo. Queremos acompanhar os migrantes, entender seus movimentos, interpretar sua significação e suas motivações e desenhar a paisagem em que eles se movem.

1. DIFICULDADES COM A TERMINOLOGIA

O fato social que aqui estudamos, por sua dinâmica e complexidade, representa um desafio à compreensão e, portanto, um desafio à definição. Os termos empregados para se fazer referência ao fenômeno religioso em pauta revelam-se insuficientes, parciais e em alguns aspectos até mesmo inadequados.

Uma das expressões utilizadas comumente tem sido “trânsito religioso”. Benedetti (1994, p. 20) a utiliza, ao lado de “migração religiosa”, como sinônimos. Ele fala também de “migração intra-religiosa”, referindo-se ao movimento ou passagem dos indivíduos de um grupo religioso para outro, sem sair do contexto dos grandes grupos ou Igrejas, as quais têm se dividido, no caso do Protestantismo, em “eclesiolas”, ou tendências, que dariam origem ao denominacionalismo. Em nota explicativa no final de seu texto, Benedetti refere-se à migração inter-religiosa como um vaivém de adeptos entre igrejas, que seria, para ele, menos intensa do que fazem crer os “senhores alarmistas das igrejas estabelecidas” (1994, p. 20). Rolim (1994a), em sua reação ao texto de Benedetti, também fala de “trânsito religioso” (p. 16) como de uma passagem de uma religião para outra, ou “trocar de religião” (p. 15). Becker (2002) também faz uso da expressão “trânsito religioso”, porém acrescenta um conceito que consideramos importante no contexto de nosso trabalho, ou seja, o conceito de repetição:

*“constata-se, no cenário religioso nacional, um **contínuo** deslocamento de indivíduos entre as diversas religiões, de modo a haver uma busca, por parte das pessoas, do religioso e de práticas religiosas que lhes satisfaçam – é o trânsito religioso” (2002, p. 92, negrito nosso).*

A questão começa, então, a revelar a sua complexidade. Poderíamos chamar de trânsito religioso a mudança singular de filiação religiosa? Para os primeiros autores citados (Benedetti e Rolim), a mera passagem única de uma religião para outra já configura um “trânsito religioso”, enquanto na concepção de Becker, trânsito religioso seria o deslocamento contínuo, a experiência plural em busca de experiências religiosas diversas.

Embora seja tema muito relevante na sociologia da religião a mudança religiosa, como abordado por Bastian (1997), o tema aqui é outro. Esse autor fala de mudança social ou mudança religiosa como sendo algo que implica em transição de uma estrutura para outra, não se podendo falar em mudança social se as mudanças não afetam a estrutura social. Ele caracteriza a mudança social através de três elementos: a possibilidade de mensuração no tempo, o que permite designar o que mudou entre o momento *x* e o momento *y*; durabilidade, que permite observar certa estabilidade, isto é, as modificações ocorridas permanecem por um período longo; e coletividade, uma vez que as mudanças sociais devem ser consideradas sempre como fenômenos que afetam a todo o grupo social (1997, p. 14,15).

Bastian levanta a questão se esse conceito de mudança social poderia ser aplicado para falar do esvaziamento do catolicismo latino-americano, em função do crescimento dos movimentos religiosos carismáticos⁴⁴:

“(...) Podemos nos perguntar se uma inovação carismática generalizada, como a que se está observando neste fim de século, não será o sinal precursor de uma mutação religiosa e social global. Até esta data, os sociólogos das religiões não têm se colocado tal pergunta, ainda que o fenômeno de expansão das seitas atraia a atenção de muitos” (1997, p. 17).

A mudança radical de uma religião para outra tem recebido geralmente a denominação de “conversão”, termo que não tem o mesmo sentido de “trânsito religioso”. Enquanto o termo “conversão” refere-se a uma ruptura com um sistema de crenças e a adesão a um novo e distinto sistema, “trânsito religioso” designa uma movimentação do sujeito religioso, sem nada dizer sobre seu conteúdo, sobre a

profundidade ou a qualidade da relação estabelecida para com a instituição religiosa, nem sobre se tal movimentação é acompanhada ou não por uma mudança religiosa no nível individual, no sentido proposto por Bastian – embora este o faça na perspectiva macrossociológica. O que estamos querendo dizer é que se considerarmos a durabilidade (estabilidade), a mensurabilidade no tempo e a dimensão coletiva na análise do trânsito religioso, dificilmente poderemos considerá-lo necessária e automaticamente como mudança religiosa, pois o indivíduo pode passar de uma religião para outra sem que isso signifique que mudou de religião, se tal passagem não foi acompanhada de mudanças estruturais nas suas crenças e práticas religiosas.

Mariz e Machado escrevem sobre trânsito religioso e sincretismo religioso como processos que operam na constituição da identidade religiosa (1994, p. 24 e 25). Ao falar de sincretismo, as autoras referem-se à mistura de expressões religiosas, à prática **simultânea** de religiosidades diversas:

“Através de entrevistas semi-abertas, buscamos identificar não apenas elementos sobre os quais os sujeitos constroem sua identidade religiosa, mas também os elementos que servem como pontes de sincretismo entre diversas religiões e aqueles que são os divisores e marcam as diferenças de identidades. Perguntamos sobre a história religiosa dos entrevistados, o seu trânsito ou não por diversas religiões ou grupos em cada religião, além da ocorrência de práticas simultâneas em religiões ou denominações e como esta prática é explicada e percebida”

Segundo essa pesquisa feita por Mariz e Machado, para os católicos carismáticos e os pentecostais, os católicos tradicionais misturam, em geral, catolicismo com espiritismo, isto é, eles “vão a tudo”, o que é chamado de uma prática sincrética.

As autoras destacam que entre os pentecostais é comum a participação simultânea em grupos pentecostais distintos:

“Além da frequência simultânea a atividades em igrejas de diferentes denominações, observou-se entre os pentecostais enorme trânsito com afiliações ou com participações sucessivas em igrejas pentecostais diferentes” (Mariz e Machado, 1994, p. 29).

⁴⁴ Embora neste trecho Bastian fale de uma “inovação carismática generalizada”, na verdade sua obra trata principalmente do crescimento dos grupos pentecostais, nos países da América Latina e suas implicações para o todo social.

Em seu trabalho, maior ênfase é dada à prática simultânea de religiões distintas. Esta prática é mais nitidamente chamada de sincretismo, enquanto que a participação sucessiva em diversas igrejas é chamada de trânsito religioso (1994, p. 29).

Já Souza (2001, p.160-162) utiliza a expressão trânsito religioso num sentido mais global, abrangendo três tipos distintos de movimentação religiosa e suas respectivas vinculações, conforme explicitaremos melhor adiante. Tal terminologia é utilizada para referir-se à conversão, à participação efetiva do sujeito em outras expressões religiosas que não a sua, sem, porém, abandonar a sua pertença original e, finalmente, pode referir-se à participação simultânea (ou talvez também sucessiva) do sujeito em diversos modelos religiosos, sem identificar-se com qualquer um deles, ou seja, sem adotar para si uma pertença religiosa, o que Mariz e Machado provavelmente chamariam de sincretismo⁴⁵.

Outras expressões utilizadas são “migração inter-religiosa” e “nomadismo religioso”. Elas são tomadas por empréstimo da geografia humana para se referir ao mesmo fenômeno do campo da sociologia da religião que já tratamos acima. Todas essas expressões dizem pouco, diante da complexidade do objeto estudado.

2. EXPLICITANDO O OBJETO DE PESQUISA

Em nossa pesquisa de campo, inicialmente pretendíamos conhecer e pesquisar a movimentação de fiéis entre igrejas pentecostais. A justificativa da escolha por igrejas pentecostais será apresentada adiante. Por ora, queremos indicar os parâmetros que tivemos que aceitar ao trabalhar com os dados levantados no campo pesquisado. Aplicamos a pesquisa em quatro igrejas pentecostais e duas escolas de ensino bíblico/teológico administradas por uma igreja pentecostal. Os questionários respondidos indicaram que havia pessoas que não pertenciam às igrejas nas quais preencheram o questionário. Eram pessoas que estavam naquele dia

⁴⁵ Deve-se sublinhar neste ponto que a mistura entre diversas crenças e práticas religiosas não ocorre somente nos casos de uma experiência de trânsito simultâneo sem uma pertença definida. Neste caso, a mistura tende a produzir uma fé sincrética no sujeito religioso, sem produzir um sincretismo nos modelos religiosos os quais ele visita. No trânsito sucessivo também se verifica uma mistura, uma vez que o sujeito carrega consigo conceitos, crenças, valores e práticas que não são totalmente abandonadas, podendo até mesmo ser integradas na forma religiosa adotada. Neste caso, o sincretismo pode ocorrer não ocorre somente no sujeito, mas também na nova expressão religiosa, a qual não será tão nova assim. Os transeuntes religiosos combinam e propõem elementos de suas diversas experiências religiosas, promovendo um sincretismo também nas formas religiosas estruturadas nas quais participam e com as quais interagem.

fazendo uma visita àquela igreja. Embora esse tipo de circulação religiosa, isto é, a “visita” a outras igrejas, possa ser interpretado como uma manifestação de abertura para com outras formas religiosas – seja da parte do sujeito, seja da parte dos grupos religiosos – e possa até mesmo ser interpretada como um prelúdio à migração inter-religiosa, nós não estamos considerando-o para fins de nossa pesquisa, como “migração” propriamente dita, uma vez que os seus protagonistas não afirmariam pertencer à igreja que estavam apenas “visitando” e onde estavam no dia da aplicação de nossa pesquisa, mas declararam *participar* de outra igreja.

Concentramos, então, nossa pesquisa no estudo dos casos de migração inter-religiosa em que os sujeitos declararam ter *participado*, ou *participar* de outras igrejas ou grupos religiosos. Encontramos, a partir dos questionários, quatro tipos de migração quanto à sua direção⁴⁶:

- 1) Migração de igrejas pentecostais para igrejas pentecostais;
 - 2) Migração de igrejas pentecostais para igrejas neopentecostais;
 - 3) Migração de igrejas neopentecostais para igrejas pentecostais;
- e
- 4) Migração de igrejas neopentecostais para igrejas neopentecostais.

Para fins de clareza, em nosso trabalho de pesquisa chamamos de migração inter-religiosa pentecostal a movimentação de membros de igrejas pentecostais para igrejas pentecostais, seja com a implicação de uma mudança que seja compreendida pelo pesquisado como mudança de igreja, isto é, uma mudança em seu vínculo religioso que expresse algum nível de pertença, seja com a participação simultânea em duas ou mais igrejas. Essa auto-avaliação do sujeito religioso deve ser levada em conta, uma vez que ele responde a perguntas que pressupõem tal sentido de adesão, como: “Igreja(s) da(s) qual (is) você participa atualmente”, “Você se considera

⁴⁶ Nossa pesquisa revelou outras migrações religiosas que, por estarem fora de nosso objeto de pesquisa, não foram trabalhadas. Queremos, porém, mencioná-las aqui, para que se tenha uma noção mais geral do fenômeno e para, quem sabe, futuras pesquisas. As migrações detectadas, fora do sub-campo pentecostal e a quantidade respectiva foram as seguintes, por ordem decrescente: Católica tradicional (84), Católica carismática (16), Batista tradicional (13), Umbanda (12), Espiritismo

‘membro’ desse grupo religioso?”, “Você já participou antes de algum outro grupo religioso? – Qual?”, “Antes de estar na igreja atual, com que frequência você visitava outras igrejas?”, Por que você mudou de grupo religioso?” Palavras como: “participar”, “visitar”, “estar”, indicam níveis diferentes de relacionamento para com o grupo religioso e as utilizamos no questionário para que houvesse maior elasticidade nos conceitos e, assim, facilitar ao pesquisado o situar-se. Como já vimos, na modernidade é o sujeito religioso que define sua pertença ou não e identidade em referência a algum grupo ou instituição religiosa. Embora a expressão “migração inter-religiosa” dê a entender uma situação em que o sujeito religioso “sai” de um grupo e “entra” em outro grupo religioso, movimento no qual ele deixa de fazer parte do primeiro e passa a fazer parte do segundo grupo, queremos aqui incluir a idéia de uma participação simultânea em dois ou mais grupos religiosos, sem que um deles seja exclusivo. Essa pertença múltipla e inclusiva foi encontrada em nossa pesquisa. Das pessoas pesquisadas, quatro declararam participar de mais de uma igreja: C. I. S. declarou participar simultaneamente da Igreja Estrela da Manhã e da Academia Gospel Gym; M. J. S. participa da Igreja Batista e da Assembléia de Deus; J. B. S. participa da Assembléia de Deus e da Igreja Renascer⁴⁷; V. diz participar da Igreja Batista do Calvário e da Igreja Portal da Vida.

Embora a nossa pesquisa tenha sido feita somente no contexto de igrejas pentecostais, verificamos na biografia religiosa de alguns pesquisados uma migração que passa por igrejas neopentecostais. Concluímos que não deveríamos deixar de lado esses casos, porque, embora tivéssemos delimitado nosso tema ao fenômeno da migração no pentecostalismo da primeira e segunda ondas⁴⁸, as pessoas que tiveram participação anterior em grupos neopentecostais participavam, no momento da pesquisa, de uma igreja pentecostal. Desconsiderar esses casos somente por questões metodológicas empobreceria a pesquisa e seus resultados não poderiam ser representativos da realidade concreta em suas dimensões múltiplas e que nem sempre segue metodologias predeterminadas ou padronizadas.

kardecista (12), Presbiteriana (8), Cristã Evangélica (2), Unida do Brasil (2), Metodista (1), Testemunhas de Jeová (1), Congregacional (1), e Adventista (1).

⁴⁷ A Igreja Apostólica Renascer em Cristo é uma igreja neopentecostal bastante conhecida em São Paulo especialmente pelo uso dos meios de comunicação de massa, especialmente a televisão e fundada pelo apóstolo Estevam Hernandes Filho e sua esposa, a bispa Sônia Hernandes.

⁴⁸ Discutimos no capítulo II a classificação do pentecostalismo no Brasil em três ondas no Brasil, utilizada por Paul Freston (1998).

3. APRESENTANDO O CAMPO DE PESQUISA

3.1. O pentecostalismo

Sendo necessário fazer um recorte no campo religioso para pesquisar a migração inter-religiosa, optamos pelo sub-campo pentecostal, o qual tem sido alvo de muitos estudos e discussões, em razão de seu crescimento rápido e de sua visibilidade social. A razão primeira para a escolha do pentecostalismo foi a observação e experiência pessoais. Conhecemos grupos religiosos vários e temos participado ativamente da vida eclesiástica e eclesial, no contexto do protestantismo histórico. Nessa vivência pessoal dentro de instituições e comunidades religiosas, percebemos, de modo informal e assistemático, a mobilidade dos fiéis e sua intensificação nos últimos anos. Pessoas deixavam sua igreja por terem descoberto e optado por outra. Na maior parte dos casos, uma igreja pentecostal ou neopentecostal estava envolvida nesse processo.

Além desse motivo primário, a escolha do pentecostalismo foi motivada também, posteriormente, pela suspeita de que as igrejas pentecostais teriam uma estrutura organizacional que facilitaria a pesquisa, mais do que nas igrejas neopentecostais. Encontramos muitas vezes fiéis pentecostais pertencentes à Igreja Assembléia de Deus que mostravam, com certo orgulho, sua “carteirinha de membro”, onde se viam a foto e informações pessoais do portador, além da assinatura do pastor e do carimbo da igreja, o que indica um registro e controle de adesões e de participação dos membros por parte das igrejas pentecostais em questão. (Soubemos que, em alguns casos, tal carteirinha deveria ser renovada todo ano). Assim sendo, imaginamos que seria mais fácil pesquisar a migração inter-religiosa em igrejas pentecostais, onde haveria um controle de filiação.

O pentecostalismo também representa uma forma de religiosidade intermediária entre o protestantismo histórico e o neopentecostalismo, pelo que, como foi discutido no capítulo II, o estudo da migração inter-religiosa no pentecostalismo pode localizar-se numa posição estratégica entre as formas religiosas mais representativas da primeira modernidade e aquelas que representam a ultra-modernidade.

Tivemos contato com a pesquisa de Elias Brito Júnior (1996), cujo objetivo foi investigar o trânsito religioso que vai das igrejas históricas (as citadas pelo autor

são: Batistas, Metodistas, Presbiterianas, Assembléias de Deus, entre outras) para as igrejas novas, ou “mais recentes”, como ele chama (p. 12), referindo-se às Igrejas Batistas Renovadas, Igreja Sara Nossa Terra, Comunidade Evangélica, Igreja Cristã Maranatha e Comunidade Núcleo da Fé, entre outras. Então, a seguinte suspeita ficou no ar: se a pessoa que troca uma igreja histórica por uma igreja pentecostal o faz porque o modelo religioso oferecido na igreja histórica não o satisfaz mais, enquanto que o modelo religioso pentecostal preenche suas expectativas e atende às suas necessidades espirituais, então poderia se supor que ele, o sujeito religioso, iria permanecer na segunda igreja. Não haveria mais trocas ou migrações. Se, porém, ele continua trocando, migrando, transitando, então as razões devem ser outras, diferentes daquelas que se apóiam na simples diferenciação entre o modelo protestante histórico e o modelo pentecostal. A escolha do sub-campo pentecostal, portanto, visava investigar a existência de uma inter-migração nos limites do pentecostalismo e as razões ou motivos para sua ocorrência.

Esta pesquisa tornou-se ainda mais interessante quando verificamos a escassez de trabalhos sobre o assunto e, mais ainda, a emissão de sugestões paradoxais por parte de estudiosos da sociologia da religião, como nos textos que transcrevemos abaixo:

“O que ocorre, provavelmente (a título ainda de hipótese), é que a ‘fixação’ dá-se muito mais nos grupos religiosos pentecostais (menos na umbanda e na cura divina, que tem características de religião de clientela). O pentecostalismo (...) não tolera qualquer tipo de ‘compromisso’ e assim é totalmente ‘impermeável’ a qualquer sincretismo (no sentido de clientelismo religioso simultâneo)” (Benedetti, 1994, p. 23)

“Além da freqüência simultânea a atividades em igrejas de diferentes denominações, observou-se entre os pentecostais enorme trânsito com afiliações ou com participações sucessivas em igrejas pentecostais diferentes” (Mariz e Machado, 1994, p. 29).

A hipótese de Benedetti é a de que no pentecostalismo há muito menor migração inter-religiosa e mais “fixação”, enquanto que Mariz e Machado constataram em pesquisa de campo um “enorme trânsito”, entre os pentecostais, o que as levou a indagar se a migração inter-religiosa seria uma “prática específica do pentecostalismo, ou se seria típica das denominações surgidas no Brasil (...) ou ainda se estaria relacionada com alguma outra especificidade do pentecostalismo propriamente dito” (1994, p. 30).

Tais confrontos, debates e indagações aguçaram nossa motivação para realizar esta pesquisa no campo pentecostal, com a humilde intenção de oferecer alguns subsídios que contribuam para a compreensão do fenômeno da migração entre igrejas pentecostais.

3.2. O município de São Bernardo do Campo

A escolha do município de São Bernardo do Campo, na Grande São Paulo, foi motivada pela razão de nele estar localizada a Universidade Metodista onde estamos desenvolvendo nossos estudos e onde já existe um grupo de estudos sobre o trânsito religioso, o qual tem desenvolvido algumas pesquisas de campo no entorno social da Universidade. Dessa forma, nossa pesquisa poderia aproveitar elementos de pesquisa e estudos já feitos e também contribuir para o avanço das pesquisas neste campo geográfico.

São Bernardo do Campo é um município cujo crescimento populacional teve um crescimento extraordinário nas décadas de 50 a 80 do século passado. De 1950 a 1960, a população passou de 29.295 habitantes para 82.411, o que significa um crescimento percentual de 181,31% em apenas 10 anos. Na década seguinte, de 1960 a 1970, o crescimento continuou, chegando a 201.662 habitantes, representando assim um crescimento de 144,7%. De 1970 a 1980, a população passou para 425.602 habitantes, ou seja, um crescimento de 111,04%. Observa-se, por esses números, que o percentual de crescimento populacional diminuiu, o que continuou acontecendo nos anos seguintes. Em 1991, a população era de 566.893; em 1996, de 660.396; em 2000, era de 703.177; em 2001, de 717.792 e em 2002, a população chegou a 731.854. Observe na tabela 06 esses números:

TABELA 06: CRESCIMENTO POPULACIONAL DE SBC

Ano	População
1950	29.295
1960	82.411
1970	201.662
1980	425.602
1991	566.893

1996	660.396
2000	703.177
2001	717.792
2002	731.894

Seguindo a tendência de todos os municípios da Grande São Paulo, São Bernardo do Campo teve redução da taxa anual de crescimento populacional. Veja na tabela 07:

TABELA 07: ÍNDICES DE CRESCIMENTO POPULACIONAL DE SBC

Década	% anual
70 a 80	7,76
80 a 91	2,63
91 a 2000	2,42

Embora São Bernardo do Campo tenha experimentado uma forte redução na taxa de crescimento populacional, como se viu nas tabelas 06 e 07, sempre teve os índices mais altos, se comparados com os índices gerais, conforme tabela 08:

TABELA 08: CRESCIMENTO POPULACIONAL DE SBC COMPARADO

	70 - 80	80 - 91	91 - 2000
Brasil	2,48	1,93	1,64
Estado de São Paulo	3,49	2,12	1,78
Grande S. Paulo	4,46	1,86	1,64
Grande ABC ⁴⁹	5,27	1,96	1,96
São Bernardo do Campo	7,76	2,64	2,42

Nossa hipótese é que esse crescimento populacional de S. Bernardo do Campo possa ser explicado pela instalação de um número crescente de indústrias de médio e grande porte na região e, mais recentemente, de universidades, que atraíram pessoas de várias partes do País e do Estado, em busca de emprego e/ou de formação

⁴⁹ A Grande ABC é a designação comumente dada à região composta pelos municípios de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul e que fazem parte da Grande S. Paulo.

superior. Em nossa pesquisa, constatamos um alto índice de migrantes nas igrejas pesquisadas, conforme demonstramos no cap. II.

Na tabela 09, mostramos a procedência, por Estado, por nós pesquisados:

TABELA 09: PROCEDÊNCIA DOS PESQUISADOS POR ESTADOS

Goiás	1
Rio Grande do Norte	1
Rondônia	1
Sergipe	1
Maranhão	2
Espírito Santo	2
Rio de Janeiro	2
Paraíba	3
Mato Grosso do Sul	4
Piauí	6
Ceará	7
Alagoas	8
Paraná	10
Bahia	19
Pernambuco	20
São Paulo (exceto SBC)	20
Minas Gerais	37
Total	144

Esses números revelam que 44,17% dos pesquisados não são naturais de S. Bernardo do Campo. Vieram de outros lugares, deixaram suas terras, suas cidades, seus ambientes de vida, para estabelecerem-se nesta região. Os dados estatísticos fornecidos pela Seção de Pesquisa e Banco de Dados da Prefeitura Municipal de São Bernardo do Campo, com base em censos demográficos da FIBGE confirmam a grande participação do movimento migratório no seu crescimento populacional, no

período de 1950 a 1980, invertendo-se essa participação de modo rápido, a partir da década de 80, conforme tabela 10:

TABELA 10: CRESCIMENTO VEGETATIVO E MIGRATÓRIO DE SBC

Ano	Taxa cresc. anual %	Vegetativo	Migratório
1950-1960	10,74	30,73	69,27
1960-1970	9,52	29,28	70,72
1970-1980	7,76	38,69	61,31
1980-1991	2,64	83,20	16,80
1991-2000	2,42	62,71	37,29

Verificamos pelos dados acima que o fenômeno verificado parcialmente no pentecostalismo reflete um fluxo migratório existente em geral para essa região. De qualquer maneira, esses dados levantados revelam uma relação entre migração social e pentecostalismo que é bastante sugestiva para a compreensão de seu papel social

4. APRESENTAÇÃO DOS GRUPOS PESQUISADOS

O primeiro contato pessoal com o campo de pesquisa foi através de uma Academia de Ginástica, a Gospel Gym Carlos & Cia, cujo proprietário e administrador já havia pertencido a algumas igrejas pentecostais. Com sua autorização e colaboração, aplicamos o questionário de pesquisa a alguns dos frequentadores de sua academia que eram ou que tinham sido anteriormente participantes de alguma igreja pentecostal. Nem todos os associados dessa academia são evangélicos. Na realidade, a maioria não é evangélica, mas, embora não tenhamos números exatos, fomos informados pelos instrutores da academia de que havia vários evangélicos ali. A razão do grande afluxo de evangélicos àquela academia de ginástica não era somente o fato de ser de uma pessoa evangélica, mas também pelo fato de naquele local ter sido praticamente formada uma igreja, pois alguns dos que praticavam ali as atividades físicas reuniam-se ali regularmente para práticas religiosas: cantos, orações, leitura e ensino da Bíblia, bem como eram também praticados os ritos sacramentais evangélicos: Batismo e Eucaristia, ou Santa Ceia. Coletamos ali, na Academia, 11 questionários, sendo que 10 declararam

participar ativamente de alguma igreja pentecostal ou neopentecostal⁵⁰ e um afirmou não estar freqüentar alguma igreja no momento, mas já participou anteriormente da Igreja Assembléia de Deus e da Igreja Batista Renovada.

Fizemos a pesquisa também na Igreja Pentecostal “O Brasil para Cristo”, situada na Av. Vergueiro, 4019, bairro Rudge Ramos. Esta é uma igreja pequena, pois foi recentemente formada. A freqüência é de aproximadamente 30 pessoas, segundo o líder da igreja. Conseguimos ali aplicar 13 questionários.

Aplicamos também o questionário na Igreja Batista Renovada Brilho Celeste, situada no bairro Assumpção, à rua Cristiano Angeli, 1504. É uma igreja com quase 100 membros, segundo o seu pastor. No dia em que ali estivemos para a pesquisa, uma quinta-feira, havia ocorrido um problema com o fornecimento de energia elétrica e, por isso, o culto aconteceu à luz de velas e não pudemos, devido a esse imprevisto, aplicar os questionários. Contando com a simpatia e colaboração do pastor, deixamos mais de 60 questionários para serem aplicados nas reuniões seguintes, por uma pessoa pertencente àquela igreja e por ele indicada, pois não seria possível a nossa presença ali naquela data. Conseguimos, dessa maneira, o preenchimento de 20 questionários nessa igreja.

Outra igreja em que fizemos a pesquisa foi a Assembléia de Deus situada na rua principal, de entrada do bairro Areião, um bairro da periferia de S. Bernardo do Campo. Essa é uma igreja com mais de 100 membros. Recolhemos 92 questionários respondidos após o final do culto, graças ao apoio e incentivo público e verbal do pastor.

A última igreja que visitamos para a pesquisa foi a Igreja Evangélica Portal da Vida, que tem de 100 a 120 membros, segundo o seu pastor. Fica localizada no Jardim Irene, à rua Januário Daniel, 440. Descobrimos depois que ela está localizada já no município vizinho, chamado Santo André. Quando estivemos nessa igreja, estavam presentes, participando do culto, um grupo de pessoas que pertenciam a uma outra igreja, chamada “Igreja Evangélica Primitiva”. Percebemos que havia um contato constante entre essas duas igrejas. Segundo um dos pastores da “Portal da Vida”, a igreja citada (Evangélica Primitiva), que visitava naquela ocasião a sua

⁵⁰ Não foi possível identificar a maioria das igrejas mencionadas pelos freqüentadores da Academia: se pentecostais ou neopentecostais. São elas: Estrela da Manhã, Igreja Canaã, Igreja Glória de Deus, Ministério Vida da Palavra, Igreja Monte Moriah, Igreja Emanuel e Igreja Batista Shalom.

igreja, é uma igreja neopentecostal. As pessoas dessa igreja visitante também responderam à pesquisa, num total de 11 pessoas. Foram preenchidos na “Portal da Vida” 64 questionários.

Além desses cinco grupos religiosos, fizemos a pesquisa com o questionário em duas escolas de ensino bíblico/teológico da Igreja Assembléia de Deus. Uma delas é a “Faculdade Evangélica Beth Shalom” (FEBES), localizada no centro de S. Bernardo do Campo. Foram colhidos ali 48 questionários, através dos quais constatamos as seguintes filiações religiosas dos alunos:

Indefinida 2

Assembléia de Deus 24

Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil 2

Igreja Evangélica Ebenezer 3

Batista 4

Evangélica Pentecostal Yohanan 1

Evangélica Portal da Vida 1

Paz e Vida 1

O Brasil para Cristo 5

Batista Filadélfia 2

Evangélica Pentecostal Brasa Viva 1

Igreja Batista dos Povos 1

Igreja Metodista 1

Igreja Missão Evangélica Jesus às Portas 1

Igreja Universal Deus de Maravilhas 1

Total de 49 (um dos pesquisados declarou pertencer a duas igrejas ao mesmo tempo).

Na outra escola da Assembléia de Deus, a Escola Bíblica de Ensino Evangélico (EBENE), situada também no centro de São Bernardo do Campo, obtivemos 81 questionários, indicando as seguintes filiações:

Não declarada 2

Assembléia de Deus 64

Igreja Evangélica O Tempo do Fim 2

Presbiteriana Renovada 1

Missionária Pentecostal no Brasil 1

O Brasil para Cristo 2

Igreja Evangélica Avivamento Bíblico 1
 Centro Evangélico de Missões (CEMI) Aliança da Paz 1
 Igreja Batista 1
 Comunidade Evangélica Shalom Adonai 1
 Congregação Época da Graça 1
 Comunidade da Graça 1
 Renascer 1
 Deus é Amor 1
 Igreja Pentecostal Coluna da Verdade 1

Nas listagens acima, fica claro que há vários membros de igrejas consideradas neopentecostais que estudam nessas escolas da Assembléia de Deus, que é uma igreja pentecostal e, por isso, também preencheram os questionários. cremos que esse fato não prejudica a nossa pesquisa, pois, como já comentamos, cresce a indiferenciação entre as igrejas pentecostais e neopentecostais, o que já é sinalizado pelo simples fato de muitos membros de igrejas neopentecostais estudarem nas escolas bíblicas pentecostais.

Embora tenhamos contatado igrejas pentecostais e escolas de orientação pentecostal para a realização desta pesquisa de campo (além da academia), queremos lembrar que nosso principal objetivo não era pesquisar igrejas, mas migração de membros entre igrejas pentecostais. E como os melhores lugares para encontrar pentecostais – e eventualmente migrantes pentecostais entre estes – seria em igrejas pentecostais, fomos busca-los nesses lugares. A aplicação do questionário nas duas escolas da Assembléia de Deus foi uma sugestão de um pastor da própria Assembléia de Deus, que é professor nas duas escolas e diretor de uma delas. Aceitamos a sugestão, conscientes de que ela poderia apresentar algumas facilidades e algumas dificuldades, que ficarão evidentes no decorrer deste capítulo.

5. ANÁLISE DAS ABORDAGENS À MIGRAÇÃO INTER-RELIGIOSA

5.1. Perspectiva sociológica da pós-modernidade

Luis Roberto Benedetti (1994), liga a migração religiosa ao crescimento de uma religiosidade subjetiva, que consiste na vivência de uma crença religiosa de modo relativamente independente da religião. Os indivíduos sentem que têm o direito subjetivo a viver sua crença da maneira como acham que devem viver, bem como escolher a instituição ou grupo religioso que atenda às demandas de sua

subjetividade. As instituições religiosas, assim, deixam de lado o papel de definidoras das verdades gerais e de produtoras do sentido da história e do mundo, para adotarem a função de conectar o cotidiano com o transcendente, não porém um transcendente distante e regulado institucionalmente, mas uma espécie de monismo religioso de caráter panteísta, que tende a diminuir as distâncias entre as várias “experiências religiosas instituídas”, enquanto promove um fundo comum religioso, subjetivado e prático. Prático não tanto no sentido de utilitarista e mais no sentido de estar diretamente ligado ao mundo vivido, o mundo da experiência.

Essa religiosidade, que Benedetti considera como pós-moderna, não é mais sancionada e controlada pela religião institucionalizada. Ela representa um desenraizamento fundado na subjetividade e que proporciona uma passagem mais fácil de um grupo religioso a outro, uma vez que os marcos institucionais que delimitam os espaços simbólicos tendem a desaparecer. Tal passagem não mais poderia ser chamada propriamente de conversão, em virtude de não marcar um rompimento com o sistema anterior, bem como uma adesão total e exclusiva ao novo sistema, que não seria tão novo assim, conforme se conclui da exposição acima. Nesse contexto, a mudança de religião é vista como algo natural, desde que se mantenha aquela religiosidade fundamental e universal.

Embora Benedetti pareça elaborar esta discussão nos limites da religiosidade chamada de New Age (expressa em:

“meditação oriental, ioga, zen, psicologia humanística ou transpessoal, terapia da Gestalt e da reencarnação, andança sobre carvão ardente, danças africanas, sufismo, druidismo, gurus indianos, índios, bruxas, práticas mágicas e ocultas como pêndulos, tarô, astrologia e cabala, teosofia e antroposofia e outras coisas”) (Benedetti, 1994, p. 21),

ele mostra a aplicação de sua análise às igrejas e movimentos religiosos que, inicialmente, marcavam sua identidade em oposição aos *outros* (CEBs versus carismáticos, por exemplo) e agora exercitam o que chama de “tolerância ativa” (p. 20), que consiste no respeito ao direito subjetivo individual de crer (e de sua liberdade de decidir, acrescentamos).

Os fatos e mudanças em curso na sociedade, tais como o “desencontro com o sonho revolucionário dos anos 60 (1968 sobretudo), a crise do petróleo de 1973, o desencanto e os frutos da racionalidade capitalista, a catástrofe de Chernobyl” (Benedetti, 1994, p. 21), produzem nas pessoas confusão e insegurança, o que faz

com que se intensifique a necessidade de uma crença espiritual. Buscando segurança, dois caminhos se apresentam: o do intimismo, representando um movimento dirigido para dentro, expresso na religiosidade New Age, e o do fundamentalismo, expresso nos tipos de religião autoritárias, que definem as coisas de maneira categórica e fechada.

Intimismo e fundamentalismo, porém, não seriam opostos. A emocionalidade e fervor religiosos podem bem servir aos objetivos de fortalecimento dos dogmas da instituição religiosa, como é o caso da Renovação Carismática Católica e também das igrejas pentecostais. Para Benedetti, a intensificação da subjetividade substituiu os mecanismos sociais de veiculação da crença, tais como família, escola e igreja.

Embora a subjetivação da experiência religiosa crie um ambiente geral propício à migração inter-religiosa, Benedetti supõe que nos grupos pentecostais esta seja menor, devido à rejeição do mundo e à ética da convicção prevalentes nesses grupos, os quais não toleram qualquer compromisso além do próprio, por parte dos fiéis. Entretanto, segundo a perspectiva desse autor, a pós-modernidade produz tanto o intimismo, que abre espaço para a inter-migração religiosa, quanto o fundamentalismo, que a dificulta, sendo que ambos processos correm simultaneamente e paralelamente no interior dos agrupamentos religiosos pentecostais.

O autor deixa claro no seu texto que ele se posiciona na perspectiva da pós-modernidade, ainda que faça uso de contribuições de Danièle Hervieu-Léger, cuja análise admite uma “dessecularização a nível microssociológico, como fruto do processo macrosociológico de racionalização, que não perde sua força” (*Benedetti, 1994, p. 23*). A posição da autora não é de uma pós-modernidade no sentido de superação e substituição da secularização e da racionalização modernas por um novo período de predominância do religioso e do irracional sobre a sociedade como um todo, mas de reconstituição ou reconfiguração do religioso, às margens das religiões instituídas, nos espaços vazios e paradoxos próprios da modernidade. O próprio Benedetti parece reconhecer esse paradoxo da modernidade, ao afirmar que o processo de racionalização, ao destruir os sistemas simbólicos, abre espaço para novas representações religiosas, o que não escapa à modernidade, mas inscreve-se em seu próprio interior (*Benedetti, 1994, p. 22*). Essa aparente contradição de Benedetti chama nossa atenção não para ela mesma, mas para a dificuldade de se

estabelecer esquemas explicativos parciais, isto é, a partir de um único ponto de vista, ou através de uma única lente interpretativa. A complexidade da sociedade contemporânea admite – e exige – contribuições de diversos matizes e perspectivas, que sejam tomadas como parceiras, não como rivais.

A nomeação das igrejas pentecostais como “comunidades emocionais”, de religiosidade intimista e a interpretação de seu crescimento fundada na irracionalidade pós-moderna estão tornando-se inadequadas para a sua compreensão. A atitude fechada com relação ao progresso, à cultura e ao estudo racional, adotada nos seus primeiros tempos, é cada vez mais deixada de lado, especialmente nos centros urbanos. Pudemos constatar esse fato não somente pelo crescente número de alunos nos Seminários onde trabalhamos com esta pesquisa, quanto pelo resultado de uma das questões dos questionários. A questão proposta foi: “O que você espera de uma igreja (marque cinco características)?” Eis os resultados:

**TABELA 11: CARACTERÍSTICAS QUE ESPERA DE UMA IGREJA
(entre todos os pesquisados)**

Prioridade no estudo da Bíblia	238
Dedicação ao evangelismo e missões	232
Prioridade ao ensino, especialmente à Escola Bíblica Dominical	204
Ênfase nas manifestações do poder de Deus (ex.: dons espirituais, curas, ...)	133
Ministério de aconselhamento cristão	121
Ênfase nos cultos de oração e libertação	116
Atividades no campo de ação social entre os menos favorecidos	85
Valorização do trabalho dos membros (maior participação na igreja)	78
Cumprimento das atividades programadas e dos horários	73
Liderança democrática, com a administração da igreja transparente	67
Busca de profundidade teológica	62
Pequenos grupos domiciliares de estudo, compartilhamento e	61

oração	
Louvor com músicas atuais e animadas	60
Pregações pastorais práticas e que desafiem na vida pessoal	59
Flexibilidade com novas doutrinas ou costumes (ex.: Guerra Espiritual, Bênção e Maldição, etc.)	15

A característica que os pentecostais pesquisados mais esperam de uma igreja, segundo a pesquisa, é prioridade ao estudo da Bíblia, característica essa que tradicionalmente pertence ao protestantismo histórico. Além disso, a prioridade ao ensino, especialmente à Escola Bíblica Dominical, ficou em terceiro lugar na lista, enquanto o item: “ênfase nas manifestações do poder de Deus”, que é tradicionalmente característica central nas igrejas pentecostais, ficou em 4º lugar.

Os resultados acima abrangeram todos os pesquisados. A fim de verificar se o fato de parte destes serem alunos de escolas bíblicas estaria influenciando a conclusão, fizemos um levantamento desses dados excluindo-os. O total de pesquisados nas igrejas foi de 198. Destes, 132 apontaram a “prioridade no ensino da Bíblia” como uma das características desejáveis em uma igreja. Observemos comparativamente na tabela 12:

**TABELA 12: CARACTERÍSTICAS QUE ESPERA DE UMA IGREJA
(EXCLUIDOS OS ALUNOS DE SEMINÁRIOS)**

Prioridade no estudo da Bíblia	132
Dedicação ao evangelismo e missões	128
Prioridade ao ensino, especialmente à Escola Bíblica Dominical	105
Ênfase nas manifestações do poder de Deus (ex.: dons espirituais, curas, ...)	81
Ênfase nos cultos de oração e libertação	80
Ministério de aconselhamento cristão	62
Louvor com músicas atuais e animadas	56
Valorização do trabalho dos membros (maior participação na igreja)	44
Cumprimento das atividades programadas e dos horários	43
Pequenos grupos domiciliares de estudo, compartilhamento e oração	42

Atividades no campo de ação social entre os menos favorecidos	41
Pregações pastorais práticas e que desafiem na vida pessoal	36
Liderança democrática, com a administração da igreja transparente	28
Busque uma profundidade teológica	25
Flexibilidade com novas doutrinas ou costumes (ex.: Guerra Espiritual, Bênção e Maldição, etc.)	11

Conforme pudemos perceber pela tabela 12, as prioridades em uma igreja, segundo os membros das igrejas pesquisadas – excluindo os questionários dos alunos das escolas bíblicas – não apresentam grandes alterações. “Prioridade ao ensino da Bíblia” continua como a característica mais desejável em uma igreja, ficando “dedicação ao evangelismo e missões” em segundo lugar, “prioridade ao ensino, especialmente à Escola Bíblica Dominical” em terceiro, e “ênfase nas manifestações do poder de Deus” em quarto lugar.

Como uma maneira de atestar a validade da questão, perguntamos depois quais as cinco características às quais o pesquisado não dá muita importância, ou não prioriza, em uma igreja. O resultado levantado dentre todos os pesquisados foi o seguinte:

**TABELA 13: O QUE NÃO PRIORIZA EM UMA IGREJA
(ENTRE TODOS OS PESQUISADOS)**

Desenvolvimento de novas doutrinas e costumes na igreja	198
Igreja flexível a mudanças e inovações da forma de culto	164
Modernização do ministério de música	157
Valorização do trabalho de outros líderes	77
Pequenos grupos domiciliares de estudo, compartilhamento e oração	73
Fiel cumprimento das atividades programadas e dos horários de reunião	62
Administração democrática e transparente	52
Ministério de visitação pelo pastor e demais membros	47

Prática do aconselhamento com a liderança da igreja	39
Boas pregações (sermões e estudos bíblicos)	28
Atividades no campo de ação social entre os menos favorecidos	26
Participação nos cultos de oração	24
Ênfase no evangelismo e missões	23
Ensino, especialmente da Escola Dominical	21
Prioridade no estudo da Bíblia	20

Repetindo o procedimento anterior, desconsideramos os questionários dos alunos das escolas bíblicas, para verificarmos as respostas dos membros das igrejas em geral, neste aspecto. O resultado foi o seguinte:

**TABELA 14: O QUE NÃO PRIORIZA EM UMA IGREJA
(EXCLUÍDOS OS ALUNOS DE SEMINÁRIOS)**

Desenvolvimento de novas doutrinas e costumes na igreja	109
Igreja flexível a mudanças e inovações da forma de culto	84
Modernização do ministério de música	77
Valorização do trabalho de outros líderes	43
Ministério de visitação pelo pastor e demais membros	36
Administração democrática e transparente	35
Pequenos grupos domiciliares de estudo, compartilhamento e oração	33
Fiel cumprimento das atividades programadas e dos horários de reunião	28
Prática do aconselhamento com a liderança da igreja	22
Boas pregações (sermões e estudos bíblicos)	22
Atividades no campo de ação social entre os menos favorecidos	22
Ênfase no evangelismo e missões	20
Participação nos cultos de oração	18
Ensino, especialmente da Escola Dominical	15

Nesta questão, fica ainda mais clara e forte a tendência à valorização do ensino e do estudo da Bíblia, entre os membros das igrejas pentecostais pesquisadas, pois ficaram em penúltimo e último lugar na lista das características de menor importância.

As respostas a esta questão confirmam essa tendência atual dos pentecostais de buscar maior conhecimento das bases escriturais da fé, o que se constitui como um instrumento de maior segurança e firmeza para os fiéis e, portanto, preventivo contra a migração. Esse desejo de maior aprofundamento cognitivo também pudemos perceber em contatos pessoais com alguns entrevistados.

5.2. Perspectiva sociológica da modernidade

Francisco Cartaxo Rolim (1994a, p. 14-17) reage à posição pós-moderna de Benedetti ao propor uma solução diferente da dele para explicar o fenômeno do trânsito religioso. Discordando de Benedetti, Rolim discute algumas idéias de Joaquim Wach (1992), que fora citado pelo primeiro em seu texto. Segundo Rolim, Wach propõe uma divisão equilibrada de tarefas para o estudo da religião, em duas categorias: externa e interna. A exterioridade da religião, a saber: as crenças, sua organização, doutrina, grupos religiosos, relação com a sociedade e, sobretudo, a tipologia dos agrupamentos religiosos, seria estudada pela sociologia, pela antropologia e pela história, enquanto que a interioridade da religião, isto é, a experiência religiosa propriamente dita, seria estudada pela fenomenologia, psicologia, psicanálise, etc. Sem a dimensão interna, não existiria a dimensão externa. O estudo desta supõe a existência daquela.

Estas duas faces da religião não são separadas e não podem ser estudadas separadamente. Para Wach, a experiência religiosa

“não é nem subjetivismo, nem intimismo. Tampouco se dilui na pura experiência humana. A experiência religiosa congrega sujeito (o que experimenta) e objeto (o experimentado religiosamente) ... com sujeito e objeto juntos têm-se a experiência religiosa; com um dos dois, apenas, ela não existe” (Rolim, 1994a, p. 14).

A visão de Wach seria, portanto, multidimensional, valorizando todas as perspectivas científicas na tentativa de compreender a religião. Embora haja uma predominância do aspecto interno naquilo que deve ser considerado como o

propriamente religioso, a experiência religiosa não pode ser considerada como puramente subjetiva nem intimista. Os aspectos objetivos, como as tradições religiosas e culturais, bem como os elementos sociais, atuam sobre a experiência religiosa. O sujeito religioso participa por inteiro da experiência religiosa, isto é, não há somente uma fruição do aspecto emocional isoladamente. Na experiência religiosa, surge um tipo de “encontro-compromisso” (Rolim, 1994a, p. 15). A religião, portanto, não se reduz às suas manifestações exteriores. Estas a expressam, de modo limitado: “as exteriorizações desta experiência – culto, doutrina, grupos religiosos, etc. – não lhe esgotam a riqueza, podendo ela suscitar outros tipos e modalidades de rituais” (Rolim, 1994a, p. 15).

Em decorrência desta análise, Rolim conclui que não se pode falar de subjetivismo na religiosidade atual, pelo menos a partir do pensamento de Wach. Embora se possa analisar a influência da urbanização, da estruturação social e da migração sobre os fenômenos religiosos, é preciso reconhecer que estes não podem ser explicados somente por essa visão “de fora”. Esta é a visão da sociologia, da antropologia, etc., as quais não podem examinar aquilo que é interna e nuclearmente religioso.

A proposta teórica de Rolim para explicar o trânsito religioso fundamenta-se na Teoria do Agir Comunicativo do filósofo J. Habermas. Numa situação de passagem ou de mudança de uma religião para outra, o primeiro momento é o encontro mais ou menos informal com pessoas de outro grupo religioso, através do qual se estabelece uma comunicação entre elas. A palavra, portanto, é o instrumento de aproximação entre as pessoas e suas vivências religiosas distintas. Nesse encontro de inter-comunicação, as palavras têm um sentido,

“achando-se assim investidas de um potencial de racionalidade, que ao atravessar o diálogo vai progressivamente se desdobrando e se ampliando rumo ao entendimento que pode emergir em parte ou no todo” (Rolim, 1994a, p. 15).

Através da palavra, o mundo objetivo é trazido para o contexto de inter-comunicação pessoal, entrelaçando as pessoas. Expressa-se aí uma racionalidade que une os mundos objetivo, subjetivo e social, não um puro subjetivismo, eixo central da explicação de Benedetti. É o diálogo, a troca de idéias e a inter-compreensão que proporcionam o encontro dos mundos de cada pessoa em interação, abrindo um

espaço para a passagem de uma religião para outra, realizada como exercício livre e mais ou menos consciente da auto-determinação pessoal.

Para demonstrar como as circunstâncias sociais, políticas e culturais objetivas influenciam a experiência religiosa e a mudança de religião, Rolim cita três exemplos: a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil e os cultos orientais, nomeadamente a Seicho-no-iê e a Liberdade Perfeita.

No caso da Assembléia de Deus, a fácil passagem dos católicos devotos para este movimento religioso, especialmente nos primeiros trinta anos, no Norte e Nordeste do Brasil, é explicada a partir do conceito weberiano de afinidade eletiva, considerando a semelhança entre a religiosidade pentecostal e a católica popular: “Tradições religiosas e culturais, antigas aspirações de participarem nos cultos despertaram com a liberdade de pregar” (Rolim, 1994a, p. 16), a crença, esperança e confiança no poder supra-social, que no catolicismo popular expressa-se na devoção aos santos e no pentecostalismo, na crença no poder de Cristo para proteger e curar. Além disso, condições sociais aproximaram os católicos da nova religião: a pobreza, analfabetismo e precariedade de saúde, prevaletentes especialmente nas periferias urbanas, “acomodação e submissão aos padrões, às autoridades civis e religiosas, inexistência de mobilização social, todas presentes no Norte e Nordeste” (Rolim, 1994a, p. 16).

A Congregação Cristã no Brasil, ao contrário, exemplifica em seus primeiros anos a maneira como os aspectos sociais dificultam a mudança de religião. Voltada inicialmente para os italianos, migrantes europeus dos mais mobilizados politicamente e abertos à militância, no emergente operariado brasileiro, a CCB pregava a rejeição do mundo e da política. O contraste entre a mensagem e a visão religiosa, neste caso, e a visão e práticas sociais foram condicionantes sóciopolíticos que dificultaram a adesão ao pentecostalismo por parte dos italianos.

No caso dos cultos orientais citados, há neles elementos comuns com a religiosidade católica popular, que facilita a adesão ou passagem. Na Seicho-no-iê, são feitas alusões constantemente à pessoa de Cristo. Na Liberdade Perfeita, o culto dos mortos é a prática religiosa que toca a alma dos devotos, dando-lhes esperança e conforto. Essa prática aproxima-se da crença católica expressa na devoção aos santos (sempre finados) e na reza pelas almas dos falecidos.

Com essas reflexões e exemplos, Rolim procura mostrar que a passagem de uma religião para outra inclui elementos objetivos do mundo vivido, tais como a experiência religiosa anterior e os traços sociais, culturais, econômicos e políticos envolvidos e que são postos em contato na comunicação inter-pessoal, podendo resultar em conversão, quando há consenso, ou não, quando há dissenso. Portanto, só há trânsito religioso, no entender de Rolim, quando há intercompreensão, sem manipulação, sem proselitismo radical, sem imposições arbitrárias.

Esta análise – inscrita na perspectiva da modernidade – levanta questões para discussão da problemática do trânsito religioso e, conforme o reconhece o próprio Rolim, não pretende fazer mais do que oferecer simples sugestões que contribuam para o estudo sociológico dos problemas religiosos. Entretanto, esta proposta não traz muito esclarecimento para a questão da migração inter-religiosa, uma vez que a comunicação interpessoal não é uma característica distintiva da modernidade, mas uma característica comum aos seres humanos, em situações comuns. Além disso, a influência de amigos e familiares revelou-se como um dos motivadores mais fracos para a migração, tanto na nossa pesquisa, em que esse fator recebeu apenas uma indicação, quanto na pesquisa do CERIS, na qual recebeu somente duas indicações.

Souza (2001) também analisa a migração inter-religiosa ou trânsito religioso na perspectiva da Modernidade. Nem fim da secularização, nem fim da religião: a Modernidade dilui as comuns polarizações dualistas e suas definições nítidas e contrastantes. O crescimento atual de novos movimentos religiosos e do interesse pela religião, juntamente com a intensificação da movimentação dos indivíduos entre as várias expressões religiosas, ao invés de indicar um ressurgimento do sagrado e o fim da secularização, representam uma “recomposição do sagrado, ou ainda, uma reinvenção do sagrado”. Para Souza (2001, p. 159), a religiosidade que surge em nossos dias é fruto da modernidade e vem confirmar a secularização.

Entretanto, essa confirmação da secularização não seria exatamente o que se esperava. A religião se moderniza, reconfigurando-se de acordo com os processos modernos da destradicionalização e da desterritorialização. O sujeito religioso não é mais a instituição religiosa, no sentido de regulador da experiência religiosa dos indivíduos e constituinte da identidade coletiva. O sujeito religioso passa a ser o indivíduo, que efetua as suas

“próprias combinatórias simbólicas, transitando em diversas expressões religiosas e apropriando-se de significantes específicos de acordo com a especificidade de suas necessidades. Daí esse fenômeno em que a oferta de bens simbólicos e as demandas simbólicas provocam uma mobilidade religiosa incessante” (Souza, 2001, p. 159)

Estão indicados, portanto, dois provocadores do trânsito religioso: as demandas simbólicas individuais, por um lado, e a pluralidade de religiões, por outro. Ora, tanto os sujeitos religiosos e suas demandas, como as instituições religiosas sofrem mudanças no mundo moderno. As necessidades dos indivíduos tornam-se imediatistas e variáveis de acordo com o “momento” pelo qual os mesmos passam, sendo em geral necessidades ligadas a situações concretas e particulares e aos anseios de significação imediata para tais situações. Por sua vez, os grupos religiosos adaptam-se a uma situação de mercado, em que os produtos e ofertas simbólicas precisam responder às demandas dos indivíduos e competir pelo interesse e lealdade dos indivíduos:

“A proliferação dos mais variados movimentos religiosos e o trânsito religioso, são indicadores de que os ‘modelos oficiais de religião’ têm sido substituídos por (ou coexistem com, ou são partes de) referenciais religiosos cambiantes, concorrentes, respondendo à demanda dos sujeitos de fé” (Souza, 2001, p. 163,164).

A pluralidade de modelos religiosos, a diluição das fronteiras entre o sagrado e o profano, o enfraquecimento da lealdade ou compromisso rígido com a religião, isto é, do sentido de uma pertença exclusiva, permanente e forte e a já citada autonomia do indivíduo para construir o seu próprio sistema simbólico faz com que se intensifique o trânsito religioso e, assim, o campo religioso torne-se cada vez mais complexo e dinâmico.

Souza cria uma classificação ou tipologia do trânsito religioso (p. 160-162) – a qual não pretende que seja rígida – elaborada a partir de pesquisa de campo realizada na região de Alto Paraíso, Goiás. Três tipos de trânsito religioso são distinguidos:

1) Trânsito de pertença: é assim chamada a “mudança de pertença religiosa, em que o sujeito religioso muda de confissão religiosa, adotando dogmas e doutrinas

de sua nova religião”. Neste tipo de passagem, a pessoa abandona uma pertença anterior e abraça uma nova⁵¹;

2) Trânsito pertencente: neste tipo de trânsito, o sujeito admite uma pertença religiosa, porém transita em outro (s) círculo (s) religioso (s);

3) Trânsito sem pertença: é aquele tipo de trânsito que não implica em um compromisso para com qualquer grupo religioso. A fidelidade do sujeito é para consigo mesmo, na sua busca livre e constante de um “sentido para a vida”.

Seja qual for o tipo de trânsito, eles apontam para a “provisoriedade, ou, se preferirem, a transitoriedade das relações entre o sujeito religioso e um sistema simbólico específico” (Souza, 2001, p. 162).

Os três tipos de trânsito acima apresentados estão colocados em uma seqüência lógica de nível crescente de hibridização e decrescente de engajamento do fiel em relação aos modelos organizados de religiosidade. O aumento do trânsito religioso implica numa intensificação desses dois processos, resultando numa diversidade construída a partir dos sujeitos religiosos, na qual os sistemas simbólicos combinam elementos (ritos, mitos e doutrinas) de vários outros sistemas, constituindo, na base do “faça você mesmo” ou bricolagem, o que tem sido chamado (e Souza retoma essa expressão) de “religiosidade caleidoscópica” (Souza, 2001, p.158).

Mariz e Machado (1994) pesquisaram católicos carismáticos e pentecostais com o propósito não só de identificar os

“elementos sobre os quais os sujeitos constroem sua identidade religiosa, mas também os elementos que servem como pontes de sincretismo entre diversas religiões e aqueles que são os divisores e marcam diferenças de identidades” (p. 28).

As autoras apontam diversas diferenças e semelhanças entre os dois movimentos religiosos, quais sejam:

Diferenças:

⁵¹ O rompimento com a religião anterior e a adoção de uma outra religião não é tão marcada e radical. Na experiência individual, ocorrem hibridizações, pois a adoção de um novo sistema simbólico não exclui por completo os sistemas abraçados e experimentados anteriormente, como Souza sugere (2001, p. 160, 161).

1) A devoção à Virgem Maria. Os carismáticos amam e adoram a Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo e não entendem como os pentecostais podem não fazer o mesmo;

2) A obediência ao Papa, por parte dos carismáticos, é outro elemento distintivo fundamental, embora não tenha a mesma força que o vínculo simbólico com Maria;

3) A prática do exorcismo entre os pentecostais é pública, enquanto que os carismáticos, se o fazem, é de maneira reservada;

4) Entre os carismáticos, há um certo constrangimento quando se trata de manifestações sobrenaturais, especialmente entre classes médias e de nível de instrução mais alta; enquanto que no pentecostalismo, em que a classe social e o nível de instrução são mais baixos, essas experiências religiosas, com forte componente emocional, são mais enfatizadas.

Semelhanças:

1) Ambos grupos respondem a necessidade de maior participação e autonomia dos leigos nas atividades religiosas;

2) Pentecostais e carismáticos representam propostas racionalizantes de religião, através dos seguintes elementos: ambas buscam uma eticização, ainda que com algumas diferenças: os pentecostais enfocam a forma de vestir e o uso de bebida alcoólica, enquanto que os carismáticos preocupam-se mais com a moralidade sexual, caracterizando um comportamento ascético. Ademais, ambos demonizam o espiritismo, reprovando-o eticamente. Dessa forma, ao se referirem ao mal como um ente real, pentecostais e carismáticos atribuem à ética uma dimensão mágica, o que tem um “papel racionalizador, na medida em que reforça a existência do bem e do mal” (p. 31). O exorcismo é uma demonstração do poder de Deus sobre todos os outros poderes do mundo sobrenatural e, assim, contribui para distinguir o bem do mal. Tal eticização do sobrenatural seria, para Mariz e Machado, uma forma de racionalizar a religião, “um exemplo da magia como veículo de racionalização religiosa” (Mariz e Machado, 1994, p. 31);

3) Pentecostais e carismáticos têm em comum um acentuado senso de compromisso religioso;

4) Pentecostais e carismáticos definem a identidade religiosa com base numa crença, mais ligada à Bíblia, que à participação em rituais religiosos;

5) Ambos percebem a fé como escolha individual, minimizando, portanto, o peso da tradição na determinação da religião a ser seguida. A escolha é fruto de uma experiência afetiva e emocional do indivíduo com Deus;

6) Embora a escolha seja individual, os critérios para ela sofrem pressões várias. Primeiramente porque em geral a motivação para o ingresso, tanto no pentecostalismo como na RCC está ligada à solução de problemas práticos, como “separação de filhos, doenças, problemas financeiros e conjugais” (p. 32), o que representa uma ruptura com a identidade religiosa herdada, coletivamente atribuída. Entretanto, o critério da “eficácia mágica” para a definição da identidade religiosa não garante a permanência. Se os problemas pessoais não são resolvidos, ou se a sua solução não é completamente satisfatória, ou ainda se os resultados demoram a aparecer, o indivíduo busca, dentre as diversas possibilidades que se apresentam no mercado religioso de bens de salvação, aquela que lhe pareça melhor capacitada para resolver o seu problema, ou que ofereça a melhor solução, a mais fácil, a mais rápida, podendo até mesmo resultar em frequência simultânea a distintos grupos religiosos. O critério da eficiência para a resolução de problemas estimula e orienta a intermigração religiosa e é mais encontrada dentro do universo evangélico⁵². A lógica pragmática funciona para atrair, mas não para conservar. A partir daí, a demonização de religiões rivais, a adoção de práticas ascéticas para santificação, a busca por salvação e a valorização da Bíblia são apresentadas nesses dois movimentos como necessárias para a proteção contra as ações demoníacas e constituem-se em uma barreira relativa contra o sincretismo e o trânsito religioso;

7) O universo cognitivo dos dois grupos é semelhante: tenta integrar logicamente as experiências espíritas de transe de soluções milagrosas através de uma reinterpretação à luz da Bíblia. Esse fato pode ser explicado pela trajetória de pentecostais e carismáticos, uma vez que, segundo pesquisa feita pelas autoras, uma parte significativa, tanto de carismáticos como de pentecostais, passou pelo espiritismo antes de seu engajamento em seus respectivos grupos religiosos. Isso faz com que carismáticos e pentecostais estejam

“direta ou indiretamente debatendo e contrapondo com o espiritismo, que fazem questão de definir como um grupo religioso único, sem ter em conta as distinções entre kardecistas, umbandistas ou candomblecistas” (Mariz e Machado, 1994, p. 31)

Sua oposição ao espiritismo reside no fato de considerarem suas práticas como demoníacas, opostas a Deus e a seus valores. Essa postura cria uma linguagem religiosa similar nos grupos estudados;

8) Ambos atendem também à necessidade “de uma religiosidade emocional que explique experiências não racionais” (p.32,33);

9) Ambos se caracterizam por uma mistura religiosa diacrônica, enquanto que os católicos tradicionais se caracterizam por uma mistura sincrônica. Esse aspecto é interessante para a análise da relação entre o fiel e o grupo religioso. Tanto carismáticos como pentecostais reprovam a inconstância e a multiplicidade de pertenças religiosas. Para eles, quem mistura religiões “não é firme em sua fé” (p. 29). Entretanto, para Mariz e Machado, entre os pentecostais é mais comum a frequência simultânea a atividades em igrejas de diferentes denominações, bem como as filiações sucessivas em igrejas diferentes;

10) Adotam uma forma religiosa não sincrética, mas fundamentalista e racionalizante, o que contribui para a formação do mercado religioso.

As autoras concluem que as semelhanças entre pentecostais e católicos carismáticos são devidas mais ao fator sócio-econômico do que religioso propriamente. A origem de classe afetaria não apenas a direção do trânsito religioso, como também a sua motivação. Baseadas em entrevistas, as autoras mostram que pentecostalismo e carismatismo católico atraem tanto pessoas provenientes de um universo científico em busca de emoções e magia, bem como pessoas provenientes de um universo encantado – o espiritismo – e de classes mais baixas, as quais sofrem na nova religião um “processo de racionalização de suas vidas religiosas”.

Tanto o pentecostalismo como a RCC não foram considerados inicialmente como Igreja. A RCC surgiu por iniciativa de leigos (e uns poucos padres), no Rio de Janeiro e recebeu uma certa resistência por parte da hierarquia católica. A crítica e a desconfiança iniciais foram substituídas pouco a pouco por tolerância e, depois, por

⁵² A expressão “universo evangélico” é utilizada por Mariz e Machado (1994, p. 32) para referir-se aos movimentos religiosos pentecostais, âmbito de sua pesquisa.

apoio reservado, na medida em que se percebeu o crescimento do movimento e a sua função estratégica para conservar as massas sob a jurisdição da Igreja Católica Romana, em face do avanço pentecostal.

O pentecostalismo recebeu, em seu início, o mesmo tratamento por parte das Igrejas Protestantes, com a diferença de que os movimentos pentecostais deram origem a novas igrejas, autônomas, ainda que o status de “igreja” não lhes fosse atribuído no princípio por parte das primeiras. Atualmente, essa relação está mais acomodada e orientada pelos princípios de respeito, reconhecimento e comunhão ⁵³.

Esses dois grupos religiosos, RCC e Pentecostalismo, possuem mais semelhanças entre si do que diferenças, da perspectiva sociológica, segundo as autoras. Ambos constituem-se como movimentos modernos, em função dos processos de racionalização, individualização, eticização do sobrenatural e pragmatismo. Ambos assemelham-se também pelo ideal ascético, atitude anti-sincrética (o que justifica ações evangelizadoras na busca de converter os que não pertencem ao grupo), anti-espírita e desclericalizante. Tais afinidades facilitam a migração entre esses grupos. Em seus estudos, Mariz e Machado (1994, p. 33) verificaram casos de mudança de carismáticos de classes mais baixas para denominações pentecostais, em geral autônomas, o que parece indicar uma contestação à autoridade do clero na hierarquia católica.

A migração inter-religiosa então, estaria relacionada ao espírito anti-sincrético, por colocar a religião no mercado e adequar-se às suas “leis”, como o da conquista de consumidores pelo critério da eficácia ⁵⁴, ao racionalismo, por aplicar a ética ao mundo sobrenatural e afirmar o poder de Deus sobre todos os outros poderes, e ao individualismo, por enfatizar a liberdade de escolha religiosa individual em face de uma experiência pessoal com Deus (rompendo com a tradição).

⁵³ Um exemplo disso é a formação, em diversas cidades, do Conselho de Pastores, órgão sem caráter jurídico-representativo e formal, que tem como objetivo a unidade prática entre os pastores de diversas igrejas evangélicas de uma determinada cidade ou região e a promoção de eventos comuns, como comemorações (tais como o “Dia da Bíblia”, “Dia de Ação de Graças”, “Marcha para Jesus”, etc.), proporcionando ainda mútua colaboração entre as igrejas evangélicas em diversas áreas, como musical, educacional, etc.

⁵⁴ Embora a escolha religiosa seja definida pelo critério da eficácia mágica (e os grupos pentecostais utilizam-se dele para atrair, como se observa na prática do “testemunho”, que consiste na narração pública, por parte do fiel, do que mudou em sua vida em virtude de sua fé), o pentecostalismo e a RCC descartam tal critério se a opção à qual ele conduz for “religiosamente incorreta”, o espiritismo, por exemplo. Entram, então, em ação, os outros critérios comentados anteriormente, conforme exposição das autoras.

5.3. Perspectiva teológico-pastoral

Em sua dissertação de mestrado, Jonas Rodrigo Becker (2002) procura descrever as características da modernidade e do ser humano moderno, enfatizando os processos de rápidas transformações por que tem passado a sociedade a partir do séc. XVI e chegando até os dias atuais. Tais transformações, particularmente o

“desenvolvimento científico, a urbanização, o desenvolvimento de sistemas de comunicação de massa, o aparecimento dos poderosos Estados nacionais, dos movimentos sociais, dos conglomerados multinacionais e do mercado capitalista mundial” (p. 63)

e a globalização, com todos os seus efeitos, provocaram profundas mudanças nas relações sociais, nas atitudes perante a vida e nas crenças. Becker sublinha essas mudanças no ser humano moderno: perda da identidade originária, desenraizamento, crença no relativo, desconfiança para com a razão que a tudo antes legitimava, desorientação, frustração, antidogmatismo, sentimento de liberdade, secularização, alienação, materialidade, permissividade, consumismo, opressão e pragmatismo. Ao mesmo tempo, o ser humano vive na apatia, sendo manipulado externamente por *“estímulos deslumbrantes” (p. 65)*, que não o fazem feliz. Nessas condições, o ser humano pouco preocupa-se com os grandes temas e problemas sociais e coletivos. Vive vazio, sem rumo e sozinho. Falta-lhe, segundo Becker, a verdade e o amor autênticos.

Todas essas mudanças na sociedade e no ser humano moderno não extinguem a religiosidade, mas produzem mudanças significativas na mesma. Uma delas é a fragmentação ou pluralismo religioso, que cria uma situação de mercado religioso e sincretismo religioso, que tem como resultados:

“um constante trânsito religioso, a intensificação do fenômeno da fé múltipla, uma identidade religiosa porosa ou esponjosa, onde é possível colher tudo de bom que todo e qualquer tipo de fé ou religião pode oferecer, sem sacrificar a religião e a instituição religiosa a que se pertence” (Becker, 2002, p. 70, 71).

O individualismo e o subjetivismo também são tratados por Becker como processos modernos que esvaziam o significado da memória e, ao mesmo tempo, abrem espaço para a promoção da emoção como mecanismo de se obter conhecimento significativo e real, o que dá origem, no campo religioso, a movimentos com forte apelo emocional, perante os quais o sujeito, autônoma e

livremente, exerce sua liberdade de opção e de vínculo religioso de acordo com seus próprios critérios e necessidades.

Ligado a isso, “a espiritualidade individualista carismática” (Becker, 2002, p. 85) e a experiência extática ou o transe religioso, que é seu momento central, está presente tanto no pentecostalismo e no catolicismo carismático quanto nas religiões afro-brasileiras, o que contribui para a facilidade do trânsito religioso.

Ao discutir a dinâmica do trânsito religioso, Becker distingue, apenas por motivos didáticos, duas perspectivas: a do sujeito e a das instituições (2002, p. 97ss).

> O trânsito religioso na perspectiva do sujeito.

Na perspectiva do sujeito, o autor parte do ponto de vista que o ser humano busca na religião o sentido da vida e a resposta às suas indagações e lutas para a sua perpetuação. Não o encontrando em uma determinada religião, o indivíduo recorre a outra agência de bens divinos. Nessa busca, vários condicionantes do complexo mundo contemporâneo dão a sua contribuição para o trânsito, tais como:

- A velocidade, que explica a busca por soluções imediatas,
- O mercado religioso, que põe as instituições religiosas em concorrência umas com as outras pela conquista de “consumidores religiosos”, os quais podem procurar outros “vendedores” caso a “embalagem”, ou as “condições”, ou ainda o “preço” do produto não lhes agrade.
- A liberdade de escolha,
- O enfraquecimento do controle institucional sobre a vida religiosa,
- O idêntico enfraquecimento da tradição religiosa familiar,
- O descontrole da vida social urbana,
- A inexistência de uma religião oficial do Estado e a privatização da religião,
- A extrema religiosidade do povo brasileiro, que não faz muita diferenciação entre as religiões, por considerar que “todas são boas”, que

“Deus é um só” e que não há problema algum em procurar beneficiar-se do melhor de cada uma,

- O hedonismo anti-dogmático moderno, isto é, os indivíduos não estão preocupados com a fundamentação doutrinária da religião, mas com o prazer, ou bem estar que ela lhe possa proporcionar,
- O desejo do ser humano moderno pelo novo, pela renovação, que o leva a buscar sempre novas experiências religiosas, em outras religiões, o que dá origem à errância, à inconstância e a volubilidade, e
- A subjetivação ética, pela qual o indivíduo não distingue mais entre o certo e o errado, a não ser para si próprio, pois pensa-se que cada um é livre para determinar para si o que é certo e o que é errado, como bem lhe apraz. Os transeuntes religiosos não consideram errado o trânsito que praticam (*Becker, 2002, p. 104*)⁵⁵.

> O trânsito religioso na perspectiva das instituições

As instituições religiosas sofrem mudanças e adaptações em virtude do trânsito religioso entre elas. Uma delas, que pode ser apontada como consequência da migração religiosa, para os grupos religiosos, segundo Pierucci e Prandi (*1997, p. 26*) é o reconhecimento, “ainda que esse reconhecimento implique a idéia de que a outra representa o mal a ser desfeito e combatido”.

O reconhecimento pode significar também aproximação. Mendonça fala em “intercâmbio entre catolicismo popular, comunidades de base, terreiros e pentecostalismo”.⁵⁶ Diferentes sistemas religiosos abandonam a pretensão de exclusividade no que se refere ao verdadeiro. Assim, trocas simbólicas são

⁵⁵ Neste ponto parece haver uma contradição, que na verdade se desfaz se pensarmos na diversidade complexa que impede classificações genéricas e universais. Aqui o autor fala de uma relativização ética, com base no sujeito, o qual não considera errado mudar ou transitar de religião, enquanto que na p. 97 de sua dissertação, nota de rodapé, Becker sugere que os baixos percentuais de pessoas que declararam (em pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) participar em atividades em outra religião que não a sua tenha como um dos motivos o receio que as pessoas têm de revelar as suas reais práticas religiosas.

⁵⁶ Uma líder de uma igreja neopentecostal convidou um pai-de-santo que vinha visitando sua igreja para ajudar em uma ‘libertação’, isto é, um exorcismo. Este exemplo favorece a idéia referida por Mendonça da existência de um intercâmbio entre umbanda e pentecostalismo. Cabe lembrar que Mendonça não utiliza a classificação do pentecostalismo que estamos tomando de Freston, a qual distingue pentecostalismo de neopentecostalismo. Cremos que o fato que referimos acima dificilmente ocorreria num grupo pentecostal de primeira ou de segunda ondas (segundo a classificação de Freston).

permitidas e até mesmo recomendadas, numa afinação com as práticas de um mundo aberto à diversidade.

Entretanto, essa atitude não é geral. Mariz e Machado (1994, p. 27-28) identificam quatro tipos possíveis de atitude em relação ao sincretismo no Brasil. A Igreja Católica mantém uma atitude exclusivista (embora os fiéis não o sejam); as religiões afro-brasileiras aceitam o sincretismo, tanto no nível institucional como no individual⁵⁷; o Protestantismo rejeita o trânsito, por causa de sua identidade religiosa, marcada pela crença nos dogmas institucionais; e, por último, as religiões particularistas (sem representante no Brasil, segundo as autoras, a não ser talvez por alguns grupos esotéricos), nas quais a identidade é individualista.

Rolim (1994b) apresenta o ecletismo religioso como expressão da crença comum atual de que todas as religiões são boas, por isso, cada indivíduo pode tirar de algumas (ou muitas) o que lhe pareça bom para si. A insatisfação pessoal com a instituição religiosa de origem leva as pessoas a buscarem algo diferente, em outras instituições ou grupos religiosos, com as quais não estabelecem uma relação de pertença. Elas combinam na sua experiência religiosa um pouco de cada uma das passagens que faz. Não são de todas nem de nenhuma.

Além do ecletismo religioso, Rolim (1994a) apresenta o trânsito religioso como uma possível interpretação das mudanças em curso no campo religioso, a partir do “subjativismo da pós-modernidade, caracterizado pelas preferências individuais, associado às relações econômicas, políticas e sociais em voga”.

O trânsito religioso seria, assim, para Becker, o resultado de uma série complexa de mudanças sociais, culturais, científicas (nos meios de comunicação de massa, que, utilizados pelas igrejas para divulgar sua mensagem, especialmente a televisão, acabam criando a figura do fiel virtual de uma igreja virtual, uma opção a mais, mais “light”, confortável e sem compromisso, no cada vez mais amplo mercado religioso) e também religiosas. O trânsito religioso seria “apenas uma face da infidelidade, tanto mercantil quanto religiosa do ser humano moderno” (Becker, 2002, p. 91). A questão de fundo de Becker é a seguinte: estariam as instituições religiosas e suas lideranças preparadas para enfrentar essa nova situação e atender

⁵⁷ Há alguns cultos afro-brasileiros na atualidade que têm se esforçado para “limpar-se” das influências de outras práticas religiosas, na busca de uma “religiosidade pura”, tal como praticada pelos ancestrais africanos.

aos “fiéis angustiados e massacrados pelo espírito do século moderno?” (p. 89, *destaque do autor*). Sua preocupação fundamental é discutir posturas e metodologias no âmbito da Teologia Prática para instrumentalizar a ação pastoral diante do trânsito religioso, considerado como um desafio a ser enfrentado. Suas propostas são a proclamação da esperança, o desenvolvimento da consciência crítica e o resgate do ambiente – habitat – do ser humano.

Brito Júnior (1996) também procurou encontrar explicações para o fenômeno do trânsito religioso, a partir da perspectiva da modernidade – sublinhando os processos da secularização, privatização e pluralização – com o objetivo de identificar e compreender as motivações que levam os membros de igrejas históricas a migrarem para as igrejas novas, com características pentecostais. A preocupação em conhecer e analisar as necessidades não satisfeitas nas igrejas de origem (exemplos: o papel da liturgia, da atuação pastoral e das doutrinas) e o grau de satisfação dos migrantes nas novas igrejas às quais se filiaram deixa claro que a preocupação de Brito Júnior, como em Becker, é a de oferecer subsídios para o trabalho pastoral, para o qual a migração de membros constitui-se um desafio a ser enfrentado, embora ele não apresente propostas concretas de ação pastoral, como Becker o faz.

6. ANÁLISE DOS DADOS DA PESQUISA DE CAMPO

Através dos contatos referidos, obtivemos 326 questionários. Passaremos agora a apresentar os resultados dos mesmos, nos aspectos que cabem aqui e não foram ainda referidos no presente trabalho.

É necessário lembrar que nos restringimos à migração pentecostal. Não vamos considerar os casos de migração entre ou de outros campos religiosos relatados na biografia religiosa dos pesquisados, como, por exemplo, passagens da Igreja Católica, ou das Testemunhas de Jeová, ou da Umbanda, ou da Igreja Presbiteriana para o pentecostalismo.

Quanto ao número de migrações, obtivemos o seguinte resultado: 71 pessoas migraram uma única vez, 13 migraram duas vezes, duas migraram três vezes e duas migraram quatro vezes. No total, portanto, constatamos 88 pessoas que migraram no âmbito pentecostal, o que representa 26,99% dos 326 pesquisados.

TABELA 15: NÚMERO DE MIGRANTES E DE MIGRAÇÕES

Nº de migrantes	Nº de migrações por pessoa
71	1
13	2
02	3
02	4

Dos 326 pesquisados, 39 (11,96%) migraram de uma igreja pentecostal para outra igreja pentecostal, sendo que 38 migraram somente uma vez e um migrou duas vezes.

Do neopentecostalismo para o pentecostalismo, verificamos 12 migrantes, sendo que destes, dois realizaram duas migrações.

Percebemos que quatro migraram do pentecostalismo para o neopentecostalismo, realizando somente uma migração.

Finalmente, do neopentecostalismo para o neopentecostalismo, verificamos dois migrantes, ambos tendo realizado apenas uma migração.

É natural que o número de casos de migração do pentecostalismo para o neopentecostalismo constatado em nossa pesquisa, tenha sido pequeno, uma vez que fizemos a aplicação do questionário em grupos pentecostais. A mesma observação fazemos com relação ao número de migrações do neopentecostalismo para o neopentecostalismo. Alguns desses casos foram encontrados nas escolas bíblicas e outros na biografia religiosa de pesquisados que, estão atualmente numa igreja pentecostal, mas no passado participaram de várias igrejas, migrando entre igrejas neopentecostais, como é o caso de Márcia⁵⁸, que migrou da Igreja Universal do Reino de Deus para a Comunidade Paz e Vida e participa atualmente da Igreja O Brasil para Cristo.

NÚMEROS POR IGREJA

Vamos alistar na tabela 16 o nome das igrejas que foram declaradas como aquelas das quais os pesquisados participam e o número de questionários em cada uma:

⁵⁸ Nome fictício.

TABELA 16: IGREJAS DOS PESQUISADOS E QUANTIDADE

Assembléia de Deus	163
Igreja Evangélica Portal da Vida	47
Batista Renovada	20
O Brasil para Cristo	19
Evangélica Primitiva	11
Evangélica Ebenézer	03
Batista Filadélfia	02
Batista Shalom	02
Igreja Canaã	02
Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil	02
Igreja Evangélica Avivamento Bíblico	02
Igreja Evangélica Pentecostal O Tempo do Fim	02
Assembléia de Deus Missão Vida	01
Assembléia de Deus. Renascer	01
Batista	01
Batista Calvário	01
Batista/Assembléia de Deus	01
CEMI Aliança da Paz	01
Comunid. Evang. Shalom Adonai	01
Comunidade da Graça	01
Congregação Época da Graça	01
Deus é amor	01
Estrela da Manhã, Gospel Gym Carlos e Cia.	01
Evangélica	01
Glória de Deus	01
Igreja Evangélica Estrela da Manhã	01
Igreja Evangélica P. Brasa Viva	01
Igreja Evangélica Pentecostal Yohanan	01
Igreja Evangélica Portal da Vida. Calvário ⁵⁹	01
Igreja Missão Evangélica Jesus às portas	01
Igreja Missionária Pentecostal no Brasil	01
Igreja Presbiteriana Renovada	01
Igreja Universal Deus de Maravilhas	01
Metodista	01
Ministério Vida da Palavra	01
Monte Moriah – Emanuel	01
Pentecostal	01
Pentecostal Coluna da Verdade	01
Batista dos Povos	01

⁵⁹ Provavelmente refere-se à Igreja Batista do Calvário, pois um outro questionário foi respondido no mesmo momento e local, no qual o pesquisado disse já ter participado dessa igreja antes de ir para a Igreja Evangélica Portal da Vida.

Universal do Reino de Deus	01
Não declararam	23
Total	326

Observa-se na tabela acima que quatro pesquisados declararam participar de duas igrejas ao mesmo tempo. Há também respostas que são provavelmente incompletas, impedindo que pudéssemos identificar qual é a igreja do pesquisado, a saber: “Pentecostal” e “Evangélica”.

Vejamos agora a quantidade de migrantes nas igrejas escolhidas para a pesquisa:

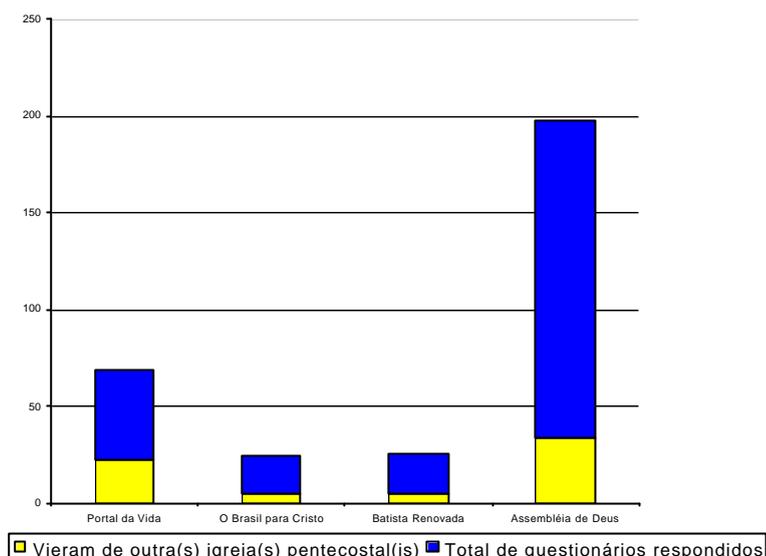
TABELA 17: MIGRANTES POR IGREJA

Igreja	Vieram de outra(s) igreja(s) pentecostal(is)	% em relação ao total de questionários respondidos em cada igreja
Portal da Vida ⁶⁰	22	46,8
O Brasil para Cristo	05	26,31
Batista Renovada	05	25
Assembléia de Deus	34	20,85

Apresentamos a seguir no gráfico 01 essas informações:

GRÁFICO 04: MIGRANTES POR IGREJA

⁶⁰ O pastor da Igreja Evangélica Portal da Vida, com quem conversamos pessoalmente, tendo estudado numa das escolas da Assembléia de Deus, classificou a sua igreja como pentecostal e afirmou não ser neopentecostal. De fato, estivemos presentes a um culto nessa igreja e nossa impressão, embora superficial e não conclusiva, é de que o pastor tem razão em sua afirmação.



Após essa primeira apresentação da migração inter-religiosa no âmbito das igrejas pentecostais pesquisadas em termos quantitativos, vamos agora conhecer um pouco o perfil dos migrantes.

6.1. Perfil dos migrantes

6.1.1. Perfil pessoal

Dos 326 pesquisados através dos questionários, 175 eram do gênero masculino e 145 do gênero feminino. Como já observamos anteriormente, esses números não refletem a realidade das igrejas pentecostais, porque a pesquisa foi aplicada em dois seminários, onde há uma grande maioria de alunos e uma minoria de alunas. Por isso, separamos os dados colhidos nas igrejas daqueles que foram colhidos nos seminários e constatamos o seguinte: nas igrejas, as mulheres são a maioria. Elas representam 58,08% (115 mulheres), enquanto que os homens representam 39,39% (78 homens). (Do total de questionários, em 2,57% a questão “Sexo” não foi respondida). Já mostramos no capítulo anterior a porcentagem maior de mulheres nas igrejas pesquisadas do que na população em geral e a porcentagem menor de homens nas igrejas pentecostais do que na população em geral. Queremos aqui saber se a migração pentecostal é também maior entre as mulheres do que entre os homens. Observe a tabela 18:

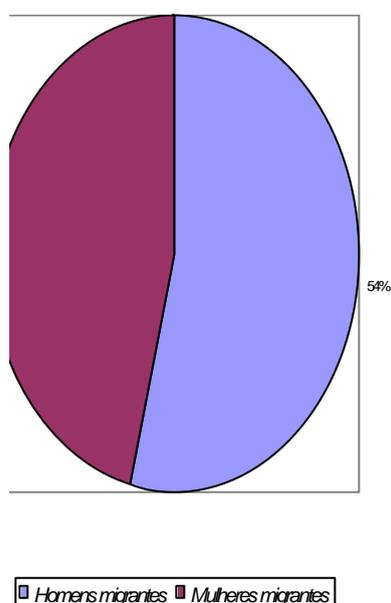
TABELA 18: MIGRANTES CLASSIFICADOS POR GÊNERO

(entre todos os pesquisados)

Total de migrantes	88	100%
--------------------	----	------

Homens migrantes	47	53,4 % dos migrantes
Mulheres migrantes	40	45,45% dos migrantes

GRÁFICO 05: TOTAL DE MIGRANTES POR GÊNERO



Devido à maior quantidade de homens do que de mulheres nos seminários, aqui também é necessário separar os dados referentes aos migrantes. Nas igrejas, a pesquisa indicou 48 migrantes, dos quais 20 são homens e 28 são mulheres, conforme tabela abaixo: (Nos seminários, havia 40 migrantes, dos quais 27 eram homens e 13 mulheres.)

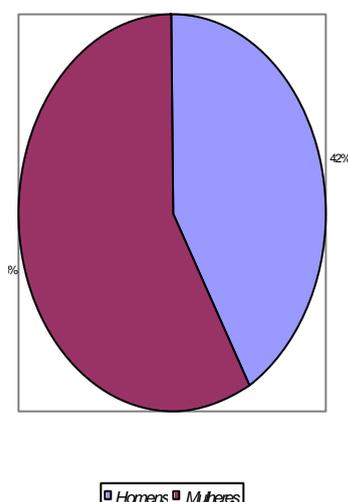
TABELA 19: MIGRANTES POR GÊNERO

(excluídos os alunos dos seminários)

Homens	20	41,66%
--------	----	--------

Mulheres	28	58,33%
----------	----	--------

GRÁFICO 06: MIGRANTES POR GÊNERO



Esses percentuais estão muito próximos dos percentuais de quantidade de homens e mulheres participantes das igrejas pesquisadas, conforme já foi apresentado no capítulo anterior, a saber: homens: 38,34% e mulheres: 59,06%. Portanto, com base nesses números de nossa pesquisa, levando-se em consideração apenas os dados colhidos nas igrejas, podemos dizer que homens e mulheres têm migrado nas mesmas proporções.

A pergunta que poderíamos então tentar responder agora é a seguinte: mulheres e homens têm os mesmos motivos para migrarem? Os homens apresentaram as seguintes motivações para a migração: busca de uma experiência religiosa diferente = 11; solidão = três; problema de distância e transporte = quatro; problemas com liderança e ministério = três; morte de um ente querido = um; desemprego de alguém da família = um; problemas financeiros = um; para

acompanhar a esposa = um; fazer a vontade de Deus = um e outros não declarados. As mulheres migrantes revelaram os seguintes motivos: busca de uma experiência religiosa diferente = cinco; enfermidade pessoal = duas; enfermidade do esposo = duas; morte de um ente querido = três; desemprego pessoal = duas; desemprego de alguém da família = duas; problemas de relacionamento afetivo com o esposo ou outra pessoa da família = três; problemas financeiros = um; solidão = quatro; problemas com liderança = duas; mudança de residência = quatro; acompanhar o marido = um; me sinto melhor = um e outros não declarados.

Uma comparação das motivações de homens e mulheres revela algumas diferenças e algumas semelhanças. Uma das diferenças está na busca de uma experiência religiosa diferente, que os homens apresentaram em maior quantidade. Já as mulheres apresentaram-se mais preocupadas do que os homens com problemas ligados ao dia-a-dia, como enfermidades, desemprego e crises nos relacionamentos, migrando para buscar soluções para essas demandas.

Outra observação interessante quanto ao perfil dos migrantes pentecostais refere-se à sua faixa etária.

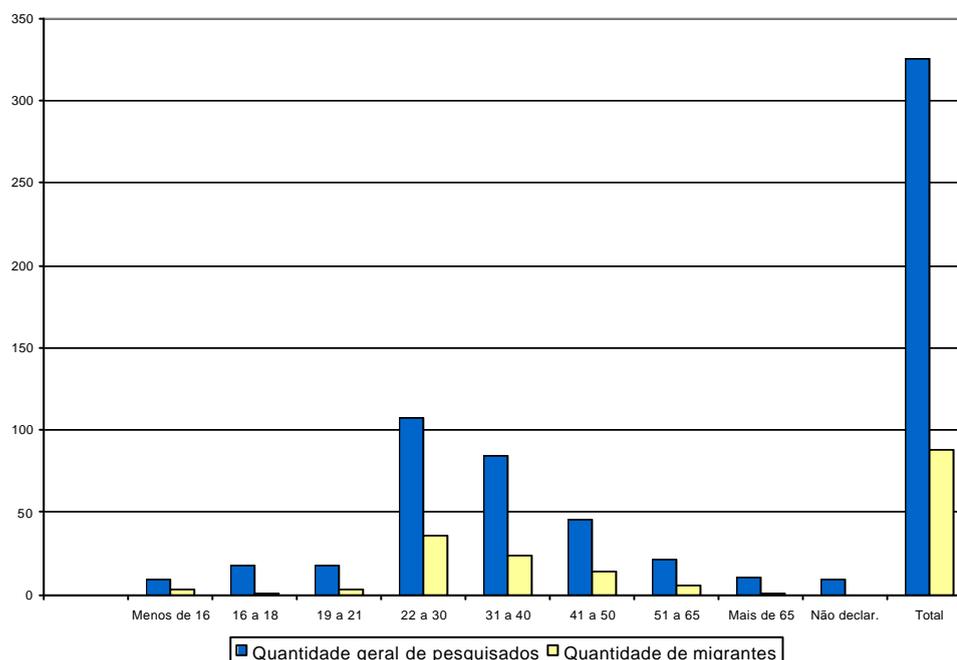
Totais por faixa etária:

TABELA 20: MIGRANTES POR FAIXA ETÁRIA

Faixa etária (anos)	Quantidade geral de pesquisados	% em relação ao total de pesquisados	Quantidade de migrantes	% em relação aos migr. nessa fx. et.
Menos de 16	10	3,08	03	30
16 a 18	18	5,55	01	5,55
19 a 21	18	5,24	03	17,64
22 a 30	107	33,02	36	33,64
31 a 40	84	25,92	24	28,57
41 a 50	46	13,88	14	31,11
51 a 65	22	6,79	06	27,27

Faixa etária (anos)	Quantidade geral de pesquisados	% em relação ao total de pesquisados	Quantidade de migrantes	% em relação aos migr. nessa fx. et.
Mais de 65	11	3,39	01	9,09
Não declar.	10	3,08	00	00
Total	326		88	

GRÁFICO 07: MIGRANTES E NÃO-MIGRANTES POR FAIXA ETÁRIA



A faixa etária em que se observa maior migração inter-religiosa pentecostal é a de 22 a 30 anos. Nessa faixa, 36 pessoas das 107 pesquisadas são migrantes, o que representa pouco mais de 33%. Merece destaque ainda a faixa de 41 a 50 anos, pois contém 14 migrantes, de um total de 45, ou seja: 31,11%. Um pouco menor é o índice percentual de migração nas faixas etárias de 31 a 40 anos (28,57%) e de 51 a

65 anos (27,27%). Percebe-se, então que o fenômeno da migração inter-religiosa pentecostal ocorre mais intensamente a partir da faixa etária de 22 a 30 anos, na qual ela é um pouco maior, indo até a faixa de 51 a 65 anos, onde há uma pequena queda no índice, a qual pode ter um peso menor na análise por abranger um período de 15 anos, enquanto que no caso das faixas anteriores o período abrange 10 anos.

O que nos chama a atenção aqui é que no grupo dos migrantes a distribuição por faixa etária apresenta uma diferença notável em relação ao total dos pentecostais pesquisados. Até a idade de 16 anos, o percentual de migrantes é bem alto, de 30%, o que significa dizer que três em cada 10 pessoas com idade até 16 anos são migrantes. Considerando-se que nessa idade supõe-se que os indivíduos migrantes acompanham seus pais migrantes, concluímos que esse índice não destoa do percentual de migrantes em geral, que ficou em 26,99% segundo nossa pesquisa.

Podemos supor que é na faixa de 22 a 30 anos que são tomados novos rumos na vida pessoal: casamento e início da vida profissional. Em ambos os casos, surgem pressões para mudanças, sejam estas de estilo de vida, de local de residência, de ambiente de trabalho, de círculo de relacionamentos e de demandas, tanto psicológicas, como sociais e religiosas. Novas demandas religiosas, pedindo novas respostas, podem ajudar a explicar, entre outros fatores, a maior ocorrência de migração nessa fase da vida. Na faixa etária seguinte (31 a 40 anos), ainda há uma tendência, embora menor, para a migração.

Há uma lenta queda na ocorrência de migração a partir dos 51 anos, sendo a última faixa etária a que tem a menor taxa de migração: 9,09%, só maior do que na faixa de 16 a 18 anos, que tem o menor índice: 5,55%. Poderíamos levantar a hipótese de que quanto mais o tempo passa, mais forte torna-se o vínculo da pessoa com a igreja da qual participa, diminuindo a possibilidade de migração. Porém, essa hipótese só poderia ser verdadeira se pressupormos que todos os que migraram para uma outra igreja pentecostal iniciaram sua participação na igreja de origem na mesma faixa etária, o que não é possível averiguarmos a partir da pesquisa feita.

Quanto ao grau de escolaridade dos migrantes, levantamos o seguinte:

TABELA 21: GRAU DE ESCOLARIDADE:

Nível de escolaridade	Entre todos os	% em relação a todos os	Entre os migrantes	% em relação a todos os	% em relação

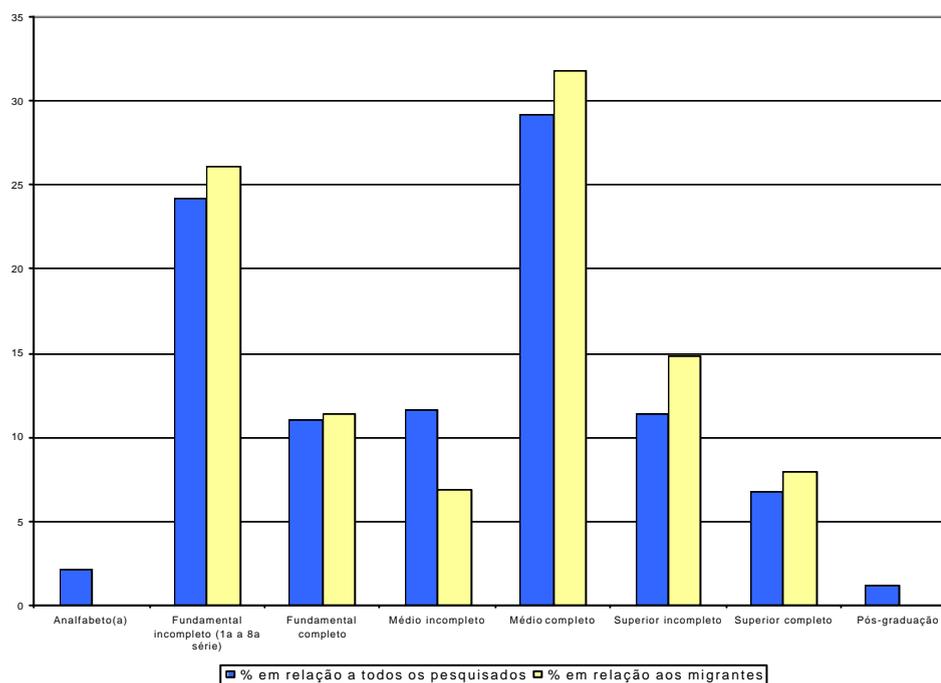
	pesquisados	pesquisados		pesquisados em cada nível	aos migrantes
Analfabeto(a)	07	2,14	0	0	0
Fundamental incompleto (1 ^a a 8 ^a série)	79	24,23	23	29,11	26,13
Fundamental completo	36	11,04	10	27,77	11,36
Médio incompleto	38	11,65	06	15,78	6,81
Médio completo	95	29,14	28	29,47	31,81
Superior incompleto	37	11,34	13	35,13	14,77
Superior completo	22	6,74	07	31,81	7,95
Pós- graduação	04	1,22	00	0	00

Para termos uma noção adequada do nível de escolaridade dos migrantes pentecostais, julgamos que seria necessário comparar as informações de nível de escolaridade dos migrantes com os dados de todos os pentecostais pesquisados. Isso porque não teria significado algum sabermos simplesmente que entre os migrantes pesquisados, não há analfabetos, 23 têm o ensino fundamental incompleto, 10 têm o fundamental completo, seis têm o médio incompleto, 28 têm o médio completo, 13 têm superior incompleto, sete têm o superior completo e nenhum tem pós-graduação. A questão que estamos querendo saber é se há alguma diferença de nível de escolaridade entre os migrantes. Seriam os migrantes pentecostais pessoas de níveis de escolaridade mais avançados? Ou ao contrário?

Fizemos, por isso, na tabela 21 uma comparação numérica e também percentual dos migrantes com os não-migrantes em cada nível de escolaridade. Podemos ler essa tabela seguindo os seguintes exemplos:

- Não há analfabetos entre os migrantes;
- Dos 326 pesquisados, 79 não completaram o ensino fundamental. E destes, 23 são migrantes, isto é, 29,11%;
- Dos 37 que completaram o Ensino Fundamental, 10 são migrantes, isto é, 27,02%;

GRÁFICO 08: NÍVEL DE ESCOLARIDADE DE MIGRANTES E NÃO-MIGRANTES



Seguindo essa leitura, fazemos as seguintes constatações: no pentecostalismo em geral, os índices mais altos de escolaridade estão no nível médio completo, com 29,01% e no Ensino Fundamental incompleto, com 24,38%. Entre os migrantes pentecostais, a conclusão seria a mesma se compararmos o número em cada nível de escolaridade com o total de migrantes, isto é, 23 dos 88 migrantes não completaram

o Ensino Fundamental, o que representa 26,13%. Esse percentual não difere muito do percentual dos 24,38% da segunda coluna, que mostra o quanto representa o número de pessoas que estão em cada nível de escolaridade em relação ao total dos pesquisados. Entretanto, o panorama muda um pouco se compararmos o quanto representa o número de migrantes em relação ao total em cada nível de escolaridade. Essa forma de ler esses números nos conduz ao seguinte:

- A porcentagem de migrantes em relação a todos os pesquisados em cada nível é sempre maior que a porcentagem de pentecostais em relação ao total de pesquisados, exceto nos extremos, isto é, analfabetos e pós-graduados;
- Os níveis em que a participação percentual dos migrantes apresentou-se maior foram no Ensino Superior: 35,13% dos migrantes têm Superior incompleto e 31,81% têm Superior completo.

Concluimos que os migrantes pentecostais têm um nível de escolaridade um pouco mais elevado do que o nível geral dos pentecostais. Estes resultados aproximam a migração inter-religiosa pentecostal da modernidade, especialmente por seu princípio fundamental de busca do saber racional, da especialização técnica e da crença no relativo, ao mesmo tempo em que se produz pluralidade, destradicionalização e abertura para o diverso e para o novo.

Nível de Renda

Também perguntamos aos pesquisados qual o seu nível de renda. Os resultados entre todos os pesquisados e entre os migrantes foram os seguintes:

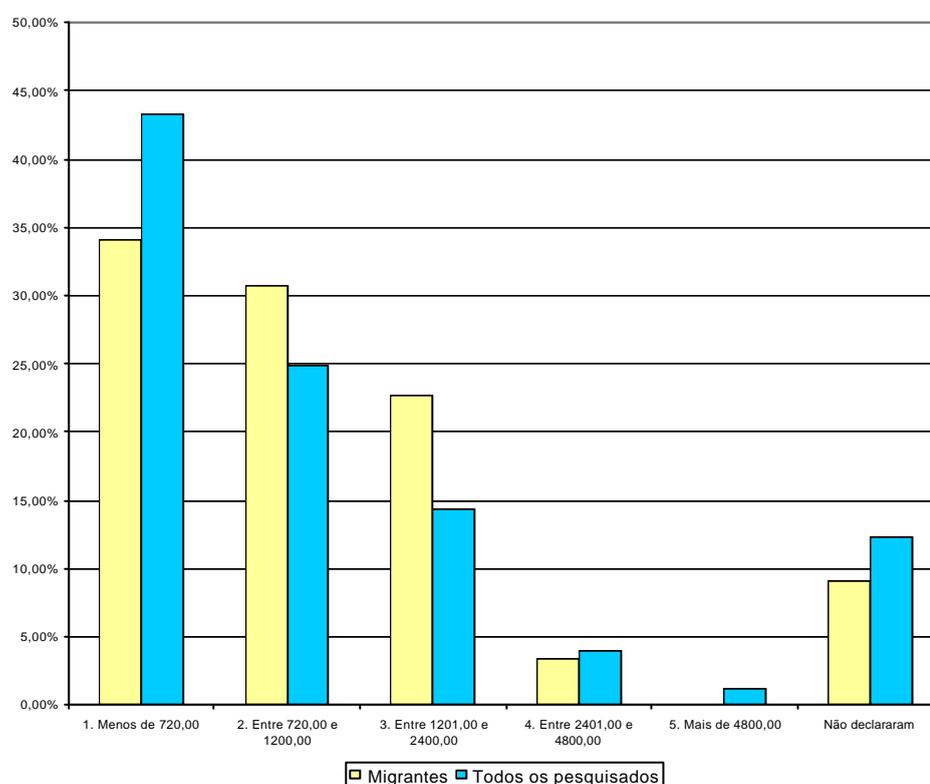
TABELA 22: COMPARAÇÃO DE NÍVEL DE RENDA

Nível de renda (Reais) ⁶¹	Quantidade de migrantes		Quantid. de pesquisados	
1. Menos de 720,00	30	34,09%	141	43,25%
2. Entre 720,00 e 1200,00	27	30,68%	81	24,84%
3. Entre 1201,00 e 2400,00	20	22,72%	47	14,41%

⁶¹ Atualmente, o salário mínimo (SM) nacional é de R\$ 240,00. Os níveis aqui oferecidos como alternativas representam, portanto: até 03 SM, de 03 a 05 SM, de 05 a 10 SM, de 10 a 20 SM e mais de 20 SM.

4. Entre 2401,00 e 4800,00	03	3,4%	13	3,98%
5. Mais de 4800,00	00	0%	04	1,22%
Não declararam	08	9,09%	40	12,26%

GRÁFICO 09: NÍVEL DE RENDA DOS MIGRANTES



Observemos esses números que retratam a situação econômica dos pentecostais pesquisados em geral em comparação com os migrantes pentecostais. Entre todos os pentecostais pesquisados, 43,25% ganham menos de 720,00 reais, enquanto que 34,09% dos migrantes situam-se nesse nível de renda. Os percentuais se invertem nos níveis dois e três, nos quais os migrantes têm uma representação bem maior do que nos outros níveis. Concluímos que os migrantes pentecostais têm,

geralmente, um nível de renda mais elevado, se comparado ao dos pentecostais em geral, ainda que haja uma pequena diferença no nível cinco, em que quatro pesquisados ganham mais de 20 SM e nenhum deles é migrante.

6.1.2. Perfil religioso

Um fator importante para a análise da vida religiosa dos migrantes é o seu envolvimento com as atividades do grupo religioso do qual faz parte, particularmente quando esse envolvimento refere-se ao exercício de um “cargo” no grupo. Nós perguntamos no questionário: “Você possui (ou já possuiu) algum cargo ou função no grupo (do qual participa atualmente)?” Dos 326 pesquisados, 198 (61,11%) responderam que ocupam ou já ocuparam cargos no grupo, enquanto que 101 (31,17%) responderam que não ocupam nem ocuparam cargo e 25 não responderam a essa pergunta. Já entre os migrantes, 52 pessoas responderam que ocupam ou já ocuparam cargo ou função no grupo atual, 27 não ocupam nem ocuparam cargo e nove não responderam. Portanto, 59,09% dos migrantes ocupam ou ocuparam cargo, enquanto que 30,68% não ocupam nem ocuparam cargo no grupo atual. Esses números revelam que não há uma significativa diferença entre os migrantes pentecostais e os não migrantes, no que se refere à ocupação de cargos no grupo atual. Mas a ocupação de cargo no grupo anterior, no caso dos migrantes, poderá ter influenciado de alguma forma a sua saída?

Dos 88 migrantes de nossa pesquisa, 56 disseram não ter ocupado cargo no grupo religioso anterior, o que representa 63,63%, enquanto que 25 afirmaram que ocuparam cargo ou função no grupo anterior, ou seja, 28,4%. Essa constatação sugere que o fato de possuir cargos ou funções no grupo religioso diminui a possibilidade da migração. Um cargo ou função exige compromisso, lealdade e fixação. Os números referidos no parágrafo anterior, referentes a essa questão de ocupar cargos ou funções, revelam que no pentecostalismo há uma larga participação dos leigos nas responsabilidades e na liderança do grupo, o que pode servir como freio à migração.

As respostas dos migrantes pentecostais à pergunta: “Quantas igrejas você já frequentou por um período superior a um ano?” foram:

TABELA 23: PARTICIPAÇÃO NUMA IGREJA POR MAIS DE UM ANO

Quantidade de igrejas	Número de respostas
-----------------------	---------------------

01	42
02	25
03	08
04	02
05	02

Não responderam = nove

Confirma esse fato o número de migrações que levantamos através da pesquisa. Dos 88 migrantes, 71 migraram somente uma vez (80,68%), 13 migraram duas vezes (14,77%), dois migraram três vezes (2,27%) e dois migraram quatro vezes (2,27%). As respostas a uma outra pergunta de nossa pesquisa também confirmam essa dimensão mais restrita da migração inter-religiosa pentecostal. A pergunta é: “Antes de estar na igreja atual, com que frequência você visitava outras igrejas?”⁶² As respostas foram:

TABELA 24: FREQUÊNCIA DE VISITA A OUTRAS IGREJAS

Nº de vezes	Nº de respostas
Mais de 4 vezes por mês	17
Cerca de 2 a 4 vezes por mês	11
Cerca de uma vez por mês	07
Uma vez a cada dois meses	01
Raramente	42
Nunca	04
Não responderam	06

A prática de visitar outras igrejas, portanto, não é muito comum entre os migrantes. A maioria raramente ou nunca o faz. Entretanto, consideramos que a visita a uma outra igreja que não a sua por parte do fiel a partir de uma vez por mês já configura uma regularidade indicativa de uma tendência e uma necessidade de

⁶² Já esclarecemos no início deste capítulo que não consideramos a “visita” a outras igrejas como migração, mas como um “prelúdio”, isto é, uma prática que pode resultar em migração.

mudança, para os 39,77% dos migrantes que assim faziam. Não entendemos que a visita a outras igrejas seja uma causa da migração, mas sim um sintoma prévio dela, sem que haja uma relação necessária entre essa prática e a migração, uma vez que, como já foi visto, mais da metade dos que migraram nunca ou raramente visitavam outras igrejas.

7. MOTIVAÇÕES PARA A MIGRAÇÃO

Por quê as pessoas mudam de igreja, no sub-campo pentecostal? Procuramos mostrar neste trabalho que relação o pentecostalismo e o fenômeno da migração entre as igrejas pentecostais mantêm com a Modernidade, e como esta constituiu um conjunto complexo de circunstâncias e atitudes que permitem e promovem a migração inter-religiosa.

É evidente que não esperávamos que as pessoas que migraram atribuíssem à Modernidade a causa de sua migração e a indicassem claramente em suas respostas à pergunta: “Por quê você mudou de grupo religioso?” Nosso trabalho aqui é o de interpretar as respostas dadas a essa pergunta, da maneira mais objetiva e respeitosa possível, a fim de situá-las ou não no nosso horizonte teórico.

As respostas a esta pergunta foram previamente sugeridas como opções para o pesquisado, havendo um espaço no final para que ele pudesse indicar algum outro motivo de sua mudança de grupo religioso que não constasse das 11 alternativas sugeridas. Obtivemos o seguinte resultado:

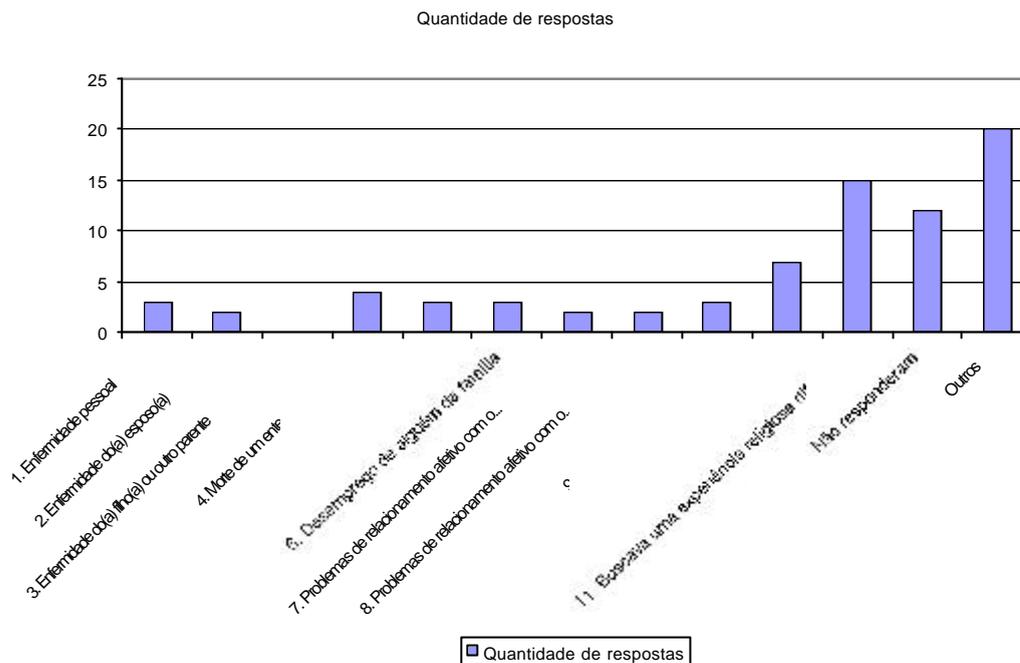
TABELA 25: MOTIVOS PARA A MUDANÇA DE IGREJA

Motivos da mudança	Quantidade de respostas
1. Enfermidade pessoal	03
2. Enfermidade do(a) esposo(a)	02
3. Enfermidade do(a) filho(a) ou outro parente	00
4. Morte de um ente querido	04
5. Desemprego pessoal	03
6. Desemprego de alguém da família	03
7. Problemas de relacionamento afetivo	02

com o(a) esposo(a)	
8. Problemas de relacionamento afetivo com outra pessoa da família	02
9. Problemas financeiros	03
10. Solidão	07
11. Buscava uma experiência religiosa diferente	15
Não responderam	12
<p>Outros:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Medo do pastor, ele dizia coisas horríveis; - Os que são de Deus são guiados pelo Espírito de Deus; - Fundação da Igreja Portal da Vida; - Problemas com ministério (2); - Não acontecia o que diz em At 2.42-46; - Problema de condução (transporte); - Era muito longe; - Marido não acompanhava na outra igreja; - Chamado de Deus; - Localização; - Mudei de bairro; - Mudei de cidade; - Chamado para ajudar na obra; - Não concordar com coisas que é heresia; buscar a doutrina certa. - Influência da família. - Sede; necessidade de Jesus; senti o verdadeiro amor de Deus. 	

Vejamos esses resultados em um gráfico:

GRÁFICO 10: MOTIVOS PARA TER MUDADO DE GRUPO RELIGIOSO



Em vários questionários, o pesquisado apresentou mais de uma resposta a essa pergunta. Nós incluímos todas as respostas dadas no quadro acima, contando cada uma delas. Não nos preocupamos em tentar encontrar um peso maior para uma ou outra motivação. Vamos agora tentar fazer uma leitura dessas respostas.

Aqui não podemos calcular uma porcentagem proporcional ao número de migrantes pesquisados, mas ao número de respostas dadas à questão, que foi 59. As três primeiras alternativas de resposta dizem respeito à crise gerada pela enfermidade física, seja no próprio pesquisado, seja na vida de alguém da sua família mais próxima. A quarta alternativa, a morte de alguém querido, representa o maior fator gerador de crise, como uma agudização dos problemas anteriores. Foram nove as pessoas que migraram motivadas por essas situações-problema mais fortemente ligadas à vida e sua manutenção.

As respostas cinco, seis e nove referem-se a problemas ligados ao sustento, à sobrevivência, em uma sociedade onde o dinheiro tornou-se uma necessidade primária e o emprego uma função vital. O desemprego torna-se uma crise bastante grave. Essas preocupações estiveram presentes em nove pessoas migrantes, sendo uma causa de terem buscado outra igreja.

As alternativas sete, oito e 10 representam crises emocionais e de relacionamento. Para 11 pessoas, esses tipos de dificuldades e sofrimentos pessoais poderiam ser resolvidos com a mudança de grupo religioso.

A alternativa que teve o maior número de indicações foi a “busca por uma experiência religiosa diferente”: ela foi apontada por 10 pessoas como a única razão de sua mudança de grupo religioso e para outras cinco pessoas ela foi uma entre outras razões para a migração. Embora esse tenha sido o motivo mais apontado para a migração (17,04%), supomos que o “diferente” buscado não se distancia muito da experiência religiosa já conhecida do indivíduo, tendo em vista que as migrações em questão são realizadas no interior do sub-campo pentecostal, entre grupos pentecostais, cujas crenças e práticas, valores e experiências não diferem tanto entre si a ponto de justificar uma busca por algo profundamente diferente em sua essência ou forma e não em modelos religiosos essencialmente diferentes, como seria, por exemplo, o islamismo⁶³. Trata-se, segundo nossa maneira de ver, portanto, de um anseio por um novo fervor, uma nova sensação, uma renovação da experiência já conhecida, “um maior aprofundamento espiritual”, “uma maior proximidade com o sagrado”⁶⁴, dentro do padrão pentecostal. O que está em jogo é uma troca por afinidade. Os pentecostais que buscam experiências religiosas diferentes dentro do próprio pentecostalismo não buscam, portanto, algo muito diferente, mas provavelmente estão em busca de uma renovação, uma revitalização ou um aprofundamento da experiência que já possuem. As novas propostas no mercado religioso não podem, portanto, afastar-se demais da experiência já conhecida pelos indivíduos, os quais fazem sua própria combinatória religiosa a partir de suas afinidades e experiências já assimiladas. O diferente não é tão diferente, o novo não é tão novo e, portanto, a mudança não é tão radical e profunda.

A respeito dessa busca, é interessante fazer referência a alguns dos casos pesquisados. Júlio⁶⁵ foi católico e participava da Umbanda. Converteu-se na Igreja

⁶³ Temos encontrado alguns migrantes (fora do contexto de nossa pesquisa aqui apresentada) que têm circulado por expressões religiosas mais distintas, como o Sílvio (nome fictício), que já foi presbiteriano, batista e depois se tornou budista. Nesse caso, ele não via conflitos ou incompatibilidades entre suas várias experiências religiosas, mas alegrava-se com a beleza da integração, da harmonia entre elas e considerava a experiência com o budismo como uma completação e clarificação das religiosidades anteriores.

⁶⁴ Expressões usadas por Souza (2001, p. 162) ao tratar das razões declaradas pelas pessoas por ela pesquisadas para o seu trânsito religioso, na região de Alto Paraíso, Goiás.

⁶⁵ O nome é fictício para resguardo da identidade do pesquisado.

Universal do Reino de Deus. Depois, participou da Igreja Batista Renovada, da Assembléia de Deus, da Igreja do Fundamento Apostólico, da Renascer em Cristo e atualmente participa de duas outras igrejas. Embora em seu questionário tenha apenas informado que buscava uma experiência religiosa diferente, na realidade outros motivadores existiram, revelados em entrevista aberta, ligados a conflitos de liderança e questões de poder em algumas das igrejas pelas quais passou.

Jorge⁶⁶ também afirma ter mudado por buscar uma experiência religiosa diferente. Ele deixou o catolicismo, passando pelas igrejas: Presbiteriana, Congregação Cristã no Brasil e atualmente está na Assembléia de Deus. Mário⁶⁷ também buscava uma experiência religiosa diferente. Católico de origem, passou pela Umbanda, pelas Testemunhas de Jeová, pela Igreja Deus é Amor e atualmente participa da Assembléia de Deus. Esses poucos exemplos não apontam para um padrão, pois há vários pesquisados que mudaram de grupo religioso pentecostal apenas uma vez, tendo como motivador a busca de uma experiência religiosa diferente.

Quanto às respostas apresentadas pelos pesquisados no item: “outros”, podemos assim classifica-las:

1) Causas ligadas a questões geográficas: a pessoa precisou mudar-se de bairro, ou de cidade, por questões pessoais e “seculares”, passando, por isso, a participar de outra igreja, próxima de sua casa;

2) Causas referentes ao mal-estar e a insatisfação gerada pela distância entre as expectativas individuais e a realidade social e comunitária do grupo religioso do qual participava (“medo do pastor”, “Não acontecia o que diz em At 2.42-46”, texto bíblico que descreve a maneira como os primeiros cristãos viviam em unidade, simplicidade e fraternidade);

3) Causas ligadas aos problemas do exercício do poder, da liderança e do serviço religioso, expressos como “problemas com ministério”, “chamado para ajudar na obra”, bem como discordâncias doutrinárias: “não concordar com coisas que é heresia”.

⁶⁶ Também nome fictício.

⁶⁷ Também é um nome fictício.

4) Causas cujo correspondente concreto é sublimado pela experiência subjetiva da percepção de um chamado divino, ou de uma orientação divina para mudar de igreja (“os que são de Deus são guiados pelo Espírito de Deus”, e “chamado de Deus”).

Para maior facilidade de percepção e análise, vejamos na tabela 26 as razões para a migração, já integradas e interpretadas conforme parágrafos anteriores, em ordem decrescente de manifestação:

TABELA 26: MOTIVOS PARA A MIGRAÇÃO

Motivo	Nº de indicações
Busca de uma experiência religiosa diferente	15
Crises emocionais e de relacionamento	11
Crises diretamente ligadas à vida e sua manutenção	09
Crises ligadas ao sustento e vida financeira	09
Problemas geográficos	05
Problemas com o exercício do poder, de liderança e de ministério	03
Insatisfação causada por mal-estar, conflitos internos e incoerência entre palavra e vida	02
Causas indeterminadas, justificadas por um direcionamento divino	02
Causas não claramente determinadas (fundação da Igreja Portal da Vida; marido não acompanhava...)	02
Causas ligadas à dissensão doutrinária	01

Uma segunda explicação necessária é a categorização que fizemos: “Problemas com o exercício do poder, de liderança e de ministério”, como interpretação das respostas “problemas com ministério” e “chamado para ajudar na obra”. A palavra “ministério” tem sido largamente utilizada nos meios pentecostais para referir-se a uma igreja, ou uma linha de igrejas nascidas sob uma mesma visão, ou ideal. “Problemas com ministério” seria equivalente a “problemas com a igreja e

sua visão, seus princípios norteadores, sua forma de trabalhar”, o que implica necessariamente em problemas e conflitos com os líderes locais, sua liderança e formas de atuação à frente da igreja. Por isso, entendemos que a expressão “chamado para trabalhar na obra” utilizada por um pesquisado para justificar sua migração, sugere que na igreja anterior o pesquisado ou não trabalhava “na obra”, ou tinha dificuldades e insatisfações em seu trabalho. Que motivo teria para alguém deixar o trabalho que faz com satisfação num determinado grupo para começar a trabalhar em outro grupo, apenas porque foi convidado? Respondemos (como possibilidades): ou o indivíduo queria trabalhar e não lhe davam espaço, nem condições, ou encontrava problemas, dificuldades e conflitos no exercício de seu trabalho/ministério.

Becker (2002, p. 111) cita uma pesquisa realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), em seis grandes cidades brasileiras, indicando as principais razões apontadas pelos próprios migrantes para a migração inter-religiosa classificada como trânsito “de pertença”⁶⁸. Foram entrevistadas 5218 pessoas, em 1999, nas capitais brasileiras: Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre, Salvador e Recife. Trazemos para nossa discussão os seus resultados, conforme a tabela 27. Na coluna da esquerda, está o nome das cidades em que foi feita a pesquisa, na coluna do meio está indicado o índice percentual de migração em cada cidade, e na coluna da direita são alistados os principais motivos para a mudança de religião:

TABELA 27: MOTIVOS PARA A MIGRAÇÃO EM SEIS CIDADES BRASILEIRAS

Cidade	%	Motivos
Rio de Janeiro	27	Influência de familiares e amigos; Ausência de resposta às necessidades espiritual e emocional na religião anterior; Falta de entusiasmo e motivação existentes na religião.
São Paulo	15	Anseio de encontrar outra religião diferente A religião anterior não mais respondia às necessidades espirituais ou emocionais.
Belo Horizonte	18	Ausência de resposta às necessidades espirituais e emocionais na religião anterior.

⁶⁸ Cf. abordagem de Souza, já apresentada neste capítulo.

Porto Alegre	20	Ausência de resposta às necessidades espirituais e emocionais na religião anterior; Falta de entusiasmo e motivação na religião anterior; Desejo de encontrar uma religião diferente; Influência de amigos; Discordância dos princípios pregados pela religião; Falta de coerência entre o que a religião pregava e as ações das pessoas; Discordância dos princípios; e O fato de outra religião parecer melhor e mais convincente.
Salvador	12	Vontade de encontrar uma religião diferente; Ausência de resposta às necessidades espirituais e emocionais na religião anterior; A outra religião parecer melhor e mais convincente.
Recife	20	Ausência de resposta às necessidades espirituais e emocionais na religião anterior; Vontade de encontrar uma religião diferente; Falta de coerência entre o que a religião pregava e as ações das pessoas; Falta de entusiasmo e motivação; Por ter discordado dos princípios; e O fato de a outra religião parecer melhor e mais convincente.

Apresentamos a seguir esses motivos em ordem de preferência (segundo a quantidade de indicações):

1º - Ausência de resposta às necessidades espirituais e emocionais na religião anterior (seis indicações);

2º - Vontade de encontrar uma religião diferente (4 indicações);

3º - Falta de entusiasmo e motivação; por ter discordado dos princípios pregados; e o fato de a outra religião parecer melhor e mais convincente (três indicações);

4º - Falta de coerência entre o que a religião pregava e as ações das pessoas; e a influência de familiares e amigos (duas indicações).

Ao compararmos os resultados da nossa pesquisa com os resultados da pesquisa do CERIS, podemos perceber algumas diferenças e algumas semelhanças,

que nos ajudam a identificar as generalidades da migração religiosa e as especificidades da migração inter-religiosa pentecostal, quais sejam:

TABELA 28: GENERALIDADES E ESPECIFICIDADES DA MIGRAÇÃO INTRA-RELIGIOSA PENTECOSTAL

Generalidades	Especificidades
Busca pelo diferente	Busca por uma experiência diferente, mas do mesmo tipo ou natureza
Busca de atendimento de necessidades emocionais e espirituais, maior motivação e entusiasmo.	Busca de atendimento de necessidades materiais (saúde, finanças)
Busca por uma coerência racional, doutrinária e ética, pessoal e coletiva.	Problemas geográficos
	Problemas com o exercício do poder, de liderança e de ministério

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

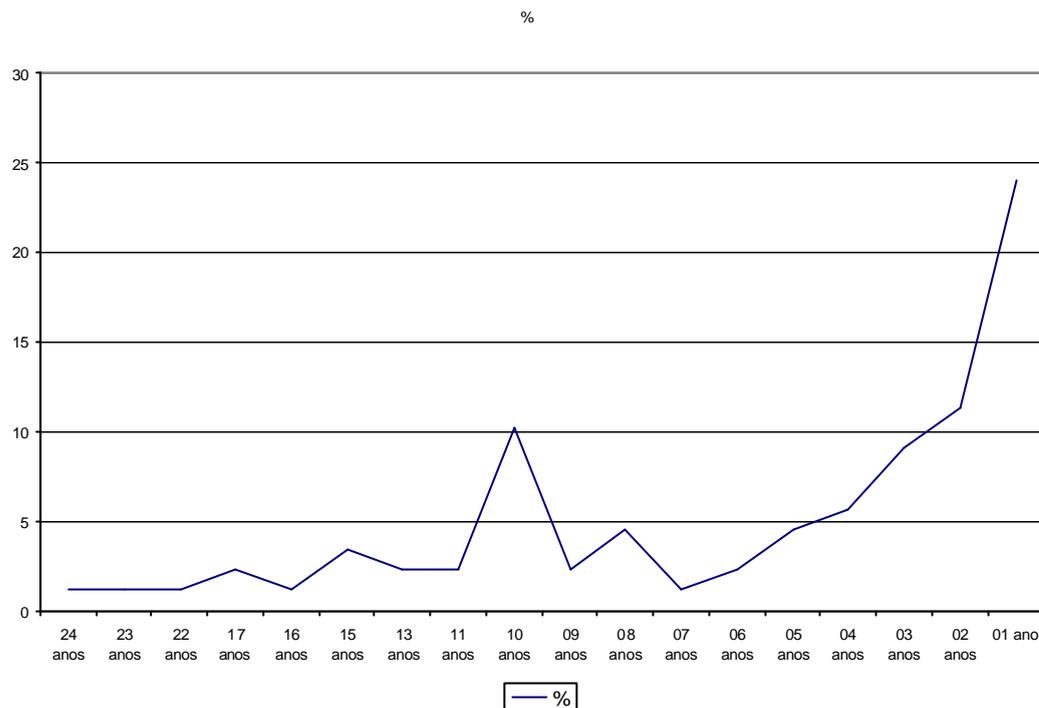
A nossa pesquisa revelou um crescimento no fluxo migratório em tempos mais recentes. Perguntamos há quanto tempo o pesquisado participa da igreja em que está atualmente. Obtivemos o resultado na tabela 29:

TABELA 29: TEMPO DE PARTICIPAÇÃO DOS MIGRANTES NA IGREJA ATUAL

Tempo na igreja	Quantidade de migrantes	%
Menos de 01 ano	10	11,36
01 ano	12	13,63
02 anos	10	11,36
03 anos	08	9,09
04 anos	05	5,68
05 anos	04	4,54
06 anos	02	2,27

07 anos	01	1,13
08 anos	04	4,54
09 anos	02	2,27
10 anos	09	10,22
11 anos	02	2,27
13 anos	02	2,27
15 anos	03	3,4
16 anos	01	1,13
17 anos	02	2,27
22 anos	01	1,13
23 anos	01	1,13
24 anos	01	1,13
Não declararam	08	9,09
Total	88	

GRÁFICO 11: TEMPO DO MIGRANTE NA IGREJA ATUAL



Percebe-se claramente na tabela e gráfico acima que a quantidade de migrantes com menos tempo na igreja atual é maior do que a de migrantes com mais tempo. Esses dados não medem a intensidade da migração, uma vez que não se refere à quantidade de migrações de cada migrante, nem ao tempo de permanência dele em cada igreja pela qual passou⁶⁹. O que os dados acima parecem deixar claro é que a quantidade de migrantes tem crescido com o passar dos anos: encontramos um migrante cuja migração ocorreu há 23 anos, enquanto que dentro dos últimos 12 meses anteriores à pesquisa, encontramos 22 migrantes. Concluimos, a partir daí, que tem havido uma tendência de aumento do número de migrantes entre igrejas pentecostais nos anos recentes, mais acentuada nos últimos sete anos. Os valores percentuais mais altos de migração verificados aos oito anos (4,54%) e aos 10 anos (10,22%) em nossa pesquisa são casuais e localizados, pois estão relacionados ao nascimento da Igreja Portal da Vida, pois três dos quatro casos de oito anos de participação na igreja e oito dos nove casos de 10 anos de participação na igreja são da igreja citada. Em todos esses casos, exceto um deles, os migrantes saíram de uma igreja chamada “Voz da Verdade” para filiar-se à “Portal da Vida”.

⁶⁹ As informações que obtivemos na pesquisa com os questionários são insuficientes para uma elaboração mais detalhada e segura dessas duas questões, que são muito relevantes para a pesquisa sobre a migração inter-religiosa.

Resta-nos indagar de que maneira o fenômeno da migração inter-religiosa pentecostal e suas causas se relacionam com a modernidade, na perspectiva que assumimos neste trabalho.

Já discutimos no início deste capítulo os reflexos da modernidade no pentecostalismo, quer na sua dimensão institucional, quer na funcional. Queremos, agora, verificar como o perfil dos migrantes pentecostais, se comparado ao perfil dos pentecostais em geral, revela em vários aspectos a influência dos processos modernos da secularização, da privatização, da globalização, da destradicionalização e, paradoxalmente, da retradicionalização, da racionalização e, ao mesmo tempo, da emocionalização.

Queremos lembrar que o índice de 26,99% de migração que constatamos na nossa pesquisa de campo refere-se exclusivamente à migração inter-religiosa pentecostal, objeto de nosso estudo. Desconsideramos todos os casos de migração de fiéis de igrejas históricas para pentecostais colhidos através dos questionários aplicados. Lembramos também que trabalhamos com alguns casos de migração do neopentecostalismo para o pentecostalismo, tanto pela dificuldade de se fazer o reconhecimento, quanto pela sua participação intrínseca no nosso tema.

Voltemos aqui ao tema discutido algumas páginas atrás: as diferenças nas motivações de homens e mulheres para a migração. Dos 175 homens que participaram da pesquisa, 128 estão empregados e 41 estão desempregados. Entretanto, das 145 mulheres, apenas 67 estão empregadas e 73 estão desempregadas. Devemos esclarecer aqui que algumas mulheres (não houve possibilidade de quantificar) que declararam não estar empregadas disseram, no campo: “Profissão”, ser “do lar”. Não estavam de fato *desempregadas*, porém: “não-empregadas”. Portanto, como há bem mais homens empregados do que mulheres, uma parcela deles está sujeito às alterações de residência por conta da mudança de emprego, ou mesmo da mudança do local de trabalho. As condições econômico-sociais modernas, particularmente na indústria (onde, segundo Berger, iniciou o processo de secularização da consciência) e no crescente terceiro setor, o de prestação de serviços, têm contribuído para a instabilidade de residência e para a circulação de pessoas.

Outro fator importante deve ser levantado aqui para diferenciar a migração masculina da feminina: o fato de que as lideranças pentecostais, tanto de leigos como

de “pastores”, são predominantemente masculinas, como já demonstramos na pesquisa feita nos dois Seminários. Constatamos também que 115 dos 175 homens que participaram da pesquisa têm cargo ou função no grupo (65,71%), enquanto que entre as mulheres, 83 das 145 têm cargos ou funções (57,24%). Tendo em vista que “conflitos de liderança” foram apontados como um dos fatores causais de migração pentecostal e que a liderança das igrejas pentecostais é predominantemente masculina, podemos deduzir logicamente que haja uma maior quantidade de migrações masculinas motivadas por conflitos de liderança nas igrejas em comparação com as migrações femininas.

O fato de exercer uma função no grupo, ou de possuir um cargo, inibe um pouco a migração, ainda que nenhum dos pesquisados tenha admitido que mudou de grupo religioso por não ter recebido um cargo na igreja. Nossa pesquisa revelou que 25 dos 88 migrantes pesquisados possuíam cargo no grupo religioso anterior, ao passo que 56 não ocupavam cargo.

Esse último fator só é possível em virtude de o pentecostalismo ser um movimento anti-clerical, abrindo a participação nas estruturas das igrejas para os leigos, como já foi tratado no capítulo anterior. Maior liberdade, acessibilidade ao povo, menor a regulação formal e institucional religiosa sobre as crenças e as práticas religiosas dos indivíduos, os quais, vendo-se imbuídos de autoridade pessoal e privilegiados pela liberdade – ambos conquistas da modernidade – não têm muita dificuldade em abandonar o grupo, diante do surgimento de conflitos pessoais e de divergências no exercício de suas tarefas no grupo.

Os aspectos de condição econômica e de nível de escolaridade parecem também influenciar no fenômeno da migração pentecostal, conforme já foi observado. Se o nível de renda e o nível de escolaridade dos migrantes são maiores do que dos não migrantes, é natural concluirmos que condições econômicas mais favoráveis e o maior contato com as letras, a cultura e a produção científica e tecnológica modernas proporcionam ao indivíduo elementos para o exercício mais efetivo e completo da autonomia, da consciência crítica, próprios da modernidade racionalista. Ao mesmo tempo, o pluralismo e a diversificação modernos – no mercado e no saber – tanto pode relativizar as crenças em referenciais únicos e fechados como também produzir a demanda constante por experiências e respostas

espirituais e emocionais e por sentimentos de pertença, não fundada na tradição, mas na experiência religiosa comunitária do presente.

CONCLUSÃO

Vista como uma ameaça e sinal de fraqueza, por um lado e como expressão de insubordinação, de resistência à dominação e de libertação produtiva e positiva, por outro, a migração religiosa, também chamada de trânsito religioso, tem atraído atenções e dividido opiniões. Esse fenômeno não pode ser compreendido apenas no interior do universo religioso. Como todo produto cultural, a religião interage com as condições sociais determinadas na qual está inserida e da qual faz parte, independentemente das intenções de seus agentes, como diria Maduro (1983).

A crescente movimentação dos indivíduos pelas várias instituições ou agrupamentos religiosos nos anos mais recentes tem muitas e variadas causas. Entretanto, estas possuem uma base comum, que perpassa a sociedade ocidental em geral e, como parte dela, as religiões em particular. Esse denominador comum consiste de um amplo, profundo e complexo conjunto de fatores, processos e mudanças estruturais na sociedade, a que chamamos de Modernidade.

Os que interpretam as mudanças no mundo atual como sintomas de uma completamente nova etapa da História, em que as características básicas da Idade Moderna teriam sido superadas e substituídas por outras a elas opostas, chamam esta nova etapa de “Pós-Moderna” (Lyotard, 1979). Há, também, os que interpretam as mais recentes mudanças na sociedade e cultura como um aprofundamento, complexificação e conseqüências da própria modernidade, denominando-as de “ultramodernidade” ou ainda de “alta modernidade” (Giddens, 1990).

De qualquer forma, as mudanças em todos os campos e a migração inter-religiosa, com as quais ela se relaciona, têm suas raízes no séc. XVI, quando uma série de transformações: políticas, culturais, geográficas, sociais, econômicas e religiosas, mudaram a face do mundo ocidental. A secularização, uma das mais importantes dessas transformações, foi um processo de profundas conseqüências, tanto para as instituições religiosas, como para as consciências individuais e

coletivas. Ela consistiu na separação entre Igreja e Estado e a conseqüente perda do poder hegemônico da primeira, que por séculos havia mantido o controle não só sobre a vida e a crença religiosas dos indivíduos, mas também sobre a organização social e política dos povos. A perda do poder temporal da Igreja como resultado do processo de autonomização dos Estados nacionais abriu espaço para a criação e o desenvolvimento de uma sociedade laica, isto é, não religiosa, ou secular. O pensamento, as artes, as ciências, a moral e a política deixam de servir à religião. Tornam-se “profanos”. Passam a desenvolver suas próprias leis e regras, apoiadas não na fé e, sim, na razão, aplicáveis a cada campo específico nas quais e para as quais elas são criadas. Com isso, deixando de existir uma única visão de mundo e um único código moral válido e aplicável a toda a sociedade, tudo se torna relativo. As verdades tornam-se parciais e os valores não podem mais ser impostos a todos.

Os resultados desse processo de secularização são, para a religião: perda de legitimidade, perda do papel regulador da vida social, redução de sua função à dimensão privada, ou privatização da religião, retirando-se da vida pública e a perda da filiação automática dos fiéis-cidadãos. Para a sociedade, a secularização resultou em liberdade para a criação de novos sistemas políticos, de novos fundamentos não-religiosos para dar sentido à vida e de novos e específicos referenciais reguladores da vida social, válidos para os vários e cada um dos universos fragmentados e especializados que surgiram. Nesse processo, os valores antigos, tradicionais, passam a ser rejeitados, por serem considerados embaraços ao progresso e à nova sociedade, que se tornou pouco a pouco uma sociedade destradicionalizada. Para o indivíduo, a secularização trouxe a desobrigação civil de filiação religiosa, isto é, a possibilidade de viver plenamente a condição de cidadão independentemente de sua situação religiosa ou de sua crença, a liberdade de pensamento e a possibilidade, portanto, de assumir a condição de sujeito de sua vida, de suas práticas, de suas normas, de seus papéis e de suas crenças.

Junte-se a essa situação a pluralidade de expressões religiosas, que teve na Reforma Protestante do século XVI o seu divisor de águas. A quebra do monopólio religioso com o surgimento de novas igrejas cristãs (embora não fossem assim consideradas pela Igreja Católica Romana) fortaleceu o processo de relativização dos sistemas religiosos e das crenças, proporcionou opções para o exercício da escolha religiosa por parte dos sujeitos e criou uma situação de competição religiosa, na qual

as igrejas precisam conquistar ou atrair os adeptos. A tradição perde a sua força para determinar a opção religiosa dos indivíduos. Em todas as áreas, o indivíduo passa a ter um papel decisivo. Tal individualismo moderno expressa-se na economia (propriedades e bens individuais), na política (regimes democráticos, em que cada um exerce seu poder de decisão pelo voto, que é secreto), na cultura popular (diz o ditado: “Cada um pra si e Deus pra todos”; e repete-se comumente a frase: “Eu faço o que quero e ninguém tem nada a ver com isso!”), e na religião (em que cada indivíduo tem o direito de escolher a forma religiosa que quiser, quando quiser, pois, como diz o provérbio: “Futebol, política e religião não se discutem”).

O ser humano moderno é, portanto, sujeito: sujeito de seu pensar, de seu querer e de seu agir. Pode decidir seu presente e seu futuro, sem precisar recorrer ao passado. Pode definir os critérios a partir dos quais orienta suas decisões. Ele constrói seu mundo. Seu instrumento é a razão instrumental. Seu objetivo é a satisfação de seus interesses, voltados para o bem estar e o domínio do mundo, através do conhecimento de suas leis (ciência) e da sua manipulação (técnica). A razão, substituta de Deus, seria o novo motor do universo. Na filosofia positivista, berço da Sociologia, o culto à Ciência tornou-se a nova religião ocidental.

Outro processo decisivo na composição da modernidade, cujos efeitos também podem ser facilmente percebidos na religião, é a globalização. Em períodos anteriores, os povos e nações mantinham contatos entre si, através do comércio, ou através de políticas de dominação, como ocorreram nos grandes impérios da Antiguidade. O que faz a diferença nos tempos modernos é a invenção de meios de comunicação e de transporte que facilitam e agilizam enormemente as comunicações e os contatos entre as pessoas e as culturas. Navios, trens, automóveis, aviões, imprensa, rádio, telefone, televisão e internet têm proporcionado um intercâmbio de informações, de bens materiais e simbólicos que, aproximando as sociedades, criam uma espécie de sociedade global, movida pela economia. Afinal, a sobrevivência do capitalismo depende da conquista de novos mercados para a sua expansão. Grandes empresas, de países desenvolvidos, têm implantado filiais em outros países, estrategicamente localizadas, para maiores lucros. Mercadorias e recursos científicos e humanos percorrem o mundo, ultrapassando barreiras e fronteiras. A interpenetração das diversas culturas, ao mesmo tempo em que cria uma nebulosa identidade global, enfraquece as identidades locais, sempre mais fortes e distintas.

“Neste sentido, a globalização pode favorecer a ‘perda de memória’ e por conseguinte de identidade, assim como a reinvenção ou a invenção de uma tradição ou de um repertório de gestos ‘a recordar’” (*Pace, 1999: 33,34*)

A realidade (ainda que um tanto virtual) de uma macro-sociedade também afeta a religião, pelo menos nos seguintes aspectos:

- diminuição dos níveis de hostilidade entre religiões diversas;
- aproximação e mescla entre as religiões e seus respectivos universos simbólicos, bem como o desaparecimento de fronteiras simbólicas rígidas entre os diferentes campos religiosos, tais como: campo religioso e campo mágico e esotérico, entre crenças religiosas, crenças seculares e crenças para-religiosas;
- multiplicação da diversidade religiosa, com a divulgação e expansão para além das fronteiras locais e culturais de religiões, tanto antigas como novas;
- enfraquecimento da pertença e da identidade religiosas dos indivíduos em relação às instituições religiosas “de origem”, que, como dissemos, já não tem mais a mesma credibilidade como fonte reconhecida e oficial de significados, que têm que ser aceitos.

Por força desses dois motores principais da modernidade, secularização e globalização, verifica-se um espalhamento da religião para além dos limites das religiões instituídas, evidenciado pela busca de um sentido religioso também fora ou à margem dessas religiões. Com isso, cresce a concorrência no mercado religioso, uma vez que a disputa já não envolve somente as instituições religiosas, mas muitas outras agências e agentes produtores e distribuidores de bens simbólicos, bem como consultores e agências de solução dos problemas dos indivíduos, os quais podem se utilizar desses serviços – um, vários, ou todos os que estiverem disponíveis – sem necessidade de um compromisso durável e profundo com qualquer um deles.

Essa inesperada reordenação e revitalização da religião em função da modernidade secularizante, racionalista, cientificista e globalizante têm provocado novas discussões e revisões no paradigma sociológico da secularização. Longe de conduzir ao fim da religião, a secularização tem produzido, com a colaboração da

globalização e de outros processos modernos ligados a elas, suas próprias formas religiosas, adaptadas ao novo contexto sócio-cultural em que vivemos.

O estudo do pentecostalismo nos remete a uma análise da realidade sócio-cultural latino-americana, a fim de averiguarmos quais as dimensões da modernidade em nosso continente e as suas produções religiosas próprias. As nações latino-americanas não estão nem incluídas, nem excluídas da modernidade, mas tem uma maneira própria de estar na modernidade. Podemos dizer que a modernidade só pode ser adequadamente compreendida se focarmos, além de seu pólo original europeu, também seu pólo marginal, as nações do chamado Terceiro Mundo, ou em desenvolvimento. É nelas que se percebe a sua natureza paradoxal: longe de criar um mundo homogêneo, a modernidade estabelece tanto afinidades como disparidades, harmonias e dissonâncias, igualdades e desigualdades, inclusões e exclusões. Os benefícios do desenvolvimento tecnológico não são acessíveis a todos, a estratificação social é reforçada e globalizada, os problemas sociais não são resolvidos. Na América Latina, a modernidade chegou tardiamente (início do século XIX) e foi mais política e cultural que econômica. A abertura política inicial deu origem a regimes populistas, clientelistas e personalistas, devido à incorporação das classes médias às estruturas de poder, ao invés das classes operárias, como aconteceu na Europa. Os Estados, intervencionistas e protecionistas, promovem uma modernização que beneficia apenas uma pequena parcela da população. As grandes massas continuam empobrecidas e esquecidas. Estas vão por sua própria conta em busca de uma vida melhor nas cidades grandes, pólos do desenvolvimento industrial, causando assim uma explosão demográfica urbana, dando origem às favelas nas periferias, com seus graves problemas sociais. Cresce, assim, nesses locais, a marginalidade e a economia informal. Foram esses os principais espaços de desenvolvimento das igrejas pentecostais.

A Igreja Católica Romana na América Latina mantinha as características de sua origem ibérica. Ela adotou uma postura anti-liberal e, portanto, anti-moderna. Portugal e Espanha, católicos, perdiam sua posição de predominância para Inglaterra e Holanda, protestantes. Em consequência, Portugal e Espanha faziam tudo para impedir que as idéias e práticas da modernidade chegassem às suas colônias americanas. Qualquer abertura para novas idéias e para a liberdade religiosa era vista como uma ameaça à identidade nacional, da qual a Igreja Católica se considerava a

oficial e exclusiva portadora e guardiã. Portanto, enquanto na Europa a religião declinava, na América Latina ela ainda ocupava uma posição hegemônica e central na regulação de toda a sociedade. Foi somente na segunda metade do séc. XIX que os liberais conseguiram a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de cultos e a secularização do registro civil. São avanços modernos, porém mais jurídicos que sociais. Na prática, a liberdade e autonomia individuais, fundamentos da sociedade moderna, eram fictícios.

Há, portanto, na América Latina, elementos da pré-modernidade, da modernidade e da pós-modernidade, ou seja, coexistem, na nossa sociedade, práticas e valores anteriores à modernidade, como estruturas de poder personalistas e autoritárias, frágil consciência e mobilização sociais, dependência por parte das massas em relação aos governos, que a reforçam por meio de políticas assistencialistas e um forte conteúdo mítico-mágico na consciência e na visão de mundo. Ao mesmo tempo, a modernidade está presente parcialmente nas atitudes individualistas, na presença maciça dos meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, trazendo o mundo moderno, seu “espírito” e seu estilo de vida para dentro dos lares e bares, restaurantes e shopping centers, na racionalidade praticada com maestria na vida econômica – indústria, comércio, produção, etc. Enquanto a secularização segue seu curso no âmbito macrosociológico, reações à modernidade surgem no nível microsociológico, que são sublinhadas pelos teóricos da pós-modernidade: busca de emoções e novas experiências subjetivas (como para compensar ou reequilibrar a harmonia quebrada pelo racionalismo “frio” e mecânico e preencher o vazio deixado por ele), formação de comunidades de convívio e integração (para compensar o individualismo e a solidão da vida moderna) e formações fundamentalistas, buscando um retorno às tradições e à segurança perdida no passado.

O pentecostalismo surge nesse contexto e faz uma boa adequação da religiosidade a esse tipo de sociedade construída e vitimada por uma modernidade parcial, paradoxal e conflitiva. Nele encontramos uma ruptura com o modelo religioso protestante representado pelas igrejas históricas, caracterizado por uma teologia e uma experiência religiosa racionais, por uma estrutura eclesial clericalista e semifechada à participação dos leigos, ainda que tenha nascido no século XVI sob a bandeira do “sacerdócio universal de todos os cristãos”, por uma

liturgia racionalmente ordenada e formal, características que a tornam irrelevante para a maior parte da população, empobrecida e esquecida, tanto das instituições políticas quanto das religiosas.

O pentecostalismo assimila o princípio moderno da valorização do indivíduo como sujeito livre para decidir sua adesão religiosa (por isso crianças não são batizadas, como fazem a Igreja Católica e as igrejas protestantes históricas), valoriza a participação dos leigos, tanto nos cultos quanto nas funções e serviços a serem desempenhados e desprestigia a tradição eclesiástica, propondo uma identidade religiosa que não precisa da memória e do recurso ao passado para se criar e sustentar. Por fim, a racionalização da ética no pentecostalismo também pode ser apontada como uma importante contribuição da modernidade na sua formação.

Por outro lado, suas formas de administração assemelham-se àquelas praticadas pela sociedade pré-moderna, centralizadas em líderes dinâmicos e carismáticos, os quais recebem sua legitimidade não somente dessa sua habilidade pessoal à frente da comunidade local, mas também de sua experiência reconhecida pela organização. A centralidade de Deus em sua cosmovisão, em suas crenças e em suas práticas religiosas, o espaço dado à intervenção do sobrenatural, do milagre e da glossolalia vão na direção oposta do racionalismo e autonomia do ser humano moderno.

O crescimento do pentecostalismo deve-se, em grande medida, à sua mensagem voltada para as necessidades, carências e dificuldades das pessoas, especialmente das classes mais baixas, que na América Latina constituem a maioria da população. A alternativa que propõe de uma experiência religiosa fundamentalmente emocional e de participação em uma comunidade religiosa “familiar”, isto é, a família da fé, se apresenta como uma força de reintegração pessoal – numa sociedade que desintegra emocionalmente as pessoas – e de agregação e reconstituição da identidade pessoal e coletiva (numa sociedade que desintegra as pessoas socialmente). Sendo, porém, uma identidade fundada na experiência e na emoção, necessita de constante renovação, assim como todas as coisas na sociedade moderna, movida pelo princípio da mudança, da transição, o que faz com que tudo seja efêmero e provisório. Assim sendo, as identidades religiosas pentecostais carecem de constante renovação, seja pela repetição contínua da mesma experiência, seja pela busca de uma outra e diferente experiência religiosa, o que faz

com que muitos migrem para outros grupos religiosos, que não faltam, uma vez que a secularização e a globalização modernas oportunizam e encorajam uma pluralidade religiosa caleidoscópica.

A pesquisa que realizamos entre pentecostais em S. Bernardo do Campo confirmou a realidade social da intensa migração interna em nosso País, motivada pela busca de centros urbanos que ofereçam mais empregos e melhores possibilidades de vida. Tal migração da população em geral é um fator de desenraizamento e causa de migração inter-religiosa. Ao mudarem-se para outras cidades e regiões, nas quais as pessoas não encontrem a denominação de origem, da qual participavam na cidade de onde saíram, elas vão naturalmente filiar-se a alguma outra igreja mais próxima, tanto no sentido geográfico, como no sentido simbólico. Nesses casos, sua identidade religiosa passa a ser composta e menos forte, o que facilita novas mudanças religiosas.

A migração inter-religiosa pentecostal observada em nossa pesquisa em S. Bernardo do Campo, através dos questionários respondidos por 326 pessoas, quase na sua totalidade participantes de igrejas pentecostais, ficou em quase 27%. Isso significa que 88 pessoas já haviam migrado pelo menos uma vez no interior do pentecostalismo. Constatamos que o movimento migratório entre as igrejas pentecostais tem aumentado, timidamente no passado, porém mais acentuado nos últimos sete anos.

O perfil dos migrantes pentecostais os aproxima dos padrões da modernidade. Os números da pesquisa que realizamos indicam algumas tendências nessa direção: são em geral pessoas mais novas, no início da vida adulta, de condições econômicas e com níveis de escolaridade um pouco acima da média dos pentecostais em geral.

Sejam quais forem os problemas motivadores da migração, o fato é que a mudança de igreja só é possível ser pensada como alternativa pelo fato de haver tal alternativa. Sem o pluralismo religioso (muito acentuado no sub-campo pentecostal, como o apontamos), não haveria essa alternativa, não haveria a concorrência, que faz com que as igrejas ofereçam em sua mensagem aquilo que as pessoas buscam. Sem o fortalecimento da autonomia e liberdade do sujeito religioso e o enfraquecimento da regulação institucional da crença religiosa, produtos da modernidade, o fiel (não tão fiel) não deixaria a sua (não tão sua) filiação religiosa, em busca de uma outra.

As razões indicadas pelos migrantes para a sua mudança de igreja confirmam os efeitos da modernidade sobre a vida religiosa dos pentecostais pesquisados: busca de uma experiência religiosa diferente, busca de solução para problemas imediatos (tais como enfermidade, desemprego, dificuldades financeiras, crises afetivas e relacionais), mudança de local de residência e conflitos na igreja. Todas essas razões estão, direta ou indiretamente ligadas a características religiosas adaptadas à modernidade: a busca por solução para problemas do cotidiano, soluções imediatas a problemas transitórios. Procura-se viver melhor os dias sobre a terra. Procura-se, ao mesmo tempo, viver uma experiência que satisfaça às demandas pessoais e subjetivas, uma experiência que dê sentido à existência, ao menos no momento, pois a experiência anterior não serve mais, não satisfaz mais. Na modernidade, tudo é rápido, provisório, desvanescente. *“Tudo que é sólido, se desmancha no ar”*.⁷⁰

⁷⁰ Título da obra de Berman (1996)..

**ANEXO 1 – RÓTULO EM PET DE REFRIGERANTES TURBAINA,
DA FERRÁSPARI.**

ANEXO 2: QUESTIONÁRIO APLICADO NA PESQUISA DE CAMPO

O presente questionário tomou por base o questionário anteriormente elaborado pelo Grupo de Estudo sobre Trânsito Religioso da UMESP e o que foi elaborado por Becker (2002).

1. Nome:
 2. Telefone:
 3. Local de nascimento:
 4. Sexo:
 1. Masculino
 2. Feminino
 5. Faixa etária
 1. Menos de 16
 2. 16 a 18
 3. 19 a 21
 4. 22 a 30
 5. 31 a 40
 6. 41 a 50
 7. 51 a 65
 8. Mais de 65
 6. Estado civil:
 1. Casado(a)
 2. Solteiro(a)
 3. Viúvo(a)
 4. Divorciado(a)
 5. Separado(a)
 6. Amasiado(a)
 7. Tem filhos?
 1. Sim. Quantos?
 2. Não
 8. Profissão:
 9. Está empregado(a) atualmente?
 1. Sim
 2. Não
 10. Escolaridade:
 1. Analfabeto(a)
 2. Fundamental incomp. (1ª a 8ª série)
 3. Fundamental completo
 4. Médio incompleto
 5. Médio completo
 6. Superior incompleto
 7. Superior completo
 8. Pós-graduação
 11. Nível de renda:
 - 1- Menos de 720,00
 - 2- Entre 720,00 e 1200,00
 - 3- Entre 1201,00 e 2400,00
 - 4- Entre 2401,00 e 4800,00
 - 5- Mais de 4800,00
 12. Você acredita em:
 - Deus
 - Deusa
 - Espíritos
 - Santos
 - Orixás
 - Céu
 - Inferno
 - Ressurreição
 - Reencarnação
 - Mau-olhado
 - Duendes
 - Diabo
- Há alguma outra coisa em que você acredita e acha importante acrescentar a essa lista?
 Não Sim. O que?.....
14. Por que você buscou a religião?
 - 1- a família já pertencia ao grupo religioso
 - 2- enfermidade pessoal
 - 3- enfermidade do(a) esposo(a)
 - 4- enfermidade do(a) filho(a) ou outro parente (.....)
 - 5- morte de um ente querido(.....)
 - 6- desemprego pessoal
 - 7- desemprego de alguém da família (.....)
 - 8- problemas de relacionamento afetivo com o(a) esposo(a)
 - 9- problemas de relacionamento afetivo com outro ente querido (.....)
 - 10- solidão
 - 11- problemas financeiros
 - 12- buscava uma experiência religiosa
 - 13- outros
 15. Igreja(s) da(s) qual(is) você participa atualmente:
 16. Há quanto tempo?
 17. Você se considera “membro” desse grupo religioso? Não Sim
Por quê?
 18. Você possui (ou já possuiu) algum cargo ou função no grupo? Não Sim.
Qual?

19. Você já participou antes de algum outro grupo religioso? () Não () Sim.
Qual?

1. () Assembléia de Deus
2. () Adventista
3. () Batista (tradicional)
4. () Batista (renovada)
5. () Brasil para Cristo
6. () Católica (tradicional)
7. () Católica (carismática)
8. () Comunidade da Graça
9. () Congregação Cristã no Brasil
10. () Congregacional
11. () Cristã Evangélica
12. () Deus é Amor
13. () Espiritismo kardecista
14. () Internacional da Graça
15. () Luterana
16. () Metodista
17. () Presbiteriana
18. () Presbiteriana Renovada
19. () Testemunhas de Jeová
20. () Universal do Reino de Deus
21. () Umbanda
22. () Outra:

20. Nesses grupos, você possui algum cargo ou função? () Não () Sim

21. Quantas igrejas você já frequentou por um período superior a um ano?

1. () 1 igreja
2. () 2 igrejas
3. () 3 igrejas
4. () 4 igrejas
5. () Mais de 4 igrejas

22. Antes de estar na igreja atual, com que frequência você visitava outras igrejas?

1. () Mais de 4 vezes por mês
2. () Cerca de 2 a 4 vezes por mês
3. () Cerca de uma vez por mês
4. () Uma vez a cada 2 meses
5. () Raramente
6. () Nunca

23. Você gostaria de voltar para a igreja de onde veio?

1. () Sim
2. () Não

24. Por quê você mudou de grupo religioso?

1. () enfermidade pessoal
- 2- () enfermidade do(a) esposo(a)

3- () enfermidade do(a) filho(a) ou outro parente.....)

4- () morte de um ente querido (.....)

5- () desemprego pessoal

6- () desemprego de alguém da família (.....)

7- () problemas de relacionamento afetivo com o(a) esposo(a)

8- () problemas de relacionamento afetivo com outra pessoa da família (.....)

9- () problemas financeiros

10- () solidão

11- () buscava uma exper. religiosa diferente

12- () outros:

25. Marque com um "x" as 5 (cinco) características principais que você espera de uma igreja (leia todas antes de responder):

1. () ênfase em cultos de oração e libertação

2. () prioridade no estudo da Bíblia

3. () dedicação ao evangelismo e missões

4. () louvor com músicas atuais e animadas

5. () cumprimento das atividades programadas e dos horários

6. () ênfase nas manifestações do poder de Deus (ex.: dons espirituais, curas, ...)

7. () pregações pastorais práticas e que desafiem na vida pessoal

8. () ministério de aconselhamento cristão

9. () flexibilidade com novas doutrinas ou costumes (ex: Guerra Espiritual, Bênção e Maldição, etc.)

10. () valorização do trabalho dos membros (maior participação na Igreja)

11. () prioridade ao ensino, especialmente à Escola Bíblica Dominical

12. () atividades no campo de ação social entre os menos favorecidos

13. () liderança democrática, com a administração da igreja transparente

14. () pequenos grupos domiciliares de estudo, compartilhamento e oração

15. () busque uma profundidade teológica

25. Indique com um "X" as 5 (cinco) características que você não dá muita importância, ou não prioriza, em uma Igreja:

1. () participação nos cultos de oração

2. () prioridade no estudo da Bíblia

3. () ênfase no evangelismo e missões

4. () ministério de visitação pelo pastor e demais membros

5. () boas pregações (sermões e estudos bíblicos)
6. () prática do aconselhamento com a liderança da igreja
7. () desenvolvimento de novas doutrinas e costumes na Igreja
8. () valorização do trabalho de outros líderes
9. () ensino, especialmente da Escola Dominical
10. () fiel cumprimento das atividades programadas e dos horários de reunião
11. () Igreja flexível a mudanças e inovações da forma de culto
12. () modernização do ministério de música
13. () atividades no campo de ação social entre os menos favorecidos.

14. () administração democrática e transparente.

15. () pequenos grupos domiciliares de estudo, compartilhamento e oração.

26. Avaliando o seu grau de envolvimento com o grupo religioso do qual participa atualmente, qual das afirmativas abaixo descreve a sua situação:

1- () muito envolvido(a): participa de todas as atividades do grupo religioso ao qual pertence

2- () envolvido(a): participa da maioria das atividades do grupo religioso ao qual pertence

3- () mais ou menos envolvido(a): participa de poucas atividades do grupo religioso ao qual pertence

4- () não envolvido(a): quase não participa das atividades do grupo religioso ao qual pertence.

BIBLIOGRAFIA

- ABBRUZZESE, Salvatore. “Religion et modernité: le cas de ‘Comunione e Liberazione’”. *Social Compass*, 1989, 36(1): 13-32.
- ALTOMARA, Marcelo. “Indivíduo e identidade coletiva”. *Cultura Vozes*, 1999, nº 2: 76-91.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*, São Paulo: Loyola, 1996.
- AUGÉ, Marc. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil, 1992.
- AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAILEY, Edward. “The implicit religion of contemporary Society: some studies and reflections”. *Social Compass*, 1990, 37(4):483-497.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en America Latina*. Mexico: CUPSA, 1990.
- BASTIAN, J. P. “La fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique latine”. *Social Compass*, 1992a, 39(4): 543-551.
- BASTIAN, J. P. “Les protestantismes latino-américains: un objet à interroger et à construire”. *Social Compass*, 1992b, 39(3): 327-354.
- BASTIAN, J. P. “O Protestantismo na América Latina”. In: E. Dussel, *Historia Liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulus, 1992c.

- BASTIAN, J. P. *La Mutación Religiosa de América Latina – Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BASTIDE, Roger, “Sociologie des mutations religieuses”. In: G. Balandier. *Sociologie des mutations*, Paris: Anthropos, 1970.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zigmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização, as conseqüências humanas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECKER, Jonas Rodrigo. *Trânsito religioso: uma leitura crítica a partir da Teologia Prática – desafios e perspectivas*, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de S. Paulo, 2002, dissertação de mestrado, 165p.
- BECKER, H. C. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*, São Paulo: Hucitec, 1999.
- BENEDETTI, Luiz R. “Propostas teóricas para entender o trânsito religioso”. *Comunicações do ISER*, ano 13, 1994, nº 45: 18-23.
- BERGER, Peter. *Um rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter. *Facing up to modernity: excursions in society, politics and religion*, New York: Penguin Books, 1977.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, T. *A Construção social da realidade: Tratado de sociologia do conhecimento*, 9ª edição, Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*, Petrópolis: Vozes, 1986.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- BITTENCOURT Filho, José. “Do messianismo possível: pentecostalismos e modernização”. In: E. H. GOUVEIA, J. R. L. JARDILINO e B. M. de SOUZA, *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*, São Paulo: PUC – Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo, 1998.
- BOBSIN, O. *Transformações no universo religioso*, São Leopoldo: CEBI, 1994.
- BOSI, Ecléa, *Memória e Sociedade*, 7ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOSKOVIC, Aleksandar. “Não há lugar como o nosso lar: Antropologia, Multiculturalismo e novas tecnologias”. *Imaginário – USP*, 1999, nº 5: 95-104.
- BOURDIEU, P. *Questões de Sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.
- BOURDIEU, P. *A produção da crença*, contribuição para uma economia dos bens simbólicos, São Paulo: Zouk, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural”. *Cristianismo y Sociedad*, 93, 1987, México.
- BRITO Júnior, Elias. *Migração evangélica: o êxodo do cristianismo contemporâneo – uma pesquisa exploratória no Distrito Federal*. Faculdade Teológica Batista, Brasília, 1996, Dissertação de Mestrado, 165p.
- BRUNER, Frederick Dale. *Teologia do Espírito Santo*, São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.
- BURKE, P. *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAMPICHE, Roland J. “Individualisation du croire et recomposition de la religion”. *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, 81: 117-131.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. “Imagens de Jesus na religiosidade brasileira de origem protestante: pentecostal e neopentecostal”. *Estudos de religião* 20, 2001, ano XV: 55-78.
- CARVALHO, José Jorge de. “A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica”. *Fragmentos de Cultura*, 2001, v. 11, nº 1: 33-54.

- CHAMPION, Françoise. “Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique”. *Archives des sciences sociales des religions*, 1989, 67/1: 155-169.
- COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- COOK, Guilherme. *Evangelização é Comunicação*, Venda Nova: Betânia, 1980.
- CORTEN, André. *A emoção e os pobres: o Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAVIE, Grace. “The religious factor in the emergence of Europe as a global region”. *Social Compass*, 1994, 41(1): 95-112.
- DAVIE, Grace. “Believing without belonging: is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 1990, 37(4): 455-469.
- DEKKER, Gerard. “Is Religious Change a form of Secularization? The case of the Reformed Churches in the Netherlands”. *Social Compass*, 1995, 42(1): 79-88.
- DOMINGUES, José Maurício. *Sociologia e Modernidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- DROOGERS, André. “A religiosidade mínima brasileira”. *Religião e Sociedade*, 1987, 14/2: 62-86.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DUSSEL, Enrique. “Sistema-Mundo, dominação e exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina”. DUSSEL, E. (org.), São Paulo: Paulinas, 1992, pp. 39-79.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*, São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- EYT, P. "Igreja e mudanças socioculturais". In: G. BESSIÈRE, G. et al. *A igreja do futuro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*, São Paulo: Edup, 1995.
- FISHER, Mary Pat. *A religião no século XXI*, Edições 70, L. D. A: Lisboa, 1999.
- FRASE, R. G. *A Sociological analysis of the development of brazilian protestantism: a study in social change*, Princeton Theological Seminary, Princeton, 1975, Tese de PhD, 600p.
- FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira - posses e política: esoterismo e ecumenismo*, São Paulo: ABU, 1992
- FRESTON, Paul. "Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies". *Social Compass*, 1998, 45(3): 335-358.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FRIDMAN, Luis Carlos. *Vertigens pós-modernas, configurações institucionais contemporâneas*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- FRIGERIO, Alejandro. "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". *Ciências Sociais e Religião*, 1999, ano 1, nº 1: 51-88.
- FRY, Peter Henry e HOWE, Gary Nigel. "Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Revista Debate e Crítica*, 1975, 6: 75-94.
- FULTON, John. "Modernity and religious Change in western Roman Catholicism: Two Contrasting Paradigms". *Social Compass*, 1997, 44(1): 115-129.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. "Interpretação teológica da modernidade", *Concilium*, 1992, v. 244, n. 6: 3-7.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*, Standford (Ca.): Stanford University Press, 1990.
- GIDDENS, A. *Capitalismo e moderna teoria social*, São Paulo: UNESP, 1998.

- GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, 4^a ed., São Paulo: Loyola, 1994.
- HERMET, Guy. “O indivíduo-cidadão no cristianismo ocidental”. *Religião e Sociedade*, 1990, 15/2-3: 14-35.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation”. In: H. Danièle e F. Champion. *Religion, modernité, secularization, vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris: Cerf, 1986.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Faut-il définir la religion?”. *Archives de sciences sociales des religions*, 1987, 63/1: 11-30.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes”. *Social Compass*, 1989, 36(1): 71-81.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa”. *Estudos de Religião*, 2000, ano XIV, nº 18: 39-54.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “La religion aux Etats-Unis: turbulences et recompositions”. *Archives de Sciences Sociales des religions*, 1993, 83: 5-9.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Les recompositions religieuses et les tendances actuelles de la sociologie des religions en France”. *Social Compass*, 1998, 45(1): 143-153.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en mouvement, le pèlerin et le converti, ?*: Flamarion, 1999.
- HOECKEMA, Antonio. *¿Qué de las lenguas?* Michigan: Grand Rapids, 1977.
- HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- IANNI, Octavio. “A Cidade global”. *Cultura Vozes*, 1994, nº 2: 25-39.
- IANNI, Octavio “A metáfora da viagem”, *Cultura Vozes*, 1996a, nº 2: 3-19.
- IANNI, Octavio. “A Sociologia no horizonte do século XXI”. *Cultura Vozes*, 1996b, nº 5: 37-55.

- IANNI, Octavio “O ator social entre a integração e a mobilidade (análises comparadas e propostas sócio-educativas) – Francesco Lazzari, CEDAM, Padova, Itália, 2000”, *Cultura Vozes*, 2001, n° 1, ano 95, vol. 95: 182-190.
- IKEDA, D.; WILSON, B. *Valores humanos num mundo em mutação: um diálogo sobre o papel social da religião*, Rio de Janeiro: Record, 1984.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus*. São Paulo, Siciliano, 1991.
- LABBENS, Jean. “La religion dans la modernité selon Montesquieu”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1995, 89: 9-25.
- LAPLANTINE, F. & TRINDADE, L. *O que é imaginário*, São Paulo: Brasiliense, 1997.
- LARRAÍN, Jorge. “A trajetória latino-americana para a Modernidade”. *Imaginário-USP*, 1998, n° 4:7-31.
- LELIÈVRE, M. *João Wesley: sua vida e obra*, São Paulo: Vida, 1997.
- LEMIEUX, Raymond, MONTMINY, Jean-Paul, BOUCHARD, Alain e MEUNIER, É.-Martin. “De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l’imaginaire religieux”. *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, 81: 91-115.
- LEONARD, E. G. *O Protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*, 2ª edição, Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1981.
- LIMA, Marcelo A. C. “O sagrado na era do desencanto”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1992, 15 mar.: 8-9.
- LLOYD-JONES, M. *Os puritanos: suas origens e seus sucessores*, São Paulo: P.E.S., 1993.
- LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca: Sígueme, 1973.
- LUZ, Leila Amaral. *Carnaval da Alma, Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*, Petrópolis: Vozes, 1983.

- MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*, Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MALINOWSKI, B. *Magic, Science and religion*, Glencoe: The Free Press, 1954.
- MALLIMACI, Fortunato. *Pluralismo religioso em Argentina – de la homogeneidad a la diversidad* (texto não publicado).
- MARIANO, R. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, 1995.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*, São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, C. L. “Peter Berger: Uma visão plausível da religião”. In: F. C. Rolim. *A religião numa sociedade em transformação*, Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARIZ, Cecília Loreto e MACHADO, Maria das Dores Campos. “Changements récents dans le champ religieux brésilien”. *Social Compass*, 1998, 45(3): 359-378.
- MARIZ, C. e MACHADO, M. D. C. “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. *Comunicações do ISER*, 1994, ano 13, nº 45: 24-43.
- MARTELLI, Stefano, *A Religião na Sociedade Pós-Moderna, entre secularização e dessecularização*, São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do Homem Simples*, São Paulo: Hucitec, 2000.
- Marx, KARL, HENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo, CHED, 1980.
- MELLO, Alex Fiuza de. “As Ciências Sociais em tempos de globalização: morte ou vitalidade dos clássicos?”. *Cultura Vozes*, 1996, nº 5: 56-73.
- MELLO, Alex Fiuza de. “O Globalismo: etapa superior do capitalismo”. *Cultura Vozes*, 2000, nº 1: 101-120.
- MENDES, Cândido (Coord.) & SOARES, Luiz Eduardo (Editor), *Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização*, Rio de Janeiro: Record, UNESCO/ISSC/EDUCAM, 2001.

- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa e VELASQUEZ, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo: UMESP, 1997.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. “Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão”. *Estudos de Religião*, 1998, ano XII, nº 15:39-50.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. “O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo”. *Estudos de Religião*, 2000, ano XIV, nº 18: 69-98.
- MICHEL, Patrick. “Internationalisation, conscience nationale, religion”. *Social Compass*, 1994, 41(1): 35-45.
- MIGUEZ, Daniel. “Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e Iglesias pentecostales”. *Ciências Sociais e Religião*, 2000, ano 2, nº 2: 31-62.
- MILL, J. Stuart. Considerazioni sul governo rappresentativo, Milano: 1946, cit. in MARTELLI, S., 1995, p. 32.
- MINAYO, M. C. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*, Petrópolis: Vozes, 1999.
- MINAYO, M. C. *O Desafio do Conhecimento, Pesquisa Qualitativa em Saúde*, 7ª edição, S. Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 2000.
- MIRANDA, J. *Carisma, sociedade e político: novas linguagens do religioso e do político*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”. In: E. Valle e J. J. Queiroz, *A cultura do povo*, São Paulo, Cortez-Educ, 1979.
- MONTERO, Paula. “Globalização, identidade e diferença”. *Novos Estudos*, 1997, nº 49: 47-64.

- MOTTA, Roberto. “Ethnicité, nationalité et syncretisme dans les religions populaires brésiliennes”. *Social Compass*, 1994, 41(1): 67-78.
- NESTI, Arnaldo. “Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a phenomenon”. *Social Compass*, 1990, 37(4): 423-438.
- ORO, Ari Pedro. “Podem passar a sacolinha: Um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro”. *Cadernos de Antropologia*, 1992, 9, p. 7-44.
- ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*, Petrópolis: Vozes, 1996.
- ORTIZ, Renato. “Notas sobre a problemática da globalização das sociedades”. *Cultura Vozes*, 1997, nº 3: 25-35.
- PACE, Enzo. “Pilgrimage as spiritual journey: an analysis of pilgrimage using the theory of V. Turner and the resource mobilization approach”, *Social Compass*, 1989, 36(2): 229-244.
- PACE, Enzo, “Religião e globalização”. In: A. P. Oro e C. A. Steil. *Globalização e Religião*. 2ª ed.. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PARKER, Christian. “Christianity and the cultural identity of Latin America on the threshold of the 21st century”, *Social Compass*, 1992, 39(4): 571-583.
- PARKER, Christian. *Outra lógica, Religião popular y modernización capitalista*, Santiago: FCE, 1993.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*, Petrópolis: Vozes, 1983.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. “Liberdade de cultos na sociedade de serviços – em defesa do consumidor religioso”. *Novos Estudos*, 1996, nº 44: 3-11.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. “Reencantamento e dessecularização – A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião”. *Novos Estudos CEBRAP*, 1997, nº 49: 99-117.
- PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”, *Novos Estudos CEBRAP*, 1996, nº 45: 65-77.
- PRANDI, Reginaldo, “A religião do planeta global”. In: A. P. Oro e C. A. Steil. *Globalização e Religião*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1999.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil”. In: *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. V. Sachs et al, Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. “Tradição, memória e pós-modernidade: implicações nos fatos religiosos”. *Estudos de Religião*, 1998, ano XII, nº 15: 51-61.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera “Tradição, memória e modernidade – a precariedade da memória religiosa contemporânea”. *Estudos de Religião*, 2000, ano XIV, nº 18:121-144.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo na América Latina*, São Paulo: Olho D’Água, 2001.
- ROBERTSON, Roland. “Religion and the Global Field”. *Social Compass*, 1994, 41(1): 121-135.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. “Pentecôtisme et visions du monde”, *Social Compass*, 1992, 39(3):401-422.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. “A propósito do trânsito religioso”. *Comunicações do ISEER*, 1994a, ano 13, nº 45: 12-17.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. Introdução. In: *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil III*. São Paulo: Paulus, 1994b 7-20 (Coleção estudos da CNBB, v. 71).
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1995.
- ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *Religião numa sociedade em transformação*, Petrópolis: Vozes, 1997a.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Dicotomias religiosas: ensaio de sociologia da religião*, Petrópolis: Vozes, 1997b.

- ROOF, Wade C. “Uma reformulação da religião: mudanças impressionantes no quadro demográfico e na vida familiar transformam os valores espirituais”. *Revista Diálogo*, 1994, v. 27, n. 2: 30 - 35.
- SANCHIS, Pierre. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”, In: *História da Igreja na América Latina e no Caribe, 1945 – 1995*, O Debate Metodológico, Petrópolis: Vozes: 1995, 91-?.
- SANCHIS, Pierre. “Desencanto e formas contemporâneas do religioso”. *Ciências Sociais e Religião*, 2001, ano 3, nº 3: 27-43.
- SÉGUY, Jean. “Ou du moderne en religion”. *Social Compass*, 1989a, 36(1): 3-12.
- SÉGUY, Jean. “Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité”. *Archives de Sciences Sociales des religions*, 1989b, 67(2): 191-210.
- SÉGUY, Jean. “Que mille fleurs fleurissent!... Réflexions sur variété et liberté dans la recherche”. *Archives des sciences sociales des religions*, 1990, 70: 185-208.
- SÉGUY, Jean. “La religion dans la modernité: ou relire les classiques”. *Archives de Sciences Sociales des religions*, 1995, 89: 5-7.
- SHOENFELD, Eugen. “Privatization and globalization: a durkheimian perspective on moral and religious development”. *Archives de Sciences sociales des religions*, 1990, 69: 27-40.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. “O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora”. *Cultura Vozes*, 2000, nº 1: 83-100.
- SIMMEL, Georg: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 34).
- SIRONNEAU, Jean-P. “Religion et modernité: survie ou réveil?”. *Archives des sciences sociales des religions*, 1985, 60/2: 195-199.
- SOARES, Luiz Eduardo. “O trabalho da inércia: História e Teologia na formação da subjetividade moderna”. *Religião e Sociedade*, 1990, 15/2-3:181-189.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Guerra Santa no País do Sincretismo”. *Cadernos do ISEER 23, Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, 1990: 75-104.

- SOUZA, Sandra Duarte de. “Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua”. *Estudos de Religião* 20, 2001, ano XV: 157-167.
- STEIL, Carlos Alberto. “A Igreja dos pobres: da secularização à mística”. *Religião e Sociedade*, 1988, 19(2): 31-60.
- STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, modernidade e tradição – transformações do campo religioso”. *Ciências Sociais e Religião*, 2001, ano 3, nº 3: 115-129.
- SUNG, Jung Mo. “A crise do cristianismo e a crise do mundo”. *Cultura Vozes*, 2000, nº 1: 3-17.
- TERRIN, A. N. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*, São Paulo: Loyola, 1998.
- THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*, Petrópolis: Vozes, 1995.
- TOCQUEVILLE, Aléxis de. *A Democracia na América, sentimentos e opiniões*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TROELTSCH, Ernst. “Christianisme et Societé”. *Archives de Sociologie des Religions*, 1961, nº 11, janvier-mars.
- TROELTSCH, Ernst. “Igreja e seitas”. *Religião e sociedade*, 1987, 14/3: 134-144.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*, Petrópolis: Vozes, 1974.
- VELHO, Otávio, “Globalização: Antropologia e religião”. In: A. P. Oro e C. A. Steil. *Globalização e Religião*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1999.
- WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*, São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.
- WAGNER, P. *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline*. Londres: Routledge, 1994.
- WEBER, Max. *Sociologia* (organizador da coletânea: Gabriel Cohn), 2ª ed., São Paulo, Ática, 1982a.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro: LTC, 1982b.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, Brasília: UnB, 1991.

- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Martin Claret, 2003.
- WEIL, Pierre. *A mudança de Sentido e o Sentido da Mudança*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.
- WILLAIME, Jean-Paul. “Le croire, l’acteur et le chercheur, introduction au dossier ‘Croire et modernité’”. *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, 81: 7-16.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 1967.
- WILLEMS, Emilio, “Pluralismo religioso y estructura de classes: Brasil y Chile. In: R. Robertson. *Sociologia de la religion*, Mexico: L. C. E., 1970.
- WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Guadarrama, 1970.
- WULFHORST, I. “O pentecostalismo no Brasil”. In: I. WULFHORST et ali. *Estudos teológicos I*, São Leopoldo: E.S.T., 1995.