

CARLOS GUSTAVO SARMET MOREIRA SMIDERLE

Modernidade mágica: o Pentecostalismo brasileiro 100 anos  
depois

**Campos dos Goytacazes (RJ)**

**Outubro de 2011**

CARLOS GUSTAVO SARMET MOREIRA SMIDERLE

Modernidade mágica: o Pentecostalismo brasileiro 100 anos  
depois

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para a obtenção do título de doutor.

**Orientador: Professor Sergio de Azevedo**

**Coorientadora: Professora Wania Amelia Belchior Mesquita**

**Campos dos Goytacazes (RJ)**

**Outubro de 2011**

## FICHA CATALOGRÁFICA

Preparada pela Biblioteca do CCH / UENF

021/2011

S639 Smiderle, Carlos Gustavo Sarmet Moreira.

Modernidade mágica : o pentecostalismo brasileiro 100 anos depois / Carlos Gustavo Sarmet Moreira Smiderle -- Campos dos Goytacazes, RJ, 2011.

165 p.

Orientador: Sérgio de Azevedo

Coorientador: Wania Amélia Belchior Mesquita

Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2011

Bibliografia: f. 153 - 161

1. Pentecostalização. 2. Religião e Política. 3. Pentecostais. 4. Evangélicos. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Centro de Ciências do Homem. II. Título.

CDD – 289.94

CARLOS GUSTAVO SARMET MOREIRA SMIDERLE

Modernidade mágica: o Pentecostalismo brasileiro 100 anos  
depois

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para a obtenção do título de doutor.

Aprovada em 10 de outubro de 2011

Comissão Examinadora:

---

**Sergio de Azevedo (Doutor – Sociologia) – Uenf - Orientador**

---

**Wania Amélia Belchior Mesquita (Doutora – Sociologia) – Uenf - Coorientadora**

---

**Cecília Loreto Mariz (Doutora – Sociologia da Cultura e da Religião) - Uerj**

---

**Renan Springer de Freitas (Doutor – Sociologia) - UFMG**

---

**Ricardo Mariano (Doutor – Sociologia) – PUC-RS**

---

**Yolanda Lima Lobo (Doutora – Educação) – Uenf**

## AGRADECIMENTOS

À minha mulher, Dil, e a meus filhos, Tamara e Pedro, pela proverbial paciência com a fatia de tempo subtraída ao precioso tempo de convivência em família;

À minha mãe, Jeanne, a meu pai, Luiz (saudosa referência!), e a meus dez irmãos mais velhos, Talina, Tetê, Gonzaga, Biel, Geraldo, Domingos, Arthemio, Zé Abílio, Celinha e Inês, por propiciarem uma atmosfera singular de convivência, cujo aprendizado não se compara a nenhuma formação escolar ou acadêmica;

A meus colegas de trabalho na Assessoria de Comunicação da Uenf, especialmente Fúlvia D'Alessandri, Felipe Moussallem e Nilza Portela, pela compreensão frente às necessidades impostas pelos compromissos acadêmicos;

A meus superiores hierárquicos no trabalho, em especial o então reitor Almy Junior, pela autorização a utilizar parcela do tempo de trabalho no doutorado;

Ao professor Raimundo Braz Filho, pelo estímulo e referência de lisura acadêmica e cidadã;

Ao professor Sergio de Azevedo, pela orientação e pela oportunidade de acesso a bases de dados que de outra forma não estariam a meu alcance; à professora Wania Mesquita, pela coorientação, estímulo e parceria na caminhada; e aos colegas Marcus Cardoso e Vitor Peixoto pela cooperação na tabulação dos dados quantitativos utilizados por este trabalho;

A alguns colegas de doutorado com quem tive o privilégio de estabelecer uma relação pessoal — de amizade ou quase, mas certamente de muito afeto —, em especial os hoje professores doutores Daniela Bogado e Gerson Tavares do Carmo, que, confirmando minhas apostas, completaram o trajeto antes de mim;

E a Deus, de quem tanto se fala por aí, de tantos modos — quase uma palavra gasta —, mas que em minha experiência existencial é real e, segundo me parece, deve olhar com alguma ternura para este esforço de pesquisa.

A todas as pessoas com quem me deparei em qualquer momento de minha trajetória, especialmente àquelas em quem não consegui deixar nenhuma marca, nenhuma contribuição existencial, a despeito de me terem tocado.

## RESUMO

Este estudo tem como objetivo ajudar a explicar a eficácia de instituições religiosas evangélicas na empreitada de mobilizar adeptos para fins político-eleitorais no Brasil. Ao longo do trabalho, veremos como a força do elemento mágico ou encantado na cosmologia pentecostal tende a engendrar no crente uma visão de mundo destoante do que quer que se entenda como típico de uma concepção moderna da realidade. Embora o avanço da pentecostalização sobre o meio evangélico brasileiro traduza um princípio de fragmentação do campo religioso, em afinidade com os traços gerais da modernidade avançada, o que emerge desta pesquisa é um indivíduo pentecostalizado que *alarga as fronteiras do religioso*, tomando-o como matriz para a compreensão do mundo. Neste contexto, a linguagem e a lógica da fé religiosa se fazem presentes nas mais variadas esferas da vida social, outrora tornadas autônomas e independentes da esfera religiosa pelo processo de modernização. O contexto de uma religiosidade profundamente encantada e pautada por cultos fortemente emocionais (onde a noção de batalha espiritual é central para a leitura dos fenômenos da vida individual, social e até da natureza) é o que explica a eficácia diferencial dos evangélicos brasileiros em termos de mobilizar seus rebanhos para fins político-eleitorais. Mesmo controlando variáveis como renda e escolaridade, veremos que os atores individuais mais marcados pelo processo de pentecostalização são os que atribuem maior centralidade à igreja em sua vida cotidiana, especialmente como fonte de informação para formar opinião sobre eleições. Adotando uma metodologia qualitativa para ajudar na interpretação dos dados quantitativos, vimos como parece *natural*, na perspectiva pentecostalizada, a interseção entre o domínio da religião e o da política. Com base em pesquisas exploratórias realizadas em Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ), pudemos fazer um paralelo entre os efeitos da pentecostalização em ambientes evangélico e católico. Desdobrando os evangélicos em pentecostais e não pentecostais e os católicos em carismáticos e não carismáticos, pudemos perceber que o mesmo processo produz efeitos semelhantes nos dois universos, ainda que em graus diferenciados.

**Palavras-chave:** Pentecostalização; religião e política; pentecostais e carismáticos.

## ABSTRACT

This study aims to help explain the effectiveness of evangelical religious institutions in the task of mobilizing evangelical voters for electoral and political purposes in Brazil. Throughout the work, we'll see how the power of the magical or enchanted element in pentecostal cosmology tends to engender in believers a discordant world view of anything typical of a modern conception of reality. Although advancing of pentecostalization into brazilian evangelical segment reflects a principle of fragmentation of the religious field, in affinity with the general features of advanced modernity, this research presents an individual that extends the boundaries of religion, taking it as a matrix for understanding all the world. In this context, language and logic of religious faith are present in various spheres of social life, once made autonomous and independent from the religious sphere by the process of modernization. The context of a deeply enchanted religion (where the notion of spiritual warfare is central to the reading of the phenomena of individual and social lives and even of nature) and guided by highly emotional celebrations is what explains the differential effectiveness of evangelicals in Brazil in terms of mobilizing their flocks for political and electoral finalities. Even controlling variables such as income and education, we notice that pentecostal actors attribute greater centrality to the church in their daily lives, especially as a source of information to form opinion about the elections. Adopting a qualitative methodology to assist in the interpretation of quantitative data, we saw how intersection between the domain of religion and the politics seems *natural* in pentecostal point of view. Based on exploratory research carried out in Campos (RJ) and Macaé (RJ), we draw a parallel between the effects of *pentecostalization* in evangelical and catholic atmospheres. By classifying evangelical actors in Pentecostal and non-pentecostal ones and classifying catholic actors in charismatic and non-charismatic ones, we realize that the same process produces similar effects in both worlds, although in different degrees.

Keywords: *Pentecostalization*, religion and politics, pentecostals and charismatics.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>VII</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>VIII</b>
<b>LISTA DE TABELAS.....</b>	<b>X</b>
<b>LISTA DE SIGLAS.....</b>	<b>XII</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>I – Religião e pós-modernidade .....</b>	<b>23</b>
<b>II – A religião (não) institucional na cena contemporânea brasileira .....</b>	<b>43</b>
<b>III – Uma visão de mundo totalizante na modernidade ultrafragmentada? ..</b>	<b>49</b>
<b>IV – O mundo e a política na visão pentecostal .....</b>	<b>72</b>
<b>V – Protagonismo evangélico na modernidade avançada brasileira.....</b>	<b>133</b>
<b>VI – Para onde podemos caminhar .....</b>	<b>140</b>
<b>VII - Referências bibliográficas .....</b>	<b>153</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>162</b>

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> - Relação e perfis de entrevistados . . . . .	162
<b>Tabela 2</b> - Forma de apropriação da Palavra de Deus . . . . .	62
<b>Tabela 3</b> - Milagres hoje . . . . .	63
<b>Tabela 4</b> – Arrebatamento . . . . .	63
<b>Tabela 5</b> - Anjos e demônios. . . . .	64
<b>Tabela 6</b> - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – São Paulo (SP) . . . . .	75
<b>Tabela 7</b> - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Porto Alegre (RS) . . . . .	76
<b>Tabela 8</b> - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Belo Horizonte (MG) . . . . .	76
<b>Tabela 9</b> - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Natal (RN) . . . . .	77
<b>Tabela 10</b> - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Rio de Janeiro (RJ).. . . . .	78
<b>Tabela 11</b> - influência de renda, sexo, escolaridade e pertença religiosa sobre a opção de resposta ‘Igreja/culto como primeira ou segunda fonte de informações sobre eleições’ . . . . .	79
<b>Tabela 12:</b> Associativismo e Religiões por Regiões Metropolitanas. . . . .	80
<b>Tabela 13</b> - Associativismo: Partidos e Igrejas por região metropolitana . . . . .	163
<b>Tabela 14</b> - Níveis de renda por pertença religiosa nas regiões metropolitanas . . . . .	164
<b>Tabela 15</b> - Mobilização por religiões nas regiões metropolitanas . . . . .	82
<b>Tabela 16</b> - Importância do voto por religiões nas regiões metropolitanas . . . . .	83
<b>Tabela 17</b> - Exposição à mídia em noticiário sobre política por religiões nas regiões metropolitanas . . . . .	84
<b>Tabela 18</b> - Interesse pela política por religiões nas regiões metropolitanas . . . . .	84
<b>Tabela 19</b> - Confiança interpessoal por pertencas religiosas nas regiões metropolitanas . . . . .	84
<b>Tabela 20</b> - Religião do respondente - Campos dos Goytacazes e Macaé, RJ . . . . .	88

<b>Tabela 21</b> – Escolaridade x religião do respondente - Campos dos Goytacazes . . . . .	89
<b>Tabela 22</b> - Escolaridade x religião do respondente – Macaé . . . . .	89
<b>Tabela 23</b> – Sexo do respondente – Campos dos Goytacazes . . . . .	90
<b>Tabela 24</b> – Sexo do respondente – Macaé . . . . .	90
<b>Tabela 25</b> – Religião x situação de trabalho – Campos dos Goytacazes . . . . .	91
<b>Tabela 26</b> – Religião x situação de trabalho – Macaé . . . . .	92
<b>Tabela 27</b> - Religião do candidato a vereador (Campos dos Goytacazes, RJ) conforme religião do respondente . . . . .	93
<b>Tabela 28</b> - Religião do candidato a vereador (Macaé, RJ) conforme religião do respondente. . . . .	93
<b>Tabela 29</b> - Parâmetros para decidir voto no vereador - Campos dos Goytacazes – 2008 (grau de importância de 0 a 3) . . . . .	96
<b>Tabela 30</b> - Parâmetros para decidir voto no vereador - Macaé – 2008 (grau de importância de 0 a 3). . . . .	96
<b>Tabela 31</b> - Religiões e primeira fonte de informação sobre eleições em Campos dos Goytacazes RJ . . . . .	98
<b>Tabela 32</b> - Religiões e primeira fonte de informação sobre eleições em Macaé RJ . . . . .	98
<b>Tabela 33</b> – Religião x associativismo – Campos dos Goytacazes, 2008 . . . . .	99
<b>Tabela 34</b> – Religião x associativismo – Macaé, 2008 . . . . .	100
<b>Tabela 35</b> - Frequência religiosa x religião do respondente/Campos Goytacazes, 2008. . . . .	100
<b>Tabela 36</b> - Frequência religiosa x religião do respondente – Macaé, 2008 . . . . .	101

## **LISTA DE SIGLAS UTILIZADAS NO TRABALHO**

**CEBs** – Comunidades Eclesiais de Base

**Cepecam** – Centro de Pesquisas Candido Mendes

**CNBB** – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

**COPPE-UFRJ** - Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Eseb** - Estudo Eleitoral Brasileiro

**Faperj** - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa (

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**INCT** – Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia

**IPPUR /UFRJ** - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Iurd** – Igreja Universal do Reino de Deus

**MG** – Estado de Minas Gerais

**OPBB** – Ordem dos Pastores Batistas Brasileiros

**PNDH** - Plano Nacional de Direitos Humanos

**PR** – Estado do Paraná

**PRB** - Partido Republicano Brasileiro

**PSB** – Partido Socialista Brasileiro

**PSDB** – Partido da Social Democracia Brasileira

**PT** – Partido dos Trabalhadores

**PTB** – Partido Trabalhista Brasileiro

**PV** – Partido Verde

**RCC** – Renovação Carismática Católica

**RJ** – Estado do Rio de Janeiro

**RN** – Estado do Rio Grande do Norte

**RS** – Estado do Rio Grande do Sul

**SP** – Estado de São Paulo

**Ucam** – Universidade Candido Mendes

**Uenf** – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

**UFRJ** – Universidade Federal do Rio de Janeiro

## Introdução

Este estudo tem como objetivo ajudar a explicar a eficácia de instituições religiosas evangélicas na empreitada de mobilizar eleitores evangélicos para fins político-eleitorais. No intervalo de apenas 20 anos entre os Censos de 1980 e 2000, a proporção dos brasileiros que se identificam como evangélicos saltou de 6,6% para 15,6% (CAMPOS,2008b:14)<sup>1</sup>. Aproximadamente no mesmo período — a partir da eleição para o Congresso Constituinte, em 1986 (MARIANO, 2001:156) —, a expansão numérica evangélica se fez acompanhar de crescente acionamento da identidade religiosa nas disputas eleitorais.

Como demonstram numerosos estudos (MARIANO, 1999:90; MARIANO, 2001:6; CAMPOS, 2008b:25; MACHADO, 2005: 387), o pentecostalismo é a grande força propulsora da expansão evangélica no Brasil. Além do crescimento das igrejas normalmente classificadas como pentecostais — sejam elas clássicas, como a Assembleia de Deus, implantada no Brasil há 100 anos (1911), sejam denominações mais recentes, como a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, ou outros ramos pentecostais cuja classificação abordaremos adiante —, assiste-se a uma disseminação de estilos originariamente pentecostais entre virtualmente todas as denominações evangélicas (MARIANO, 2001:6; ALMEIDA:2008). Com base nesta realidade, nossos estudos se propõem a trabalhar com o conceito de *pentecostalização* para dar conta do crescente engajamento político-eleitoral de atores evangélicos nas últimas décadas no Brasil.

O episódio de Pentecostes é um referente fundamental da tradição cristã, e não apenas para as instituições religiosas intituladas *pentecostais*. Antes da era cristã, segundo um ponto de vista cristão, expresso em nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém<sup>2</sup> (1985:2048), Pentecostes era uma festa do calendário judaico associada inicialmente à comemoração pelas colheitas (Livro do Êxodo, capítulo 23, versículo 14) e posteriormente à renovação da aliança de Deus com o povo hebreu (Segundo Livro de Crônicas, capítulo 15, versículos 10

---

<sup>1</sup> No momento da redação desta tese, em 2011, o IBGE ainda não tinha divulgado os números do Censo 2010 relativos à pertença religiosa. Estudo da Fundação Getúlio Vargas divulgado em 23 de agosto de 2011 indica continuidade da tendência de declínio católico e expansão evangélica e dos ‘sem religião’. Segundo a FGV, o percentual de católicos em 2009 estaria em 68,43%; o de evangélicos em 20,23%; e o de indivíduos ‘sem religião’ em 6,72%. A relação de pertenças religiosas citadas é extensa, mas destacamos aqui o percentual de espíritas kardecistas (1,88%); de adeptos da Umbanda (0,25%); e do Candomblé (0,11%). Ver Neri et al (2011:50).

<sup>2</sup> Citaremos esta edição da Bíblia outras vezes ao longo do trabalho, dentre tantas outras possíveis, por ser uma tradução que dialoga com a Arqueologia, a História e outros ramos da ciência moderna.

a 13). Na tradição cristã, Pentecostes foi ressignificado como o momento inaugural de atuação da igreja no mundo. Segundo o relato do capítulo 2 do livro bíblico dos Atos dos Apóstolos (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985: 2048), foi justamente num dia em que se comemorava a festa judaica de Pentecostes que ocorreu tal episódio, caracterizado pela ‘descida’ ou ‘derramamento’ da pessoa divina do Espírito Santo sobre os apóstolos anteriormente designados por Jesus, 50 dias após a morte deste. Com este acontecimento, indivíduos até então temerosos e psicologicamente debilitados teriam sido dotados de uma força sobrenatural para iniciar a pregação do Evangelho, enfrentando uma série de adversidades, inclusive (eventualmente) o martírio. O relato bíblico deste acontecimento, atribuído pela tradição cristã ao evangelista Lucas, cita manifestações extraordinárias e carismáticas na ação dos apóstolos, como o dom de falar línguas estranhas e, em ocasiões subsequentes, de curar enfermos, entre outros ‘dons’ atribuídos ao Espírito Santo. Contemporaneamente, o que caracteriza o termo *pentecostal* é a ênfase na atualidade destes dons, ritualizados nas ocasiões de culto. No entanto, embora virtualmente todas as instituições religiosas cristãs reconheçam em Pentecostes um momento inaugural e o concebam como inspirador, nem todas o fazem da mesma forma. As igrejas protestantes históricas e o catolicismo não carismático, por exemplo, tendem a fazer uma leitura menos literal do episódio, deixando assim de reproduzir tais manifestações no cotidiano de seus cultos.

No contexto deste trabalho, a *pentecostalização* significa tanto a expansão quantitativa das denominações pentecostais e de seu número de adeptos quanto a difusão qualitativa de traços pentecostais sobre o conjunto das denominações evangélicas brasileiras. Subsidiariamente, analisaremos as proximidades e distâncias da pentecostalização evangélica com o seu correlato verificado no catolicismo, através da disseminação do estilo da Renovação Carismática Católica.

Antecipando em linhas gerais o conteúdo desta tese, veremos como a força do elemento mágico na cosmologia pentecostal – registrado pela literatura (*SPIRIT AND POWER*: 2006) e expresso por vários indicadores dos quais trataremos no decorrer do trabalho – tende a engendrar no crente uma visão de mundo destoante do que quer que se entenda como típico de uma concepção moderna da realidade. A despeito de o pentecostalismo de fato materializar uma radicalização da fragmentação própria da

modernidade e mais ainda da modernidade avançada ou pós-modernidade, o que emerge desta pesquisa é um indivíduo pentecostalizado que *alarga as fronteiras do religioso*, tomando-o como matriz para a compreensão do mundo e tornando a linguagem e a lógica da fé religiosa presente nas mais variadas esferas da vida social — outrora tornadas relativamente autônomas e independentes da esfera religiosa pela locomotiva modernizante.

Este processo é perceptível ao senso comum quando se vê, por exemplo, um sujeito neoconvertido afirmar sua nova identidade em qualquer espaço de sociabilidade em que esteja — no trabalho, na universidade, no esporte ou no grupo de relações pessoais, aliás frequentemente reconstituído após a conversão<sup>3</sup>. Mas não são claros ao observador comum e mesmo aos pesquisadores sociais os sutis mecanismos pelos quais uma identidade religiosa assim constituída pode ser transformada especificamente em eficiente capital eleitoral. Por que a identidade religiosa é uma arma relativamente potente em certos contextos religiosos, mas não em outros? Por que em alguns ambientes eclesiais contemporâneos a ideia de ‘mistura’ entre religião e política é percebida pelos atores religiosos como perigosa e indesejável, ao passo que em outros esta ‘mistura’ é absolutamente naturalizada?

Para responder a estas perguntas, propusemo-nos a mergulhar no universo evangélico brasileiro mediante uma abordagem quantitativa e qualitativa, com a metodologia a seguir sumariamente descrita. Partimos de um aparente contraste entre o ator moderno considerado pela tradição weberiana — particularmente descrito por Dubet (1994) — e o evangélico brasileiro tal como ele se apresenta na cena cotidiana. Segundo este ponto de vista teórico, o típico ator moderno tende a pautar sua atuação com base em uma multiplicidade de fontes sociais, traduzindo dentro de si mesmo a fragmentação verificada no âmbito da sociedade ou do sistema (DUBET:1994). Decorre daí que a construção da experiência se faz mediante uma contínua tensão entre diferentes lógicas disputando a primazia sobre o ator individual. Em vista da posição de meio termo entre os pesos da agência e da estrutura na determinação da ação individual, esta concepção teórica reivindica a possibilidade (e a conveniência) do diálogo entre o pesquisador social e o ator, de forma a construir um conhecimento cuja validade esteja na verossimilhança entre fatos e

---

<sup>3</sup> Teremos ocasião de problematizar a noção de ‘conversão’ ao longo do trabalho, especialmente no capítulo III.

argumentos (DUBET,1994:255). Em contraste com esta perspectiva acerca do ator moderno, o ator evangélico parece acentuar (de forma reflexiva ou pré-reflexiva) a centralidade da esfera religiosa sobre as demais, marcando sua identidade evangélica nos mais variados palcos da vida social.

Com estes pressupostos fundamentais, procuramos primeiramente construir uma argumentação não baseada exclusivamente em dados quantitativos, onde a possibilidade do diálogo com o ator é sabidamente reduzida: apresenta-se um rol de perguntas, cada qual com um rol de opções de resposta, e assim o pesquisador formula sua interpretação sem mais oportunidades de ponderações. Por outro lado, não abrimos mão de uma abordagem quantitativa, na suposição de que esta, iluminada pela pesquisa qualitativa, poderia conferir substância à interpretação proposta.

Os dados quantitativos que utilizamos provêm de duas fontes principais. Uma delas são *surveys* desenvolvidos em várias capitais brasileiras pelo Observatório da Metrópole<sup>4</sup>. Embora parte de seus dados já tenha embasado outros estudos na área da cultura política (AZEVEDO et al: 2009), nenhum destes trabalhos versou sobre o papel da experiência religiosa nesse processo. Portanto trabalhamos com dados de primeira mão. Ainda na vertente quantitativa, utilizamos, em complemento, um conjunto de *surveys* realizados em Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ) para levantar pontos mais específicos não contemplados nos questionários anteriores. Estes *surveys* tiveram a coordenação do professor Sérgio de Azevedo, do Centro de Ciências do Homem da Uenf, e certas perguntas afetas à religião e a suas relações com o universo político foram elaboradas com nossa participação direta.

Com estas duas bases – uma mais abrangente, representativa de cinco metrópoles ou centros regionais brasileiros, a saber, São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), Porto Alegre (RS), Belo Horizonte (MG) e Natal (RN) —, pudemos efetuar interessantes comparações

---

<sup>4</sup> O Observatório das Metrópoles, cujo coordenador nacional é o professor Luiz Cezar Queirós Ribeiro (IPPUR /UFRJ), realiza pesquisa em rede, reunindo pesquisadores de instituições dos campos universitário, governamental e não-governamental. Criado em 1995, o Observatório se constitui em um instrumento sistemático de estudo, pesquisa, organização e difusão de conhecimentos sobre os novos modelos de políticas urbanas e gestão municipal, voltados para a promoção da cidadania e da justiça na cidade. As equipes reunidas em núcleos vêm trabalhando sobre 12 metrópoles e duas aglomerações urbanas - Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte, Curitiba, Goiânia, Vitória, Recife, Salvador, Natal, Fortaleza, Belém e as aglomerações urbanas de Maringá (PR) e Santos (SP) -, identificando tendências convergentes ou divergentes entre as metrópoles, geradas pelos efeitos das transformações econômicas, sociais, institucionais e tecnológicas por que passa o país nos últimos 20 anos.

entre diferentes realidades brasileiras. Nas metrópoles mencionadas, os questionários foram aplicados pelo Instituto Sensus no período de 2006 a 2008. Em Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ), quem aplicou os questionários foi o Centro de Pesquisas da Universidade Candido Mendes (Cepecam), respectivamente em 2008 e 2009.

Já os dados qualitativos provêm de um conjunto de entrevistas semiestruturadas que realizamos junto a lideranças religiosas atuantes em Campos dos Goytacazes, principalmente do meio evangélico. Entrevistamos pastores, apóstolos e missionários(as) de diferentes denominações, dialogando com representantes de congregações evangélicas históricas, pentecostais e neopentecostais. Optamos por incluir padres e bispos católicos na relação dos entrevistados, seja para termos a possibilidade de um critério de comparação entre uma mentalidade católica tradicionalmente majoritária e uma visão de mundo evangélica em ascensão, seja para averiguar em que medida o mesmo processo de pentecostalização, operando no interior do catolicismo, poderia levar a resultados semelhantes em termos de visão geral de mundo e propensão ao engajamento político. Relacionamos, pois, entre os entrevistados seis padres ou bispos identificados com diferentes vertentes da igreja Católica, incluindo então o bispo da Diocese de Campos, Dom Roberto Gomes Guimarães, e o bispo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianey, Dom Fernando Áreas Rifan<sup>5</sup>.

Tivemos que tomar uma decisão metodológica acerca da gravação ou não das entrevistas, e aqui houve alguma hesitação. No primeiro momento, o que nos veio à memória foi um exercício prático realizado no âmbito da disciplina de Metodologia do próprio curso de doutorado em Sociologia Política (disciplina cursada no primeiro semestre de 2007). Na ocasião, um dos grandes inconvenientes do uso do gravador se manifestou de forma visível. Entrevistaríamos, então, uma liderança da 2ª Igreja Batista de Campos, e o entrevistado parecia se portar muito à vontade. Já nas conversas preliminares esboçava um

---

<sup>5</sup> Campos dos Goytacazes é um *locus* privilegiado para o estudo do catolicismo, pois no município está em andamento um arranjo institucional inédito referendado pelo Vaticano. Como forma de pôr fim ao cisma tradicionalista liderado pelo ex-bispo Dom Antônio de Castro Mayer, cujo grupo não aceitava a reforma litúrgica estabelecida pelo Concílio Vaticano II, o Vaticano criou uma Administração Apostólica cuja jurisdição não é territorial, como o são as dioceses, mas incide sobre indivíduos adeptos da manutenção do antigo rito da liturgia católica. Por isso em Campos dos Goytacazes coexistem dois bispos: o diocesano, que por ocasião da redação desta tese era Dom Roberto Gomes Guimarães — o qual viria a renunciar ao cargo no início de junho de 2011, seguindo o protocolo que prevê tal ato em virtude da idade —, e o bispo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianey, Dom Fernando Areas Rifan. Para mais informações sobre a Administração Apostólica, ver [www.adapostolica.org](http://www.adapostolica.org).

raciocínio potencialmente rico e revelador. Diante da nossa ação de ligar o gravador, conforme o combinado, a entrevista praticamente acabou quando tinha que começar: ficamos cerca de 55 minutos conversando, mas o entrevistado passou todo o tempo medindo palavras e dando uma entrevista em grande medida protocolar<sup>6</sup>.

Com esta experiência negativa em mente, adotamos inicialmente o formato da anotação e da posterior transcrição e submissão do material ao entrevistado para eventuais ajustes e autorização para uso em trabalhos acadêmicos. Mas a opção pela não gravação também tem seus inconvenientes, inclusive no aspecto crucial do estabelecimento de uma confiança mútua entre entrevistador e entrevistado. Pode passar pela cabeça de qualquer entrevistado que um pesquisador despreparado ou desprovido de predicados éticos venha a lhe atribuir frases ou ideias que ele não tenha explicitado. Com este temor instalado, o entrevistado tenderia a ser ainda mais cauteloso do que o seria numa entrevista gravada.

Outra ponderação que se instaurou foi a perda que a não gravação poderia acarretar em depoimentos de entrevistados cujo discurso oral não fosse inteiramente articulado do ponto de vista lógico. Tínhamos em mente, neste caso (quem sabe de forma preconceituosa), entrevistados de perfil mais pentecostalizado onde, segundo a literatura (MONTERO:2006; MAXIMIANO:2002), muitas vezes o modo de persuasão se baseia mais na forma (tom de voz, ritmo da frase, gesto) do que no conteúdo dos discursos.

Assim, já após a terceira entrevista não gravada, optamos por discutir com o próprio entrevistado, antes do início formal da conversa, a conveniência ou não de usar o gravador. Explicitamos que haveria vantagens e desvantagens, frisando que de qualquer forma (com gravação ou com anotação) só poderíamos utilizar a entrevista ou trechos dela mediante a prévia revisão e autorização expressa (por escrito) do entrevistador. Com isso imaginamos ter obtido um ganho de confiança na relação com nossas fontes. Desta forma, fizemos nove entrevistas gravadas e sete entrevistas não gravadas, sempre em comum acordo com os entrevistados, conforme Tabela 1, em anexo.

Na escolha dos entrevistados, pautamo-nos pelo critério de abranger comunidades religiosas de diferentes perfis, incluindo igrejas evangélicas históricas a princípio mais

---

<sup>6</sup> Neste episódio, a gravação se revelou um expediente particularmente equivocado porque o entrevistado tivera uma experiência negativa com uma entrevista anterior, concedida a um jornalista, em que a gravação já era feita, à revelia do entrevistado, enquanto se davam as conversas iniciais e supostamente preliminares. Mesmo tendo solicitado que revisse o conteúdo do que tinha dito em tom informal, o entrevistado não foi atendido e viu sua fala informal publicada na íntegra, sem sua autorização.

resistentes à assimilação de estilos pentecostalizados (exemplo: Igreja Presbiteriana do Brasil); igrejas históricas que, sem deixar de sê-lo, adotam seletivamente elementos pentecostais; igrejas pentecostais clássicas; e igrejas neopentecostais. De alguma forma, esta distribuição corresponde à noção de ‘gradiente de pentecostalização’, subjacente a nossos estudos.

Fizemos também observações de culto em congregações evangélicas instaladas em Campos dos Goytacazes, tais como 2ª Igreja Batista de Campos, Assembleia de Deus Missionária de Campos, Igreja Bola de Neve, Igreja Semear.

No ato da transcrição, tentamos ser absolutamente literais quando as entrevistas foram gravadas, o que se reflete em construções discursivas marcadas por hesitações, pausas, frases interrompidas, como costuma se dar no discurso oral. Quando as entrevistas não foram gravadas, a transcrição não pôde ser absolutamente literal. Mas procuramos registrar expressões particulares ou típicas dos entrevistados na reconstituição da conversa, com o que tentamos harmonizar o mais possível o texto com o estilo do entrevistado. Em alguns casos, a revisão da transcrição pelo entrevistado corrigiu pontos em que aquele pressuposto não se fez presente, mudando palavras para sinônimos ou quase sinônimos mais apropriados (exemplo: trocando a palavra ‘sujeito’ por ‘irmão’).

Na quase totalidade das entrevistas, chegamos a discutir com os entrevistados, mais para o final da conversa, a linha de interpretação que estávamos construindo a partir da leitura dos dados quantitativos. Fazendo isto, procuramos instá-los a criticar tal interpretação, questioná-la ou apontar seus pontos fracos. A título de exemplo, um dos entrevistados concordou apenas parcialmente com a nossa interpretação sobre a pentecostalização resultando na adoção de uma espécie de lente, por parte do ator, para com ela enxergar toda a realidade, como exporemos ao longo do trabalho. Frisou aquele entrevistado, certamente movido por uma visão pastoral habituada a corrigir os *defeitos* do rebanho, que esta lente não seria aplicada universalmente, mas sim de forma estratégica, ou seja, apenas onde não contrariasse algum interesse ou conveniência mais imediatos do ator pentecostalizado.

Como é compreensível, diálogos com pastores ou outros líderes religiosos costumam apresentar um ingrediente potencialmente proselitista: quem responde não deixa de estar tentando convencer o entrevistador a adotar o seu ponto de vista espiritual ou

religioso. Procuramos utilizar esta realidade objetiva a favor da pesquisa, adotando durante as entrevistas a postura de quem realmente deseja conhecer as verdades defendidas por aquela vertente religiosa. Em alguns momentos, o entrevistador se colocou transparentemente como alguém que não tem simpatia prévia pelo ponto de vista do entrevistado, mas o fez como quem está disposto a questionar suas próprias impressões prévias. A nosso ver, isso reforçou a confiança mútua tão importante no contexto da entrevista<sup>7</sup>.

Ao abordamos as proximidades e distâncias entre religião e política, obrigamo-nos a trazer a este trabalho a discussão sobre o lugar da religião no ambiente moderno – o lugar ideal, do ponto de vista normativo, e o lugar real. Por sua vez, isto nos obriga a uma breve reflexão sobre o que afinal significa ser moderno numa sociedade capitalista ocidental emergente como a do Brasil. Em que medida a experiência modernizante europeia e a norte-americana são pertinentes para se entender a trajetória civilizatória brasileira, a despeito de não poderem ser tomadas como parâmetro universal de modernização (EISENSTADT, 2010: 12)?<sup>8</sup>

Por isso este trabalho terá uma primeira seção dedicada ao tema ‘Religião e pós-modernidade’, onde abordaremos as especificidades da sociabilidade pós-moderna (ou de modernidade avançada) frente aos parâmetros da modernidade clássica. Nesta discussão estará presente uma reflexão sobre o lugar da religião no mundo ocidental contemporâneo, buscando uma síntese entre a afirmação do estado laico e o revigoramento de movimentos religiosos dos mais variados matizes no ambiente contemporâneo.

Na sequência, abordaremos a afirmação do caráter cada vez menos institucional da religião, tal como é concebida pelo indivíduo ocidental contemporâneo, e introduziremos a reflexão sobre a especificidade dos evangélicos brasileiros neste contexto.

---

<sup>7</sup> A título de ilustração, na entrevista com o pastor Reginaldo José Guilherme Félix Junior, da Igreja Universal do Reino de Deus, o entrevistador deixou patente a imagem negativa de que a Iurd desfruta em certos segmentos da opinião pública. Em dado momento, questionando esse senso comum antineopentecostal, chegamos a dizer ao pastor, em tom de bom humor: ‘Se eu fosse me basear no que ouço falar da Universal, estaria aqui vigiando a minha carteira!’.

<sup>8</sup> Para Eisenstadt (2000), uma das mais importantes implicações do termo ‘modernidades múltiplas’ é que modernidade e ocidentalização não são idênticas; padrões ocidentais de modernidade não são as únicas modernidades ‘autênticas’, embora eles tenham precedência histórica e continuem a ser um ponto básico de referência para outras experiências.

No capítulo seguinte, formularemos a hipótese central do trabalho, calcada na aposta de que a identidade evangélica se traduz em termos de uma cosmologia *totalizante* em meio a uma modernidade ultrafragmentada. Com isso queremos testar a evidência inicial de que o ator pentecostalizado brasileiro tenderia a devolver à esfera religiosa uma centralidade que no geral ela tinha perdido na vigência da modernidade. Ali faremos referência à clássica noção de fragmentação, especialização, exacerbação da divisão do trabalho e autonomização de esferas (presentes tanto em Weber quanto em Durkheim) como elementos intrínsecos à modernidade. Frente a este desenho do típico ator moderno, retocado pelas observações de Dubet (1994) acerca da radicalização do mesmo processo, formularemos, por hipótese, o contraste do ator pentecostalizado brasileiro com este padrão.

Para ilustrar este contraste e entender a inserção pentecostal na modernidade, proporemos uma metáfora baseada em elementos do universo bíblico e confrontaremos as noções de ‘Babel’ e ‘Pentecostes’, tidas como momentos opostos pela tradição cristã. Associaremos ‘Babel’ à condição do típico sujeito ocidental moderno, emancipado da tutela ideológica atribuída à divindade cristã, e ‘Pentecostes’ à condição do ator pentecostalizado, que, ao contrário, tende a ler toda a realidade pela lente de sua experiência religiosa.

Isto nos levará a uma discussão exploratória sobre as especificidades do caráter moderno da difusão evangélica no Brasil: uma expansão que por um lado significa uma afirmação da reflexividade frente à tradição cristã, conforme Velho (1997:146) — e não apenas frente à tradição católica, como também às próprias tradições protestantes —, mas por outro materializa a explosão de uma visão mágica do mundo que, na contramão da modernidade de matriz europeia, tende a conceber o religioso como ‘o plano fundante do real’ (ORO, 2001:82).

Em seguida entraremos na contribuição original deste trabalho, baseada na articulação entre uma abordagem quantitativa e um tratamento qualitativo. Os dados quantitativos, referentes a *surveys* realizados em cinco regiões metropolitanas brasileiras (São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Belo Horizonte e Natal) e nos municípios de Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ), permitem vislumbrar os contornos de uma visão sobre a política de inspiração pentecostal. Por sua vez, a série de entrevistas semiestruturadas com agentes religiosos evangélicos e católicos dos mais variados perfis

aporta ao estudo um panorama de visões de mundo que ajudam a explicar a associação entre a disseminação da visão mágica pentecostal e os elementos de cultura política apontados pela abordagem estatística. Em outras palavras, o enfoque qualitativo fornecerá elementos para o entendimento dos dados quantitativos de modo a propor uma articulação objetiva entre pentecostalização e comportamento político.

Em seguida abordaremos o protagonismo evangélico na modernidade avançada brasileira, buscando compreender como a difusão deste perfil de pertença religiosa se insere no processo modernizador brasileiro.

Ao final, traremos um capítulo inescapavelmente especulativo sobre as tendências do campo religioso brasileiro para as próximas décadas em termos de sua interseção com os domínios da política, das eleições e da esfera pública em geral. Para tanto traremos não apenas a contribuição de autores que se arriscaram em semelhante empreitada (FREESTON:2010; PRANDI: 2008; MARIANO: 1999), mas também algo que brota dos nossos próprios estudos.

## I – Religião e pós-modernidade

A afirmação da Modernidade no mundo ocidental, a partir do século XVIII, deslocou a centralidade da religião como forma de interpretação do mundo e fonte de inspiração para a ação (ORTIZ: 2001; PIERUCCI: 1998). Segundo uma tradição sociológica que remonta a Max Weber, esta especificidade da modernidade ocidental teria forte ligação com processos ocorridos no âmbito do patrimônio teológico judaico-cristão: o enfraquecimento do aspecto mágico e o fortalecimento do caráter ético na relação do ser humano com a divindade.

Este processo teria tido seu primeiro impulso com os profetas do judaísmo antigo e teria sido exacerbado com os protestantes ascéticos europeus (sobretudo os calvinistas) do século XVI. Uns e outros, cada qual a seu tempo, teriam lutado pela afirmação de padrões religiosos eticamente orientados e avessos ao que consideravam como concepções mágicas. Este longo processo de racionalização ficou conhecido pela expressão ‘desencantamento do mundo’, que, deve-se repetir, teria ocorrido, segundo Weber, no âmbito da própria religião. O desencantamento religioso do mundo teria significado uma crescente percepção do caráter transcendente da divindade: o Deus dos profetas bíblicos e a divindade dos protestantes ascéticos seriam percebidos cada vez mais como entidades *fora do mundo, apartados* da natureza e da humanidade, imunes a qualquer manuseio ou condicionamento de caráter mágico ou mesmo sacramental<sup>9</sup>.

Foi a radicalização calvinista desta noção — embora ainda teocêntrica e particularmente avessa à concepção de autonomia do indivíduo, como lembra Hervieu-Lèger (2008: 139-140) — que teria aberto caminho para a construção da mentalidade moderna segundo a qual o mundo paulatinamente deixaria de ser tomado como uma totalidade lógica, passando a ser concebido como algo inteiramente fragmentado e sujeito a lógicas as mais díspares. Na medida em que ‘desmagificaram’ a religião, os profetas bíblicos de Israel e principalmente os protestantes ascéticos do século XVI teriam aberto caminho para que o mundo fosse visto de maneira diferente: não mais uma instância regida por processos cósmicos, acessíveis ou manipuláveis mediante diferentes rituais, mas sim

---

<sup>9</sup> Freitas (2007) contesta este padrão de explicação, no qual vê uma apropriação irrefletida, pela sociologia, de princípios teológicos cristãos (especificamente a noção de que o Cristianismo significaria uma espécie de superação do Judaísmo ao abrir a salvação ao conjunto da humanidade).

uma realidade ‘desencantada’ e imanente (não transcendente), cujos princípios de funcionamento haveriam de ser paulatinamente desvendados por esforços e métodos racionais e experimentais.

A instauração da modernidade também pode ser vista como um processo em que o homem ocidental se emancipa (intelectual, política e moralmente) da tutela da divindade cristã. Este processo envolveria uma ‘ruptura epistemológica com um passado em que o homem não tinha o direito de pensar, refletir sobre a sua condição de um ser *para si*’ (TENORIO: 2009). Como registra este autor, essa ruptura toma como referência a substituição da epistemologia de base escolástica (desenvolvida entre os séculos IX e XVII e baseada na tentativa de conciliação dos dogmas cristãos e verdades reveladas pela Escritura com doutrinas filosóficas clássicas, como platonismo e aristotelismo) por outra que considera que toda verdade ou certeza deveria ser submetida a uma análise racional. Neste sentido, a modernidade teria suas raízes menos remotas e mais imediatas no Renascimento ou Renascença, no século XVI, no qual viveram personalidades como Thomas Hobbes (1588-1679), René Descartes (1596-1650), John Locke (1583-1704), Francis Bacon (1561-1626).

Já no século XVIII, a iminente emergência da modernidade ganha o impulso da filosofia de Voltaire – François Marie Arouet (1694-1778) –, Rousseau (1712-1778), Diderot (1713-1784) e Kant (1724-1804). Era a época do Iluminismo, em que a crença na capacidade da razão humana via na mentalidade até então reinante uma espécie de entulho de ignorância, fanatismo religioso, superstições e obscurantismo.

Este longo processo lançou as bases da grande transformação consumada pela instauração da modernidade no mundo ocidental, no século XVIII. Tendo raízes dentro e fora da religião, a instauração da modernidade significou que pela primeira vez (segundo se tem notícia) o típico homem de uma sociedade deixou de conceber o mundo como uma totalidade dotada de um sentido transcendente. Em contraste, passou a *investigar* a natureza para *desvendar* as lógicas específicas de cada fenômeno, considerado sempre, de antemão, despido de qualquer conotação metafísica ou religiosa. Exacerbando uma tendência situada já na sociabilidade do antigo Israel, o Ocidente rompeu com a perspectiva cosmológica (BERGER, 1985:126) própria de todo tipo de sociedade enquadrada como tradicional. Em completo contraste com a civilização ocidental do período precedente e com todas as

sociedades até o momento estudadas, o mundo (natural e social) se transformou numa realidade crescentemente fragmentada e desencantada: nenhum poder além daqueles intrínsecos à própria natureza, cujos mecanismos haveriam de ser desmistificados pela ciência; nenhuma intencionalidade metafísica por trás das características ou propriedades dos seres; nenhum sentido primeiro ou último na história do mundo. Em uma palavra, nenhuma divindade para explicar a — ou interferir na — trajetória do mundo.

Com a modernidade, portanto, o mundo se fragmentou. O conhecimento se dividiu em especialidades cada vez mais capilarizadas. Os papéis sociais se multiplicaram, obrigando cada ator a se adaptar à simultânea existência de distintos palcos, cada qual exigindo diferentes *performances*. Nos termos de Max Weber, instaurou-se a ‘guerra dos deuses’, que vem a ser o conflito entre diferentes lógicas como que desejando se impor sobre um mesmo ator individual. Em linguagem durkheimiana, estabelece-se a solidariedade orgânica (ditada pela complementaridade de papéis sociais, típica da crescente divisão social do trabalho) em lugar da solidariedade mecânica (ditada pela similaridade de papéis, própria de sociedades ditas simples, onde a especialização não é a regra).

A ciência (e a tecnologia dela derivada) crescentemente se afirmou como o código-padrão para o conhecimento e a manipulação da natureza, relegando todo tipo de procedimento não sujeito ao teste de verificação empírico-racional à condição de magia e ‘superstição’. O mundo ocidental, até então cognitivamente organizado por categorias extraídas da religião, desmembrou-se em múltiplas esferas, dotada, cada uma delas, de lógica própria e autônoma frente ao âmbito religioso (CASANOVA: 1994, apud PIERUCCI, 2008:10). Em outras palavras, a ciência, a política, a economia, as artes, a filosofia e todos os demais campos passaram a se desenvolver segundo suas próprias dinâmicas, e não em função de categorias previamente fixadas pela religião. A religião tornou-se uma esfera como tantas outras.

Note-se desde já um ponto que será desenvolvido adiante: embora refutando as certezas e as promessas metafísicas, a modernidade clássica se instaurou estabelecendo novas certezas e fazendo novas promessas – baseadas, agora, na expectativa de pleno desenvolvimento da potencialidade racional e moral do novo homem, enfim emancipado da tutela da religião. As novas certezas provinham da possibilidade, enfim aberta e

desimpedida pelo fim da censura eclesiástica, de o homem acumular conhecimento sobre a natureza. Por sua vez, as promessas se referiam à perspectiva de construção de uma civilização crescentemente livre, justa e razoável em termos de respeito às diferenças individuais, em contraposição ao que se conhecia de qualquer sociedade tradicional. A modernidade, portanto, se implantou como realidade palpável, mas também como projeto (HABERMAS: 1995).

Gestada e nascida na Europa Ocidental, a modernidade se espalhou pelo mundo, chegando às Américas, à Ásia e à África. Embora com precedência histórica e representando sempre uma referência importante (EISENSTADT: 2000), seria um erro imaginar que o modelo europeu de modernização fosse o único ou mesmo que pudesse ser tomado como parâmetro ‘original’ para avaliar em que medida sociedades não ocidentais ou ocidentais periféricas tenham se modernizado. Einsenstadt (2000) fala em ‘múltiplas modernidades’ para se referir à diversidade de experiências modernizantes pelo mundo, sem deixar de apontar as variações verificadas nos próprios limites das nações ocidentais.

A primeira transformação radical das premissas da ordem política e cultural teve lugar com a expansão da modernidade nas Américas. Lá, distintas modernidades, refletindo novos padrões de vida institucional, com novas concepções e novas formas de consciência coletiva emergiram. Diz-se isto para enfatizar que praticamente já no começo da expansão da modernidade se desenvolveram múltiplas modernidades, dentro do que poderia ser definido como o quadro da civilização ocidental. É importante notar que estas modernidades se desenvolveram primeiro não na Ásia (...) ou nas sociedades islâmicas (...), mas no âmbito das civilizações ocidentais. (EINSENSTADT: 2000 – tradução livre<sup>10</sup>)

Contemporaneamente, uma das questões relevantes do debate acadêmico diz respeito a definir em que medida temos ruptura ou continuidade na passagem da modernidade para a chamada pós-modernidade. Giddens (1997) não usa o termo ‘pós-modernidade’, preferindo a expressão ‘modernidade tardia’, que sugere mais a noção de continuidade do que a de ruptura (muito embora o autor adote o sintagma ‘pós-tradicional’ para qualificar o período contemporâneo). Por sua vez, Habermas (1989; 1995) considera que o

---

<sup>10</sup> Texto original - *The first radical transformation of the premises of cultural and political order took place with the expansion of modernity in the Americas. There, distinctive modernities, reflecting novel patterns of institutional life, with new self-conceptions and new forms of collective consciousness, emerged. To say this is to emphasize that practically from the beginning of modernity's expansion multiple modernities developed, all within what may be defined as the Western civilizational framework. It is important to note that such modernities (...) developed first not in Asia (...) or in Muslim societies (...), but within the broad framework of Western civilizations.*

projeto da modernidade ainda estaria em curso<sup>11</sup>, o que não se coaduna propriamente com a noção de ruptura.

Numa abordagem aparentemente surpreendente, Giddens (1997) caracteriza como ‘pós-tradicional’ não exatamente a civilização moderna, mas apenas seu estágio de maior maturação — este mesmo que para François Lyotard (2008) deveria ser chamado de pós-modernidade. Para Giddens, embora a modernidade sempre tenha sido colocada ‘quase por definição’ em oposição à tradição, as sociedades ocidentais reconstruíram a tradição enquanto a dissolviam.

Nas sociedades ocidentais, a persistência e a recriação da tradição foram fundamentais para a legitimação do poder, no sentido em que o Estado era capaz de se impor sobre ‘sujeitos’ relativamente passivos. (GIDDENS, 1997: 73/74)

Para Giddens (1997:115), as primeiras instituições modernas não somente dependiam das tradições preexistentes, mas também *criaram algumas novas* (grifo do autor). O contexto privilegiado de acionamento da tradição — nova ou preexistente — foi o domínio simbólico da ‘nação’. A este respeito, Giddens faz reparos à distinção (implícita na abordagem de Hobsbawm) entre tradições ‘inventadas’ e genuínas. Para Hobsbawm, as ‘tradições’ dos séculos XIX e XX, mesmo parecendo ou reivindicando ser antigas, seriam muito frequentemente recentes em sua origem e às vezes até ‘inventadas’ (GIDDENS, 1997:115, 116). Para Giddens, porém, todas as tradições são de certo modo inventadas.

(...) o que proporciona à tradição seu ‘caráter genuíno’, sua autenticidade não é o fato de ela ter sido estabelecida há milhões de anos; nem tem nada a ver com até que ponto ela retém com exatidão os acontecimentos passados (...) uma autenticidade da tradição (...) depende da conexão da prática ritual com a verdade formular. (GIDDENS, 1997: 116)

Ao caracterizar a presença fundamental da tradição na legitimação dos artefatos simbólicos modernos — dos quais o Estado-Nação seria o mais importante —, Giddens nos abre a possibilidade de matizarmos também a oposição entre religião (um artefato aparentemente tradicional) e modernidade. Podem-se mesmo acentuar grandes linhas de

---

<sup>11</sup> Como registra Tenório (2009), ‘*A modernidade: um projeto inacabado*’ foi o título de um discurso que Habermas pronunciou em 1980 ao receber o prêmio Adorno.

similaridade entre a cosmologia teocêntrica do *Ancien Régime* (Antigo Regime)<sup>12</sup> e a cosmologia antropocêntrica da modernidade em seus desdobramentos iniciais. O homem ocidental pré-moderno se movia num mundo regido por certezas metafísicas e marcado por um horizonte de redenção, que se operacionalizaria por obra da divindade. Embora pareça a sua negação, o homem ocidental da modernidade nascente também se movia num mundo regido por certezas — não religiosas, mas racionais, científicas, técnicas — e também ele tinha diante de si um horizonte de redenção: a nova sociedade liberta da ignorância, da superstição e plenamente capaz de desvendar e dominar o funcionamento da natureza<sup>13</sup>. Não é de se estranhar, neste sentido, o paralelismo entre a utopia cristã do paraíso sem conflitos e a utopia comunista da sociedade sem Estado e sem classes<sup>14</sup>.

Este movimento de sobreposição da mentalidade moderna sobre a mentalidade religiosa pela via de procedimentos semelhantes com sinal trocado é captado precisamente por Hervieu-Lèger (2008) em sua interpretação da afirmação da República moderna e laica sobre a Igreja Católica no alvorecer da modernidade na França. A autora analisa as razões pelas quais o Estado francês regulou a sua interlocução com as religiões em geral enquadrando estas últimas num formato institucionalizado e confessional claramente inspirado no estilo da Igreja Católica:

(...) a construção institucional ritual que ela (a Igreja romana) encarna constitui a referência implícita da elaboração institucional ritual da própria República. A laicidade conteve a força social e simbólica da instituição católica opondo-lhe simetricamente seu próprio dispositivo social e simbólico: a rede territorial das escolas públicas, como contrapartida à rede de escolas públicas das paróquias; a figura de autoridade do diretor escolar em contrapartida à figura do padre; a representação da comunidade cidadã em contrapartida à representação da comunhão católica, etc. A República somente pôde combater e vencer a força da Igreja Católica opondo-lhe o contramodelo de uma ‘verdadeira religião civil’, que possui, como diz P. Nora, seu panteão, seu martirologio, sua liturgia, seus mitos, seus ritos, seus altares e seus templos. (HERVIEU-LÈGER, 2008:195)

---

<sup>12</sup> A expressão *Ancien Régime* se refere originariamente ao sistema social e político estabelecido na França entre os séculos XIV e XVIII, pelo qual a sociedade francesa se encontrava dividida em três ordens, estamentos ou estados: o clero (primeiro Estado), a nobreza (segundo Estado) e o resto da população (notadamente burguesia e camponeses, compondo o Terceiro Estado). Como cada estado tinha direito a um voto nas decisões das assembleias (Estados Gerais), nobreza e clero, que na prática compunham um só grupo, eram soberanos. Outras nações europeias também experimentaram regimes semelhantes na mesma época.

<sup>13</sup> A concepção positivista da ciência seria a encarnação mais completa deste estado de coisas.

<sup>14</sup> Evidentemente, usamos o termo ‘homem ocidental da modernidade nascente’ como tipo ideal, que, como tal, não tem a pretensão de abarcar todo o conjunto dos indivíduos daquele contexto histórico.

É possível, pois, perceber que tanto o homem do Antigo Regime como o homem moderno tinham diante de si densas narrativas sobre o sentido da vida individual e coletiva — recursos subtraídos ao típico homem da modernidade tardia ou pós-modernidade. Mas como entender esta passagem?

### **Pós-modernidade ou modernidade radicalizada?**

Antes de mais nada, deve-se reconhecer que esta argumentação será formulada em grandes linhas, não tendo a pretensão de dar conta da diversidade de experiências civilizatórias modernizantes – que, como vimos, se verifica até mesmo dentro dos limites do mundo ocidental (EINSENSTADT: 2000). Para os fins desta breve reflexão, vamos nos ater às grandes linhas das experiências modernizantes de matriz europeia ocidental. A ideia central é que ao rejeitar verdades substantivas e instaurar o primado da deliberação negociada, dos procedimentos sempre sujeitos à revisão e do domínio do imanente sobre o transcendente, a modernidade nascente teria criado as bases de sua própria superação. Sólidas certezas e densas narrativas instauradas na modernidade clássica se veriam expostas ao mesmo mecanismo demolidor que tinha operado no desmonte ideológico do Antigo Regime. Uma vez desconstruído o caráter sagrado da tradição, também as tradições próprias da modernidade haveriam de ser percebidas como circunstanciais ou inventadas.

Sob este ponto de vista, portanto, a modernidade tardia pode ser considerada um desdobramento bastante lógico da modernidade clássica. Uma vez abolidas as certezas, cada tradição é chamada a se justificar e a conquistar adeptos num mundo plural<sup>15</sup>. Da mesma forma, cada discurso totalizante sobre a realidade e sobre a condição humana é chamado a se legitimar — não apenas o discurso religioso, outrora submetido à concorrência da abordagem racionalista, mas também o discurso tipicamente moderno e com pretensão universalista.

---

<sup>15</sup> Neste mundo plural, verifica-se o que se poderia chamar de *dessacralização* da tradição. Diríamos, a este respeito, que na sociedade contemporânea as tradições continuam sendo inventadas, mas agora de modo mais explícito. Nos termos de Lyotard em sua análise da deslegitimação da ciência moderna, sumariamente descritos adiante, o discurso sobre as regras que legitimam o saber pós-moderno é explicitamente imanente a si mesmo.

Segundo o teórico considerado seminal na abordagem filosófica da pós-modernidade, François Lyotard (2008), o que caracteriza este novo padrão de sociabilidade é um caráter variado e múltiplo, determinado pelas diferenças. Na obra inaugural sobre o tema, publicada originariamente em 1979, em Paris, Lyotard (2008:xvii) afirma que o "saber pós-moderno [...] aguça a nossa sensibilidade para as diferenças", ou, nos termos de Perry Anderson (apud TENORIO, 2009: 474), a "tendência para o contrato temporário em todas as áreas da existência humana: a ocupacional, a emocional, a sexual, a política – laços mais econômicos, flexíveis e criativos que os da modernidade". No limite, afirma Lyotard (2008: xvi), 'considera-se pós-moderna a incredulidade em relação aos metarrelatos'<sup>16</sup>.

Central para este processo teria sido, para Lyotard, a trajetória da ciência em sua necessidade de legitimação. Na medida em que a ciência não se limitou a enunciar regularidades úteis, tendo buscado inicialmente 'o verdadeiro', foi necessário legitimar as regras do seu jogo. Assim, a filosofia legitimou a atividade científica mediante o recurso a grandes relatos, tais como 'a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador e o desenvolvimento da riqueza' (LYOTARD, 2008: xv). Em outras palavras, o relato de legitimação da ciência moderna teve duas versões: uma mais política, que concebeu a ciência como uma espécie de direito a ser garantido às sociedades em sua luta pela emancipação e contra o obscurantismo; outra mais filosófica, que procurou conjugar a autonomia por assim dizer amoral do fazer científico (a pesquisa desinteressada, a ciência que avança por si mesma) com uma pretensão de que o avanço científico contribua para a formação moral e ética da nação.

Humboldt invoca assim um Espírito (...) movido por uma tríplice aspiração (...): 'a de tudo fazer derivar de um princípio original', à qual corresponde a atividade científica; 'a de tudo referir a um ideal', que governa a prática ética e social; 'a de reunir este princípio e este ideal em uma única Ideia', assegurando que a pesquisa das verdadeiras causas da ciência não pode deixar de coincidir com a persecução de justos fins na vida moral e política. O sujeito legítimo constitui-se desta última síntese. (LYOTARD, 2008: 60).

---

<sup>16</sup> Duas composições musicais que se tornaram clássicos da música popular brasileira nos anos 1970 ilustram bem as diferenças entre a perspectiva moderna e a pós-moderna em termos de conteúdo político. Em um período de intensa agitação por conta do acirramento da ditadura militar, a canção 'Pra não dizer que não falei das flores', de Geraldo Vandré, convocava a consciência crítica do público em um refrão engajado: 'Vem, vamos embora, que esperar não é saber. / Quem sabe faz a hora, não espera acontecer'. No mesmo contexto, a música 'Alegria, alegria', de Caetano Veloso, desdenhava de compromissos mais *sérios* ou *nobres*: 'Por entre fotos e nomes / sem livros e sem fuzil, / sem fome, sem telefone / no coração do Brasil'.

A partir do advento da sociedade pós-industrial, após a Segunda Guerra Mundial, deslocou-se a ênfase da ciência para os *meios da ação* de preferência à ênfase nos seus fins. Em vez de enfatizar a busca pelo que pudesse ser considerado *verdadeiro*, a ciência passou a enfatizar a busca pelo mais *eficiente*. Já aqui, conforme Lyotard (2008: 69), ‘o grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato da emancipação’. Um ingrediente importante desta mudança, na perspectiva aqui relatada, foi a virtual eliminação da alternativa comunista mediante a instauração do *welfare-state* (estado de bem-estar social) na Europa Ocidental.

Para Lyotard, a crise do saber científico, manifesta desde o fim do século XIX, procede da ‘erosão interna do princípio de legitimação do saber’:

As delimitações clássicas dos diversos campos científicos passam ao mesmo tempo por um questionamento: disciplinas desaparecem, invasões se produzem nas fronteiras das ciências, de onde nascem novos campos. A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim dizer, ‘rasa’, de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar (LYOTARD, 2008: 71)

Quanto ao segundo pilar da legitimação da ciência moderna – a potencialidade de contribuir para a emancipação do sujeito e a construção ou reforço de sua autonomia —, a erosão não seria menor. Segundo Lyotard, tornou-se claro que não haveria uma ponte evidente entre enunciados denotativos como os científicos e enunciados prescritivos como os que regulam a prática social. Em suas próprias palavras, nada prova que, se um enunciado que descreve uma realidade é verdadeiro, o enunciado prescritivo, que terá necessariamente por efeito modificá-la, seja justo.

Esta ‘deslegitimação’ (...) abre caminho a uma corrente importante da pós-modernidade: a ciência joga o seu próprio jogo, ela não pode legitimar os outros jogos de linguagem. Por exemplo: escapa-lhe o da prescrição. Mas antes de tudo ela não pode mais se legitimar a si mesma como supunha a especulação. (LYOTARD, 2008: 72-73).

A instauração da pós-modernidade nos termos aqui resumidamente expostos – que estão longe de constituir consenso entre os estudiosos, despertando oposições bastante

vivas<sup>17</sup> – teria enfraquecido a concepção sistêmica da sociedade. Tal concepção consistia no postulado de previsibilidade dos fenômenos sociais mediante o conhecimento prévio do estado inicial da sociedade e das variáveis independentes presentes (ou, em outras palavras, a previsibilidade do *output* mediante o conhecimento do ambiente e do *input*). Em condições pós-modernas, ‘o recurso aos grandes relatos está excluído’, o pequeno relato é a ‘forma por excelência usada pela invenção imaginativa e antes de tudo pela ciência’ (LYOTARD,2008:111). A ciência pós-moderna já não enfatiza o consenso (percebido como um horizonte nunca atingido), mas sim o dissentimento, a singularidade. A perspectiva passa a ser a da imprevisibilidade das descobertas, o que, frente a um ideal de transparência, constitui ‘fator de formação de opacidades’.

Esta preparação revela claramente que a teoria dos sistemas e o tipo de legitimação que ela propõe não têm nenhuma base científica: nem a própria ciência funciona em sua pragmática segundo o paradigma do sistema admitido por esta teoria, nem a sociedade pode ser descrita segundo este paradigma nos termos da ciência contemporânea (LYOTARD,2008:112).

Daí a radicalização da fragmentação, da transitoriedade, da singularidade no ambiente social pós-moderno, que tem na ciência contemporânea o ‘antimodelo do sistema estável’: ela é um sistema aberto, onde a pertinência do enunciado está na potencialidade de gerar ideias, isto é, outros enunciados e outras regras de jogo. Como frisa Lyotard (2008:116), não existe na ciência uma metalíngua geral na qual todas as outras possam ser transcritas e avaliadas<sup>18</sup>.

Sem usar a expressão ‘pós-modernidade’ ou seus correlatos – modernidade tardia, alta, avançada etc. —, o sociólogo François Dubet aponta uma trilha instigante para se tomar o cenário fragmentado da contemporaneidade ocidental como objeto de estudo. Este caminho passa pela superação do ponto de vista da ‘sociologia clássica’ (DUBET,1994:22), que o autor assim denomina sem pretensões de precisão. A perspectiva a ser superada é a noção do pleno encaixe entre sistema (dimensão social) e ator (dimensão individual), em

---

<sup>17</sup> O caráter controverso da abordagem de Lyotard ficou evidenciado na veemente crítica de um dos examinadores desta tese, Renan Springer de Freitas. Para uma visão deste autor sobre o debate epistemológico contemporâneo, consultar Freitas (2004).

<sup>18</sup> Aqui Lyotard acentua o contraste da sua perspectiva frente à de Habermas, reputando como imprudente a elaboração do problema da legitimação no sentido da busca de um consenso universal através do diálogo das argumentações.

linhas gerais compartilhada por estudiosos como Durkheim e Parsons. O alinhamento entre sistema e ator significaria que, sob tal ponto de vista, a ação individual nada mais seria do que o efeito da internalização das normas do sistema. Está claro que este modelo, baseado numa noção robusta de sistema e totalidade, já não poderia dar conta de um mundo tão fragmentado quanto o da modernidade avançada. Por isso, sem abandonar inteiramente os princípios clássicos e sem ambicionar a construção de uma nova teoria de largo alcance, Dubet (1994:15) propõe que o objeto da sociologia já não seja a *ação* (aquela que simplesmente reproduzia o sistema no nível individual), mas sim a *experiência social*, que designa

as condutas individuais e coletivas dominadas pela heterogeneidade dos seus princípios constitutivos e pela atividade dos indivíduos que devem construir o sentido das suas práticas no seio desta heterogeneidade. (DUBET,1994:15)

A sociologia proposta por Dubet tem em vista definir a *experiência* como uma combinação de lógicas de ação, as quais ligam o ator a cada uma das dimensões de um sistema. Portanto não se trata de negar a internalização de normas pelo indivíduo, mas sim de perceber que já não cabe supor a existência de *um único* sistema, ainda que com subsistemas. O que agora se apresenta ao indivíduo são múltiplos sistemas, eventualmente díspares, cada qual, por assim dizer, disputando a proeminência de ser o fundamento da ação do ator individual.

Segundo este modelo (DUBET, 1994:107), o ator é obrigado a articular diferentes lógicas de ação, e é a dinâmica gerada por esta atividade que constitui sua subjetividade e reflexividade.

Tudo se passa como se os atores adotassem simultaneamente vários pontos de vista, como se a identidade deles fosse apenas o jogo movediço das identificações sucessivas (...). Os papéis, as posições sociais e a cultura não bastam já para definir os elementos estáveis da ação, porque os indivíduos não cumprem um programa, mas têm em vista construir uma unidade a partir dos elementos vários da sua vida social e da multiplicidade das orientações que consigo trazem. Assim, a identidade social não é um 'ser', mas um 'trabalho'. (DUBET, 1994:16)

Confrontado com lógicas diferentes e eventualmente díspares, o ator tende a manter uma 'distância subjetiva' frente ao sistema em suas múltiplas dimensões. E esta distância já não é percebida como 'defeito de socialização', mas como característica própria da

contemporaneidade. Em termos práticos, os atores ‘nunca se limitam a afirmar sua vida; eles explicam, manifestam-se, justificam-se’ (DUBET, 1994:17). A ‘sociologia da experiência’ de Dubet (1994:107-110) teria, portanto, três características essenciais recolhidas da tradição weberiana, duas dentre as quais nos tocam mais de perto. Primeiro: a ação social não tem unidade, uma vez que já não se considera *um* sistema e *uma* lógica da ação, mas uma pluralidade não hierárquica, como, aliás, já propunha Weber. Segundo: a experiência social é uma combinatória de lógicas de ação, como se fosse, em linguagem weberiana, uma *mistura* dos tipos puros (ideais) de ação verificada no nível concreto da realidade mesma.

Para uma adequada apropriação da sociedade, será preciso considerá-la em seus três aspectos fundamentais, quais sejam: (a) um princípio de “integração” (pelo qual se dá a internalização de normas, de forma semelhante à concebida pela “sociologia clássica”); (b) um princípio de “estratégia” (que se refere à posição relativa de um ator frente a outrem); e (c) um princípio de “subjetivação” (que se refere à postura crítica do ator, que não pode ser redutível a seus papéis nem a seus interesses) (DUBET, 1994: 114-130).

Portanto a abordagem da ‘sociologia da experiência’ se afasta parcialmente da concepção sociológica clássica, mas não a abandona totalmente. Inclusive porque admite a pergunta “como conciliar a autonomia do ator e o caráter ‘determinado’ da ação?” e recusa a ideia de uma separação radical entre o ator e o sistema (DUBET, 1994:260). Esta postura teórica tem consequências metodológicas, que podem ser resumidas na recusa à noção de que o ator seja incapaz de dialogar com o cientista social. Assim seria se o ator fosse tomado, à maneira “clássica”, como um ser dominado pelas normas de um sistema uno, incorporadas de forma irrefletida e inconsciente, e não alguém que administra diferentes lógicas e se mantém relativamente distante e crítico de cada uma delas.

Seja a contemporaneidade entendida como uma ruptura com a modernidade clássica, como sugere a abordagem pós-modernista de Lyotard, ou como uma radicalização de seus fundamentos, como parece conceber Dubet, sentimo-nos em condições de afirmar: nada mais visceralmente moderno do que a superação das metanarrativas da própria modernidade!

A perplexidade do homem contemporâneo frente a este estado de coisas, em que ‘o chão desaparece sob os pés do indivíduo’ (GIDDENS, 1997:108), é agudamente abordada

por Zigmunt Baumann. Para Baumann (2000:75), a ‘onipotência da espécie humana’ era baseada na promessa iluminista de que não haveria nada que a humanidade não pudesse conseguir com seus próprios recursos se tivesse ‘o tempo necessário para acumular conhecimento’ (BAUMANN, 2000: 74). O que cada homem ou mulher ‘tinham que fazer na vida e com a vida’ era, para Baumann, o que sustentava a crença numa lógica e desígnio superiores representados pela sociedade. ‘Sem a crença num destino e propósito coletivos do todo social, são os indivíduos que devem, cada um por si, dar sentido à vida’ (BAUMANN, 2000: 76).

É verdade que nos países periféricos — como o Brasil —, os grandes movimentos de afirmação da modernidade não se têm dado na mesma intensidade verificada nos países centrais, até porque as condições materiais de existência são completamente diferentes. Como registra Novaes (2003:37), citando a abordagem psicanalítica de Maria Rita Kehl acerca do uso de referentes religiosos por compositores do *rap* brasileiro, é preciso ter isto em mente até mesmo para avaliar o que significa ‘avanço’ ou ‘retrocesso’ em termos do ponto de vista filosófico prevalecente na modernidade:

(...) com mais de 200 anos de iluminismo nas costas e se propondo ser uma instância superior a deus, do ponto de vista da emancipação dos homens no reino deste mundo, a ‘sociedade’ só excluiu estes jovens. Nesse contexto social, continua a autora, ‘a regressão (do ponto de vista filosófico) a deus faz sentido, num quadro de absurda injustiça social, considerando-se que a outra alternativa é a regressão à barbárie’. A fé, portanto, é parte constitutiva do ‘esforço civilizatório do *rap*’.

Na mesma linha de enfatizar as especificidades da periferia do capitalismo mundial, cabe ressaltar que o raciocínio de Baumann sobre a onipotência da promessa iluminista e sobre sua falência na pós-modernidade provavelmente não faz *pleno* sentido para amplas camadas da sociedade brasileira que têm vivido historicamente ‘sem o chão sob seus pés’, ou seja, têm estado sistematicamente excluídas da proteção do Estado e de uma inserção efetiva no dinamismo do mercado. Randeria, citado por Costa (2004), caminha nesta direção ao questionar a tese de Ulrich Beck sobre a instauração da sociedade de risco. Ora, argumenta Randeria, se a incerteza quanto ao futuro e a percepção do risco da tragédia em larga escala estão levando o centro do mundo ocidental a uma postura emancipatória e de reflexividade, o mesmo deveria ter-se dado já há muito tempo nos países da periferia, historicamente submetidos a semelhantes riscos e percepções.

Sob o nosso ponto de vista, estas ponderações matizam, mas não invalidam a argumentação central de Baumann e Giddens. É certo que a periferia é diferente do centro, mas não seria crível considerar nosso país inteiramente desligado do contexto mais amplo marcado por um conjunto de *expectativas* tipicamente modernas. Vamo-nos permitir aqui invocar um exemplo simples, mas denso de simbolismo, para ilustrar nossa argumentação: não seria crível que o grande impacto da chegada do homem à Lua, na década de 1960, tenha se restringido às sociedades dos estados nacionais diretamente envolvidas na agenda da exploração espacial; ao contrário, certamente atingiu em grande medida sociedades periféricas como a do Brasil. O fato de estarmos à época no Brasil perdendo crianças e idosos para doenças simples como desidratação ou diarreia, em vez de estarmos lançando foguetes para o espaço, não nos impedia de compartilhar a percepção de certos feitos como *conquistas do ser humano* ou *da humanidade* – termos, aliás, que já não temos o direito de usar sem perceber e explicitar o quanto são semanticamente embebidos da mentalidade moderna clássica.

Portanto construímos nosso argumento ancorados na convicção de que o que se chama de modernidade tardia, avançada, alta, pós-modernidade ou outro termo do gênero deve ser entendido como radicalização contemporânea do próprio projeto moderno. E o que efetivamente nos interessa a esta altura do trabalho é avaliar o papel da religião neste mesmo cenário. Em que medida a ampliação da visibilidade pública das religiões se coaduna com o ‘espírito’ destes tempos de alta modernidade ou, pelo contrário, em que grau a tão propalada ‘volta do sagrado’ — tese contra a qual se debate Pierucci (1998) — deve ser considerada um fenômeno, por assim dizer, fora do lugar? A esta reflexão vamos nos dedicar na próxima seção.

### **Estado laico, fora religião! Será?**

Tomamos como mote para o início desta seção a expressão ‘regressão a deus’, reproduzida na citação de Novaes, acima. Mesmo tolerada sob alegação de ser preferível à ‘regressão à barbárie’, trata-se ali de uma ‘regressão’ ou um retrocesso em relação à emancipação conquistada pelo homem ocidental frente à divindade. Seria o caso de radicalizar o argumento e lamentar a amplificação do discurso religioso no nosso tempo?

Segundo uma das concepções mais disseminadas no debate acadêmico, a secularização jurídica, entendida como separação entre Igreja e Estado, seria o aspecto mais relevante (PIERUCCI: 1998) de um processo que envolveria ainda a crescente perda de autoridade da religião frente à ciência em termos da capacidade para explicar o mundo e derivar desta explicação códigos de conduta para os indivíduos e coletividades. O anticlericalismo característico da Revolução Francesa seria, neste sentido, um dos símbolos mais fortes da decadência da religião na esfera pública em ambiente moderno. Segundo este esquema cognitivo, a modernidade clássica seria representada como o oposto da tradição e, por extensão, do domínio da religião na cena pública.

Do ponto de vista normativo, deixaríamos fora de questão, com Pierucci (1998), a afirmação quanto à legitimidade irreversível da secularização jurídica, ou seja, da separação institucional entre Igreja e Estado. Diríamos que a separação *ocorre e deve ocorrer*. Mas isto não esgota a questão — ao contrário, apenas introduz a reflexão. Descendo da abstração das generalidades para a realidade do cotidiano brasileiro, seria o caso de se perguntar em que medida as porosidades entre esfera religiosa e esfera política podem ser consideradas normativamente aceitáveis. Por exemplo: até que ponto a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd)<sup>19</sup>, em cujos cultos se faz campanha eleitoral de forma explícita, e as campanhas contra a descriminalização do aborto efetuadas pelas igrejas evangélicas e pela igreja Católica poderiam ser consideradas normativamente compatíveis com a modernidade tardia?

A análise desta questão implica uma consideração sobre as fronteiras — nem sempre evidentes ou consensuais — entre o âmbito estritamente *religioso* (em tese particularista) e o âmbito da deliberação pública (em tese universalista). O fato de as fronteiras não serem evidentes ou consensuais pode ser inicialmente entendido como fruto do papel da tradição judaico-cristã na formação histórica da civilização ocidental. Parte dos valores outrora religiosamente legitimados foi assumida por uma mentalidade laica humanista e individualista — que preza, como quase ‘sagrados’, certos direitos individuais.

Em texto relativamente recente sobre a religião na esfera pública, Habermas (2006) reconhece que os conflitos entre a mentalidade laica e a religiosa não podem ser descritos

---

<sup>19</sup> Sobre as porosidades entre religião e política, mais especialmente envolvendo atores evangélicos, ver Machado (2006).

em termos de uma contraposição entre o moderno e o pré-moderno. Habermas propõe que a integridade de uma comunidade política depende de um mútuo aprendizado entre os cidadãos religiosos e os secularizados. Entre outras razões para isto, o autor reconhece a importância histórica das doutrinas religiosas na genealogia da ideia ocidental de razão (MONTERO: 2009).

Reconhecendo as nuances do tema, Habermas (2006) defende o respeito à ‘polifônica complexidade de vozes públicas’, entendendo que o estado liberal tem interesse na plena manifestação de vozes religiosas na esfera pública e na participação política das organizações religiosas. O problema para Habermas (2006) está no fato de que a deliberação política legítima é aquela passível de ser formulada e justificada em linguagem igualmente acessível a todos os cidadãos, religiosos ou não<sup>20</sup>.

Efetivamente, tal ‘polifonia’ tem sido cada vez mais facilmente notada na cena contemporânea, ‘quer no plano da cultura e do cotidiano, quer no da esfera pública e da política’, como registra Burity (2008). Para este autor, torna-se impossível reiterar diagnósticos e prognósticos segundo os quais a secularização moderna, a sofisticação tecnológica, o individualismo e a cultura de massas levariam a um progressivo declínio das práticas religiosas e da presença pública das religiões:

O que se percebe hoje é, primeiro, que a secularização não é um processo uniforme e unilinear onde ocorre; segundo, que uma parcela muito pequena do mundo poderia ser adequadamente compreendida à luz dessa representação da estrutura e dos efeitos da modernização; terceiro, avanços na secularização claramente em curso em várias esferas não apenas coexistem com avanços na adesão ou práticas religiosas, mas também rivalizam e reforçam-se mutuamente entre si. (BURITY: 2008)

Em grande parte, Habermas apoia seu argumento em John Rawls (2000), que se propõe a responder teoricamente ao desafio de conciliar a integridade da comunidade política com sua diversidade de crenças religiosas, princípios filosóficos ou valores morais. O modelo de sociedade proposto por este autor — a sociedade como um sistema equitativo

---

<sup>20</sup> Pode-se indicar um exemplo do que Habermas propõe na conduta das representações institucionais do catolicismo frente a questões do âmbito da reprodução e da sexualidade. Quando combate a descriminalização do aborto invocando o ‘direito à vida’, o ator católico nos parece mais próximo de se portar conforme o modelo de Habermas, na medida em que mobiliza um valor universalmente compartilhável. Mas quando combate a distribuição de preservativos em nome da orientação da Igreja contrária à contracepção por métodos não naturais, parece-nos que o ator religioso se distancia do modelo, na medida em que leva à discussão pública uma tese baseada em argumentos estritamente religiosos.

de cooperação — é baseado na adoção de um conjunto relativamente limitado de princípios de justiça reconhecidos como legítimos pela maioria dos cidadãos, independentemente de suas diferentes doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes e razoáveis. A seleção desses princípios se dá numa instância hipotética (um ‘artifício de representação’) chamada ‘posição original’. Nela as ‘partes’ procuram defender os interesses mais gerais e primários de seus representados — embora não tão restritos, uma vez que abrangem, por exemplo, certos direitos substantivos, como a liberdade de consciência e pensamento, a igualdade equitativa de oportunidades e princípios que atendam às necessidades básicas (SILVEIRA, 2007: 179). Mas aí nessa instância se abstraem as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais que as partes eventualmente professem. É o que o autor chama de ‘véu da ignorância’. Em linguagem cotidiana, o ‘véu da ignorância’ se materializa, por exemplo, quando, numa festa de aniversário, um certo ‘Joãozinho’ é incumbido de partir o bolo, sendo, porém, advertido de que a distribuição das fatias será sorteada, de modo que não poderá de antemão beneficiar a si próprio ou a seus colegas mais chegados (ESTEVES, 2002: 94).

O conteúdo deste núcleo de princípios sobre os quais se constrói um acordo é chamado de “consenso sobreposto”, porque se sobrepõe à diversidade de perspectivas presente na sociedade — sem a pretensão de anulá-la ou uniformizá-la. Apesar do traço procedimental da concepção de justiça de Rawls (em especial dos parâmetros de validade sintetizados pelo ‘véu da ignorância’), o consenso sobreposto não é construído em torno de itens aleatórios. O conteúdo do consenso sobreposto tem que ter algum grau de correspondência com uma cultura pública da sociedade em questão. Em outras palavras, as “partes” não criam princípios a partir do nada, mas *selecionam* princípios entre os que estão presentes na cultura pública da sociedade em questão. Como diz Rawls (2000: 150), “nem tudo é construído; precisamos dispor de um material, por assim dizer, com o qual começar”. Nas palavras de SILVEIRA (2007: 183), comentando as sutilezas envolvidas nas diferenças de perspectiva de Habermas e Rawls (sendo o primeiro mais puramente procedimentalista), temos o seguinte raciocínio:

Para Rawls, existe uma conexão entre a justiça procedimental e a substantiva, como se pode observar a partir de dois casos, a saber: no primeiro, teríamos a justiça procedimental perfeita, como procedimento de sentido comum de dividir um pastel (igual divisão); no segundo, teríamos a justiça procedimental imperfeita, como em um juízo criminal, em que nenhum procedimento criminal pode garantir que condena o acusado se, e somente se, o acusado cometeu o

crime. Dessa forma, a justiça procedimental depende da justiça substantiva (Rawls, 1996a, p.421; *RH* §5.1) (cf. Rawls, 1996, p.372-434). Para Rawls, não é possível uma legitimidade procedimental sustentada sobre si mesma, sendo necessária uma justiça substantiva.

Numa abordagem crítica às teorias de justiça contemporâneas, em especial à de Rawls, Honneth (2009) propõe uma teoria alternativa segundo a qual a noção da autonomia individual deve ser entendida como algo que se constrói necessariamente na interação, mediante o reconhecimento recíproco das necessidades, convicções e habilidades por parte dos sujeitos. Para Honneth, as teorias de justiça contemporâneas se baseiam em três pilares que importa questionar: a noção de *distribuição*, a concepção *procedimentalista* e o *foco no Estado* como agente provedor da justiça.

Se tivesse que esboçar esta concepção em poucas palavras, assim diria: que primeiro o esquema distributivo teria que ser substituído pela concepção de uma inclusão de todos os sujeitos nas relações de reconhecimento desenvolvidas em cada situação; segundo, que no lugar da construção de um procedimento fictício deveria ser colocada uma reconstrução normativa que revele histórico-geneticamente as normas morais fundamentais daquelas relações de reconhecimento; e, terceiro, que o olhar exclusivo sobre a atividade reguladora do estado de direito deveria ser complementado por uma consideração descentralizada de agências e organizações não estatais. (HONNET, 2009: 360)

Sobre a contribuição da religião para uma cultura política pública, vale trazer para nossa reflexão a abordagem de Rousseau. Do ponto de vista daquele autor, conforme Oliveira (2006: 93-94), uma cultura comum é imprescindível ao bom funcionamento da República. Isto o leva a elaborar suas teses sobre a religião natural e a religião civil. Na primeira, Rousseau ressalta a diversidade religiosa entre os povos e salienta que a inexistência de conflitos desta ordem, na Antiguidade, se devia à indiferenciação entre Estado e religião: guerras políticas e teológicas eram uma só (Livro 4, cap.8). É com o Império Romano que tais poderes se diferenciam, uma vez que a cidadania é conferida a povos com religiões distintas; por sua vez, na modernidade desenvolve-se o deísmo, isto é, uma relação direta do indivíduo com Deus, que nada tem a ver com a vida política.

No entanto, para o Estado é importante que a religião leve o cidadão a se importar com o domínio político. Rousseau sugere então dogmas para essa religião civil: a existência de um Deus poderoso, inteligente e bom; as recompensas, na vida eterna, para os justos, e as punições para os que as merecem; e, sobretudo, a santidade do contrato social. O

elemento negativo é a intolerância com formas particulares de expressão do sentimento religioso (OLIVEIRA, 2006: 93-94).

Nos termos de Ortiz (2001: 62), a modernidade desloca o lugar preponderante antes ocupado pela religião, sem, no entanto, eliminá-la. Ele lembra que já Durkheim, quando discutia – em ‘As formas elementares da vida religiosa’ — a supremacia da ciência sobre a religião em termos de explicação do mundo, via a ciência como uma ‘moral sem ética’ e, neste sentido, considerava inteiramente válido o potencial das religiões como forma de orientação da conduta.

O fim do monopólio religioso não coincide, portanto, com o declínio *tout court* da religião; sua quebra significa justamente pluralidade, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual, seja coletivo (em termos lógicos não há, pois, necessidade de imaginarmos o "retorno" de algo que nunca expirou). A sociedade moderna, na sua estrutura, é multirreligiosa. (ORTIZ, 2001: 62)

À luz da contribuição destes autores, é difícil sustentar a noção normativa de que a religião não teria papel a cumprir o campo da discussão que precede a deliberação pública e deveria recolher-se ao mundo privado, seja na modernidade clássica, seja na sua versão tardia<sup>21</sup>. Se é fato que a Revolução Francesa, por exemplo, se instaurou enfrentando explicitamente a religião institucional e afirmando a ideologia laica, também é verdade que na primeira década do século XXI ainda havia países do centro capitalista que surpreendentemente reconheciam religiões de Estado, como lembram Oro & Ureta (2007:289):

A título comparativo com a Europa, vale assinalar que naquele continente há quatro países que mantêm o regime de Igrejas de Estado. É o caso da Inglaterra, onde desde o século XVI o anglicanismo é considerada a Igreja do Estado; a Grécia, em cujo preâmbulo da constituição consta que a Igreja ortodoxa, que reúne mais de 90% da população, é tida como a religião de Estado; a Finlândia, que reconhece oficialmente duas Igrejas de Estado: a Igreja ortodoxa e o protestantismo luterano; e a Dinamarca, que também atribui, em sua

---

<sup>21</sup> Quando discutimos a pertinência da suposta retração da religião ao mundo privado em ambiente ocidental, referimo-nos especificamente à questão dos *valores* (mais ou menos compartilháveis ou mobilizáveis tendo em vista o conjunto de uma sociedade). Esta questão constitui o ponto nevrálgico da discussão deste capítulo. É certo que o leitor terá em mente a vasta e indiscutível participação das religiões em ações e instâncias as mais diversas, que não estão em discussão neste contexto, tais como a saúde e a assistência (hospitais, entidades filantrópicas); a educação (escolas e universidades confessionais); a mídia (canais de rádio, TV, blogs e *sites* na internet, jornais impressos); a indústria cultural etc. Sou grato a Ricardo Mariano por chamar a atenção para este aspecto durante a defesa da tese.

Apesar desta argumentação, é notório que a interlocução de líderes ou instituições religiosos sobre temas gerais da cidadania causa extremo desconforto em parcelas da intelectualidade brasileira, como ocorreu durante o debate eleitoral de 2010, em que se disputava a sucessão na Presidência da República. Naquela circunstância, como avaliaremos adiante, abundaram pronunciamentos de líderes religiosos no horário eleitoral gratuito da televisão e campanhas contra tal ou qual candidato nas igrejas e pela internet. Um tema delicado para a tradição religiosa do Cristianismo – a regulamentação jurídica em torno do aborto – ascendeu ao centro do debate graças à intervenção de atores religiosos. Da mesma forma, a agenda dos direitos dos homossexuais foi como que cancelada em virtude da mobilização eleitoral de atores institucionais religiosos, notadamente os vinculados ao Pentecostalismo<sup>22</sup>. Mas antes será necessária uma breve abordagem sobre o papel da religião na modernidade avançada e uma consideração mais específica sobre as características do estilo de inspiração pentecostal de viver a fé.

---

<sup>22</sup> Embora apresente aqui os dois temas de forma agrupada, não me incluo entre a quase-unanimidade que classifica questões como aborto e direitos dos homossexuais numa mesma ‘rubrica temática’, comumente referida como agenda moral religiosa. Do meu ponto de vista, presta-se um desserviço à causa do debate público quando se apresentam estes temas tão distintos embalados num mesmo ‘pacote’. Por um lado, o prévio veto religioso generalizado tem inviabilizado qualquer discussão mais aprofundada sobre a problemática do aborto. Por outro, a prévia desqualificação das posições *contrárias* à descriminalização do aborto como se constituíssem pauta *meramente religiosa* incorre no mesmo dogmatismo, apenas com sinal trocado. Para uma breve exposição do meu ponto de vista a respeito da complexidade presente nas decisões envolvendo embriões ou fetos humanos, ver Smiderle (2005) em <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=26004>.

## II – A religião (não) institucional na cena contemporânea brasileira

Como já registramos em capítulo precedente, a participação dos atores religiosos na ‘polifônica complexidade de vozes públicas’, tal como diz Habermas (2006), é uma realidade na modernidade avançada brasileira (BURITY: 2008). No entanto, a ampliação da visibilidade do fenômeno religioso vem acompanhada — mais fortemente na Europa (HERVIEU-LEGER: 2006), mas de certa forma também no Brasil — de um traço característico: o enfraquecimento do caráter institucional da religião. Tal precarização<sup>23</sup>, em linhas gerais coerente com os traços básicos da modernidade tardia, pode ser identificada (a) pelo crescente percentual de indivíduos que se identificam como ‘sem religião’<sup>24</sup>; (b) pela intensa mobilidade das pessoas entre diferentes vertentes religiosas (ALMEIDA E MONTERO: 2001; PRANDI: 1996; FERNANDES ET ALL: 1998); ou ainda (c) pela proporção de sujeitos que constroem sua religiosidade a partir da combinação de elementos de diferentes tradições ou instituições religiosas (HERVIEU-LEGER: 2006), o que já é tradicional no Brasil, mas ainda mais na modernidade avançada<sup>25</sup>.

Segundo os últimos Censos do IBGE, a proporção de indivíduos ‘sem religião’ na população brasileira vem crescendo sistematicamente ao longo das últimas décadas. Eles eram 0,8% em 1970; 1,6% em 1980; 4,7% em 1991; e 7,4% em 2000 (CAMPOS: 2008). Análises qualitativas sobre o segmento dos ‘sem religião’ indicam que boa parte destes indivíduos professa valores tipicamente religiosos, como a crença em Deus, em santos ou no poder da oração, sem que se vincule a qualquer instituição religiosa (RODRIGUES: 2007).

Já a noção de trânsito religioso, para Almeida e Montero (2001), aponta para um duplo movimento, caracterizado tanto pela circulação de pessoas por diferentes instituições religiosas quanto pela mudança das práticas e crenças verificada no âmbito das instituições.

---

<sup>23</sup> Termo aqui adotado sem qualquer viés normativo.

<sup>24</sup> Como se verá adiante, os que se identificam como ‘sem religião’ representam fatias cada vez maiores da população e não necessariamente se entendem como ateus ou agnósticos.

<sup>25</sup> O tradicional sincretismo promovido pela Umbanda já não atrai tantos adeptos (PIERUCCI: 2000). Ao que parece, uma das razões mais imediatamente visíveis para o maior sucesso do sincretismo neopentecostal está em aliar a dimensão mágica (solução de problemas pontuais mediante artifícios rituais) a uma dimensão ética por si mesma eficaz, em vista de levar à transformação da conduta, ao aumento da disciplina e à melhoria da autoestima.

Para estes autores, é possível inclusive reconhecer certo padrão nesta circulação, identificando instituições ‘doadoras’ ou ‘receptoras’ e instituições que tendam a trocar adeptos ou crenças.

Por fim grandes sistemas religiosos veem corroída sua autoridade para definir conteúdos dogmáticos ou práticas devocionais de forma a serem aceitos pelos seus pretensos fiéis. Indivíduos constroem sua fé baseados em suas próprias opções, e não mais em prescrições ditadas por grandes sistemas religiosos (HERVIEU-LÈGER: 2006). Segundo esta mesma autora (HERVIEU-LÈGER: 2008), o mecanismo institucional de validação do crer tende a perder força para os mecanismos comunitário, de validação mútua ou mesmo de autovalidação<sup>26</sup>.

No Brasil, a tese da desinstitucionalização religiosa só pode ser aplicada com certas reservas, especialmente no universo evangélico-pentecostal. Sem dúvida os percentuais de frequência religiosa, por exemplo, são muito superiores no Brasil aos que se verificam na Europa. No entanto, o cenário é de intenso trânsito interdenominacional e de livre e acirrada competição religiosa, o que limita o poder de cada instituição tomada isoladamente, inclusive nas suas possibilidades de definir e ver aceitos conteúdos dogmáticos para seus pretensos fiéis<sup>27</sup>.

De qualquer modo, seria cabível supor instituições religiosas brasileiras fracas no que se refere à influência sobre as opções político-eleitorais de seus fiéis? Pelo menos no caso dos evangélicos brasileiros, não. Para uma compreensão acurada do fenômeno que estamos estudando, é preciso investigar as formas pelas quais as instituições religiosas

---

<sup>26</sup> A tipologia dos regimes de validação do crer proposta por Hervieu-Lèger é a seguinte: (a) ao regime institucional corresponde como instância de validação ‘a autoridade institucional qualificada’ e como critério de validação ‘a conformidade’; (b) ao regime comunitário de validação corresponde como instância de validação ‘o grupo como tal’ e como critério ‘a coerência’; (c) ao regime de validação mútua corresponde como instância de validação ‘o outro’ e como critério ‘a autenticidade’; (d) e ao regime de autovalidação corresponde como instância ‘o próprio indivíduo’ e como critério ‘a certeza subjetiva’. (HERVIEU-LÈGER, 2008: 163).

<sup>27</sup> Há sinais, no meio evangélico brasileiro, do fenômeno tipicamente europeu-ocidental do ‘crer sem pertencer’, descrito pela socióloga britânica Grace Davie (1994). Entre 2003 e 2009, a proporção de evangélicos sem vínculo institucional subiu de 4% para 14%, conforme Pesquisa de Orçamentos Familiares do IBGE, reportada pelo blog ‘Observatório Bíblico’ (<http://blog.airtonjo.com/2011/08/crer-sem-pertencer-uma-igreja.html>). Totaro (2010) reflete sobre uma possível correlação entre o crescimento percentual dos sem religião e dos evangélicos, apontando que três estados brasileiros estão simultaneamente entre os cinco com maiores índices de evangélicos e de sem religião: Rondônia, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

evangélicas brasileiras exercem efetiva influência sobre os seus fiéis *mesmo professando que a identidade denominacional/institucional não é relevante*.

Ao professar o sacerdócio universal dos crentes e seu contato direto com a divindade — sem a necessidade de intermediação *sacramental* da igreja, como se dá na cosmologia católica, predominante na formação histórico-cultural brasileira —, a Reforma Protestante ‘promoveu uma radical dessacralização da hierarquia eclesiástica’ (FERNANDES, 1998: 41, apud BOHN:2004). No Brasil contemporâneo, mesmo as denominações não derivadas diretamente da Reforma (a exemplo dos diversos ramos normalmente classificados como pentecostais) comungam deste princípio da relação direta do fiel com Cristo (entendido como Deus encarnado). Mas este contraste de princípios em relação ao modelo do catolicismo — onde a administração ordinária do perdão dos pecados e outras formas cruciais de exercício da espiritualidade se dão pela via sacramental — de forma alguma significa um poder eclesiástico menor sobre o fiel.

Para estimar a influência das instituições religiosas sobre os seus fiéis em diversos campos — incluindo o campo político-eleitoral, quando a instituição assim o deseja —, é preciso observar os percentuais médios de frequência aos templos ou atividades religiosas. Bohn (2004) observa que os evangélicos brasileiros têm alto grau de exposição às autoridades religiosas frente aos demais grupos religiosos. Enquanto cerca de 82,6% dos evangélicos vão ao culto uma ou mais vezes por semana, os adeptos de religiões afrobrasileiras o fazem na proporção de 50%, os kardecistas de 49,2% e os católicos de 35,7%. Olhando pelo prisma inverso, cerca de 41,6% dos católicos não vão ou só vão raramente a missas, enquanto entre os evangélicos apenas 9,9% apresentam este comportamento com relação aos cultos<sup>28</sup>. Portanto pouco importa, nesta discussão, se normativamente a instituição religiosa é vista pelos seus próprios códigos como mais ou

---

<sup>28</sup> Os dados trabalhados por Simone Bohn são de um *survey* pós-eleitoral que compõe o Estudo Eleitoral Brasileiro (Eseb). Realizado entre 31 de outubro e 28 de dezembro de 2002, o *survey* utilizou-se de uma amostra probabilística sem substituição que abrangeu todas as regiões do país, num total de 2.513 entrevistas. No total, foram encontradas 88 diferentes religiões (contando individualmente cada uma das denominações evangélicas).

menos sagrada ou importante; importa o quanto os fiéis estão de fato expostos a sua influência.<sup>29</sup>

Ainda na linha de estimar o potencial de influência das instituições religiosas sobre seus fiéis, é preciso levar em conta o trânsito religioso e discutir a validade analítica da categoria ‘conversão’ — ora utilizada ingenuamente, ora simplesmente descartada *a priori*, num típico caso de ‘jogar fora o neném junto com a água suja da banheira’. Contrapondo-se à apropriação do termo como conceito sociológico, sob alegação de se tratar de categoria nativa, Montero (2006) considera que a noção de conversão pouco ou nada contribui para a análise sociológica do fenômeno religioso. No que diz respeito aos códigos afros, espíritas e cristãos, diz a autora, o pluralismo religioso ‘constitui um mesmo sistema de combinações rituais’, de modo que o trânsito não pode ser referido com uso do termo ‘conversão’.

Nesse campo, os "adeptos" não são sujeitos de "convicções" religiosas, e a mudança de religião não pode ser tratada em termos de "conversão". Essa noção, como vários autores já apontaram, projeta sobre os diferentes cultos o modelo protestante weberiano como forma doutrinária internalizada. Ora, o depoimento demonstra que o indivíduo combina matrizes simbólicas disponíveis de maneira estratégica e contextual, sem que isso implique mudança de ordem subjetiva. (MONTERO: 2006)

Citando depoimentos coletados por Negrão (1996), Montero (2006) chama a atenção para o fato de que as diferenças entre os distintos cultos pelos quais passa o indivíduo são por ele percebidas muito mais no plano ritual (presença ou ausência de velas, roupas, um ou outro orixá) do que no plano doutrinário. Negrão se refere ali a cultos afro, mas mesmo a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus, supõe Montero, não teria modificado os termos da equação, tendo em vista os modos de persuasão simbólica em que o conteúdo dos discursos cede lugar ‘ao tom de voz, ao ritmo da frase e ao gesto’<sup>30</sup>:

O privilégio da dimensão ritual na experiência religiosa nos permite supor que a circulação entre cultos não necessariamente põe em jogo processos de desenraizamento e individuação de sujeitos, implícitos na teoria weberiana da

---

<sup>29</sup> Embora tenha como ‘mandamento’ explícito a *obrigação* de frequência à missa aos domingos e em certos dias santos (preceito cuja transgressão caracteriza ‘pecado grave’ conforme Catecismo da Igreja Católica, parágrafo 2181, página 570), é a Igreja Católica que menos pode contar com a assiduidade do seu rebanho.

<sup>30</sup> Aqui Montero cita o seguinte trabalho: MAXIMIANO, Maria Aparecida. *Os procedimentos argumentativos nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: dissertação de mestrado, Departamento de Linguística da USP, 2002.

conversão. Com efeito, análises recentes do pentecostalismo têm enfatizado sua dimensão mais performática que doutrinária. (MONTERO: 2006)<sup>31</sup>

Também para Mariano (2001:80) a noção de conversão, além de não se mostrar apropriada para a compreensão do sincretismo religioso e da tradicional ambiguidade e duplicidade religiosas de parte dos brasileiros, revela-se, em parte, relativamente pouco útil na explicação do intenso trânsito religioso e sobretudo das frequentes reversões nas mudanças de religião ou nas trajetórias religiosas dos indivíduos.

No entanto, Negrão (2008a, 2008b), ao analisar indivíduos que são ‘mutantes religiosos’ (isto é, que mudaram de orientação religiosa pelo menos uma vez ou que participam simultaneamente de dois ou mais universos simbólico-religiosos), conclui que os ‘convertidos ao protestantismo’ (aí incluídos históricos e pentecostais) tendem a ser exceções num universo de adesões graduais e nunca definitivas bem como de vivências dúplices. É curioso observar que estas rupturas ocorrem a despeito da assimilação de elementos sincréticos pelo culto pentecostal, e isto justifica uma breve digressão.

Particularmente no neopentecostalismo, entidades originariamente pertencentes ao universo das religiões afro-brasileiras são assimiladas e integram a lógica mesma do culto. Como escreve Oro, em ‘O neopentecostalismo macumbeiro’ (ORO: 2007, apud LUI, 2008: 211), a Igreja Universal toma de empréstimo certos termos das religiões afro-brasileiras, como ‘trabalho’, ‘encosto’ e ‘descarrego’, e os ressignifica para sustentar o seu discurso. As afinidades entre o universo mágico do neopentecostalismo e das religiões afro-brasileiras, assim como do catolicismo popular (tradicionalmente sincrético), também são afirmadas por Mariz (1997) no questionamento que a autora faz à tese de ‘volta da magia’ através da difusão neopentecostal:

Não há volta à magia entre os pentecostais porque esses já possuíam, antes da conversão, uma concepção religiosa bastante mágica (Mariz, 1994). Não pode ter havido uma ‘volta’ porque nunca houve afastamento. (MARIZ: 1997)<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Embora a dimensão performática ‘não necessariamente’ implique inculcação de valores doutrinários, podemos ver em Durkheim como o ritual religioso fortemente baseado em experiências emocionais e extáticas realiza a comunhão do indivíduo com a sociedade, internalizando, portanto, valores da coletividade, como afirma Lindholm (1993:45-47).

<sup>32</sup> A presença de uma espécie de substrato comum e mágico na religiosidade popular brasileira (ALMEIDA & MONTERO, 2001: 92), composta por elementos do Catolicismo, da Umbanda, do Candomblé, do Espiritismo

Apesar do repertório parcialmente comum com a tradição da Umbanda e do Candomblé, lembra Mariz, o neopentecostalismo traz uma marca distintiva no aspecto ético. Quando os neopentecostais escolhem entre alternativas religiosas igualmente eficazes no campo da magia e dos milagres, eles tenderiam a fazer uma opção ética pela divindade dotada de ‘superioridade moral’ frente às entidades da tradição afro-brasileira. Mesmo na versão relativamente mais ‘frouxa’ das igrejas neopentecostais, é notório que o Pentecostalismo se diferencia da Umbanda e do Candomblé no sentido de ditar normas para o comportamento cotidiano, em vez de se restringir à prescrição de práticas rituais. Outra maneira de ilustrar o mesmo argumento é trazer à discussão a observação de Luiz Eduardo Soares (1993), que acentua o contraste entre duas formas cristãs diferentes de se contrapor às religiões afro-brasileiras: a forma tradicionalmente católica, que tendia a tolerar e subestimar o adversário, e a forma neopentecostal, que o enfrenta explicitamente, associando enfática e ritualmente as entidades daquele panteão à inspiração demoníaca. Desnecessário lembrar que, com isto, o neopentecostalismo a um só tempo reconhece a eficácia mágica do afro-brasileiro e a atribui ao poder de demônios. Neste sentido se entende a visão de Mariz segundo a qual a conversão neopentecostal não seria motivada tão somente pela magia e seus milagres, mas sim pela adesão a uma divindade considerada pelo crente como moralmente superior (Deus).

Concluída a digressão, para compreender a alta capacidade de mobilização do ator individual evangélico por parte de instituições religiosas paradoxalmente ‘fracas’, é preciso considerar a *especificidade* da performance deste ator individual evangélico na cena contemporânea. Há algo específico neste ator frente à maioria dos demais atores (não apenas religiosos) e que o torna presente e visível não apenas na política partidária e eleitoral (que é foco deste trabalho), mas também nos esportes, no mundo artístico, na mídia, na cena pública. É ao que nos dedicaremos no próximo capítulo.

---

Kardecista e do Pentecostalismo, é ricamente retratada no documentário ‘Santo forte’, de Eduardo Coutinho, produzido em 1997 a partir da gravação de depoimentos de moradores da favela Vila Parque da Gávea, na zona Sul do Rio de Janeiro.

### III – Uma visão de mundo totalizante na modernidade ultrafragmentada?

Um dos traços mais marcantes da modernidade ocidental, segundo a percepção dos autores clássicos da Sociologia, é a inauguração de uma sociabilidade crescentemente individualista. Este aspecto teria representado uma novidade radical não apenas em relação à sociedade do Antigo Regime, como também frente ao conjunto das outras sociedades de que se tem notícia, em qualquer parte ou qualquer tempo. Na percepção da nascente Sociologia do século XIX, a civilização ocidental fundava um mundo efetivamente novo, onde a noção de totalidade cedia terreno progressivamente à ideia de desintegração, diversificação, individualização.

A crescente diversificação e autonomização de esferas (política, econômica, religiosa, jurídica etc, cada qual com lógica própria e relativamente autônoma frente às demais), captada por Weber, tem seu paralelo no diagnóstico durkheimiano de que o acelerado processo de divisão social do trabalho embutia uma tendência de perda de coesão da sociedade — não tanto pela divisão do trabalho em si, mas pela ausência de uma instância capaz de ditar o padrão moral da convivência coletiva, como o tinham sido outrora, em sua visão, as corporações profissionais (DURKHEIM, 1989: 11).

Nos termos de Louis Dumont (2000), a singularidade da sociabilidade ocidental moderna está sobretudo na convicção amplamente disseminada e internalizada de que cada indivíduo encarna a própria humanidade, de onde se explica que tenha nascido no Ocidente a noção de ‘direitos humanos’ como artefato aplicável a todo e qualquer indivíduo. Só no Ocidente o indivíduo (qualquer indivíduo) pode em tese reivindicar a condição de fonte autoautenticadora de reivindicações válidas (RAWLS, 2000: 76).

As noções de especialização e de multiplicidade de papéis desempenhados por um mesmo indivíduo, presentes tanto em Weber quanto em Durkheim, já nos introduzem na trama da sociabilidade moderna. François Dubet (1994), como já vimos, vai um pouco além da tradição weberiana ao reivindicar a insuficiência da noção de conflitos de papéis para expressar a condição ambígua do indivíduo na cena moderna. Ao propor os princípios do que chama de ‘Sociologia da Experiência’, Dubet propugna que *a ação social não tem unidade* (DUBET, 1994: 108), dado que os atores são forçados a administrar diferentes

lógicas *simultaneamente*. Prevalece aqui a noção weberiana de que ‘não há *um* sistema e *uma* lógica da ação, mas uma pluralidade não hierárquica’ (DUBET, 1994: 108).

Depois, certos textos de Weber apresentam uma versão nitidamente dramática desta tipologia, acentuando a perturbação do indivíduo perante várias lógicas. A célebre análise das tensões entre a ética de responsabilidade e a ética de convicção, por um lado, assim como a ‘guerra dos deuses’, ‘que o *pathos* judaico-cristão tinha conseguido dissimular’, por outro lado, significam claramente que não há reconciliação possível e que a ação, tal como o mundo, se fendeu. A destruição da unidade do mundo antigo instaurou conflitos de valores que passaram a ser internos aos atores. Com o desencantamento do mundo, deixou de haver reconciliação com os deuses, e a vida deixou de ser uma totalidade (...) (DUBET, 1994: 108-109).

Neste sentido, *a experiência social é uma combinatória* de múltiplas lógicas presentes na sociedade (nos vários sistemas que a compõem) e internalizadas pelos indivíduos (DUBET, 1994: 112): ‘A guerra dos deuses de que se trata é interna a cada um de nós como a luta das lógicas da ação autônomas e distintas, e não como a guerra moralizante do diabo e do bom Deus.’ (DUBET, 1994:109)

Frente a esta caracterização, o ator evangélico parece, em uma primeira observação, simplesmente não se enquadrar no perfil do ator moderno médio, a não ser como um autêntico contraponto. Por isso nossa hipótese de trabalho é que a singularidade da experiência pentecostalizante esteja na hierarquia que o ator pentecostalizado tende a estabelecer entre os diferentes sistemas e as diferentes lógicas. Em um ambiente social caracterizado pela guerra entre as diferentes lógicas autônomas de ação, como descreve Dubet (1994), o ator pentecostalizado tenderia a estabelecer — ainda que de forma pré-reflexiva — uma hierarquia que tem no seu ponto mais alto a lógica e a visão de mundo derivadas da sua fé, cujos traços mágicos desenvolveremos adiante<sup>33</sup>. E, como lembra Reis (2000: 312), são justamente as normas irrefletidas as mais relevantes nos processos em que se atribui peso ao fator normativo.

Certos sinais desta peculiaridade evangélica estão disponíveis à observação nas mais variadas cenas do cotidiano, antes mesmo de qualquer observação sistemática. No

---

<sup>33</sup> Evidentemente, a explicitação do *contraste* do ator pentecostalizado em relação ao típico (ideal) ator moderno não é cega à *acomodação* do neopentecostalismo a uma série de valores socialmente generalizados na contemporaneidade, como o consumo, a prosperidade e traços afins. Por aqui já se pode perceber algo que ficará mais evidente na seção empírica deste trabalho: embora carregue forte especificidade, o ator pentecostalizado, por outro lado, compartilha muitos valores e traços culturais com os demais segmentos da sociedade. Não estamos, portanto, diante de um grupo sectário, nem de um gueto.

momento em que escrevo esta seção da tese, em maio de 2011, por exemplo, o Cruzeiro Esporte Clube acaba de se sagrar campeão mineiro de futebol profissional, derrotando o rival Clube Atlético Mineiro no último jogo da final. Um dos ‘heróis’ do jogo foi o goleiro Fábio, que evitou o que no futebol se costuma chamar de um ‘gol feito’ por um atacante adversário já no segundo tempo da partida. Abordado, após o jogo, por um jornalista que participava da transmissão pela TV, o goleiro não se contentou em manifestar sua gratidão pelo que lhe tenha parecido uma bênção divina, mas *centrou todo o seu discurso* no agradecimento a Deus, carregado por expressões típicas do universo pentecostalizado, exibindo inclusive uma camisa extra (vestida durante o jogo por baixo do uniforme oficial, já que a regra do futebol já não permite ostentar mensagens de qualquer natureza durante as partidas) que continha uma mensagem evangélica<sup>34</sup>.

Trazemos este episódio como exemplo de ocorrências absolutamente comuns no cotidiano brasileiro, que indicam a centralidade da esfera religiosa na cosmologia pentecostalizada. Tal centralidade, segundo nossa hipótese, levaria o ator a manifestar sua pertença evangélica nos mais variados palcos da vida social.

Este tipo de manifestação, em que qualquer conquista é atribuída à intervenção divina, também é frequente no dia a dia de cidadãos comuns, sobretudo dos recentemente convertidos à religião evangélica. Mas é nos palcos mais visíveis e potencialmente influentes (nos meios de comunicação, em grandes aglomerações ou em situações nas quais a profissão de fé tenha maiores repercussões) que o ator pentecostalizado parece se sentir mais impelido a manifestar sua identidade religiosa. Parece que, nestes momentos, o indivíduo se sente providencialmente inserido pela própria divindade numa posição

---

<sup>34</sup> Os exemplos de manifestação de pertença evangélica em palcos inusitados existem em profusão e estão ao alcance da percepção de todos. Registro aqui apenas mais um episódio que tive ocasião de testemunhar durante um encontro da Reitoria da Uenf com um grupo de prefeitos da região Noroeste Fluminense, em 20/07/11. O mote do encontro, aberto à cobertura da imprensa, eram as tratativas visando à expansão da universidade para aquela região. Ao final da reunião, um dos prefeitos presentes pediu a alguém para conduzir uma oração para que Deus abençoasse aquela reunião e seus propósitos. Então todos se deram as mãos e um dos prefeitos conduziu uma oração (marcada por expressões estereotipadas de estilo evangélico, como se estivesse num templo), causando extremo mal-estar entre alguns presentes, a despeito de seus esforços em evitar manifestá-lo.

estratégica em meio à batalha de natureza espiritual<sup>35</sup> que se supõe travar-se entre as forças do bem e as do mal.

Não estamos aqui sugerindo que os atores pentecostalizados experimentem uma absoluta coincidência entre normatividade e conduta prática, ainda que eles se destaquem sobre outros atores religiosos também neste quesito. O que chamamos aqui de supremacia da lógica derivada da fé pentecostal é algo que se refere à forma de apreensão do mundo. Consideremos, por ora, que do ponto de vista pentecostal parte substancial da vida se explica mediante acionamento de elementos sobrenaturais. Na cosmologia pentecostalizada, as venturas e as desventuras, as conquistas e os fracassos tendem a ter explicações mágicas ou sobrenaturais, sendo atribuídas ora à mão forte da divindade e de seus anjos, ora à interferência maligna de seus adversários espirituais. Esta é a noção de batalha espiritual, tão central na visão de mundo pentecostal (MARIZ:1997). Como escreve Oro (2001:82), o neopentecostalismo desenvolve a magia numa escala até então inesperada e assim procede porque:

concebe o religioso como o plano fundante do real: um plano que mostra sua vigência quando se agradece a Deus por aquilo que, numa perspectiva laica, foi resolvido por médicos; quando se pede a Deus a força que reside dentro do próprio indivíduo; e, sobretudo, quando frente às contrariedades e imponderáveis da vida se interroga pela ‘ação do demônio’, ‘maldição’, ‘trabalho’, ‘encosto’, ‘olho grande’, etc.

Esta abordagem, uma vez submetida ao teste empírico e à avaliação sistemática, pode abrir uma chave de explicação mais geral para várias ordens de fenômenos observáveis, como (a) a visibilidade dos evangélicos nos mais variados palcos (não apenas no palco especificamente religioso), como ocorre com atletas, artistas e políticos, assim como no próprio cotidiano do ‘cidadão comum’; (b) a maior assiduidade dos evangélicos a suas atividades de culto quando comparados a outras confissões religiosas; (c) a frequente ‘mistura de papéis’ de que tais atores são acusados pela mentalidade moderna, quando os evangélicos mais pentecostalizados afirmam sua identidade religiosa em âmbitos onde essa pertença tenderia a ser considerada irrelevante ou inconveniente (por exemplo, na política partidária). O próprio interesse acadêmico pelos estudos envolvendo evangélicos parece

---

<sup>35</sup> Para uma interessante revisão de literatura sobre a noção de batalha espiritual entre Deus e o diabo, que é central para o entendimento da visão totalizante de estilo pentecostal, ver Mariz (1997).

traduzir a percepção quanto à existência em seu âmbito de elementos *estranhos* ou *não familiares* ao estilo moderno.

Entre nós, esta dicotomia tem sido atualizada no compartilhamento de um certo mal-estar diante dos pentecostais, tema que já vem sendo discutido por alguns autores (cf. Mariz, 1995; 1999). Freston, por exemplo, faz citações de passagens na mídia nas quais os pentecostais são acusados de “incautos” e “incultos”. Mafra (2001; 2002) e Giumbelli (2002) sublinham o preconceito que a Igreja Universal inspira na academia e na mídia. Embora esse mal-estar seja similar àquele que qualquer visão de mundo encantada gera no contraste com uma perspectiva racionalista, há distinções quanto ao referente religioso: algo que bem podemos perceber quando comparamos o mal-estar pentecostal com o provocado pelas religiões afro-brasileiras. (MAFRA, 2006:586).

Formulando a questão em termos teóricos, o que se poderia sugerir como *causa* deste comportamento peculiar dos evangélicos brasileiros, observável nos mais distintos contextos da vida social? Aqui é preciso considerar em que medida o processo de pentecostalização do protestantismo, ao longo dos últimos 100 anos, tem forjado as características fundamentais e específicas deste ator social que é o evangélico brasileiro. A análise da difusão do pentecostalismo no Brasil e de seu papel na constituição de uma visão de mundo destoante do padrão moderno em importantes aspectos é o ponto central da próxima seção.

### **Pentecostes x Babel: metáforas da inserção pentecostal na modernidade**

Como já tivemos ocasião de registrar, o protestante clássico descrito por Weber — tão relevante no processo de desencantamento religioso do mundo ocidental (PIERUCCI:2003) — se movia num mundo *separado* da divindade transcendente. Neste mundo concebido pelo calvinista, marcado pela doutrina da predestinação, a vontade divina a respeito da salvação ou perdição de cada alma estava prévia e inapelavelmente decretada. Segundo tal cosmologia, a história do mundo e de cada indivíduo já estava, por assim dizer, plenamente contada. Em vista da concepção de uma divindade transcendente e distante e diante da crença na predestinação, nenhuma manipulação de qualquer força da natureza, nenhum ritual mágico ou sacramental poderia fazer diferença no destino do mundo ou de qualquer ator coletivo ou individual. Daí a noção protestante de uma espécie de ‘tudo ou nada’ na prática da vida devocional, classicamente contraposta à noção católica de uma

caminhada feita de altos e baixos, tropeços, reinícios, tudo isto espiritualmente amparado pelo recurso aos sacramentos (WEBER,1987:82). Como registra Jessé Souza (1998):

(...) a ausência de mediação determina o fechamento dos espaços de 'compromisso'. O crente é deixado a si mesmo, e apenas humildade e obediência em relação aos mandamentos da divindade podem decidir da sua salvação. A totalidade da condução da vida, como unidade, é o que conta para que se alcance a salvação, e não a soma de ações isoladas.<sup>36</sup>

É neste contexto de um mundo *desencantado* que o catolicismo romano oficial e o protestantismo histórico tenderam, ao longo dos séculos XIX e XX, a relativizar a noção de milagre e a construir uma ortodoxia que dialoga com a ciência e é avessa à atribuição de todos os males aos demônios e de todas as conquistas à mão da divindade. Este seria, em linhas muito gerais, o típico ator cristão moderno, até que entrasse em cena o processo de pentecostalização do Cristianismo. Em que consiste tal processo? Vejamos, em uma breve revisão bibliográfica, como o termo é apropriado por um conjunto de autores.

### **Pentecostalização: um recorte bibliográfico**

Mariano (2001:6) usa o termo “pentecostalização” para traduzir o crescimento numérico dos pentecostais e seu predomínio entre os evangélicos brasileiros, além da influência de elementos pentecostais sobre demais evangélicos e católicos. Oro e Ureta (2007) citam Stoll (1990) e consideram exagerada a hipótese deste último quanto à ocorrência de uma “pentecostalização da América Latina”. Mas admitem não terem como deixar de perceber “uma diversidade de pentecostalismos latino-americanos, no que tange à diversificação de sujeitos sociais atingidos por essa mensagem religiosa, diversidade de teologias e de novas expressões religiosas pentecostais”. Oro (2003) é também um dos autores que mencionam um efeito de imitação (*mimese*) provocado pela Igreja Universal do Reino de Deus especificamente em termos das bem-sucedidas estratégias político-eleitorais daquela igreja; de modo bastante específico, também esta ideia cabe no referente “pentecostalização”.

---

<sup>36</sup> Para sermos mais precisamente fiéis ao raciocínio de Weber, diríamos que apenas humildade e obediência em relação aos mandamentos da divindade podem funcionar como *sintomas* ou *sinais* da salvação.

Velho (1997) associa a tendência de “(neo)pentecostalização no conjunto do campo religioso” brasileiro à ideia de *destradiconalização*, entendida menos como simples quebra da tradição e mais como a reflexividade frente à mesma tradição.

Poderíamos, então, associar essa "pentecostalização" a outros elementos ligados à destradiconalização, como a ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação. (VELHO:1997)

Burity (1997) se refere a uma pentecostalização do protestantismo brasileiro que se traduz por

maior espontaneidade nos cânticos, nas ‘declarações’ em voz alta, maior flexibilidade litúrgica (quase total ausência de momentos simbólicos ou sacramentais, aceitação definitiva de uma imensa variedade de instrumentos e ritmos musicais e discreta utilização de recursos multimídia, explosão da música gospel, das bandas e shows), nova modulação da linguagem (grande ênfase na ‘luta espiritual’ contra as forças do mal), na arregimentação do exército dos santos, comandados por um Deus guerreiro, acrescida de certos momentos de relacionamento amoroso com Deus, com confissões de amor e juramentos de fidelidade etc.

Ao tentar responder à pergunta sobre se os pentecostais serão maioria no Brasil, Almeida (2008) aborda o Pentecostalismo mais como *fenômeno* e menos como *instituição*:

(...) minha unidade empírica é uma parcela da religiosidade contemporânea no Brasil, que em dosagens diferentes encontram-se no Pentecostalismo clássico, no neopentecostalismo, e também nos evangélicos não-pentecostais e entre alguns católicos. Dito de outra maneira, há um sistema discreto de religiosidade de perfil evangélico-pentecostal que ultrapassa as instituições evangélico-pentecostais.

Leonildo Campos (2008) registra que mesmo o crescimento numérico de presbiterianos, metodistas e congregacionais, normalmente referidos como ‘protestantes históricos’, parece se dar basicamente pela inserção de ‘práticas, discursos, liturgias e formas de ser próprias do pentecostalismo e da renovação carismática’. O mesmo autor (2008b) afirma que ‘há uma crescente pentecostalização do campo evangélico (protestante) brasileiro’.

Souza e Magalhães (2002) reportam a “pentecostalização do universo evangélico” de vários países da América Latina, querendo traduzir uma noção quantitativa do percentual de pentecostais entre os evangélicos de cada país considerado. Damasceno & Duarte (2005) usam a expressão “pentecostalização da política” em um trabalho

etnográfico sobre a participação política de mulheres num município da Baixada Fluminense em 2004.

Numa referência à pentecostalização no sentido quantitativo e qualitativo, que aqui emprestaremos ao termo, Menezes (2007) se refere a um fenômeno que ultrapassa os limites do Pentecostalismo:

Assim é que concentramos o olhar sobre o movimento de pentecostalização de religiões evangélicas no Brasil que teve início entre os anos de 1910 e 1911, tendo como marco inicial a criação das igrejas Congregação Cristã no Brasil e Evangélica Assembléia de Deus. Podemos seguramente afirmar que este processo ainda se encontra em curso e que não se restringiu aos limites do próprio pentecostalismo, isto é, tem atingido os protestantes históricos, transformando-os em denominações renovadas com estruturas eclesiais tradicionais ou imprimindo sobre eles uma dinâmica que os faz absorver os paradigmas pentecostais, mesmo que permaneçam institucionalmente históricos. (MENEZES, 2007:94)

Na mesma linha, Siepierski (2001) dedica todo um capítulo de sua tese de doutorado à “Pentecostalização do campo protestante brasileiro”.

Se naquela ocasião as igrejas históricas que se pentecostalizaram foram expulsas de suas denominações, hoje tem sido muito diferente com as igrejas que se (neo)pentecostalizam. Um exemplo disso é a Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, com cerca de 4 mil membros e que, desde o final da década de oitenta, se (neo)pentecostalizou e nunca foi questionada por isso, permanecendo ligada à Convenção Batista Brasileira (...).

No contexto deste trabalho, deve-se entender por *pentecostalização* tanto a disseminação *quantitativa* do Pentecostalismo — carro-chefe da expansão evangélica brasileira (MARIANO:2001; MACHADO: 2006) —, quanto a difusão *qualitativa* de traços pentecostais entre igrejas não enquadráveis nessa classificação. Um dos traços relevantes da difusão *qualitativa* do pentecostalismo no Brasil (embora não apenas no País) é a reafirmação do componente mágico da religião, outrora desarticulado pelo puritanismo<sup>37</sup>. Mas o que se entende por magia em sua relação com religião na tradição sociológica?

Segundo o Dicionário de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (1986:707), o termo *magia* designa um complexo de crenças e ações por meio das quais pessoas e

---

<sup>37</sup> Embora os termos ‘magia’ e ‘religião’ sejam com frequência situados em polos opostos, como veremos a seguir, a dimensão mágica do pentecostalismo brasileiro tem, segundo Machado (2007:16, apoiando-se em Cecília Mariz), um caráter *eticizante*: ‘o que permite a vitória de Deus e do seu Filho sobre o demônio são suas virtudes morais’ e ‘quem almeja seguir os seus passos deve procurar desenvolvê-las’.

grupos podem obter o controle do seu ambiente, de modo a realizar seus objetivos; a eficácia de tal controle, porém, não pode ser comprovada pelos métodos da ciência empírica. Embora, segundo o mesmo verbete, a essência da ação mágica resida no fato de ser uma crença não comprovada empiricamente (o que a distinguiria da ciência) e uma tentativa de controle da natureza (o que a distinguiria da religião), os limites entre magia e religião não são totalmente inequívocos.

Em Durkheim (1996: 507, nota 62), as fronteiras entre magia e religião ‘são com frequência indecisas’, mas se pode distingui-las pelos seguintes aspectos: (a) a religião geralmente tem hostilidade pela magia, em vista do ‘prazer profissional’ desta última ‘em profanar as coisas sagradas’ mediante a realização de ritos simétricos às cerimônias religiosas às quais remete; (b) as crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários, diferentemente da magia, que ‘não tem por efeito ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo uma mesma vida’; (c) entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto (DURKHEIM, 1996: 28-29).

Bebendo em parte da tradição weberiana, que enfatiza a luta da religião contra a magia (primeiro por parte dos profetas bíblicos do judaísmo antigo, depois por parte dos protestantes ascéticos europeus), Peter Berger (1985) descreve a constituição da religião do antigo Israel como uma oposição explícita às concepções ‘cosmológicas’ de seus povos vizinhos, notadamente o Egito e a Mesopotâmia<sup>38</sup>. Nesta abordagem, a visão de mundo ‘cosmológica’ (típica dos povos vizinhos a Israel) seria o ambiente próprio para a centralidade do aspecto mágico na prática religiosa. Por oposição, a afirmação do monoteísmo ético judaico é apontada como um primeiro passo na longa trajetória de desencantamento religioso do mundo, que teria tido movimento exponencial quando do

---

<sup>38</sup> A afirmação do caráter antimágico do judaísmo antigo não impede que se possam identificar traços mágicos ou ‘cosmológicos’ na própria pregação profética registrada no Antigo Testamento. É o caso da leitura — presente nos livros bíblicos dos Reis — segundo a qual os pecados dos reis hebreus contra Iahweh (notadamente a idolatria) atraíam a ruína sobre o povo. Neste aspecto, Israel se assemelha bastante ao padrão cosmológico que postula, nas palavras de Berger (1985:126) a ‘continuidade entre o empírico e o supraempírico, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses’.

surgimento do protestantismo ascético<sup>39</sup>. Para Berger, o ambiente mágico-cosmológico ao qual se opôs a religião judaica pode ser descrito como uma realidade onde

(...) o mundo humano (ou seja, tudo o que hoje chamaríamos de cultura e sociedade) está inserido numa ordem cósmica que abarca o universo inteiro. Essa ordem não só deixa de fazer a clara distinção moderna entre as esferas humana e não-humana (ou ‘natural’) da realidade empírica, mas – e isso é mais importante – postula uma continuidade entre o empírico e o supraempírico, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Essa continuidade, que pressupõe uma união permanente dos acontecimentos humanos com as forças divinas que permeiam o universo, é efetuada (não apenas reafirmada, mas literalmente restabelecida) repetidas vezes no ritual religioso. (BERGER, 1985: 126)

Ainda na tradição weberiana, a distinção entre magia e religião é bem resumida em um texto didático escrito por Pierucci (2001). De uma relação de 11 itens distintivos, o autor retém seis considerados principais (PIERUCCI, 2001: 82-85), dos quais o primeiro praticamente resume os demais:

A magia visa a fins específicos. (...) tem a ver com resultados tópicos e parciais. (...) os resultados costumam ser avulsos, sem constituir um sistema unitário. E, além de limitados e avulsos, devem ser de ordem material, ou temporal. (...) A magia deve servir para melhorar a vida ‘aqui e agora’, não no ‘outro mundo’; no futuro, só se for o imediato, jamais na ‘vida eterna’. Muito mais sublimada e espiritualizada que a magia, a religião caracteriza-se por alçar voos mais ousados: promete a salvação eterna, a paz espiritual, o bem-estar geral. (...) Enquanto a religião protela, a magia é imediatista. (PIERUCCI, 2001: 83)

Segue-se daí que ‘a magia é usada apenas instrumentalmente’, e ‘a relação do mago com as pessoas que o procuram é uma relação profissional-cliente’, ‘de natureza utilitária’. Sob este ponto de vista, ‘a magia é associal e, ao menos potencialmente, antissocial, coisa que nem de longe uma religião pretende ser’. Dois outros tópicos permitem clara distinção entre magia e religião segundo esta abordagem. Primeiro: ‘o ritual religioso é serviço divino; o ritual mágico é coação divina’ (PIERUCCI, 2001: 85). Segundo: religião e magia diferem ainda quanto à garantia do efeito desejado.

---

<sup>39</sup> Para Freitas (2007), crítico desta linha de argumentação, o legado de Weber sobre a contribuição do Cristianismo para o desenvolvimento da racionalidade ocidental se apoiaria mais na tradição teológica cristã do que em evidências empíricas.

Na religião, o pedido feito em oração depende de a divindade aceitar ou não a solicitação ou a homenagem. Já no magismo, o efeito só depende de o agente seguir à risca o ritual e pronunciar corretamente a fórmula' (PIERUCCI, 2001: 86).

Em que pese traçar distinções tão delimitadas e acentuar a importância de sua consideração no âmbito analítico (PIERUCCI, 2001:101), o autor também registra que no mundo real magia e religião frequentemente ocorrem misturadas, em proporções as mais variadas.

(...) em face da enorme diversidade histórica das religiões da humanidade, é possível concluir que algumas delas são menos desencantadas do que outras, ou menos desencantadas numa fase histórica do que noutras. A umbanda e o candomblé são religiões mais encantadas do que os vários ramos do cristianismo; o catolicismo é menos desencantado do que o protestantismo histórico, sobretudo o de feitiço puritano; o neopentecostalismo, mais encantado do que os outros ramos do pentecostalismo e, *a fortiori*, do protestantismo.<sup>40</sup>

A esta altura é possível perceber uma sutil peculiaridade do significado do termo *magia* quando as coisas são vistas sob a perspectiva conceitual acima delineada. Nestes termos, nem tudo o que se dê fora do âmbito da racionalidade técnica ou científica dos nossos tempos poderia ser tomado como *mágico*, mas apenas os fenômenos onde se identifiquem certos caracteres distintivos, tais como o foco em objetivos pontuais, o caráter instrumental e o aspecto de coação da divindade. Por esta razão, há quem considere impróprio caracterizar o pentecostalismo brasileiro como 'mágico'<sup>41</sup>. Afinal, por mais que se apontem os traços mágicos (em sentido estrito) presentes no neopentecostalismo brasileiro, seria um erro desconsiderar todo o arcabouço ético-doutrinário, as promessas e expectativas para o além-túmulo e, enfim, todos os traços tipicamente religiosos (no sentido

---

<sup>40</sup> Pierucci (1998b) vem se mostrando ativo polemista contra a tese do reencantamento religioso do mundo, levantada por 'antropólogos culturais e sociólogos da religião, no Brasil, no Cone Sul, em toda a América Latina, na América do Norte, na Ásia, na Europa'. Concordamos com ele (tanto do ponto de vista empírico quanto na perspectiva normativa) quanto ao princípio da secularização jurídica. Mas é preciso reconhecer que a experiência religiosa pentecostal brasileira constitui, sim, exemplo eloquente de fortalecimento da dimensão mágica no campo religioso (MARIZ:1997), como abordaremos adiante.

<sup>41</sup> Esta atenta observação foi feita por Cecilia Mariz durante a exposição desta tese. Para esta autora (MARIZ, 1997b:56), 'uma religiosidade que dá ênfase à teologia da guerra espiritual parece estar no meio-termo entre uma religião mágica e a ética'. Ou ainda: 'Aí a magia ganha um conteúdo ético, e a ética ganha um poder mágico'.

em que se distinguem dos traços mágicos) do pentecostalismo em geral e do próprio neopentecostalismo.

No entanto, mesmo reconhecendo a propriedade desta observação, é possível mobilizar um significado mais lato para o adjetivo ‘mágico’, como fazem vários autores<sup>42</sup>. Mariano (2001:252), por exemplo, se refere às correntes neopentecostais como ‘escancaradamente mágicas’. Por sua vez, Machado (2007:14), ao se referir à ‘importância da dimensão mágica da configuração pentecostal’, não invoca critérios estritos de distinção entre magia e religião; em vez disto, cita a característica genérica dos pentecostais como o segmento confessional cristão ‘que mais acredita na intervenção de forças sobrenaturais na atualidade’.

Uma abordagem sobre magia mais afinada com a realidade pentecostal brasileira parece ser aquela trazida por Oro (2001: 80-81). Em vez de entender magia como prática meramente ‘utilitarista’, ‘interesseira’ e ‘instrumental’, é possível concebê-la como uma visão de mundo complexa que, nos termos de Duarte (1986:248), percebe uma íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza (ORO, 2001:80). Em tal atmosfera cognitiva, afirma Oro:

(...) não há ‘problema’ que não possa ser abarcado pelo sobrenatural, assim como não há solução que não se relacione, ao menos em parte, com o sagrado; não há, também, situações em que a medicina, a economia, ou a física, constituam cursos de ação excludentes da religião. Segundo esta ótica, não há utilitarismo na conduta mágica, pois não se vive a ruptura de planos entre o céu e a terra; não há uma carreira oportunista de idas e vindas relativamente à religião, antes um recurso explicativo vinculado a uma visão de mundo totalizante segundo a qual todo o mal e todo o bem se iniciam no plano místico. (ORO, 2001: 80-81).

Eis uma concepção apropriada para a abordagem deste trabalho. Para os fins da nossa argumentação, o aspecto mágico deve ser entendido como crença nessa íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza – algo que tem visível parentesco com a ‘continuidade entre o empírico e o supraempírico, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses’, de que fala Berger (1985:126). Portanto, o componente

---

<sup>42</sup> Talvez se pudesse preferir o termo ‘encantamento’ para dar conta deste sentido mais abrangente de magia, mas na literatura ambos os termos são frequentemente tratados como sinônimos, como faz Pierucci (2001:99-100): ‘As vertentes religiosas *mais desencantadas, isto é, menos mágicas*, são o judaísmo profético, o protestantismo puritano e o catolicismo intelectual’ (grifos nossos).

mágico é aqui entendido e referido como crença na interferência cotidiana de forças sobrenaturais na vida dos indivíduos e nos acontecimentos da natureza e da sociedade.

Várias evidências da virada mágica pentecostal assim considerada estão expressas no relatório da pesquisa ‘*Spirit and Power*’ (2006) — *survey* realizado junto a dez países, incluindo o Brasil, cujos resultados foram publicados em outubro de 2006. Os percentuais são atribuídos ao Brasil como um todo e a três grupos cristãos específicos: pentecostais, carismáticos e outros cristãos<sup>43</sup>. Certos indicadores, se não expressam diretamente a concepção mágica pentecostal, permitem delinear o contexto em que tal concepção se alimenta — onde os textos sagrados são lidos de forma mais literal e onde a crença em milagres se transpõe mais diretamente para a experiência presente dos fiéis e da igreja.

Na forma de apropriação dos textos sagrados, por exemplo, os pentecostais são — entre os grupos cristãos considerados — os que professam em maior intensidade que a Bíblia deve ser tomada literalmente, como podemos ver na tabela 2.

**Tabela 2 - Forma de apropriação da Palavra de Deus<sup>44</sup>**

	Acreditam que deve ser tomada literalmente (%)	Acreditam que não deve ser tomada literalmente (%)	Acreditam que foi escrita por homens, não é Palavra de Deus (%)	Não sabem / não responderam / outros (%)	Total (%)
Brasil	53	30	12	05	100
Pentecostais	81	14	02	03	100
Carismáticos	49	37	07	07	100
Outros cristãos	65	21	12	02	100

Fonte: *Spirit and Power* (2006:25;151)

<sup>43</sup> Na perspectiva dos autores da pesquisa ‘*Spirit and power*’, os carismáticos compartilham muitas dentre as experiências distintivas do pentecostalismo (como a crença na renovação atual dos chamados dons do Espírito Santo), mas continuam membros de denominações protestantes, católicas ou ortodoxas tradicionais (*Spirit and Power*, 2006: 2). A grande disparidade de resultados entre pentecostais e carismáticos é instigante frente às similaridades observadas entre os dois grupos e sugere a oportunidade de pertinentes estudos a respeito. Uma hipótese preliminar para explicar tal disparidade apontaria a interveniência e o peso da *ortodoxia institucional* sobre o perfil dos carismáticos, limitando interpretações ou apropriações das Escrituras não compatíveis com a tradição ou com o patrimônio teológico acumulado da instituição religiosa em questão.

<sup>44</sup> Question wording: Which one of these statements comes closest to describing your feelings about [Insert “The Bible” for Christians; “The Koran” for Muslims; “Sacred Scriptures” for all others]? The [Bible is/the Koran is/Sacred Scriptures are] the actual word of God and [is/are] to be taken literally, word for word, OR [the Bible is/the Koran is/Sacred Scriptures are] the word of God, but not everything in [it/them] should be taken literally, word for word, OR [the Bible is a book/the Koran is a book/Sacred Scriptures were] written by men and [is/are] not the word of God. Registramos aqui que há no relatório oficial pequena inconsistência na soma dos percentuais na linha dos carismáticos. Aproximamos, na transcrição, para cima um ponto percentual na coluna ‘não sabem / não responderam / outros’.

Também os pentecostais são os que em maior proporção concordam completamente com a noção de que milagres ocorram atualmente como nos tempos antigos (Tabela 3):

**Tabela 3 – Milagres ocorrem hoje como nos tempos antigos<sup>45</sup>**

Milagres	Concordam completamente (%)	Tendem a concordar (%)	tendem a discordar(%)	Discordam completamente (%)	Não sabem / não responderam (%)	Total (%)
Brasil	34	27	14	23	02	100
Pentecostais	55	26	14	05	00	100
Carismáticos	32	30	18	18	02	100
Outros cristãos	30	N/I	N/I	N/I	N/I	N/I

Fonte: *Spirit and Power* (2006:27;143)

Um dos itens caros à interpretação literal das escrituras diz respeito à crença em que os fiéis serão arrebatados ao céu antes do fim do mundo, e os pentecostais são os que apresentam maior proporção de indivíduos que professam literalmente esta crença<sup>46</sup>, como se nota pela tabela 4.

**Tabela 4 - Arrebatamento**

Arrebatamento	Acreditam no arrebatamento (%)	Não acreditam no arrebatamento (%)	‘Não sabem’ ou ‘não responderam’ (%)	Total (%)
Brasil	56	37	07	100
Pentecostais	93	07	00	100
Carismáticos	48	43	09	100
Outros cristãos	47	N/I	N/I	N/I

Fonte: *Spirit and Power* (2006:26;126)

<sup>45</sup> **Question wording:** *Miracles still occur today as in ancient times. Do you completely agree, mostly agree, mostly disagree or completely disagree?* Nas tabelas referentes a esta questão, o relatório ‘Spirit and Power’ enfatiza apenas os percentuais dos que ‘concordam completamente’ (vide página 27). Na página 143 são apresentados os percentuais das demais colunas (‘tendem a concordar’; ‘tendem a discordar’; ‘discordam completamente’; ‘não sabem / não responderam’) apenas para pentecostais, carismáticos e média geral no país, omitindo-se os percentuais relativos a ‘Outros cristãos’. Também se nota pequena inconsistência no percentual de ‘não sabem / não responderam’ referentes à média geral do Brasil e aos carismáticos.

<sup>46</sup> **Question wording:** *Which, if any, of the following do you believe in? Do you believe in the rapture of the church, that is, that before the world comes to an end, the religiously faithful will be saved and taken to heaven?* Também aqui foram omitidos pelo relatório ‘Spirit and Power’ os dados completos referentes aos ‘outros cristãos’.

Mas o indicador mais direto do caráter mágico da religiosidade pentecostal, do ponto de vista deste trabalho, é a crença na interferência de anjos e demônios nos destinos das pessoas e dos acontecimentos. Esta é uma característica fortemente presente no neopentecostalismo brasileiro, onde uma das ênfases recai sobre a guerra espiritual contra o diabo e seus representantes na Terra (MARIANO: 2004; MARIZ: 1997) e onde é frequente o acionamento de procedimentos rituais (como banho de descarrego ou participação em correntes) para fazer frente às entidades tidas como malignas. Tais entidades são quase sempre assimiladas à condição de demônios e muitas vezes responsabilizadas pelos males ou insucessos verificados na vida do indivíduo<sup>47</sup>. Segundo a pesquisa *Spirit and Power*, é novamente entre os pentecostais que se verifica o maior percentual de fiéis que concordam completamente com a ação destes seres espirituais (anjos e demônios) no mundo contemporâneo<sup>48</sup>, como demonstra a tabela 5:

**Tabela 5 - Anjos e demônios<sup>49</sup>**

Anjos e demônios	<b>concordam completamente</b> em que anjos e demônios sejam ativos (%)	<b>Tendem a concordar</b> em que anjos e demônios sejam ativos (%)	<b>Tendem a discordar</b> de que anjos e demônios sejam ativos (%)	<b>Discordam completamente</b> de que anjos e demônios sejam ativos (%)	<b>Não sabem / Não responderam</b> (%)	<b>Total (%)</b>
Brasil	58	21	06	12	03	100
Pentecostais	81	15	02	02	00	100
Carismáticos	57	22	07	11	03	100
Outros cristãos	53	N/I	N/I	N/I	N/I	--

Fonte: *Spirit and Power* (2006:28;144)

<sup>47</sup> Conforme Machado (2007:17), comportamentos transgressores como o roubo e a morte são associados pela teologia da Igreja Universal do Reino de Deus ao Exu Zé Pilintra, enquanto problemas financeiros e dificuldades para obtenção de emprego são atribuídos à influência do Exu Tranca-Rua, ao passo que adultério e homossexualidade são associados à intervenção da Pomba-Gira na vida cotidiana.

<sup>48</sup> **Question wording:** *Angels and demons are active in the world. Do you completely agree, mostly agree, mostly disagree or completely disagree?* Também aqui o relatório ‘Spirit and Power’ omite os detalhes dos percentuais de ‘Outros cristãos’, informando apenas o percentual relativo à resposta ‘Concorda completamente’.

<sup>49</sup> Também nesta tabela inserida no relatório oficial da pesquisa Spirit and Power há pequena inconsistência na soma dos percentuais na linha dos carismáticos. Aproximamos um ponto percentual para cima, na transcrição da tabela, a coluna ‘não sabem / não responderam / outros’.

Em ambiente neopentecostal, a luta entre estes seres incorpóreos pelo domínio do mundo humano é concebida como uma batalha que não se trava apenas no nível da consciência individual dos homens ou mulheres, mas também em territórios físicos precisamente delimitados. A noção de espíritos territoriais – que agem especificamente em certos bairros, cidades ou países e precisam ser detidos por anjos de Deus, mobilizados graças ao clamor de oração das igrejas — é algo que tem se disseminado na literatura evangélica. Segundo esta perspectiva, uma das missões da igreja é combater tais espíritos malignos e retirar do poder deles certas porções de território, para o que se faz previamente o chamado ‘mapeamento espiritual’<sup>50</sup>.

A Igreja inteira é um exército, e está em meio a uma guerra espiritual. Todos os crentes deveriam entoar o hino "Avante, Soldados Cristãos". Mas nem todos os que estão no exército são enviados à linha de combate. Aqueles que estão na linha de frente precisam daqueles que ficam na retaguarda, e aqueles que ficam na retaguarda precisam daqueles que avançam para a linha de frente. (WAGNER, 1993: 15)

A pentecostalização implica, pois, um reforço da concepção mágica (encantada) do mundo, e este seria o elemento-chave para explicar a especificidade do ator evangélico brasileiro frente a seus contemporâneos. Enquanto a típica sociabilidade moderna leva os atores individuais à crescente necessidade de administrar lógicas distintas e eventualmente díspares, num mundo segmentado e fragmentado, o ator evangélico brasileiro atualiza um mundo concebido como totalidade lógica, hierarquizada, com a divindade ocupando um lugar central para a explicação de todas as ordens de fenômenos. Vale a pena reforçar o que já foi dito: na cosmologia pentecostal, a felicidade e o infortúnio, as vitórias e as derrotas voltam a ter explicações mágicas ou sobrenaturais, sendo atribuídas ora ao poder da divindade (e de seus anjos), ora à astúcia maligna dos demônios.

Aqui cabe um breve mergulho no universo bíblico para o recurso a uma metáfora potencialmente útil. Na tradição cristã o episódio de Pentecostes — descrito, no livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, como o envio do Espírito Santo sobre os apóstolos 50 dias após a ressurreição de Jesus — é lido como uma espécie de inversão do episódio da Torre de Babel, descrito no livro do Gênesis. Em Babel, a humanidade perde a unidade linguística

---

<sup>50</sup> A crença em demônios territoriais é controversa no meio evangélico, e é certo que a ênfase em sua relevância tende a não ser bem vista em igrejas históricas. Para uma apreciação teologicamente crítica desta crença, ver Lopes (2005:18)

e a capacidade de ação cooperativa, estabelecendo-se a divisão, a discórdia, a fragmentação, tudo isto como fruto da pretensão onipotente do ser humano de atingir o céu através do seu próprio esforço e capacidade, mediante a construção de uma enorme torre. Em Pentecostes, por iniciativa gratuita da divindade, o ser humano tem sua unidade reconstituída, sendo notável que discursos proferidos por apóstolos galileus, em sua língua nativa, tenham sido entendidos por indivíduos pertencentes a uma constelação de nacionalidades.<sup>51</sup>

Aplicadas a este contexto, as metáforas de Babel e de Pentecostes sugerem igualmente dois momentos cruciais da história recente da humanidade em sua vertente ocidental. No primeiro (Babel), o ser humano se emancipa da tutela do teocentrismo, no alvorecer da modernidade clássica, e instaura uma civilização fundada em fundamentos humanos, terrenos, políticos. Esta civilização propicia a construção ideológica de um mundo fragmentado, onde não há *uma* lógica presidindo a natureza e os acontecimentos, mas uma multiplicidade cada vez maior de lógicas, culminando com a ultrafragmentação da modernidade avançada. No segundo momento (Pentecostes), o ser humano atingido pelo fenômeno religioso aqui abordado experimenta uma ação da divindade que lhe retribui a capacidade de olhar o mundo (o mundo físico e o social) como uma totalidade lógica, compartilhável, inteligível, e este é o traço aqui acentuado da cosmologia pentecostal.

Eis por que, segundo nossa hipótese de trabalho, o ator pentecostalizado brasileiro tende a afirmar sua identidade em praticamente todos os contextos: é porque a visão pentecostal lhe proporciona a percepção de um mundo totalizante e dualista, onde não é tão radicalizada a fragmentação de papéis, palcos e contextos própria da modernidade. Esta tese não exclui que eventualmente a adesão ao pentecostalismo possa ser caracterizada como escolha estratégica visando a ganhos concretos e de curto prazo (por exemplo, no contexto de prisões ou carceragens, onde vários estudos apontam a ocorrência de tratamento diferenciado para os presos convertidos). Sem dúvida isso pode ocorrer, mas o fenômeno sociológico mais relevante, sob a nossa perspectiva, é a pentecostalização como

---

<sup>51</sup> Os episódios da Torre de Babel e do Pentecostes estão descritos respectivamente no livro do Gênesis, capítulo 11, versículos de 1 a 9, e no livro dos Atos dos Apóstolos, capítulo 2, versículos de 1 a 13. E o padrão de interpretação aqui citado está mencionado na nota de rodapé incluída pela Bíblia de Jerusalém referente ao relato de Pentecostes.

lente pela qual se vê o mundo, e o uso desta lente é de ordem pré-reflexiva e naturalizada pelo ator.

Seria lícito, então, afirmar que a pentecostalização constitua uma espécie de *retrocesso* na modernização brasileira? O desenvolvimento desta questão é o tema da próxima seção.

### **Pré-moderno, não-moderno ou peculiarmente moderno?**

A presente interpretação impõe o desafio teórico de discernir se a difusão pentecostal constitui fenômeno *típico* da modernidade avançada ou se seria como que um *obstáculo* à sua plena concretização como projeto. Mesmo sem propor esta questão, parece claro que Souza (2011: 271-272) defenderia a primeira opção:

Quanto ao pentecostalismo, a primeira característica geral que marca a trajetória dessa religiosidade é o fato de ela ser uma típica religião das classes dominadas, guardando assim as principais marcas desses modelos de religiosidade. A respeito disso, vale ressaltar que não se trata ele um modelo qualquer de religião dos dominados, mas sim de uma forma tipicamente moderna de religiosidade das classes dominadas, em sintonia com as formas modernas de exclusão e dominação engendradas pelo capitalismo e pela modernidade. (grifos nossos).

Para este autor, o discurso e a prática do pentecostalismo se moldam a partir das ansiedades de classe produzidas pelas novas teias sociais da sociedade capitalista. Apesar das mudanças experimentadas pelo movimento pentecostal em suas três ondas de expansão<sup>52</sup>, argumenta Souza (2011:274), “sua base de classe social se manteve praticamente a mesma, ou seja, seguiu sua ‘vocação’ inicial para atender as demandas das classes subintegradas da sociedade capitalista”. Sinais disto seriam o grande crescimento desta religião nas regiões onde as contradições do capitalismo são mais radicalizadas — como a América Latina — e a dificuldade de penetração em regiões que passaram por processos de eliminação de desigualdades sociais, como a Europa Central. Na visão de

---

<sup>52</sup> Paul Freston (1993:66) descreveu o movimento pentecostal no Brasil como tendo ocorrido em três ondas: a primeira, no início do século XX, com o surgimento das primeiras igrejas pentecostais no Brasil (Congregação Cristã, em 1910, e Assembleia de Deus, em 1911); a segunda, na década de 1950 e início da de 1960 (Quadrangular, 1951; Brasil para Cristo, 1955; Deus é Amor, 1962, além de dezenas de outras denominações menores); e a terceira a partir da década de 1970 (tendo como principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, e a Igreja Internacional da Graça de Deus, de 1980).

Jessé Souza, estes traços estão evidentes já nas origens do movimento pentecostal, nos Estados Unidos, e na maneira como este perfil de religiosidade se expande pelo mundo.

Embora concordando em linhas gerais com a argumentação de Jessé, é preciso reconhecer que, *no aspecto específico de difundir uma cosmovisão mágica e totalizante*, a pentecostalização não se afina com o processo de modernização segundo o modelo europeu, muito pelo contrário. Tanto mais se reconhecermos, como faz o autor (SOUZA, 2010: 275), a linha de continuidade entre o ‘catolicismo mágico que dominava o mundo rural’ (um ambiente sociologicamente tradicional, não moderno) e o ‘pentecostalismo mágico marcante no neopentecostalismo’. Eis aqui uma discussão instigante.

Sob certo aspecto, mais imediatamente perceptível, o movimento pentecostal parece mesmo apresentar-se como perfeita expressão da modernidade religiosa. Em primeiro lugar, a evangelização de estilo pentecostal interpela *o indivíduo*, em geral desenraizando-o de sua teia tradicional ou familiar de relações (PRANDI: 2008; PIERUCCI: 2006; CONTINS, 2003: 233)<sup>53</sup>. Visto em perspectiva histórica, o movimento pentecostal representa e promove uma radicalização da fragmentação religiosa outrora instaurada pela Reforma Protestante. Se no século XVI a cristandade se fragmentou mediante a afirmação do princípio da livre interpretação da Escritura – e mais ainda mais no século XIX com o surgimento do denominacionalismo, consistindo na coexistência de denominações mutuamente tolerantes e dotadas do mesmo status legal (BERGER:1985) –, a emergência do Pentecostalismo clássico, em inícios do século XX, veio a significar um novo passo rumo à fragmentação. Afinal, passou-se então a enfatizar a liberdade do Espírito frente ao próprio texto sagrado. Por fim, a onda neopentecostal, em fins do século XX e início do XXI, levou ao extremo a explosão de novas denominações<sup>54</sup>.

Mas um olhar atento às especificidades aqui ressaltadas do ator pentecostalizado também permite perceber importantes nuances que, se não representam obstáculo ao desenvolvimento de uma sociabilidade moderna avançada, fazem crer que estamos diante

---

<sup>53</sup> Já Ernst Troeltsch, contemporâneo de Weber, diagnosticava que a oposição dos modelos ‘igreja’ x ‘seita’ (ambos calcados numa perspectiva *coletiva*) não fazia maior sentido àquela altura, diante da crescente afirmação do espírito tipicamente *individualista* do homem moderno. A atualidade desse pensador está fartamente defendida em Mata (2008). Sobre os significados de ‘igreja’ e ‘seita’, ver nota número 100, adiante.

<sup>54</sup> Sou grato ao professor Valdemar Figueredo Filho por me chamar a atenção para esta observação durante o Exame de Qualificação do doutorado.

de uma versão muito peculiar de modernização. Pois o processo que por um lado desenraíza, fragmenta e desinstitucionaliza, por outro não se propõe a deslocar o indivíduo das teias mágicas em que a sociabilidade tradicional o formara. Ao contrário, a magia é potencializada, e a noção moderna de ‘papéis’ específicos adequados a certos ‘palcos’ fica obscurecida por uma visão totalizante da realidade social, o que, como veremos, tem implicações sobre o comportamento político e sobre a noção internalizada de cidadania.

A atuação da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) constitui, talvez, o exemplo mais eloquente desta especificidade. Por um lado, a Iurd usa com eficácia os recursos da modernidade tecnológica (rede de televisão, jornal impresso circulando em massa, megaeventos) e opera, no nível simbólico, uma inserção do indivíduo no circuito cosmopolita da modernidade avançada. Rituais como a ‘fogueira de Israel’ — em que os envelopes com o dinheiro oferecido pelos fiéis viajam pelo mundo, de templo em templo, até serem queimados em Israel (sem o dinheiro dentro, segundo se supõe), tudo com o apoio de registro midiático, conforme Birman (2003:243;253) — permitem que o fiel se livre, ao menos no nível simbólico, das amarras que no âmbito concreto o impedem de experimentar uma sociabilidade mais cosmopolita. Tomando por empréstimo os termos de Baumann (1999:85-110), o ritual transforma simbolicamente o *vagabundo* em *turista*. Tudo isto por um lado.

Por outro, a essência do apelo proselitista da Universal é de natureza mágica, com seu universo povoado de noções como ‘encosto’, ‘olho grande’, ‘descarrego’ – em linhas gerais assimiladas da tradição das religiões afro-brasileiras<sup>55</sup>, ainda que inseridas em um contexto de religiosidade ética não presente na tradição daquelas religiões<sup>56</sup>. A ascensão social prometida pela Teologia da Prosperidade – voltando a Jessé Souza – está ancorada na aposta fundamentalmente mágica das correntes e de outros rituais assemelhados, não se verificando ali (e na maioria das grandes denominações afinadas como neopentecostalismo) a conjugação da aposta mágica com uma luta concreta e planejada por ascensão social

---

<sup>55</sup> As afinidades entre o Pentecostalismo e a religiosidade popular brasileira – tradicionalmente sincrética em termos da combinação de elementos do Catolicismo, da Umbanda e do Candomblé – têm sido apontadas por vários autores, entre eles Emilio Willems (1967), Christian Lalive D’Epinay (1970), Jean-Pierre Bastian (1994) e Alejandro Frigerio (1998), como reporta Mariano (2001:247).

<sup>56</sup> Ao analisarem o obscurecimento das fronteiras entre diferentes tradições religiosas no Brasil, Almeida & Montero (2001:94) argumentam que a Igreja Universal do Reino de Deus pode ser entendida como resultante da interação entre uma tradição evangélico-pentecostal e um catolicismo afro-kardequista, articulada em torno da figura do diabo..

incorporada ao cotidiano do crente (SOUZA, 2011: 279-280). Como resume Mariano (2004:132, grifo nosso), a Iurd tem articulado

(...) conhecimentos e aparatos tecnológicos de ponta nas áreas de propaganda e comunicação a crenças e práticas religiosas em profunda tensão com saberes, valores e instituições da modernidade. (...) a Universal optou por investir maciçamente em técnicas avançadas de propaganda e no evangelismo eletrônico e por dilatar e sistematizar a oferta de magia.

Não estamos propondo aqui qualquer tipo de hibridismo ‘tradicional-moderno’, mas apenas ressaltando aspectos que destoam de um enquadramento pouco atento do pentecostalismo como típica expressão da modernidade avançada ou pós-modernidade. Igualmente simplista seria afirmar tão somente que o componente mágico e a ênfase nos milagres tão próprios do neopentecostalismo constituíssem formas lógicas de indivíduos socialmente precarizados se inserirem na modernidade avançada e competitiva. Seria simplista porque a pentecostalização não está restrita aos limites da Igreja Universal e do circuito neopentecostal, influenciando denominações do protestantismo histórico e o catolicismo e condicionando a visão de mundo de indivíduos dos mais variados estratos sociais, como veremos na seção empírica deste trabalho. O que está em jogo aqui é de que modelo de modernidade estamos falando.

Assim, se marcamos um contraste entre a visão de mundo totalizante do ator pentecostalizado e a visão fragmentária inaugurada pela modernidade clássica (fragmentação que se inaugurou a despeito da afirmação de novas certezas e da existência de correntes hegemônicas de pensamento em várias áreas), devemos sublinhar que *nos aspectos considerados* o contraste só faz crescer caso desloquemos o parâmetro de comparação da visão da modernidade clássica para a visão da modernidade tardia. No mundo moderno nascente, a fragmentação já então instalada convivía com a construção de novas grandes narrativas, ainda que não mais baseadas em expectativas religiosas ou metafísicas. Em termos da apropriação de Hobsbawm por Giddens, diríamos que o Ocidente moderno foi relativamente eficiente na *invenção* de tradições densas e encorpadas. Havia um percurso civilizatório a ser cumprido, uma agenda a ser implementada – o avanço sem fim no domínio da natureza, a construção de sociedades mais igualitárias, a conquista da autonomia do sujeito. No caso dos países periféricos, havia

o caminho das nações ditas avançadas a ser imitado<sup>57</sup>. A própria tipologia dos avanços da cidadania nas esferas civil, política e social (MARSHALL:1964) — ainda que não deva ser lida como enumeração de etapas necessárias a qualquer experiência histórica — não deixa de ser ilustração de um esquema mental próprio da agenda moderna.

Pois bem: à medida que a modernidade se radicaliza em termos de fragmentação, desmontando os alicerces dos grandes discursos que ela própria engendrara<sup>58</sup>, é preciso perceber que o contraste do ator pentecostalizado só faz aumentar. Uma vez que o sujeito pentecostalizado é sensível a grandes narrativas, baseadas na noção de um Deus único e soberano e na perspectiva de salvação eterna (a metanarrativa por excelência, que não está ausente, a despeito da ênfase neopentecostal em questões *deste mundo*), este indivíduo se distingue notoriamente do estilo dito pós-moderno ou da alta modernidade. Onde a modernidade tardia vê uma paisagem isenta de grandes questões compartilháveis, o ator pentecostalizado vê um mundo todo lógico, hierarquizado, cognitivamente organizado por categorias bíblicas legitimadas perante os diferentes perfis de fiel. Apesar de toda a liberalidade com que os pregadores neopentecostais manuseiam as categorias bíblicas, amparados *no primado do Espírito sobre a letra*, a referência à Bíblia constitui sempre o chão sobre o qual se edificam todas as certezas.

Não importa que sejam certezas provisórias, como as produzidas pela ciência. Semelhantemente ao que ocorre com certa percepção pública da ciência (D’ALESSANDRI: 2008), tais verdades religiosas transitórias tendem a ser percebidas pelos fiéis como *verdade substantiva*.

Como escreve Giumbelli (2003:195) a propósito dos desdobramentos de um ruidoso episódio protagonizado por um bispo da Igreja Universal que ficou conhecido como ‘chute na santa’<sup>59</sup>:

---

<sup>57</sup> Quem não reconhece entre nós, brasileiros, o prestígio e o valor retórico de qualquer coisa que seja apresentada como ‘de primeiro mundo’?

<sup>58</sup> Uma ilustração da autodemolição promovida pela modernidade pode ser notada no livro ‘Dialética do Iluminismo’, onde Adorno e Horkheimer, ao tratarem da ‘história da razão’, argumentam que, a cada conquista da razão, ela mesma planta o germe da desconfiança nessa conquista, num processo contínuo e crescente de autofagia (MORAES e SANTOS:2000).

<sup>59</sup> Episódio em que o bispo Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, em programa de televisão transmitido pela TV Record (‘Despertar da Fé’) em 12/10/1995, feriado nacional dedicado a Nossa Senhora Aparecida, usou de mãos e pés contra a imagem daquela que é considerada pelos católicos padroeira do Brasil.

Isso não torna o Brasil ‘menos moderno’ do que países nos quais as relações entre Estado, sociedade e religião estão ‘mais’ delimitadas. O que caracteriza a modernidade é exatamente um conjunto de variáveis que podem gerar resultantes bastante diferenciadas (...). Torna-se então mais pertinente perguntar que variante da modernidade se realiza no Brasil e também o que o Brasil revela sobre a modernidade de uma forma que é menos clara quando se observam outros países.

Teria este esboço teórico — que acentua o contraste do ator pentecostalizado com o ambiente moderno no qual vive e do qual não deixa de assimilar muitos traços — alguma correspondência empírica? É o que vamos examinar nos capítulos seguintes. Começaremos pela análise de dados quantitativos afetos à cultura política dos atores religiosos cedidos pelo Observatório das Metrópoles (referentes às regiões metropolitanas de São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Belo Horizonte e Natal) e em seguida traremos os dados dos *surveys* desenvolvidos em Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ). Finalmente, exporemos os subsídios obtidos em entrevistas semiestruturadas realizadas junto a 16 líderes religiosos de diferentes afiliações atuantes em Campos dos Goytacazes (RJ).

#### **IV – O mundo e a política na visão pentecostal**

Os dados quantitativos deste capítulo foram extraídos de pesquisas desenvolvidas pelo Observatório da Metrópole em cinco regiões metropolitanas brasileiras a partir de 2006: São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), Porto Alegre (RS), Belo Horizonte (MG) e Natal (RN)<sup>60</sup>. Embora tais pesquisas tenham gerado artigos e publicações sobre cultura política associada a especificidades do ambiente metropolitano, esta será a primeira abordagem envolvendo o papel de atores religiosos fundamentada em tal base de dados.

Complementarmente, lançaremos mão dos dados de uma pesquisa quantitativa realizada em Campos dos Goytacazes-RJ (2008) e Macaé-RJ (2009) pelo Centro de Pesquisas da Universidade Candido Mendes (Cepecam) por solicitação da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (Uenf) e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa (Faperj). Em Campos foram aplicados 398 questionários; em Macaé, 400<sup>61</sup>.

A presente abordagem pretende acrescentar à literatura sobre engajamento político pentecostal (MARIANO: 2001; ORO: 2003; MACHADO: 2006, entre outros) a identificação de pré-condições que tornam os fiéis pentecostais predispostos ao engajamento político-eleitoral quando estimulados pelas lideranças eclesiásticas. Sabe-se que há organizações religiosas que estimulam a mobilização de fiéis para fins eleitorais e outras que a rejeitam. Este trabalho busca explicações para a resposta positiva dos fiéis nos casos em que as organizações investem em tal seara.

#### **Evangélicos e política nas metrópoles**

O avanço do processo de pentecostalização do campo evangélico sugere, antes de mais nada, uma reafirmação da esfera religiosa como matriz para a compreensão do mundo

---

<sup>60</sup> Embora o Observatório venha fazendo pesquisas sistemáticas em 14 metrópoles ou centros regionais brasileiros, escolhemos algumas cidades para a discussão nesta tese. São Paulo e Rio de Janeiro são as duas maiores metrópoles brasileiras. Porto Alegre e Belo Horizonte, que figuram no Censo 2010 como respectivamente a sexta e a décima cidade em população, são metrópoles tradicionalmente influentes. Já a opção por Natal tem em vista o acesso à realidade de um centro regional de menor porte, que pode suscitar eventuais contrapontos aos dados das principais metrópoles.

<sup>61</sup> A pesquisa foi coordenada pelo professor Sergio de Azevedo, orientador desta tese. Devo o novo formato de tabulação dos dados, ligeiramente diferente do adotado para a apresentação do Exame de Qualificação, à colaboração do professor Vítor Moraes Peixoto, do Centro de Ciências Humanas da Uenf.

político, em contraste com a tendência moderna clássica de confinamento da religião ao mundo privado. Para mensurar essa tendência, recorreremos ao cruzamento da pertença religiosa dos respondentes com uma questão sobre a fonte de informação mais importante para o cidadão a respeito de eleições. Nesta questão, as opções de resposta foram as seguintes: ‘Amigos e familiares’, ‘Chefe ou patrão’, ‘Igrejas/cultos’, ‘Sindicatos/associações’, ‘Jornais e revistas’, ‘Televisão’, ‘Rádio’.

Nas tabelas a seguir, veremos que para a maioria dos respondentes, qualquer que seja o seu perfil religioso, a fonte mais importante de informações sobre as eleições é a televisão. Seria difícil supor outro diagnóstico, tendo em vista a centralidade desse meio de comunicação no cotidiano do brasileiro e também a vigência do horário eleitoral gratuito durante o período pré-eleitoral. Esta é reconhecidamente a arena privilegiada onde se põem em prática as estratégias mais importantes, de tal forma que o início da veiculação da propaganda eleitoral gratuita frequentemente é tomado como se fosse o verdadeiro começo do jogo eleitoral. Mas nem só de televisão se alimenta o repertório de informações do brasileiro sobre eleições.

Os dados demonstram que esse grande contingente dos que se informam principalmente pela TV nem sempre chega a constituir maioria absoluta. E há sempre significativos percentuais de respondentes que apontam outras fontes de informação como a mais importante para decidir o seu voto. Se fixarmos o olhar sobre os indivíduos de qualquer pertença religiosa que consideram a igreja ou o culto como primeira fonte mais importante de informação para formar opinião durante as eleições, veremos em cores vivas como a espiritualidade pentecostal destaca os evangélicos nesse quesito.

Na Grande São Paulo, 3,8% do total de respondentes de qualquer perfil apontaram a igreja ou o culto como a fonte mais importante de informação para formar opinião durante eleições. Mas entre os evangélicos pentecostais, o percentual dos que se baseiam na igreja foi mais de três vezes superior à média, com 13% dos respondentes. Tendência praticamente idêntica se verifica entre os evangélicos não pentecostais metropolitanos paulistas: entre estes, 12,5% têm na igreja a fonte mais importante de informação durante as eleições. A título de comparação, os espíritas aparecem com 3,8%, os católicos praticantes com 2,9%, os católicos não praticantes com 0,4% e os adeptos de outras religiões com 1,0%, como consta da tabela 6.

**Tabela 6 - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas  
– São Paulo (SP)**

	Amigos e Familiares	Chefe ou Patrão	Igrejas / Cultos	Sindicatos ou Associações	Jornais e Revistas	Televisão	Rádio	Total
Evangélico Pentecostal	13,0%	4,3%	13,0%	2,2%	26,1%	40,2%	1,1%	100%
Evangélico Não Pentecostal	10,7%	5,4%	12,5%	5,4%	14,3%	48,2%	3,6%	100%
Espírita	28,3%		3,8%	5,7%	26,4%	35,8%		100%
Católico Praticante	17,9%	3,5%	2,9%	2,9%	31,2%	40,5%	1,2%	100%
Católico Não Praticante	18,0%	1,1%	,4%	1,5%	24,3%	53,2%	1,5%	100%
Outros	12,7%	2,0%	1,0%	4,9%	30,4%	49,0%		100%
Total	16,8%	2,4%	3,8%	3,0%	26,4%	46,4%	1,2%	100%

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Tendência idêntica se verifica em Porto Alegre (RS), onde os evangélicos pentecostais são disparados os que em maior proporção têm na igreja a primeira fonte de informação sobre eleições: 19,7% (percentual quase seis vezes acima da média geral). Este comportamento é verificado entre apenas 1,6% dos evangélicos não pentecostais<sup>62</sup>, 3,2% dos católicos praticantes, 0,3% dos católicos não praticantes, e 3,3% dos adeptos de outras religiões. Os espíritas não figuram na estatística. A média geral dos que consideram a agência religiosa como fonte mais importante de informação sobre eleições em Porto Alegre é de 3,2%, como se pode ver na tabela 7.

<sup>62</sup> É provável que a expressão do Luteranismo — denominação evangélica particularmente avessa à cosmologia pentecostal — explique a diferença tão grande entre pentecostais e não pentecostais na Grande Porto Alegre.

**Tabela 7 - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Porto Alegre (RS)**

	Amigos e Familiares	Chefe ou Patrão	Igrejas / Cultos	Sindicatos ou Associações	Jornais e Revistas	Televisão	Rádio	Total
Evangélico Pentecostal	28,8%		19,7%		13,6%	36,4%	1,5%	100%
Evangélico Não Pentecostal	15,9%	3,2%	1,6%	3,2%	17,5%	57,1%	1,6%	100%
Espírita	17,1%			2,4%	26,8%	48,8%	4,9%	100%
Católico Praticante	27,0%	,5%	3,2%	1,1%	12,2%	54,5%	1,6%	100%
Católico Não Praticante	22,2%	,7%	,3%	1,0%	14,2%	60,4%	1,0%	100%
Outros	27,2%	1,1%	3,3%	2,2%	14,1%	50,0%	2,2%	100%
Total	23,8%	,8%	3,2%	1,4%	14,6%	54,5%	1,6%	100%

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Em Belo Horizonte (MG) os evangélicos pentecostais igualmente se destacam entre os que conferem maior importância à igreja como fonte de informação, com 5,5% dos respondentes. Católicos praticantes aparecem com 1,1%, enquanto as demais categorias de religião não aparecem na estatística. A média geral é 1,2%, como se pode notar na tabela 8.

**Tabela 8 - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Belo Horizonte (MG)**

	Amigos e Familiares	Chefe ou Patrão	Igrejas / Cultos	Sindicatos ou Associações	Jornais e Revistas	Televisão	Rádio	Total
Evangélico Pentecostal	40,0%		5,5%		7,3%	40,0%	7,3%	100%
Evangélico Não Pentecostal	28,6%	3,6%			14,3%	50,0%	3,6%	100%
Espírita	7,7%				30,8%	46,2%	15,4%	100%
Católico Praticante	32,2%		1,1%		8,9%	52,2%	5,6%	100%
Católico Não Praticante	29,4%			1,0%	11,8%	52,9%	4,9%	100%
Outros	52,0%				12,0%	34,0%	2,0%	100%
Total	34,3%	,3%	1,2%	,3%	11,2%	47,3%	5,3%	100%

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Em Natal (RN), 12,5% dos evangélicos pentecostais consideram a igreja como a fonte de informação mais importante sobre eleição, frente a uma média geral de apenas 2,3% que assim se manifestaram. Curioso observar, a despeito dos 2,4% de católicos praticantes, a ausência desta posição entre os adeptos de todas as demais religiões. A média geral, puxada, portanto, basicamente pelos evangélicos pentecostais, é de 2,3%, conforme tabela 9.

**Tabela 9 - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Natal (RN)**

	Amigos e Familiares	Chefe ou Patrão	Igrejas / Cultos	Sindicatos ou Associações	Jornais e Revistas	Televisão	Rádio	Total
Evangélico Pentecostal	32,5%		12,5%		5,0%	47,5%	2,5%	100%
Evangélico Não Pentecostal	64,7%					35,3%		100%
Espírita	21,4%				21,4%	50,0%	7,1%	100%
Católico Praticante	40,2%	,8%	2,4%		6,3%	48,8%	1,6%	100%
Católico Não Praticante	30,1%				8,6%	60,2%	1,1%	100%
Outros	33,3%			3,9%	11,8%	49,0%	2,0%	100%
Total	36,0%	,3%	2,3%	,6%	7,9%	51,2%	1,8%	100%

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Por fim, no Rio de Janeiro (RJ) os evangélicos novamente têm amplo destaque entre os que consideram a igreja como fonte mais importante de informação para formar opinião em tempo de eleição, com ligeira proeminência dos que se identificam como não pentecostais. Frente a uma média geral de 4,8% de respondentes que atribuem centralidade à igreja ou ao culto como fonte de informação sobre eleições, 11% dos evangélicos não pentecostais e 8,9% dos evangélicos pentecostais têm na igreja a primeira fonte de informação para formar opinião eleitoral. Algum estranhamento é causado pela distribuição dos percentuais entre os católicos, dos quais os não praticantes consideram a igreja em proporção ligeiramente maior (4%) do que os praticantes (3,4%). Os adeptos de outras religiões se enquadram no percentual de 1,6%, como indica a tabela 10.

**Tabela 10 - Religiões e primeira fonte de informação nas Regiões Metropolitanas – Rio de Janeiro (RJ)**

	Amigos e Familiares	Chefe ou Patrão	Igrejas / Cultos	Sindicatos ou Associações	Jornais e Revistas	Televisão	Rádio	Total
Evangélico Pentecostal	15,1%		8,9%		15,6%	56,4%	3,9%	100%
Evangélico Não Pentecostal	25,6%	1,2%	11,0%	1,2%	8,5%	50,0%	2,4%	100%
Espírita	24,1%			1,7%	25,9%	43,1%	5,2%	100%
Católico Praticante	22,6%		3,4%	1,7%	21,3%	45,5%	5,5%	100%
Católico Não Praticante	21,5%	,4%	4,0%	,8%	18,3%	50,2%	4,8%	100%
Outros	19,8%		1,6%	,8%	20,6%	53,2%	4,0%	100%
Total	20,8%	,2%	4,8%	1,0%	18,5%	50,2%	4,5%	100%

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Uma possível objeção à presente linha de argumentação seria que os supostos efeitos da experiência pentecostal sobre a centralidade da igreja ou culto como fonte de informação sobre eleição devessem, em verdade, ser atribuídos à condição mais precária de renda e escolaridade destes segmentos. Para lançar luz sobre esta questão, foi produzido um modelo econométrico logístico binário que tem como variável dependente a Igreja como primeira ou segunda fonte de informação e como variáveis independentes renda, escolaridade, sexo, classe social, idade e religião. Desta forma, foi possível isolar os efeitos das religiões, mantendo-se constantes outras características individuais<sup>63</sup>.

Mantidas constantes as demais variáveis analisadas (renda, escolaridade, sexo, classe social e idade), os evangélicos pentecostais têm 466% a mais de probabilidade (chance 5,6 vezes maior) de considerar a igreja/culto como primeira ou segunda fonte de informações mais importante para formar opinião sobre eleições. Já os evangélicos não pentecostais têm 321% a mais de probabilidade (chance 4,2 vezes maior) de apresentar o mesmo comportamento. A título de comparação, os ‘católicos praticantes’ aparecem com apenas 50% a mais de chances (‘meia vez’, se assim pudéssemos nos expressar) de atribuir centralidade à igreja neste quesito. Os espíritas e os ‘católicos não praticantes’ tiveram

<sup>63</sup> Este modelo foi elaborado pelo professor Vitor Moraes Peixoto, do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, a quem somos imensamente gratos.

escores negativos: ser espírita ou católico não praticante diminui as chances de ter a igreja como primeira ou segunda fonte de informação (redução de, respectivamente, 28% e 8%), como se vê na tabela 11.

Portanto, mesmo ponderadas as influências da renda, da escolaridade e de outros parâmetros, os dados sugerem que quanto maior o efeito da pentecostalização sobre o cotidiano religioso, mais a religião tende a ser elemento relevante nas mais diversas áreas da existência do ator atingido por este processo. Tudo se passa como se a abrangência da esfera religiosa se dilatasse, rompendo os limites relativamente mais estreitos aos quais tal esfera teria sido submetida na vigência da modernidade.

**Tabela 11: influência de renda, sexo, escolaridade e pertença religiosa sobre a opção de resposta ‘Igreja/culto como primeira ou segunda fonte de informações sobre eleições’**

	B	S.E.	Wald	Df	Sig.	Exp(B)
Renda 2 a 5 salários mínimos	,138	,169	,662	1	,416	1,148
Renda maior que 5 salários mínimos	,021	,192	,012	1	,912	1,021
Sexo: mulher	,065	,141	,215	1	,643	1,067
Escolaridade 5ª a 8ª série	,019	,183	,011	1	,917	1,019
Escolaridade ensino médio	-,216	,201	1,149	1	,284	,806
Escolaridade superior	-,269	,253	1,126	1	,289	,764
Religião evangélico pentecostal	1,734	,284	37,361	1	,000	5,665
Religião Evangélico não pentecostal	1,438	,313	21,113	1	,000	4,214
Religião espírita	-,328	,525	,390	1	,532	,720
Religião católico praticante	,405	,296	1,864	1	,172	1,499
Religião católico não praticante	-,084	,308	,075	1	,784	,919
Idade	,020	,005	17,949	1	,000	1,021
Classe social	-,052	,067	,604	1	,437	,950
Constante	-4,036	,391	106,591	1	,000	,018

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006) / Vitor Peixoto – CCH/Uenf

Com relação aos índices médios de associativismo por grupos de pertença religiosa, os maiores escores estão geralmente com os espíritas, grupo habitualmente marcado por índices superiores de escolaridade e renda (BOHN:2004). A exceção fica por conta da Grande São Paulo, onde o protagonismo em associativismo ficou com os evangélicos não pentecostais, e de Natal, onde os espíritas praticamente se igualam aos evangélicos pentecostais. Vejamos na tabela 12:

**Tabela 12: Associativismo e Religiões por Regiões Metropolitanas**

Religiões	São Paulo	Porto Alegre	Belo Horizonte	Natal	Rio de Janeiro
Evangélico Pentecostal	.83	.66	.44	.61	.49
Evangélico Não Pentecostal	.90	.52	.44	.49	.62
Espírita	.85	.80	.61	.60	.66
Católico Praticante	.69	.58	.48	.41	.51
Católico Não Praticante	.50	.43	.28	.30	.39
Outros	.60	.61	.18	.42	.32
Total	.65***	.54***	.37***	.42**	.47***

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Escalas: (0) Nunca pertenceu; (1) Já pertenceu; (2) Pertence, não participa; (3) Pertence, ativamente.

Conforme Azevedo et al (2009:709), a modalidade de associativismo mais expressiva no Brasil, inclusive nas metrópoles, é o de tipo religioso. E neste quesito específico, como já apontado por outras pesquisas, os evangélicos pentecostais se destacam com os maiores índices – exceção feita ao Rio de Janeiro, onde o maior destaque está nos evangélicos, principalmente os não pentecostais<sup>64</sup>. Em vista do significativo engajamento político-eleitoral dos evangélicos no contexto pós-Constituinte e das estratégias específicas da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), hoje centradas no Partido Republicano Brasileiro (PRB), verificamos se ocorre alguma especificidade pentecostal nos índices de associativismo ‘partido político’. Neste caso, a despeito do poder de agenda no debate

<sup>64</sup> O Rio de Janeiro, estado menos católico, mais ‘sem-religião’ e quarto mais evangélico do Brasil segundo o Censo 2000, parece constituir um caso específico de pentecostalização, visto que em pelo menos dois indicadores importantes (‘igreja como fonte de informação sobre eleições’ e ‘associativismo religioso’) os evangélicos não pentecostais surpreendentemente figuram com maiores escores do que os pentecostais. Provavelmente, as denominações históricas se encontram aí mais intensamente pentecostalizadas do que a média do país.

eleitoral demonstrado pelos evangélicos e do visível sucesso eleitoral da Iurd, não há indícios de excepcionalidade evangélica neste parâmetro. Os indicadores de associativismo religioso e político por pertença religiosa e por metrópole estão na tabela 13, em anexo.

Em outros parâmetros de comportamento político, tais como ‘mobilização’, ‘importância do voto’, ‘exposição à mídia’, ‘interesse pela política’ e ‘confiança interpessoal’, não observamos uma tendência que possa ser seguramente atribuída à influência da pertença religiosa. Nestes parâmetros, parece que o que mais conta é a renda e/ou a escolaridade do respondente e o contexto mais ou menos cívico da região metropolitana em que ele vive. Estudos anteriores (AZEVEDO ET AL, 2009:714) já detectaram que as metrópoles de São Paulo e Porto Alegre geralmente se destacam das demais com maiores índices agregados na maioria dos parâmetros associados ao que se poderia chamar de uma cultura cívica. Esta tendência se confirma quando estratificamos os resultados em função da pertença religiosa: se tomarmos, por hipótese, os evangélicos de São Paulo ou Porto Alegre e os compararmos com os evangélicos de qualquer outra região metropolitana, quase sempre veremos que paulistas e gaúchos se sobressaem com escores mais significativos.

Se insistirmos em buscar alguma correlação entre pertença religiosa e cultura política expressa em tais indicadores (‘mobilização’, ‘importância do voto’, ‘exposição à mídia’, ‘interesse pela política’ e ‘confiança interpessoal’), o que se insinua à primeira observação é um destaque frequente dos espíritas. Na maioria das regiões metropolitanas, são eles que apresentam os escores mais elevados nos diversos indicadores considerados, com algumas exceções que parecem confirmar a regra. Mas tudo indica que neste caso a variável independente a ser considerada seja a renda e/ou a escolaridade. Afinal, os espíritas se destacam nitidamente dos demais grupos religiosos brasileiros em função de patamares de renda e escolaridade relativamente mais altos, conforme Bohn (2004) e de acordo com os próprios dados do Observatório das Metrôpoles. Nas cinco regiões metropolitanas consideradas, os espíritas figuram com as maiores concentrações de adeptos na faixa superior de renda segundo a estratificação considerada (acima de cinco salários mínimos), conforme tabela 14, em anexo.

Nas tabelas a seguir (15, 16, 17, 18 e 19), podemos visualizar o protagonismo dos espíritas (que constituem o segmento religioso de mais alta renda) nos parâmetros considerados na maioria das regiões metropolitanas.

**Tabela 15: Mobilização por religiões nas regiões metropolitanas**

<b>Religiões</b>	São Paulo	Porto Alegre	Belo Horizonte	Natal	Rio de Janeiro
<b>Evangélico Pentecostal</b>	.84	.72	.43	.63	.63
<b>Evangélico Não Pentecostal</b>	.95	.83	.45	.46	.71
<b>Espírita</b>	1.06	1.09	1.02	.81	.76
<b>Católico Praticante</b>	.83	.69	.60	.61	.66
<b>Católico Não Praticante</b>	.82	.80	.53	.65	.69
<b>Outros</b>	.91	.91	.69	.69	.74
<b>Total</b>	.86	.80	.57	.64	.68

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Escalas: (0) Nunca o faria; (1) Nunca fez, mas faria; (2) Fez nos anos anteriores; (3) Fez no último ano.

**Tabela 16: Importância do voto por religiões nas regiões metropolitanas**

Regiões Metropolitanas	Religiões	Voto: Eleições Municipais	Voto: Eleições Legislativas	Voto: Eleições Presidenciais
RM de São Paulo	Evangélico Pentecostal	2,44	2,20	2,63
	Evangélico Não Pentecostal	2,25	1,94	2,41
	Espírita	2,57	2,43	2,72
	Católico Praticante	2,41	2,20	2,56
	Católico Não Praticante	2,38	2,22	2,55
	Outros	2,55	2,34	2,73
	Total	2,42	2,22	2,59
RM de Porto Alegre	Evangélico Pentecostal	2,30	2,21	2,56
	Evangélico Não Pentecostal	2,37	2,16	2,60
	Espírita	2,74	2,52	2,71
	Católico Praticante	2,37	2,18	2,50
	Católico Não Praticante	2,30	2,14	2,50
	Outros	2,10	1,93	2,30
	Total	2,32	2,15	2,50
RM de Belo Horizonte	Evangélico Pentecostal	2,34	2,21	2,40
	Evangélico Não Pentecostal	2,43	2,39	2,58
	Espírita	2,56	2,45	2,63
	Católico Praticante	2,34	2,24	2,48
	Católico Não Praticante	2,15	2,00	2,24
	Outros	1,88	1,84	2,04
	Total	2,23	2,12	2,34
RM de Natal	Evangélico Pentecostal	2,25	2,09	2,45
	Evangélico Não Pentecostal	2,09	2,20	2,32
	Espírita	2,63	2,63	2,63
	Católico Praticante	2,28	2,19	2,42
	Católico Não Praticante	2,13	2,14	2,26
	Outros	2,22	2,14	2,35
	Total	2,23	2,18	2,37
RM do Rio de Janeiro	Evangélico Pentecostal	2,12	2,07	2,23
	Evangélico Não Pentecostal	2,16	2,14	2,36
	Espírita	1,95	1,90	2,02
	Católico Praticante	2,17	2,11	2,27
	Católico Não Praticante	2,11	2,11	2,21
	Outros	2,14	2,10	2,16
	Total	2,13	2,09	2,22

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Escalas: (0) Nunca o faria; (1) Nunca fez, mas faria; (2) Fez nos anos anteriores; (3) Fez no último ano.

**Tabela 17: exposição à mídia em noticiário sobre política por religiões nas regiões metropolitanas**

Religiões	São Paulo	Porto Alegre	Horizonte	Natal	Rio de Janeiro
<b>Evangélico Pentecostal</b>	1.70	1.65	1.61	1.53	1.50
<b>Evangélico Não Pentecostal</b>	1.50	1.70	1.43	1.50	1.80
<b>Espírita</b>	1.94	2.64	1.68	2.00	1.96
<b>Católico Praticante</b>	1.75	2.11	2.09	1.46	1.91
<b>Católico Não Praticante</b>	1.98	2.00	1.49	1.19	1.67
<b>Outros</b>	2.05	2.45	1.44	1.27	1.87
<b>Total</b>	1.87	2.04	1.67	1.38	1.77

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Escalas: (0) Nunca; (1) Menos que 1 dia/semana; (2) 1 a 2 dia/semana; (3) 3 a 4 dia/semana; (4) Todos os dias.

**Tabela 18: Interesse pela política por religiões nas regiões metropolitanas**

Religiões	São Paulo	Porto Alegre	Belo Horizonte	Natal	Rio de Janeiro
<b>Evangélico Pentecostal</b>	1.70	1.83	1.77	1.48	1.63
<b>Evangélico Não Pentecostal</b>	1.85	1.86	1.55	1.32	1.75
<b>Espírita</b>	2.12	2.49	2.12	1.93	1.83
<b>Católico Praticante</b>	1.85	2.01	2.21	1.60	1.87
<b>Católico Não Praticante</b>	2.00	1.91	1.82	1.36	1.82
<b>Outros</b>	2.03	2.02	1.70	1.51	1.90
<b>Total</b>	1.93	1.97	1.88	1.51	1.80

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Escalas: (0) Nenhum interesse; (1) Pouco interesse; (2) Algum interesse; (3) Muito interesse.

**Tabela 19: Confiança interpessoal por pertencas religiosas nas regiões metropolitanas**

Religiões	São Paulo	Porto Alegre	Belo Horizonte	Natal	Rio de Janeiro
<b>Evangélico Pentecostal</b>	1.12	.97	.92	.63	.78
<b>Evangélico Não Pentecostal</b>	.82	.77	.89	.69	.63
<b>Espírita</b>	1.26	1.26	.76	.42	.63
<b>Católico Praticante</b>	1.01	1.15	.87	.69	.90
<b>Católico Não Praticante</b>	1.01	.91	.88	.72	.72
<b>Outros</b>	.98	1.06	.77	.77	.72
<b>Total</b>	1.02	1.00**	.86	.69	.76

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

Escalas: (0) Sempre cuidado; (1) Às vezes cuidado; (2) Às vezes confia; (3) Sempre confia.

Uma vez apresentado um panorama da cultura política das cinco metrópoles consideradas em associação às diferentes pertencas religiosas, podemos entrar nos dados referentes às cidades de Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ). Nesta seção poderemos verificar como certas questões de cultura política abordadas pelo Observatório das Metrópoles se apresentam em duas cidades que se particularizam por se situarem no interior, embora passando por período de efervescente crescimento. Além disto, poderemos vislumbrar algum grau de sofisticação na análise da especificidade da cultura política dos evangélicos a partir de questões que não tinham sido exploradas nos questionários aplicados nas metrópoles. Tais questões apontam tendências bastante interessantes do ponto de vista analítico, cujo alcance pode ser dimensionado mediante replicação em âmbitos mais amplos do Brasil.

### **Efeitos da pentecostalização na política: o caso de Campos e Macaé**

Campos dos Goytacazes é o município de maior população no Norte Fluminense, com 463.545 habitantes (90% urbanos, 10% rurais), de acordo com o Censo 2010 IBGE. É o município de maior extensão territorial do Estado do Rio de Janeiro, com 4.027 quilômetros quadrados, sendo o mais populoso do Estado fora da região metropolitana. Em termos nacionais, Campos é o 42º na lista dos 100 municípios mais populosos do Brasil e o décimo se excluirmos capitais e cidades metropolitanas. As receitas da exploração de petróleo na Bacia de Campos fazem de Campos dos Goytacazes um dos maiores orçamentos municipais do país, superando inclusive os de algumas capitais estaduais. Com previsão de arrecadar R\$ 1,87 bilhão em 2011, Campos tem um orçamento superior ao de Maceió (AL), por exemplo. O provável declínio da produção de petróleo e gás na Bacia de Campos não deve redundar em estagnação econômica para o município, sobretudo em vista de pesados investimentos privados que têm sido feitos em suas adjacências, notadamente o complexo portuário e industrial do Açú<sup>65</sup>, em área de fronteira pertencente ao vizinho município de São João da Barra (RJ). Por ocasião do Censo 2000, a estratificação religiosa

---

<sup>65</sup> O Superporto do Açú terá em seu entorno um parque siderúrgico, usinas termelétricas (uma a carvão mineral, outra a gás natural), cimenteiras, polo metal-mecânico, indústrias automotivas e usinas de pelotização de minérios. Fonte: <http://www.descubraebx.com.br/superporto-do-acu.php>

de Campos dos Goytacazes se assemelhava bastante à característica geral do Estado do Rio de Janeiro, com 61% de católicos, frente a 57,2% no Estado (PIERUCCI: 2004), e 20,3% de evangélicos, frente a 21% no Estado (ANTONIAZZI, 2003:76)<sup>66</sup>

Macaé, segunda maior população do Norte Fluminense, é um dos municípios de maior crescimento econômico e populacional do Estado do Rio de Janeiro. Entre os Censos de 2000 e 2010 do IBGE, a população local saltou de 132.461 para 206.748 habitantes — crescimento de 56%. Segundo os dados preliminares do Censo de 2010 do IBGE, cerca de 98% de seus moradores (202.873) vivem em área urbana<sup>67</sup>. A exemplo de Campos, o município conta com polpudas receitas oriundas de *royalties* e participações especiais pela extração de petróleo na plataforma continental<sup>68</sup>.

A seguir apresentaremos tabelas e gráficos relativos à apropriação da religião do respondente como variável independente nos *surveys* realizados em Campos dos Goytacazes e em Macaé<sup>69</sup>.

### Notas preliminares

Antes dos dados mais reveladores, faremos algumas apresentações preliminares para que se tenha noção aproximada dos universos pesquisados. A primeira indicação relevante, a ser confrontada logo que possível com os microdados do Censo 2010, é que em Campos dos Goytacazes e em Macaé o percentual de indivíduos declarados católicos

---

<sup>66</sup> A compilação dos números da estratificação religiosa de Campos dos Goytacazes segundo o Censo de 2000 foi feita pela professora Wania Mesquita, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Uenf. No momento em que finalizo a redação desta tese, os microdados do Censo 2010 referentes a religião ainda não estão disponíveis.

<sup>67</sup> Boa parte da expansão populacional causada pela dinâmica econômica de Macaé tem ocorrido no vizinho município de Rio das Ostras, que praticamente triplicou sua população na última década, passando de 36.419 habitantes em 2000 para 105.757 moradores em 2010. Com esta evolução, Rio das Ostras foi o segundo município que mais cresceu em população no Brasil entre 2000 e 2010.

<sup>68</sup> Segundo o Portal da Transparência da Prefeitura de Macaé, o orçamento municipal para 2010 foi de R\$ 1.210.660.500,00 (um bilhão, duzentos e dez milhões, seiscentos e sessenta mil e quinhentos reais), conforme link a seguir:  
[http://sistemas2.macaee.rj.gov.br:82/apps/portaltransparencia/midia/orcamento/loa/2010/LEI\\_MACAE\\_LOA\\_2010.pdf](http://sistemas2.macaee.rj.gov.br:82/apps/portaltransparencia/midia/orcamento/loa/2010/LEI_MACAE_LOA_2010.pdf)

<sup>69</sup> Devo o tratamento estatístico dos dados deste capítulo à generosa colaboração de Vitor Moraes Peixoto, professor do Centro de Ciências do Homem da Uenf, com quem mantive uma enriquecedora interlocução no percurso final do doutorado.

provavelmente já estaria abaixo do patamar fortemente simbólico (FREESTON: 2010) de 50%. Segundo referida pesquisa (cuja margem de erro é de cinco pontos para mais ou para menos), os católicos eram 47,5% da população de Campos em 2008 e 46,7% da população de Macaé em 2009. Já os evangélicos (somados os pentecostais e os não pentecostais) representavam 35,5% em Campos e 33,4% em Macaé. Os que se declaravam sem religião eram 10,8% em Campos e 11,4% em Macaé.

Outra nota preliminar é que, para facilitar procedimentos comparativos entre os segmentos mais e menos pentecostalizados dos universos católico e evangélico, o questionário permitiu desdobrar a afiliação religiosa de ambos os perfis. Assim, pode-se ver na tabela 19 que os pentecostais representam 60% do universo de evangélicos em Campos e 59% do mesmo universo em Macaé. Entre os católicos, a vertente pentecostal (carismáticos) é numericamente menos expressiva, embora constitua o ramo mais dinâmico do catolicismo em termos de crescimento, visibilidade, presença na mídia e até mesmo incursões político-eleitorais<sup>70</sup>. Os carismáticos representavam então um terço (32,5%) do total de católicos em Campos dos Goytacazes e 28,7% do total de católicos em Macaé, como se vê na tabela 20.

---

<sup>70</sup> Contemporaneamente, boa parte dos candidatos que se apresentam nos processos eleitorais acionando de forma competitiva a identidade católica é de carismáticos, a exemplo de Gabriel Chalita (PSB-SP), segundo deputado federal mais votado do país em 2010, com 550 mil votos, atrás apenas do comediante Tiririca (TADVALD, 2010:102); e de Eros Biondini (PTB-MG), eleito deputado federal em 2010 com mais de 208 mil votos (fonte: <http://erosbiondini.com/geral/index.php?id=7>)

**Tabela 20 - religião do respondente - Campos dos Goytacazes e Macaé, RJ:**

Município		Frequência	Percentual
Campos Goytacazes	Católico Carismático	62	15,6
	Evangélico Não Pentecostal	56	14,1
	Evangélico Pentecostal	85	21,4
	Outros	63	15,8
	Católico Não Carismático	127	31,9
	Total	393	98,7
	NS_NR	5	1,3
	Total	398	100,0
Macaé	Católico Carismático	54	13,4
	Evangélico Não Pentecostal	55	13,7
	Evangélico Pentecostal	79	19,7
	Outros	72	17,9
	Católico Não Carismático	134	33,3
	Total	394	98,0
	NS_NR	8	2,0
	Total	402	100,0

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

Quanto à escolaridade, chamamos a atenção para a distribuição verificada entre os evangélicos pentecostais. No caso de Campos dos Goytacazes, materializa-se a tendência expressa na literatura especializada (MARIANO, 2001:45; BOHN:2004; CAMPOS:2008b) de maior concentração de indivíduos de baixa escolarização entre os adeptos do pentecostalismo. Se os pentecostais representam 21,6% da população geral de Campos dos Goytacazes, o mesmo segmento representa 27,9% dos indivíduos que têm até a terceira série do ensino fundamental, 30,2% dos que têm entre a quarta série completa e o ensino fundamental incompleto e 27,2% entre aqueles cuja escolaridade varia entre o fundamental completo e o médio incompleto. Na outra ponta do espectro de níveis de escolaridade, os evangélicos pentecostais de Campos dos Goytacazes ficam bem abaixo de sua própria média geral quando considerada a fatia da população que tem do ensino médio completo ao superior incompleto (13,7% dos respondentes) e entre os que têm nível superior completo ou mais (5,4%). Os dados relativos à escolaridade dos respondentes de Campos dos Goytacazes estão na tabela 21. Já em Macaé ocorre uma distribuição surpreendentemente

mais homogênea dos evangélicos pentecostais entre as diferentes faixas de escolaridade, conforme tabela 22.

**Tabela 21 – escolaridade x religião do respondente - Campos dos Goytacazes**

	Até 3ª série fundamental	4ª série completa e ensino fundamental incompleto	Fundamental completo e médio incompleto	Médio completo e superior incompleto	Superior completo ou mais	Total
Evangélico Pentecostal	27,9%	30,2%	27,2%	13,7%	5,4%	21,6%
Evangélico Não Pentecostal	14,0%	16,3%	11,7%	17,7%	5,4%	14,2%
Católico Carismático	11,6%	11,6%	14,6%	21,8%	13,5%	15,8%
Católico Não Carismático	34,9%	27,9%	35,9%	28,2%	43,2%	32,3%
Outros	11,6%	14,0%	10,7%	18,5%	32,4%	16,0%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 22– escolaridade x religião do respondente – Macaé**

	Até 3ª série fundamental	4ª série completa e ensino fundamental incompleto	Fundamental completo e médio incompleto	Médio completo e superior incompleto	Superior completo ou mais	Total
Evangélico Pentecostal	31,8%	18,3%	20,7%	19,4%	17,4%	20,1%
Evangélico Não Pentecostal	18,2%	14,1%	8,7%	16,7%	8,7%	14,0%
Católico Carismático	13,6%	18,3%	13,0%	12,4%	13,0%	13,7%
Católico Não Carismático	31,8%	29,6%	33,7%	35,5%	39,1%	34,0%
Outros	4,5%	19,7%	23,9%	16,1%	21,7%	18,3%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

No que se refere ao sexo, pode-se constatar uma tendência de maior concentração de mulheres nas vertentes mais pentecostalizadas das religiões evangélica e católica. Em Campos dos Goytacazes, as mulheres são em número acima da média geral entre os católicos carismáticos (19,9% das mulheres são católicas carismáticas, contra média geral de 15,8% de adeptos na população) e entre os evangélicos pentecostais (27,4% das mulheres são evangélicas pentecostais, contra média geral de 21,6% de evangélicos pentecostais na população). Poder-se-ia pensar que a predominância das mulheres é tendência geral na religião, mas os dados indicam que elas ficam abaixo da média (e portanto abaixo do percentual de homens) entre as vertentes menos pentecostalizadas dos dois universos (católico e evangélico). É o que mostra a tabela 23.

Em Macaé o padrão de proeminência de mulheres entre os ramos pentecostalizados e de homens nos setores mais tradicionais dos universos em análise praticamente se mantém. A exceção se verifica entre os evangélicos não pentecostais, onde homens e mulheres se equilibram quantitativamente e se nivelam à média geral dos adeptos daquela religião. Vejamos na tabela 24.

**Tabela 23 – sexo do respondente – Campos dos Goytacazes**

RELIGIÃO	HOMEM	MULHER	TOTAL
Católico Carismático	11,5%	19,9%	15,8%
Evangélico Não Pentecostal	15,1%	13,4%	14,2%
Evangélico Pentecostal	15,6%	27,4%	21,6%
Outros	22,9%	9,5%	16,0%
Católico Não Carismático	34,9%	29,9%	32,3%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 24 – sexo do respondente – Macaé**

RELIGIÃO	HOMEM	MULHER	TOTAL
Católico Carismático	12,2%	15,2%	13,7%
Evangélico Não Pentecostal	13,7%	14,2%	14,0%
Evangélico Pentecostal	16,2%	23,9%	20,1%
Outros	20,8%	15,7%	18,3%
Católico Não Carismático	37,1%	31,0%	34,0%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

O cruzamento da variável ‘religião’ com a variável ‘situação de trabalho’ indica uma realidade previsível em Campos dos Goytacazes e surpreendente em Macaé. Em Campos, o percentual de evangélicos pentecostais ficou acima da média geral entre os que na ocasião não trabalhavam. Já entre os não pentecostais a relação se inverte, havendo indivíduos profissionalmente ocupados em proporção um pouco superior à média geral. Este dado guarda afinidade e coerência com a relativa proeminência de indivíduos socialmente precarizados nos segmentos pentecostais. Note-se que no universo católico se reproduz a tendência de proeminência de pessoas que não trabalham na vertente pentecostalizada e de pessoas ocupadas na vertente não pentecostalizada. Apesar dos avanços da mulher no mercado de trabalho, pode-se intuir que esta distribuição entre pessoas que ‘atualmente trabalham’ e que ‘atualmente não trabalham’ reflita a distribuição geral de gênero, segundo a qual as mulheres são destaque nos setores mais pentecostalizados, como vimos no parágrafo anterior. Os dados referentes a Campos dos Goytacazes estão na tabela 25.

Em Macaé, surpreendentemente, os evangélicos pentecostais têm, frente à média geral de adeptos, maior expressão entre os indivíduos que trabalham do que entre os que não trabalham. Entre os evangélicos não pentecostais praticamente não houve distinção, ficando ambos os subgrupos dentro da média geral. Já entre os católicos — tanto carismáticos quanto não carismáticos — a maior proporção está entre os que não trabalhavam na ocasião da pesquisa, como mostra a tabela 26.

**Tabela 25 – religião x situação de trabalho – Campos dos Goytacazes**

RELIGIÃO	SIM	NÃO	TOTAL
Católico Carismático	14,1%	17,2%	15,8%
Evangélico Não Pentecostal	15,8%	12,9%	14,2%
Evangélico Pentecostal	19,0%	23,9%	21,6%
Outros	16,3%	15,8%	16,0%
Católico Não Carismático	34,8%	30,1%	32,3%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 26 – religião x situação de trabalho - Macaé**

RELIGIÃO	SIM	NÃO	TOTAL
Católico Carismático	11,5%	16,8%	13,7%
Evangélico Não Pentecostal	13,7%	14,4%	14,0%
Evangélico Pentecostal	22,5%	16,8%	20,1%
Outros	20,3%	15,6%	18,3%
Católico Não Carismático	32,2%	36,5%	34,0%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

### **Dados para análise**

Feitas estas apresentações preliminares, é hora de entrar nos dados mais relevantes extraídos dos *surveys*. Tanto em Campos como em Macaé, a pesquisa sugere que *os atores mais marcados pela pentecostalização são os que mais observam a religião na hora de escolher seus candidatos*, tanto no meio evangélico como no católico. Para obter algum grau de mensuração desta realidade, incluímos uma pergunta sobre a religião do candidato a vereador escolhido pelo respondente na eleição municipal<sup>71</sup>. Numa pergunta como esta, a expectativa mais afinada com o ambiente moderno ou secularizado seria a ocorrência de *altos percentuais de resposta ‘não sabe a religião do seu candidato’*. Em ambos os municípios, os respondentes pentecostalizados *contrariam mais fortemente* esta expectativa.

Os evangélicos pentecostais (sempre os mais notórios no contraste aqui proposto) mostram percentuais menores de ‘não sabe a religião do seu candidato’ do que os não pentecostais. E os católicos carismáticos mostram percentuais menores do que os não carismáticos. Ou seja, entre os pentecostais e os carismáticos há menos gente que ‘não sabe’ a religião do seu candidato. Dizendo o mesmo em outras palavras, pentecostais e carismáticos parecem dar mais atenção à categoria religião na hora de decidir o voto.

---

<sup>71</sup> A questão é: ‘Na última eleição para vereador, o seu candidato era: ( ) Católico; ( ) Evangélico; ( ) Espírita; ( ) Outra religião; ( ) Não sabe a religião do candidato; ( ) Não tinha religião; ( ) Não lembra em quem votou para vereador. Note-se que em Campos o questionário foi aplicado no período de 27/10/2008 a 05/11/2008, portanto poucas semanas depois da eleição municipal de 2008, ocorrida em 05/10/2008. Em Macaé a pesquisa foi realizada cerca de um ano após a mesma eleição.

Vejam os dados referentes a Campos dos Goytacazes na tabela 27 e os referentes a Macaé na tabela 28. Nosso foco de análise está nos dados apresentados na coluna ‘Não sabe a religião do candidato’.

**Tabela 27 - religião do candidato a vereador (Campos dos Goytacazes, RJ) conforme religião do respondente:**

	Católico	Evangélico	Outra religião	<b>Não sabe a religião do candidato</b>	Não tinha religião	Não lembra em quem votou	Ns/Nr	Total
Evangélico Pentecostal	18,8%	35,3%		<b>42,4%</b>	1,2%	2,4%		100%
Evangélico Não Pentecostal	14,3%	28,6%		<b>48,2%</b>		7,1%	1,8%	100%
Católico Carismático	32,3%	11,3%	1,6%	<b>48,4%</b>	1,6%	3,2%	1,6%	100%
Católico Não Carismático	32,3%	5,5%		<b>55,1%</b>	1,6%	4,7%	,8%	100%
Outros	12,7%	7,9%		<b>73,0%</b>	3,2%	1,6%	1,6%	100%
Total	23,7%	16,5%	,3%	<b>53,2%</b>	1,5%	3,8%	1,0%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 28 - religião do candidato a vereador (Macaé, RJ) conforme religião do respondente:**

	Católico	Evangélico	Outra religião	<b>Não sabe a religião do candidato</b>	Não tinha religião	Não lembra em quem votou	Ns/Nr	Total
Evangélico Pentecostal	11,4%	35,4%	1,3%	<b>40,5%</b>	1,3%	10,1%		100%
Evangélico Não Pentecostal	16,4%	29,1%	1,8%	<b>43,6%</b>	1,8%	5,5%	1,8%	100%
Católico Carismático	35,2%	1,9%	3,6%	<b>42,6%</b>	1,9%	11,1%	3,7%	100%
Católico Não Carismático	35,1%	3,7%	0,8%	<b>44,8%</b>	2,2%	12,7%	,7%	100%
Outros	16,7%	2,8%	4,2%	<b>59,7%</b>	2,8%	12,5%	1,4%	100%
Total	24,4%	13,2%	2,0%	<b>46,2%</b>	2,0%	10,9%	1,3%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

Deve-se enfatizar que aqui não se está avaliando diretamente a maior ou menor propensão do ator evangélico para votar em candidatos de sua própria religião<sup>72</sup>, mas sim tentando captar algo mais sutil, que é a atenção do indivíduo à categoria ‘religião’ no âmbito de uma decisão que, nos termos de uma gramática política tipicamente moderna, não teria a ver diretamente com a sociabilidade eclesial. Neste sentido, não deixariam de ser relevantes para a análise os casos hipotéticos em que eleitores pentecostais tivessem considerado um conjunto de razões ou critérios, incluindo aspectos religiosos, sem que estes, no entanto, tenham dado a palavra final em vista de questões prementes de sobrevivência material. Claramente, esta é uma situação distinta daquela em que o eleitor demonstra *indiferença* frente à religião de seu candidato, não se interessando por saber a religião dele, como tenderia a ditar o padrão moderno de sociabilidade, em que a religião perdeu centralidade na esfera pública. Aliás, a indiferença frente à religião do candidato é a tônica entre os eleitores que não se identificam como católicos nem como evangélicos (os adeptos e outras religiões ou sem religião). Em Campos, 73% dos respondentes deste perfil declararam não saber a religião dos candidatos em quem tinham votado.

Diante de uma pergunta sobre as características importantes a serem consideradas na hora de se escolher um candidato a vereador, novamente se delineia a tendência de contraste entre grupos mais e menos pentecostalizados no âmbito das denominações evangélicas e no ambiente católico. De modo geral, os grupos mais pentecostalizados foram, em seus universos, os que mais fortemente valoraram critérios de fundo religioso, sobretudo a opção ‘Crer em Deus’<sup>73</sup>.

Deve-se registrar aqui uma autocrítica à formulação de um dos itens desta questão, pois a opção de resposta ‘professar valores religiosos’ provavelmente não dá conta do que se pretendia captar com a pergunta. Embora os evangélicos pentecostalizados demonstrem

---

<sup>72</sup> O cruzamento da religião do respondente com a religião de seu candidato a vereador indica pouco contraste entre católicos, evangélicos não pentecostais e evangélicos pentecostais. Em Campos dos Goytacazes, 28,6% dos evangélicos não pentecostais declararam ter votado em candidatos evangélicos, 35,3% dos evangélicos pentecostais declararam ter votado em candidatos evangélicos e 32,3% dos católicos (carismáticos ou não carismáticos) declararam ter votado em candidatos católicos.

<sup>73</sup> Para mensurar esta tendência, perguntou-se: ‘Ao decidir seu voto para vereador, qual a importância que o(a) senhor(a) atribui às características abaixo indicadas? (nada importante – 0; pouco importante – 1; importante – 2; muito importante – 3) Propor ações para a cidade como um todo / Crer em Deus / Conseguir melhorias para o bairro/comunidade / Fiscalizar o prefeito / Professar valores religiosos / Resolver problemas das pessoas, como, por exemplo, arranjar emprego, vaga em hospital, bolsa de estudo, etc / Não ser corrupto., como se nota nas tabelas 28 (Campos) e 29 (Macaé).

um vigor e um entusiasmo diferenciado pelos assuntos ligados a sua fé, por outro lado não costumam se identificar propriamente como ‘religiosos’, por associarem este traço à adesão a uma vertente institucionalizada da religião que em geral não lhes corresponde. Mais feliz seria esta questão se em vez de ‘professar valores religiosos’ usasse a expressão ‘crer em Cristo’, ‘ter fé’ ou outra do gênero. Talvez por isso os escores tenham sido no geral bem mais baixos. É possível ainda que esta pequena desatenção metodológica explique a virtual indiferenciação entre católicos carismáticos e não carismáticos de Campos dos Goytacazes neste quesito.

É curioso notar ainda que, diante de outra opção de resposta pouco afinada com a gramática tipicamente moderna do universalismo de procedimentos (‘Resolver problemas das pessoas, como, por exemplo, arranjar emprego, vaga em hospital, bolsa de estudo, etc’) embora desligada do quesito religião, os segmentos pentecostalizados novamente figuram com os escores mais altos. Em Campos, isto se verifica tanto no meio evangélico como no ambiente católico. Em Macaé, repete-se o destaque dos evangélicos pentecostais (sempre os que expressam com maior nitidez esta tendência), embora entre os católicos se invertam os escores de carismáticos e não carismáticos, conforme tabelas 28 (Campos) e 29 (Macaé)<sup>74</sup>.

Por outro lado, diante de respostas mais afinadas com uma mentalidade moderna e universalista, teoricamente propensa a separar as lógicas referentes às diferentes esferas da vida (política, econômica, jurídica, religiosa etc), a tendência é que os extremos se invertam. Isto parece ocorrer inequivocamente entre evangélicos e católicos no caso de Campos e verificar-se entre os evangélicos no caso de Macaé. Em Campos, nas opções de resposta ‘Propor ações para a cidade como um todo’ e ‘Fiscalizar o prefeito’, são as vertentes não pentecostalizadas de cada ramo religioso (católicos não carismáticos e evangélicos não pentecostais) que figuram com escores relativamente mais altos. Assim, católicos não carismáticos valoram mais esses atributos caracteristicamente modernos do que os católicos carismáticos. De forma similar, os evangélicos não pentecostais valoram mais estas mesmas características do que os evangélicos pentecostais, conforme tabela 29.

---

<sup>74</sup> Pode-se supor que outras variáveis (que não a religião) sejam determinantes neste caso de valoração de quesitos tipicamente relacionais. Mas a tabela 20 (escolaridade / Campos) não mostra tanta disparidade entre carismáticos e não carismáticos. E a tabela 21 (escolaridade / Macaé) mostra que os evangélicos pentecostais têm relativamente mais adeptos de nível superior (cerca de 85%) do que os não pentecostais (cerca de 64%).

Em Macaé se verifica a mesma tendência entre os evangélicos, com maior valoração destes itens afinados com a gramática moderna por parte dos evangélicos não pentecostais. Entre os católicos, a tendência não se confirma, conforme tabela 30.

**Tabela 29 - Parâmetros para decidir voto no vereador - Campos dos Goytacazes – 2008 (grau de importância de 0 a 3)**

	Proporções para a cidade	Crer em Deus	Conseguir melhorias para o bairro/comunidade	Fiscalizar o prefeito	Professar valores religiosos	Resolver problemas das pessoas	Não ser corrupto
Evangélico Pentecostal	2,52	2,69	2,79	2,67	1,89	2,49	2,85
Evangélico Não Pentecostal	2,59	2,54	2,68	2,70	1,86	2,29	2,96
Católico Carismático	2,56	2,56	2,77	2,66	1,50	2,19	2,87
Católico Não Carismático	2,60	2,22	2,71	2,71	1,51	2,04	2,89
Outros	2,59	1,65	2,54	2,65	,89	1,75	2,86
Total	2,57	2,33	2,71	2,68	1,54	2,15	2,88

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 30 - Parâmetros para decidir voto no vereador - Macaé – 2009 (grau de importância de 0 a 3)**

	Proporções para a cidade	Crer em Deus	Conseguir melhorias para o bairro/comunidade	Fiscalizar o prefeito	Professar valores religiosos	Resolver problemas das pessoas,	Não ser corrupto
Católico Carismático	2,74	2,72	2,83	2,81	2,15	2,28	2,89
Evangélico Não Pentecostal	2,72	2,63	2,80	2,78	1,83	2,44	2,87
Evangélico Pentecostal	2,66	2,66	2,76	2,75	2,01	2,53	2,83
Outros	2,65	2,51	2,78	2,81	1,69	2,35	2,93
Católico Não Carismático	2,67	2,57	2,81	2,70	1,84	2,38	2,85
Total	2,68	2,61	2,80	2,76	1,89	2,40	2,87

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

A exemplo do que se constatou nas regiões metropolitanas pesquisadas, os evangélicos de Campos dos Goytacazes (RJ) e de Macaé (RJ) se destacam dos adeptos de outras confissões religiosas em termos de conferir centralidade à igreja como fonte de informações sobre eleições. Esta pergunta<sup>75</sup> já tinha sido incluída nos *surveys* aplicados pelo Observatório da Metrópole em 2006 e foi replicada na pesquisa realizada em Campos dos Goytacazes (2008) e Macaé (2009).

Em Campos dos Goytacazes (RJ), 2,3% da totalidade dos respondentes indicaram a opção ‘Igreja/culto’ como a fonte mais importante de informações sobre eleições. Considerando os grupos de pertença religiosa, veremos que entre os evangélicos a proporção corresponde a mais do que o dobro da média: são 5,9% dos evangélicos pentecostais e 5,4% dos evangélicos não pentecostais. Entre os católicos, o peso da igreja é bem menor e só é reportado pelos carismáticos, na proporção de 1,6%. Católicos não carismáticos e outros não aparecem na estatística, como se vê na tabela 31.

Em Macaé (RJ), 2,8% do total dos respondentes indicaram a opção ‘Igreja/culto’ como a fonte de informação mais importante sobre eleições. Observando o perfil dos respondentes quanto à pertença religiosa, novamente os evangélicos pentecostais se destacam, com 7,6% que reportam ter esta concepção, enquanto 3,6% dos evangélicos não pentecostais atribuem tal centralidade à igreja. Entre os católicos, os carismáticos aparecem com 1,9% e os não carismáticos com 1,5%. Adeptos das demais religiões ou sem-religião não aparecem na estatística, como indica a tabela 32. Surpreende em Campos (principalmente) e em Macaé, em relação ao que se viu nas metrópoles, o peso relativo da fonte ‘amigos ou familiares’ para qualquer dos perfis de respondentes.

---

<sup>75</sup> Para mensurar esta tendência, utilizou-se a seguinte questão: “Nas eleições qual é a primeira fonte de informação mais importante para formar a sua opinião?” ( ) Amigos ou familiares; ( ) Chefe ou patrão; ( ) Igreja ou outros cultos religiosos; ( ) Sindicatos e associações; ( ) jornais e revistas; ( ) Televisão; ( ) Rádio; ( ) Outro: especifique.

**Tabela 31 - Religiões e primeira fonte de informação sobre eleições Campos dos Goytacazes RJ**

	Católico Carismático	Evangélico Não Pentecostal	Evangélico Pentecostal	Outros	Católico Não Carismático	Total
Amigos e familiares	43,5%	35,7%	30,6%	28,6%	31,5%	33,3%
Chefe ou patrão	1,6%		1,2%			,5%
Igrejas ou outros cultos religiosos	1,6%	5,4%	5,9%			2,3%
Sindicatos e associações			2,4%	3,2%	,8%	1,3%
Jornais e revistas	9,7%	3,6%	3,5%	9,5%	6,3%	6,4%
Televisão	30,6%	42,9%	47,1%	50,8%	54,3%	46,8%
Rádio	4,8%	5,4%	3,5%	3,2%	2,4%	3,6%
Não se aplica	1,6%		2,4%	3,2%	2,4%	2,0%
Ns/Nr	6,5%	7,1%	3,5%	1,6%	2,4%	3,8%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 32 - Religiões e primeira fonte de informação sobre eleições em Macaé**

	Católico Carismático	Evangélico Não Pentecostal	Evangélico Pentecostal	Outros	Católico Não Carismático	Total
Amigos e familiares	51,9%	49,1%	45,6%	43,1%	42,5%	45,4%
Igrejas ou outros cultos religiosos	1,9%	3,6%	7,6%		1,5%	2,8%
Sindicatos e associações	5,6%	1,8%	1,3%	2,8%	,7%	2,0%
Jornais e revistas	14,8%	9,1%	8,9%	19,4%	15,7%	14,0%
Televisão	16,7%	25,5%	26,6%	27,8%	28,4%	25,9%
Rádio	1,9%	1,8%	1,3%	1,4%	1,5%	1,5%
Não se aplica	5,6%	5,5%	6,3%	2,8%	6,0%	5,3%
Ns/Nr	1,9%	3,6%	2,5%	2,8%	3,7%	3,0%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

Em linhas gerais, os dados sugerem que quanto maior o efeito da pentecostalização sobre o cotidiano religioso, mais a religião tende a ser elemento relevante nas mais diversas áreas da existência do ator atingido por este processo. Tudo se passa como se a abrangência da esfera religiosa se dilatasse, rompendo os limites relativamente estreitos aos quais tal esfera teria sido submetida na vigência da modernidade.

Um parâmetro que reforça a pertinência da nossa abordagem sobre os efeitos da pentecostalização (embora não chegue a surpreender, à luz da literatura) é o cruzamento da variável ‘religião’ com indicadores de associativismo. A exemplo do que se constatou nas metrópoles, os níveis de associativismo são em geral baixos tanto em Campos dos Goytacazes quanto em Macaé, destacando-se com maiores índices o associativismo religioso, em sintonia com o que se verifica no Brasil (AZEVEDO et al, 2009: 709). Nesta seara, os evangélicos pentecostais têm os maiores escores agregados<sup>76</sup>, como indicam as tabelas 33 (Campos dos Goytacazes) e 34 (Macaé). Note-se também ligeira proeminência pentecostal no associativismo de tipo ‘partido político’ em Campos dos Goytacazes.

**Tabela 33 – Religião x associativismo – Campos dos Goytacazes, 2008**

	Partido Político	Sindicato, grêmio ou associação profissional	Igreja ou organização religiosa	Grupo desportivo, cultural ou recreativo	Grupo ou associação voltado para meio ambiente	Outra associação voluntária
Evangélico Pentecostal	,39	,28	2,74	,45	,12	,31
Evangélico Não Pentecostal	,25	,37	2,27	,46	,09	,30
Católico Carismático	,31	,44	2,29	,76	,29	,44
Católico Não Carismático	,23	,40	1,44	,62	,13	,36
Outros	,32	,60	,87	,90	,17	,41
Total	,29	,41	1,88	,63	,16	,36

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

<sup>76</sup> Expressando em termos percentuais, o destaque dos evangélicos pentecostais de Campos dos Goytacazes no quesito ‘associativismo - igreja ou associação religiosa’ fica mais visível. Entre eles, 84,7% responderam que ‘participam ativamente’, enquanto a mesma resposta foi dada por 58,9% dos evangélicos não pentecostais, 58,1% dos católicos carismáticos e 23,6% dos católicos não carismáticos. Embora esta pergunta seja importante para fins de comparação com outras bases de dados, parece-nos que seu significado seja muito vago para o respondente, podendo traduzir tanto o engajamento em grupos específicos do ambiente eclesial quanto a simples frequência religiosa regular. Neste último caso, teríamos uma redundância entre prática religiosa e associativismo religioso.

**Tabela 34 – Religião x associativismo – Macaé, 2009**

	Partido político	Sindicato, grêmio ou associação profissional	Igreja ou organização religiosa	Grupo desportivo, cultural ou recreativo	Grupo ou associação voltado para meio ambiente	Outra associação voluntária
Evangélico Pentecostal	,37	,54	2,44	,58	,35	,48
Evangélico Não Pentecostal	,36	,33	2,36	,84	,43	,54
Católico Carismático	,28	,68	2,37	,79	,28	,67
Católico Não Carismático	,48	,68	1,58	,77	,29	,50
Outros	,54	,53	1,14	,76	,28	,42
Total	,42	,57	1,90	,74	,32	,51

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

Outro indicador muito semelhante para medir a centralidade da religião na vida do sujeito é comparar os graus de frequência religiosa entre os vários segmentos considerados, item em que os evangélicos pentecostais brasileiros têm maiores índices, como já registramos (BOHN: 2004). Em Campos (tabela 35), 87,1% dos evangélicos pentecostais frequentam a igreja uma vez ou mais por semana, contra 73,2% dos evangélicos não pentecostais, 59,7% dos católicos carismáticos e 21,3% dos católicos não carismáticos. A mesma tendência se configura em Macaé (tabela 36), embora com diferenças pontuais nos percentuais.

**Tabela 35: frequência religiosa x religião do respondente – Campos dos Goytacazes, 2008**

	Uma vez por semana ou mais	Duas ou três vezes por mês	Uma vez por mês	Algumas vezes por ano	Não frequenta	Ns/Nr	Total
Evangélico Pentecostal	87,1%	5,9%	4,7%	2,4%			100%
Evangélico Não Pentecostal	73,2%	14,3%	5,4%	1,8%	5,4%		100%
Católico Carismático	59,7%	24,2%	3,2%	11,3%		1,6%	100%
Católico Não Carismático	21,3%	10,2%	14,2%	35,4%	16,5%	2,4%	100%
Outros	20,6%	7,9%	6,3%	15,9%	41,3%	7,9%	100%
Total	48,9%	11,7%	7,9%	16,5%	12,7%	2,3%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrópoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

**Tabela 36: frequência religiosa x religião do respondente – Macaé, 2009**

	Uma vez por semana ou mais	Duas ou três vezes por mês	Uma vez por mês	Algumas vezes por ano	Ns/Nr	Total
Evangélico Pentecostal	73,4%	15,2%	6,3%	3,8%	1,3%	100%
Evangélico Não Pentecostal	61,8%	16,4%	9,1%	7,3%	5,5%	100%
Católico Carismático	57,4%	24,1%	5,6%	7,4%	5,6%	100%
Católico Não Carismático	31,3%	14,9%	19,4%	28,4%	6,0%	100%
Outros	22,2%	6,9%	9,7%	2,8%	58,3%	100%
Total	45,9%	15,0%	11,7%	12,9%	14,5%	100%

Fonte: Pesquisa Observatório das Metrôpoles /INCT/FAPERJ, UENF, UCAM/Campos

Em resumo, o grau de pentecostalização parece se refletir na centralidade que o indivíduo atribui a elementos religiosos no seu ato de se posicionar e atuar na esfera pública em temas políticos. Assim percebemos ao avaliar parâmetros como o peso da igreja ou do culto como fonte de informação sobre eleições, a valoração da pertença religiosa do candidato, a valoração de outros parâmetros religiosos no perfil do candidato, tudo isto alimentado por uma frequência religiosa diferenciada por parte dos atores mais pentecostalizados. Mesmo controlando variáveis como renda, escolaridade, idade, sexo e outras, vimos como a pertença evangélica torna estatisticamente muito mais provável que um sujeito atribua à igreja ou ao culto a condição de fonte de informação importante para formar opinião sobre eleições.

Mas para fazer uma leitura mais consistente destes resultados, vamos lançar mão dos subsídios reunidos por uma abordagem qualitativa. Com isso será possível perceber que as particularidades detectadas no comportamento dos evangélicos em relação à política guardam coerência com um padrão mais amplo de visão de mundo de inspiração pentecostal. É o que faremos a seguir, mediante o contraponto entre as perspectivas de atores diferentemente imersos no fenômeno da pentecostalização.

Se o termo ‘evangélico’ traduz a noção de uma realidade muito diversificada, tampouco a palavra ‘pentecostal’ parece suficientemente precisa para ser acionada como um conceito. O mergulho na fase qualitativa desta pesquisa não apenas indica esta heterogeneidade, mas também sugere a iminência de um novo alinhamento entre os

evangélicos brasileiros. Neste mapa de afinidades e distâncias, pentecostais clássicos como os adeptos da Assembleia de Deus parecem mais afinados com os evangélicos históricos do que com os neopentecostais, que constituem o grande motor da expansão evangélica no Brasil.

Já tivemos ocasião de caracterizar, em capítulo anterior, a virada mágica pentecostal, ou seja, a reorientação de uma parte do cristianismo em termos de maior ênfase nos milagres, numa leitura mais literal da Bíblia e na atuação de anjos e demônios no cotidiano das pessoas (SPIRIT AND POWER:2006). Se aterrissarmos no neopentecostalismo brasileiro, a paisagem mágica será ainda mais densamente povoada por entidades malignas que se aproveitam da inveja alheia para entrar na vida de um indivíduo e causar-lhe toda sorte de infortúnios, desde a perda do emprego até problemas conjugais ou doenças que a medicina não diagnostica. Conviveremos com o poder da Pomba Gira (MACHADO:2007), do ‘olho grande’ e com uma noção de batalha espiritual que se aplica não apenas ao nível do indivíduo e das relações pessoais, mas até mesmo do desenvolvimento das nações. É o que veremos neste capítulo.

Para construir este painel de representações sobre o campo religioso brasileiro fizemos uma série de 16 entrevistas semiestruturadas com pastores, apóstolos, missionários, padres ou outras lideranças religiosas de diferentes perfis. Para fins de apresentação, optamos por começar pelos atores evangélicos menos pentecostalizados – numericamente minoritários – em direção aos mais intensamente mergulhados no universo pentecostal. Deste conjunto de depoimentos emerge a constatação de que, embora o estilo neopentecostal de abordagem propicie melhores apelos proselitistas, por outro lado este mesmo estilo se mostra bastante controverso frente ao conjunto dos evangélicos, especialmente àqueles adeptos de denominações históricas. A apresentação das visões de religiosos católicos será feita em seguida.

Começamos com um caso de rejeição explícita ao estilo neopentecostal, reportado por um pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, herdeira institucional do calvinismo que tanto marcou a história do Ocidente na perspectiva weberiana. Responsável pela Igreja Presbiteriana de Guarus, em Campos dos Goytacazes (RJ), o pastor Elsson da Silva Moraes cultiva uma visão muito crítica da expansão evangélica no Brasil. Em resposta à primeira pergunta da entrevista, que geralmente serve para introduzir a conversa entre entrevistador

e entrevistado e, neste sentido, não costuma suscitar respostas contundentes, Elsson caracteriza o meio evangélico brasileiro como ‘muito complicado’. Critica de forma veemente a chamada Teologia da Prosperidade – crença predominantemente neopentecostal que sustenta e enfatiza uma promessa divina de que o crente em Jesus terá vida material abundante na Terra – e chega a dizer que não considera este perfil de denominação como evangélica.

Oficialmente, como Igreja Presbiteriana do Brasil, nós não consideramos evangélicas, por diversas razões, várias igrejas que se apresentam desta maneira. A Teologia da Prosperidade é uma delas. Nós não acreditamos nisso, nós não acreditamos que você, uma vez convertido, esteja livre de problemas financeiros, de doenças, do desemprego... Nós não podemos prometer essas coisas a ninguém! Jesus disse: ‘no mundo tereis aflições’, portanto isso é um modo de se manipular as pessoas. São questões doutrinárias que nos afastam completamente dessas denominações. Outro dia mesmo vi um adesivo num carro que dizia ‘Não tenho crise, tenho Jesus’. Me deu vontade de parar o motorista e dizer: ‘Eu sou pastor há 34 anos, e estou sujeito a crises como qualquer pessoa’.

A rejeição à ênfase nas curas, milagres e na solução de problemas pontuais também aparece na fala de outro pastor presbiteriano, Alecil Amaro dos Santos. Trata-se de um dos mais antigos religiosos da denominação a atuar na região de Campos dos Goytacazes (RJ) e que atualmente é pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil em Cardoso Moreira, ex-distrito de Campos (RJ). Citando nominalmente a Igreja Universal, o pastor discorda da estratégia onde, em sua concepção, ‘o forte não é pregar a salvação, mas sim a obtenção de curas, milagres etc’. Para Alecil, embora estes tópicos não devam ser descartados, ‘curas e milagres não estão no centro da vida da Igreja na nossa visão presbiteriana’.

Mas a apreciação crítica de elementos do pentecostalismo não significa uma rejeição absoluta em relação a certos traços normalmente associados ao culto neopentecostal. Alecil, por exemplo, percebe ter amadurecido ‘junto com a Igreja’, que era ‘muito fechada, com uma liturgia muito rígida’, e hoje é ‘mais aberta em vários pontos’:

Hoje se bate palma nos cultos. Como os assembleianos, dão glória, aleluia durante os cultos. Antes, isso nem pensar...

Por sua vez, o também presbiteriano pastor Elsson da Silva Moraes se identifica como uma pessoa ‘firme’ em questões de doutrina, terreno em que não faz concessões, mas ao mesmo tempo abre algum espaço para inovações na liturgia.

Temos um culto um pouco mais aberto, entoamos cantos além dos hinos tradicionais, mas examinamos previamente as letras. Há muita bobagem sendo cantada por aí.

Esta dinâmica de assimilação e distanciamento em relação ao estilo pentecostal parece ser a tônica da maioria das igrejas evangélicas históricas e mesmo das pentecostais clássicas. Pode-se perceber nitidamente esta tendência na entrevista concedida por Éber Silva, pastor presidente da 2ª Igreja Batista de Campos dos Goytacazes (RJ) e presidente da Ordem dos Pastores Batistas Brasileiros (período de janeiro de 2011 a janeiro de 2012). Segundo Éber Silva, a liderança da 2ª Igreja Batista entendeu, algum tempo atrás, que deveria se abrir e aproveitar o que há de melhor na tradição das igrejas históricas e o que há de melhor no estilo pentecostal.

Diferentemente de outros entrevistados, Eber Silva evita acentuar divisões de fundo entre neopentecostais e evangélicos históricos (nos quais inclui não apenas presbiterianos, metodistas, batistas, mas também as denominações pentecostais clássicas como Assembleia de Deus). Para Eber Silva, as diferenças seriam mais pragmáticas e de enfoque do que de doutrina.

(...) as igrejas históricas acreditam na prosperidade, mas não enfatizam este aspecto em sua pregação, como fazem as neopentecostais. Mas estas diferenças não são de essência. Não há outro salvador, outro livro sagrado.

Na mesma linha, Eber Silva concebe as transformações no perfil das próprias igrejas históricas como mudanças de linguagem e de forma, não de conteúdo.

O Evangelho pregado por Paulo, Pedro, João, pregado pelos apóstolos é o Evangelho que tem que ser proclamado hoje e sempre. Jesus é o mesmo ontem, hoje e sempre. Mas a linguagem se adequa ao longo do tempo, e é assim mesmo que tem que ser. Algumas décadas atrás, usava-se o piano nos cultos, mas não se admitia bateria. Era considerada coisa do mundo...

Apesar disto, o pastor parece reconhecer que a própria mídia evangélica — em geral controlada por segmentos neopentecostais — estaria disseminando desvios doutrinários importantes.

De vez em quando minhas ovelhas me perguntam se podem ouvir tal ou qual programa de rádio ou assistir a tal ou qual programa de TV. Eu digo sempre: se você vier aqui ao culto da manhã todos os domingos, não tem problema. Mas se

você sumir daqui da Igreja, eu não me responsabilizo pelos rumos da sua vida espiritual.

Para o também pastor batista Sandro Reis, da Igreja Batista do Flamboyant – bairro de classe média alta de Campos dos Goytacazes (RJ) – a influência da doutrina e do estilo neopentecostal chega mais intensamente a outras denominações, sobretudo às menores, do que à igreja Batista. Sobre a inserção político-eleitoral dos evangélicos, protagonizada pelos neopentecostais, Sandro Reis deu um depoimento revelador:

**Pergunta: O que você pensa sobre a inserção política, eleitoral de candidatos evangélicos?**

**Sandro Reis:** Olha, eu conversei uma vez com uma espécie de articulador político de um partido e ele me contou sobre um determinado partido político que tem ligação com uma denominação neopentecostal muito forte e que lança seus candidatos. Ele me disse como que o partido e a ‘Igreja’ têm tudo contabilizado – tantos mil votos em Guarus, tantos mil votos em tal zona eleitoral etc – e fazem o cálculo na hora de definir os candidatos. Isso de fato acontece. Mas o que eu vejo é muito político querendo usar as igrejas, e em geral essa aproximação com a política mais contamina a Igreja com as coisas ruins da política do que contagia a política com os bons valores do Evangelho.

Um dos artefatos ideológicos que sustentam o engajamento político evangélico é a pretensão de livrar a esfera política do domínio de Satanás, como já registramos (ORO & MARIANO, 2010:20; TADVALD, 2010:84). Para o pastor Sandro Reis, a noção de que um governante evangélico atrairia bênçãos para o país e de que um governante ‘pecador’ traria consequências negativas foi intensamente explorada durante a eleição presidencial de 2010. Ele cita como exemplo o vídeo postado no sítio eletrônico *You Tube*<sup>77</sup> pelo pastor batista Paschoal Piragine Junior, pastor titular da Primeira Igreja Batista de Curitiba (PR), em que ataca o Partido dos Trabalhadores (PT).

Não creio que a intenção do referido pastor batista fosse *politiqueira*, nem muito menos de tirar algum proveito pessoal nas eleições. O fato é que muitos usaram o depoimento desse pastor para fins adversos.

Perguntado sobre sua visão pessoal a respeito da possível relação entre governantes evangélicos e bênçãos para a coletividade (crença pouco afinada com a mentalidade moderna), o pastor Sandro Reis — que é engenheiro eletrônico e mestre em Engenharia

---

<sup>77</sup> Vídeo acessível pelo link <http://ibrpe.wordpress.com/2010/09/08/denuncia-da-institucionalizacao-da-iniquidade-video/>

pela COPPE-UFRJ — expõe um raciocínio que diríamos meio mágico, meio racional: embora Deus não puna a coletividade por escolher um governante não cristão, ele permite ao homem viver longe do Criador, o que por si só sinaliza a probabilidade da ruína. ‘É como um chefe de família: se ele for um sujeito errado, que faça escolhas erradas, é previsível e provável que a família sofra as consequências’.

O pastor Elias de Souza Moreira, da Assembleia de Deus Central de Campos dos Goytacazes (RJ) – filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus –, também marca afinidades e distâncias de sua congregação frente à influência do neopentecostalismo. Por um lado, menciona a flexibilização da Assembleia de Deus em certos costumes, sobretudo associados às vestimentas, à vaidade feminina e ao que em outros tempos se poderia considerar como influência mundana e vedada ao crente. Como se sabe, os neopentecostais (em particular a Igreja Universal) se notabilizam por essa flexibilização (MARIANO,2004:124). Por outro lado, Elias não omite (apesar de sua aparente intenção, no início da entrevista) a nota crítica frente ao estilo neopentecostal:

Penso que na maioria das Assembleias de Deus, apesar de toda a contextualização que mencionei no início, se mantém essa mesma linha nossa. Quem não é muito dado a isso são as igrejas neopentecostais. Parece que não têm compromisso com eles mesmos, com a história deles, sei lá. Eu não sou um sujeito tradicional, mas têm certas coisas que não se pode admitir.

Instado a falar sobre sua visão a respeito da ênfase nos milagres e na prosperidade, Elias reflete a mesma tendência: reforça a convicção de que milagres acontecem no ambiente das igrejas contemporâneas, como aponta a pesquisa *Spirit and Power* (2006), mas rejeita a ênfase neste tipo de espiritualidade. Para Elias, ‘não é verdade que o crente seja alguém livre de problemas’, e ‘as pessoas estão procurando as igrejas por motivações que não são autênticas’. A demanda por este estilo de espiritualidade o obrigaria, inclusive, a alertar ‘constantemente’ os membros de sua congregação sobre o que considera como excessos da mentalidade neopentecostal. Em suas próprias palavras, ‘a pessoa não pode estar atrás de milagres; a Bíblia ensina que os milagres é que acompanharão aqueles que crerem’. Em sua visão, não importa o estilo dos cultos ou da liturgia, desde que o Evangelho seja pregado ‘de forma séria’.

**Pergunta:** E o que caracterizaria o Evangelho pregado sem seriedade?

**Pastor Elias:** A gente entende que existem doutrinas bíblicas e doutrinas heréticas. Algumas doutrinas heréticas são já estabelecidas: às vezes são até chamados de evangélicos, mas têm outras fontes doutrinárias, como as Testemunhas de Jeová, os Mórmons etc. Mas mesmo dentro dos que normalmente são reconhecidos como evangélicos existem os que querem ganho pessoal, manipulando a fé tendo em vista ganhos financeiros.

**Pergunta:** O senhor está se referindo especificamente à Teologia da Prosperidade?

**Pastor Elias:** Nós também pregamos a Teologia da Prosperidade, mas este não é o nosso artigo principal. Quando se coloca a vida em Deus, de fato vêm bênçãos em todas as áreas, inclusive na área financeira. O problema é o foco fixado nisto.

Aproximando-nos da cosmologia neopentecostal, mas ainda fora de seus limites formais, é hora de apresentar as concepções da líder religiosa Amanda Sobral Gomes Ferreira, da Assembleia de Deus Missionária de Campos dos Goytacazes. Missionária Amanda, como é referida no meio evangélico, parece ocupar um espaço liminar, de fronteira entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo. Reconvertida à religião evangélica durante um show de pagode – cenário aparentemente improvável, mas afinado com o contraste entre o ‘velho’ e o ‘novo homem’, típico das pregações evangélicas –, Amanda incorpora mais fortemente elementos do neopentecostalismo sem, no entanto, referendá-lo inteiramente.

O primeiro ponto de contato com o neopentecostalismo é a cosmologia mágica nos termos em que ela é concebida por este trabalho, a saber, o aspecto mágico entendido como a crença na interferência cotidiana de forças sobrenaturais na vida dos indivíduos e nos acontecimentos da natureza e da sociedade. Missionária Amanda conta que, pouco depois de se converter (‘há uns 15, 18 anos’), começou um trabalho com sua mãe a partir da constatação de que havia crianças miseráveis se alimentando de restos de lixo na favela da Beira da Linha, em Campos dos Goytacazes (RJ). Aqui se ilustra como o componente ético do pentecostalismo — obviamente presente neste episódio — se articula com a dimensão mágica desse estilo de experiência religiosa. Supondo que ali se mostrasse um campo de missão, submeteu essa suposição, ao lado de sua mãe, a um sinal divino:

(...) minha mãe (...) falou: ‘Senhor, o Senhor não me trouxe do Rio de Janeiro, me botou nesse bairro aqui em vão. Então se o Senhor tem algo aqui nesse bairro, eu vou marcar um culto e se pelo menos três crianças vierem, eu sei que o Senhor está nesse negócio e quer que a gente continue nessa obra aqui’. No primeiro culto vieram 30 crianças! Aí começamos um trabalho com a comunidade.

Logo no início dos trabalhos, recorda a missionária, o demônio se teria feito presente e se teria manifestado até mesmo em crianças de colo. Com o propósito de proteger seus filhos, muitos pais teriam feito pactos com entidades que são percebidas como demônios pelos pentecostais. No fragmento de diálogo a seguir reproduzido, o entrevistador se coloca como alguém que não conhece o universo pentecostal e deseja conhecê-lo sem abrir mão de algum filtro crítico.

**Entrevistador:** Como acontece essa manifestação... assim... vocês que têm sensibilidade para isso, qual é o sinal?

**Missionária Amanda:** Manifesta mesmo. De virar o olho, espumar, de...

**Entrevistador:** ... mas isso não pode ser uma epilepsia, uma coisa assim?...

**Missionária Amanda:**... de falar ...

**Entrevistador:** ... desculpe, eu não estou querendo ...

**Missionária Amanda:**... não, não é crise de epilético não, é manifestar mesmo. Fala, tipo assim, uma criança de quatro, cinco anos já fala, e fala com uma voz diferente, que vai matar, que vai morrer, que vai... aí você vê que é uma coisa espiritual mesmo. Então, a gente que entende um pouquinho desse assunto sabe que é, e eu, assim, por ter muito estudo, e ser muito viajada, procuro saber muitas coisas assim, a gente sabe também discernir.

É o sinal de Deus, expresso na presença de 30 crianças no primeiro culto, que move Amanda e sua mãe a responderem ao impulso ético de fazer um trabalho junto a crianças que se alimentavam de lixo numa favela. Neste mesmo acontecimento, onde mãe e filha discernem um sinal de Deus, fazem-se presentes seus adversários, os demônios. Eis aí, em grandes linhas, a batalha espiritual tão propagada pelo neopentecostalismo brasileiro. Mas Amanda marca uma fronteira ao dizer que não é ‘daquele tipo de crente pentecostal fanático, que diz que tudo é demônio’. Para a missionária, ‘tem coisa que é pro médico... por isso Deus criou os médicos’. E as especialidades do conhecimento racional (incluindo a Psicologia e a Psiquiatria) não devem estar fora do universo do crente. Mas haveria problemas de fundo realmente espiritual:

Então, são coisas assim desse tipo. Por exemplo, ‘missionária, eu estou aqui com dor de cabeça’: tem gente que acha que tudo é espiritual. ‘Minha irmã, toma uma neosaldina, que a dor de cabeça vai melhorar!’ Agora, tem coisas que são verdadeiramente espirituais. (...) tem coisa que não adianta fazer todos os exames,

tomar todos os tipos de remédio, porque não melhora. Aí você faz uma oração e resolve o problema. Como não é espiritual? É espiritual!

Ao abordar o caso das irmãs de congregação que chegam ao culto se queixando de que certa entidade<sup>78</sup> teria levado seus maridos – alegação recorrente em ambiente neopentecostal –, Amanda recorre a um raciocínio lógico, pragmático e bem-humorado para explicar tal infortúnio:

**Missionária Amanda:** (...) Aí eu falo pras irmãs: ‘Irmã, se eu fosse homem e olhasse pra você desse jeito, não ia ter entidade. A irmã não se cuida, a irmã não faz um cabelo, não sobe num salto, não passa um perfume, o marido chega cansado da rua, na rua ele trabalha com mulheres às vezes bonitas, cheirosas, pessoas que estão ali agradando, chega em casa só problema, a mulher...

**Entrevistador:** ... só reclamação...

**Missionária Amanda:** ...só reclamação. A mulher também, em vez de estar esperando o marido com calma, sabedoria, arrumadinha, cheirosinha, as irmãs tudo com cabelo duro, despenteado, toda de qualquer jeito, fedendo a cebola, não tem entidade... a entidade está lá no inferno chorando ‘tudo sou eu’, enquanto a atitude você tem que tomar.

Raciocínios semelhantes são aplicados pela entrevistada a questões como problemas de saúde, desemprego ou dívidas, que compõem o cardápio cotidiano do apelo neopentecostal.

Chegando, finalmente, ao território explícito do neopentecostalismo, o mal personificado em entes como a Pomba Gira, o olho grande, ou mesmo o poder da inveja é algo que transita sem nenhuma surpresa ou estranhamento no ambiente da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd). É que, como já vimos, estas e outras entidades originárias do repertório religioso afro-brasileiro integram a lógica mesma do culto, em vez de surgirem acessoriamente aqui ou ali. Foi o jovem pastor Reginaldo José Guilherme Félix Junior, que então estava há seis meses na sua primeira experiência de liderança pastoral — num templo da Iurd instalado na periferia de Campos dos Goytacazes —, quem nos apresentou com simplicidade e clareza o credo básico da Universal.

---

<sup>78</sup> Ao autorizar formalmente o uso de trechos de sua entrevista, esta líder religiosa, adotando uma conduta de prudência jurídica, observou a cautela de excluir qualquer associação explícita da religiosidade afro-brasileira a um suposto caráter demoníaco. E substituiu nomes próprios do mundo espiritual pelo termo genérico ‘entidade’.

Alertados sobre uma previsível dificuldade em agendar entrevista com pastores da Universal, em vista do caráter centralizado e hierarquizado da denominação, optamos por tentar entrar nesse campo através de uma pessoa conhecida que anos atrás se convertera àquela igreja, da qual faz parte até hoje, frequentando o templo do bairro Parque Prazeres, na periferia de Campos. Diante da informação desta pessoa de que o pastor Reginaldo era o responsável pela igreja no bairro e permanecia no templo todos os dias, dirigimo-nos ao local com a intenção de agendar uma entrevista. Apesar das previsões em contrário, Reginaldo nos atendeu prontamente: não apenas agendou a conversa, mas permitiu que ela ocorresse ali mesmo, apenas alguns minutos após o primeiro contato. E sua condição de pastor relativamente iniciante (apenas seis meses de experiência à frente de uma comunidade) parece ter sido fundamental para que tivéssemos acesso a um relato bastante fidedigno sobre a cosmologia neopentecostal. Nada de palavras medidas, estudadas, mas sim a espontaneidade de quem se dirige a um discípulo em potencial, completamente ignorante quanto à realidade da igreja. Aliás, não apenas ignorante, mas explicitamente alimentado por uma série de referências negativas (preconceitos) sobre a Universal, que foram assumidas sem disfarces durante a entrevista.

Instado inicialmente a avaliar o meio evangélico brasileiro em geral, como se fez com a maioria dos demais entrevistados, Reginaldo reporta que não teve muito contato com outras igrejas evangélicas. Chegou a frequentar por algum tempo a Igreja do Evangelho Quadrangular<sup>79</sup>, ao tempo em que estava envolvido em jogos de azar, mas não perseverou. No entanto, sabe por ouvir de outras pessoas — provavelmente de seus fiéis — que o trabalho de libertação na Universal seria algo que a diferenciava das demais denominações evangélicas. Nas sessões de descarrego, conta pastor Reginaldo, ora-se contra a inveja e contra o ‘olho grande’. O mal que está por trás das pessoas vitimadas por estes problemas se manifesta, sendo então repreendido e expulso. Mas como entender a lógica desse raciocínio? Todos os problemas humanos seriam concebidos em termos de influência maligna?

Nem tudo. Pastor Reginaldo explica que há doenças da carne, que qualquer um pode contrair — por exemplo, se se sofre uma picada do mosquito da dengue —, e doenças do espírito, que os médicos não conseguem curar:

---

<sup>79</sup> Na tipologia proposta por Paul Freston (1993), uma igreja pentecostal de segunda onda, fundada em 1953.

Imagine uma pessoa que está com a saúde perfeita, vivendo bem, e de repente aparece um problema que os médicos não conseguem diagnosticar. Fazem exames e nada. Às vezes experimentam um remédio para ver se dá resultado, mas não dá. Essa é uma doença de fundo espiritual: quando fazemos a oração de libertação, o mal se manifesta.

Instado a explicar o que se deve entender por ‘batalha espiritual’, Pastor Reginaldo parte de um versículo bíblico muito utilizado em ambiente pentecostal, consignado na Carta do Apóstolo Paulo aos Efésios, e que dá conta de que a luta dos cristãos não seria contra ‘a carne ou o sangue’ (ou seja, contra poderes humanos), mas sim contra ‘principados’, ‘potestades’, e ‘príncipes das trevas’ (ou seja, contra poderes sobrenaturais hostis a Deus). Aplicado à cosmologia da Iurd, Reginaldo explica:

Quando lutamos para libertar alguém, é claro que o mal que está escravizando aquela pessoa não vai largar sem resistência. É uma batalha mesmo. Vamos lá, fazemos oração, jejum, e aí a gente vence.

Segundo esta concepção, o mal (personificado em seres inteligentes) está espalhado sobre a Terra desde a batalha entre Lúcifer e outros anjos rebeldes contra Deus e anjos fiéis, descrita no livro bíblico do Apocalipse (capítulo 12, versículos 7 a 9). Lúcifer, príncipe dos demônios<sup>80</sup>, queria a glória de Deus para si e por isso foi expulso do paraíso ao lado de um terço dos anjos, todos eles lançados para a Terra. Condenados à separação eterna em relação à divindade (ao inferno), eles se empenhariam em levar os seres humanos consigo. Mas como as personificações do mal agiriam no mundo, de acordo com esta concepção, esboçada pelo Pastor Reginaldo?

**Pastor Reginaldo:** Imagina que você arrumou um emprego, está lá trabalhando direitinho, dedicado, cumpre suas obrigações, está tudo indo bem. Aí de repente você é mandado embora. Por quê? Existe a inveja. A Bíblia fala ‘quem sabe suportar a inveja?’ O mal vê essa inveja e se aproveita disso, se mete ali entre as pessoas envolvidas. A palavra tem muito poder, tanto para o bem quanto para o mal. Quando você lança uma inveja contra mim, o mal vem junto.

**Entrevistador:** Mas a minha inveja tem o poder de te atingir? Até onde eu sei, ela só vai fazer mal para mim mesmo...

---

<sup>80</sup> No âmbito deste trabalho, os nomes ‘Lúcifer’ e ‘Satanás’ se referem ao mesmo ente, qual seja, o ser espiritual tido pela mentalidade evangélica como líder ou chefe dos anjos que se rebelaram contra Deus e foram precipitados ao inferno.

**Pastor Reginaldo:** Ela faz mal para os dois: para você e para mim. O mal se aproveita da sua inveja e é lançado junto com ela contra mim. Quem planta colhe.

Portanto, a despeito de se apontar certo desprezo da Iurd pela teologia entendida em termos de erudição (MARIANO, 2004:128), temos aí uma construção teológica articulada. Não seria preciso dizer que se é um tanto injusto com a Universal quando se diz que, segundo o ponto de vista daquela igreja, o demônio estaria *em tudo*. A visão da batalha espiritual como acontecimento a um só tempo cósmico e cotidiano não exclui que certos fenômenos transcorram segundo uma ordem natural:

**Entrevistador:** Mas o sujeito não pode perder o emprego sem que seja por causa da inveja de alguém?

**Pastor Reginaldo:** Claro. Se você começar a relaxar, chegar atrasado, não fizer direito as suas obrigações, aí você corre o risco de ser mandado embora por culpa sua mesmo.

Da mesma forma, a teologia da Universal enfatiza o papel da Pomba Gira nos desenlaces conjugais sem fechar completamente o espaço para os divórcios ou separações que ocorreriam sem interferência do mal.

**Entrevistador:** E a história de Pomba Gira, que leva o marido das pessoas...?

**Pastor Reginaldo:** A mesma coisa. No plano de Deus, o casamento é uma aliança, um compromisso do casal. Aí se aproxima alguém que vê que a pessoa é casada, tem uma aliança, mas mesmo assim se aproxima com má intenção. O mal percebe e usa aquela pessoa para, talvez, falar alguma coisa que a esposa não fez, abrir uma brecha para a contenda na família. Aí a convivência do casal esfria, o marido começa a olhar para outra mulher de maneira diferente, como não deveria olhar, porque já tem a sua esposa... e em algum momento resolve separar. Diante do que é relatado para nós, a gente usa a inteligência que Deus deu para avaliar se é ou não uma questão espiritual.

Como seria de se esperar, a centralidade da noção de batalha espiritual na visão de mundo da Iurd torna este mecanismo de apreensão da realidade presente também na vida social ou coletiva. Segundo o Pastor Reginaldo, o mal esteve por trás da criação de leis no Brasil que impediam ou dificultavam a proclamação da Palavra de Deus, seja limitando o volume dos alto-falantes, seja restringindo a distribuição de folhetos e jornais tendo como justificativa a limpeza das vias públicas. Este teria sido o motivo pelo qual a Universal —

que no início ‘não se envolvia’ com política — passou a oferecer nomes para as disputas eleitorais.

Eram muitas leis contrárias, que ameaçavam o trabalho de evangelização. Aí a igreja disponibilizou representantes, bispos, pastores, para entrar nessa guerra política e impedir que o mal continuasse usando essas armas para ir em frente. Alguns evangélicos criticaram muito, mas depois fizeram a mesma coisa. (grifos nossos)

Mas a missão da igreja no combate ao mal não se restringe aos templos e aos parlamentos do Brasil. Espalhada pelo mundo, a Universal tem uma hierarquia que inclui um bispo líder em cada país, com uma missão muito precisa:

**Pastor Reginaldo:** Espiritualmente, o bispo tem a responsabilidade de amarrar o principado, o mal que atua nos países para impedir o desenvolvimento<sup>81</sup>. Ele está lá para repreender este mal para aquele país ser abençoado. Esta é a função da Universal.

**Entrevistador:** Do seu ponto de vista, é por causa desse mal que certas coisas ficam cronicamente sem solução em certos países, como o nosso?

**Pastor Reginaldo:** Exatamente. Cada país, estado, cidade, bairro tem o pastor responsável. Há uma hierarquia na Universal.

A referência espontânea do pastor Reginaldo a um demônio cuja função é atrapalhar o progresso e o bem-estar de um país e que suscita um papel específico e crucial a ser desempenhado pela Igreja Universal do Reino de Deus (o papel de repreendê-lo) abre uma chave explicativa bastante promissora para o componente *territorial* do expansionismo neopentecostal, já sugerido por outros autores, como Mariano (1999b:137)<sup>82</sup>. Se é assim que as coisas se passam, ou seja, se a batalha espiritual tem circunscrições territoriais bem definidas, é sinal de que a fé religiosa neopentecostal está *intrinsecamente* (e não circunstancialmente) posicionada nas fronteiras imediatas do domínio do político. Estamos tratando de territórios em sentido estrito a serem conquistados pelo povo de Deus e subtraídos às forças malignas, sendo claro que os dois polos em disputa – o bem e o mal – jogam através de atores humanos, de carne e osso. A batalha é espiritual, ou seja, é travada entre anjos fiéis e anjos decaídos, mas seus agentes na terra são humanos: pode ser um

---

<sup>81</sup> Sobre espíritos territoriais, ver WAGNER (1993). Para uma apreciação teologicamente crítica desta noção, ver Lopes (2005)

<sup>82</sup> A associação entre a crença em espíritos territoriais e a inserção político-partidária de atores institucionais do neopentecostalismo brasileiro também está proposta em Santos de Paula (2011).

bispo da Universal, cuja missão é repreender tais espíritos territoriais malignos, assim como podem ser homens públicos eleitos pelo povo de Deus para serem os combatentes desta guerra no ambiente demonizado da política e dos parlamentos (ORO & MARIANO, 2010:20).

A crença em demônios territoriais e a ênfase na importância de combatê-los não são especificidades da Universal, embora a apropriação desta noção como estratégia política não seja idêntica em todos os ambientes evangélicos. A referência aos espíritos territoriais também surgiu na entrevista com outro líder neopentecostal, o apóstolo Luciano Almo Vicente, da Igreja Semear<sup>83</sup>. Embora o tema da batalha espiritual tenha sido sugerido inicialmente pelo entrevistador (em vista de sinais de que o tempo disponível para entrevista talvez tivesse que ser abreviado por circunstâncias de momento), foi o entrevistado quem o desenvolveu como que sob medida para a análise que estamos empreendendo. Primeiro, o apóstolo afirmou a realidade da batalha espiritual, apontando evidências bíblicas e mesmo empíricas<sup>84</sup>. Em seguida, explicitou uma alegada ligação inequívoca entre acontecimentos terrenos e determinações sobrenaturais:

O entendimento bíblico que nós temos é o seguinte: Jesus falou que tudo que nós pedirmos na terra será feito no céu. Qual é o entendimento que a gente tem? Tudo que você... antes de acontecer aqui, no físico, ele tem uma determinação espiritual. As coisas acontecem às vezes com tanta naturalidade, que a gente acaba não fazendo ligações, nesse sentido. Mas que acontece, que tem uma influência direta, é lógico que tem.

A seguir o entrevistado explicou que a batalha espiritual tem efeitos no cotidiano e fez uma exposição baseada numa tendência crescente de amplitude: males atingindo pessoas, famílias, bairros, até chegar ao nível de países, tudo isto conforme a patente dos demônios envolvidos<sup>85</sup>. O apóstolo Luciano cita dois exemplos bíblicos de demônios que teriam fixação por determinados territórios: (a) a passagem em que Jesus expulsa demônios

---

<sup>83</sup> A Igreja Semear é uma derivação da Igreja Ceifa, que por sua vez nasceu de um ministério da Assembleia de Deus. Atualmente, a Semear está presente em Campos dos Goytacazes (RJ), Rio de Janeiro (RJ) e São Fidélis (RJ), tendo o apóstolo Luciano como liderança máxima.

<sup>84</sup> Citou aqui os ‘despachos’ que podem ser vistos em toda parte.

<sup>85</sup> É de se notar que a hierarquia vigente no mundo angélico – segundo a enfática crença neopentecostal – só pode ser concebida como uma condição dada por Deus, e não algo construído. Talvez haja aí um fundamento teológico para a reafirmação da hierarquia em ambiente neopentecostal, em afinidade com a tradição do catolicismo e em oposição à tradição protestante.

de um homem, e eles, implorando para não serem lançados no abismo, se contentam em ser mandados para os porcos situados no mesmo lugar (Evangelho de Marcos, capítulo 5); e (b) a passagem em que o profeta Daniel ora durante 21 dias por Jerusalém, mas a resposta a suas orações é obstruída pelo ‘Príncipe da Pérsia’ (Livro do profeta Daniel, capítulo 10, versículo 13).

Ante a desenvoltura com que o entrevistado esboçou espontaneamente um raciocínio que poderia parecer artificialmente construído pelo pesquisador, abrimos a possibilidade de o apóstolo relativizar ou matizar sua interpretação dos textos bíblicos citados. Mas ela foi reafirmada e reforçada, como se nota no fragmento de entrevista a seguir reproduzido, que procura retratar o cuidado do entrevistador para não forjar qualquer tipo de resposta:

**Entrevistador:** ... mas isso é assim mesmo? Quer dizer, não é uma coisa da mentalidade da época...?

**Apóstolo Luciano:** ... não, não. Isso é um fato!

**Entrevistador:** Então, mas olha só...

**Apóstolo Luciano:** ... o Brasil, vamos tratar do Brasil?

**Entrevistador:** É, porque eu estou num negócio de Sociologia Política, estou chegando perto...

**Apóstolo Luciano:**... presta atenção... então vamos lá: você acha que a corrupção no Brasil é algo natural? ‘Ah, existe no mundo inteiro!’. Sem dúvida, não tem dúvida disso não (*risos*)! Mas no Brasil é cultural. Porque a corrupção no Brasil, ela não é só na política. Ela começa no flanelinha!

**Entrevistador:** É verdade...

**Apóstolo Luciano:** ... então eu vou tratar isso como algo exclusivamente social? Não tem uma influência espiritual por trás disso?

**Entrevistador:** Então, apóstolo, eu vou fazer uma pergunta direta, então.

**Apóstolo Luciano:** Fica à vontade!

**Entrevistador:** Não, porque eu não quero fazer pergunta que condicione... forçar o senhor a entrar num assunto... mas o senhor está entrando num assunto que me interessa. Se a coisa é assim, se o mundo espiritual tem essa divisão de funções, de patentes e tal, eu posso crer que no momento de uma eleição, por exemplo... eleição para presidente, ou para governador... vamos pensar no presidente, que é uma coisa mais importante... é... os atores religiosos inclusive se movimentam em eleições, apoiando, ou contra-apoiando, etc. etc.

**Apóstolo Luciano:** Hum...

**Entrevistador:** Pode estar em jogo a batalha espiritual ali?

**Apóstolo Luciano:** Pode. Eu acredito que sim.

**Entrevistador:** Ano passado, por exemplo, o senhor acha que estava em jogo? Ou em algum momento que a gente possa aqui conversar sobre?

**Apóstolo Luciano:** Rapaz, você pode ficar à vontade para colocar aí o que você quiser. Eu vou contar um caso: uma vez contrataram 12 pais-de-santo da Bahia, que ficaram aqui em Campos fazendo despachos em todos os cantos da cidade para um candidato ganhar a eleição, e ele ganhou.

**Entrevistador:** Mas o fato dele ter ganhado não quer dizer que tenha sido a força do ... como dizia João Saldanha: ‘Se macumba ganhasse jogo, campeonato baiano terminava empatado’ (*risos*).

**Apóstolo Luciano:** Olha, eu não posso dizer se determinou. Mas eu posso dizer o seguinte: a influência, ela existe! Ela existe. E a Igreja perde nisso aí, por falta de entendimento, por falta de conhecimento.

A crença na batalha espiritual aplicada ao nível de territórios explica a convicção de outro entrevistado – o também apóstolo Renan Siqueira Tavares – quanto a uma mudança significativa ocorrida no bairro periférico de Santa Rosa, em Campos dos Goytacazes (RJ)<sup>86</sup>, onde a violência e o número de homicídios teria diminuído drasticamente nos últimos anos. É que ali está implantada a neopentecostal Comunidade Evangélica Presbiteriana - Catedral do Avivamento<sup>87</sup>. Segundo o apóstolo Renan, há uma profecia de que o Brasil atingirá nos próximos anos ou décadas um patamar de prosperidade econômica e espiritual que fará do país uma espécie de celeiro de missionários para todo o planeta: ‘Esse sonho está plantado nos corações de aproximadamente 90% do povo evangélico do Brasil’<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Segundo a concepção neopentecostal e as indicações do chamado mapeamento espiritual, em Santa Rosa atuaria um demônio voltado para a instauração da miséria. Já na região da Pelinca, zona nobre da cidade de Campos, atuaria um demônio voltado para o império da ganância.

<sup>87</sup> Apesar do nome, esta congregação – que constitui praticamente uma denominação – não possui qualquer vínculo institucional ou doutrinário com a Igreja Presbiteriana do Brasil, do protestantismo histórico.

<sup>88</sup> Poder-se-ia objetar que o componente territorial do neopentecostalismo, aqui apresentado como uma das chaves explicativas de sua eficácia político-eleitoral, estaria igualmente presente na tradição católica dos santos padroeiros, também eles dotados de jurisdição territorial, em especial a figura de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. Mas com os santos católicos as coisas se passam de forma inteiramente diferente, já que um mesmo santo pode ser padroeiro de vários lugares, mais ou menos importantes, independentemente da importância que lhe seja atribuída. Isto confere ao aspecto territorial da devoção católica um caráter muito mais simbólico do que o traço territorial da crença neopentecostal.

Aqui cabe resgatar o fragmento de uma entrevista com o pastor Rafael Villardo, da igreja Bola de Neve em Campos dos Goytacazes – denominação que adota linguagem e símbolos familiares ao universo da juventude nas suas estratégias de evangelização<sup>89</sup>. A certa altura da entrevista conversávamos sobre a validade ou não, para as circunstâncias contemporâneas, de uma linha de interpretação consagrada em certos textos do Antigo Testamento segundo a qual pecados pessoais do governante implicavam prejuízos para o povo de Israel. Com isso queríamos identificar se tais textos bíblicos, situados principalmente nos livros dos Reis, forneceriam algum fundamento teológico ou espiritual para que evangélicos pusessem eleger candidatos de sua própria religião.

Embora matizando a questão e invocando a típica obrigação autoimposta aos evangélicos de orarem por seus governantes, sejam eles quais forem, o pastor da Bola de Neve contou o que considera uma história real ilustrativa a esse respeito. Disse o entrevistado que num certo arquipélago originariamente habitado por adeptos da religião vodu (Ilhas Fiji, na Oceania) a poluição do mar atingiu mortalmente o coral, provocando o colapso da pesca, que sustentava a vida da população nativa. Segundo estimativas técnico-científicas mencionadas pelo entrevistado, a recuperação daquele coral levaria pelo menos 200 anos. Mas a milagrosa queda de um raio, motivada por incessantes clamores de missionários presentes e testemunhada por mulheres do local, teria provocado a rápida regeneração do ecossistema. Dali em diante a maioria esmagadora da população se teria convertido à religião evangélica, e os governantes eleitos passaram a ser todos do credo evangélico, o que teria gerado alto grau de bem-estar coletivo.

(...) hoje essa nação é 80% evangélica. E lá todos os governantes são evangélicos. Ou seja, a partir de quando o pessoal começou a ser eleito... governador, essas coisas... eles vivem hoje muito melhor do que viviam antes. Eu creio nisso, entendeu? Se a gente tivesse homens e mulheres de Deus hoje à frente de tudo isso... mas homens e mulheres de Deus, não homens religiosos!

Este breve passeio por um mosaico de concepções permite visualizar que a pentecostalização está presente em maior ou menor grau nas diferentes vertentes do meio evangélico brasileiro, sendo reconhecida como o motor da expansão numérica das

---

<sup>89</sup> Por exemplo, o altar do templo da igreja em Campos – situada em um *shopping center*, no local onde já funcionou uma sala de cinema – é uma prancha de surfe.

conversões evangélicas. Onde a influência da pentecostalização é mais controlada, a espiritualidade é menos mágica, e a realidade, percebida como mais fragmentada<sup>90</sup>. Por outro lado, onde a pentecostalização ocorre mais intensamente, não apenas a espiritualidade é carregada de elementos mágicos, como também a realidade social tende a ser percebida como totalidade, e o domínio da religião se avizinha do domínio do político. A noção de batalha espiritual como que convida a esfera religiosa a se projetar sobre o político, seja no plano ritual das igrejas que combatem as forças cósmicas do maligno, seja no plano concreto da política partidária e parlamentar.

Não por acaso, o depoimento mais crítico que coletamos em relação à pentecostalização das igrejas evangélicas foi também o mais enfático quanto à inoportunidade de se acionarem identidades religiosas em contextos eleitorais. Assim se expressou o pastor Elsson da Silva Moraes, da Igreja Presbiteriana de Guarus<sup>91</sup>, diante de uma pergunta sobre se haveria ou não um anseio dos evangélicos brasileiros quanto ao surgimento de um governante convertido:

A meu ver, hoje um governante evangélico seria um desastre! (...) Essa história de bancada evangélica, isso aí não me diz nada! O que a gente vê hoje no meio evangélico é um cristianismo raso, sem profundidade, sem impacto no trabalho. Se a pessoa tiver ocasião para ser corrupta, vai ser; se tiver que levar vantagem, vai levar; se for preciso mentir, vai mentir. Um sujeito assim não faz diferença nenhuma! Nestas condições, se tivermos um governante evangélico, todos vão olhar para ele como salvação da política, e não vai ser. Isso não traria vantagem nenhuma para a Igreja Evangélica!

Também o pastor Eber Silva, da 2ª Igreja Batista de Campos — na sua própria definição, uma igreja que adotou o meio termo entre o estilo histórico e o pentecostal —, procura fazer um leitura matizada das relações entre o plano espiritual e a realidade social.

---

<sup>90</sup> Referindo-se à Igreja Universal, PEDDE (2004:113) afirma que ‘quanto mais uma denominação acionar recursos mágicos através de rituais, maior será sua possibilidade de alcançar seu objetivo no campo político’ Para este autor, o recurso à magia supõe que a relação entre causas e efeitos esteja situada em processos extracotidianos. Embora se verifique aí, nos termos de Weber, uma racionalidade com relação a fins, escapa aos atores religiosos aí envolvidos a percepção das relações de causa e efeito situadas em processos cotidianos. “Uma vez colocados os ‘representantes de Deus’ nas instituições políticas, a transformação esperada da realidade ocorrerá como em um ‘passe de mágica’.” (PEDDE, 2004:126)

<sup>91</sup> É curioso que este comentário tenha sido proferido pelo pastor responsável pela congregação da qual faz parte a ex-governadora do Rio de Janeiro (2003-2006) e prefeita de Campos (eleita em 2008), Rosinha Garotinho.

Tendo tido ele próprio uma incursão pela vida político-partidária (deputado federal eleito em 1998 e candidato derrotado a deputado estadual na eleição de 2002), Eber Silva evitou caracterizar sua experiência política como desdobramento de sua experiência espiritual:

**Pergunta: O senhor já foi político, deputado federal, não é isso? O que o levou a candidatar-se? O senhor concebeu o trabalho político como parte de sua missão ou algo parecido com isto?**

**Eber Silva:** Não, eu não encarei a política como uma extensão da minha missão de pastor. Minha ideia era a de ajudar a diminuir a distância enorme entre ricos e pobres, diminuir a desigualdade, que é algo que continuo considerando necessário. Mas não teve esse aspecto de ligação com a missão de pastor.

Sobre a eventualidade de o Brasil ter um governante evangélico, Eber diz que isto deverá acontecer ‘naturalmente’, em vista das estatísticas sobre os convertidos, mas frisa, com forte acento laico, que a tarefa política consiste em ‘diminuir a diferença absurda entre grupos de uma mesma nação, que vivem sobre o mesmo território e cantam o mesmo hino’ — muito embora, em sua concepção, essa idéia não deixe de ser ‘bíblica e cristã’.

Mas onde a pentecostalização é mais acentuada, uma porção maior da vida se explica pela batalha de Deus e seus anjos contra Satanás e seus demônios. A realidade social e política é em grande medida regida por acontecimentos de natureza cósmica. As coletividades são negativamente impactadas por demônios territoriais, aos quais importa combater, repreender. Não é difícil entender por que os fiéis das igrejas neopentecostais tendem a ser mais dóceis à orientação da liderança de suas igrejas quanto aos candidatos em quem devam votar. Como já intuíamos no início de nossos estudos, mas então tínhamos dificuldades teóricas para o demonstrar ou sustentar, há um imaginário de conquista permeando a cosmologia pentecostal, e este imaginário tem uma dimensão simultaneamente cósmica e territorial, como descreveram tão claramente alguns dos nossos entrevistados. É preciso travar combates não apenas no nível espiritual, mas também no nível concreto da vida terrena, incluindo o da política. É com razão que se ouvem, em diferentes instâncias do pentecostalizado meio evangélico brasileiro, frequentes referências à necessidade de conquistar ‘o Brasil’ ou ‘a cidade’ para Cristo. Curioso paradoxo: a religião que interpela o *indivíduo* e o desenraíza de suas teias coletivas de sociabilidade (PRANDI: 2008; PIERUCCI: 2006; CONTINS, 2003: 233) é a mesma que trabalha em seu

imaginário com a noção de batalhas espirituais travadas em nível de territórios e de coletividades!

Interessante acentuar a esta altura uma ponte não inteiramente evidente entre a concepção teórica e os elementos empíricos deste estudo. Situamo-nos na tradição weberiana atualizada por Dubet (1994), para quem, como já vimos, o ator moderno não se pauta por internalizar *uma* lógica oriunda do sistema, mas sim administra de forma movediça uma multiplicidade de lógicas -- frequentemente rivais. Embora estejamos marcando o contraste do ator pentecostalizado com o ator moderno assim concebido, no sentido de perceber como o evangélico contemporâneo tende a priorizar a lógica religiosa em sua *performance* na esfera pública, é preciso reconhecer que esta ‘guerra dos deuses’ de que falam Weber e Dubet também se manifesta no próprio âmbito religioso. Frente à multiplicidade de pontos de vista teológicos presentes na cena pública e ritualizados na mídia, vários pastores chamaram a atenção para as múltiplas e diferenciadas influências teológicas que recaem sobre suas ovelhas em vista da exposição destas à mídia neopentecostal. Como diz o presbiteriano Elsson da Silva Moraes:

Eu tenho consciência de que não pastoreio o meu rebanho sozinho; outros me ajudam -- ou atrapalham! (...) Ninguém mais pastoreia sozinho dizendo ‘esse é o meu rebanho’!

A mesma convicção está na fala do já referido apóstolo Luciano Almo Vicente, líder da neopentecostal Igreja Semear. Ao comentar o aspecto de unidade ritualizado pelos evangélicos brasileiros em eventos como a ‘Marcha para Jesus’, o apóstolo enfatiza o poder da mídia neopentecostal frente à liderança dos pastores sobre suas congregações:

A verdade é a seguinte: hoje, com o evangelho da mídia, as nossas ovelhas não são pastoreadas exclusivamente por nós mais (...) não tem como você ter hoje um rebanho que só se alimenta da comida que você dá. (...) então está lá o indivíduo da sua igreja, é fiel, é membro da sua igreja, acordou de madrugada, ligou a televisão, ele vai assistir o R.R. Soares, o Silas Malafaia... então, quando tem um evento, uma grande concentração, ainda que o pastor não apoie, não tem como ele esconder ou impedir que a igreja dele vá, esteja lá.

Embora a ênfase deste trabalho esteja no segmento evangélico, mais fortemente atingido pela pentecostalização do que o catolicismo<sup>92</sup>, optamos por incluir padres católicos

romanos entre os entrevistados para perceber exploratoriamente os impactos da pentecostalização no catolicismo. Tal impacto não se restringe aos limites dos grupos ou comunidades explicitamente identificados com a Renovação Carismática Católica, vertente católica do pentecostalismo, mas se capilariza em maior ou menor grau por diferentes instâncias desta religião.

Antes de apresentar as visões destes entrevistados, é preciso situar o leitor quanto à heterogeneidade do universo católico. Como lembra Teixeira (2005), não é possível situar o catolicismo brasileiro num quadro de homogeneidade. Pode-se falar em ‘malhas diversificadas’ interligadas e reciprocamente influentes.

Há um catolicismo “santorial”, um catolicismo “erudito ou oficial”, um catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela inserção num “‘regime forte’ de intensidade religiosa” (CEBs, RCC) e um emergencial catolicismo midiático. Não se trata de realidades estanques e cristalizadas, mas inserem-se num quadro geral marcado por relações de comunicação, de proximidades, tensões e distanciamentos (TEIXEIRA, 2005: 17).

O *catolicismo santorial* – expressão tomada de empréstimo por Teixeira a Candido Procópio Camargo – tem como característica principal o culto aos santos. Central na dinâmica religiosa brasileira já a partir da colonização, esse catolicismo predominantemente leigo das ‘confrarias e irmandades’, ‘oratórios, capelas de beira de estrada e santuários’ (TEIXEIRA, 2005: 17) sofreu forte oposição da chamada romanização, ou seja, a tentativa da hierarquia católica de enquadrá-lo em termos mais ortodoxos. Apesar dos embates contra o catolicismo popular, “o processo de romanização foi forte (...), mas não o suficiente para implantar a forma romana na grande massa dos católicos” (OLIVEIRA, 1988, apud TEIXEIRA, 2005:18).

O catolicismo que se pretendeu fortalecer pela via da romanização – o oficial ou erudito – encontra-se, segundo Teixeira, num momento de crise e declínio, o que pode ser atestado pelos baixos índices de católicos que se identificam como “praticantes”. Apesar da emergência de segmentos empenhados em fazer prevalecer uma presença pública mais ativa da igreja Católica em termos de compromissos sociais e políticos progressistas (mais

---

<sup>92</sup> No microcosmo de Campos dos Goytacazes (RJ), onde nossas pesquisas permitiram um segundo nível de classificação de pertença religiosa, os pentecostais são quase dois terços (60,28%) dos evangélicos, enquanto os carismáticos correspondem a um terço (32,8%) dos católicos.

forte nas décadas de 1970 e 1980), a atuação de Roma tem sido no sentido de desestimular este tipo de postura.

*O catolicismo oficial, como outras instituições religiosas tradicionais, encontra-se num momento de crise e declínio. É algo que se relaciona com a progressiva afirmação de uma “sociedade pós-tradicional”, que coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e exige processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo (TEIXEIRA, 2005:18).*

Já o “catolicismo de reafiliados” é uma parcela muito heterogênea representada principalmente pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e pela Renovação Carismática Católica (RCC). Segundo Carlos Steil (apud TEIXEIRA, 2005:20), as CEBs se inserem num projeto eclesial tipicamente moderno, que se institui no meio popular como espaço social produtor de nova inteligibilidade da experiência religiosa. Tendo vivido seu período de maior efervescência nas décadas de 1970 e 1980, as CEBs certamente perderam peso relativo na vida da igreja Católica no Brasil – afirmação que deve ser feita mesmo em se dando crédito às ponderações de Luiz Alberto Gómez de Souza:

*Algumas análises, apressadamente, insistem num possível recuo das pastorais sociais e das CEBs e na vitalidade dos novos movimentos religiosos, especialmente os carismáticos católicos. É verdade que estes últimos, ao que tudo indica, são os que mais têm crescido. (...) Mas isso não impede que vários grupos eclesiais e movimentos sigam na linha de procurar caminhos de renovação da Igreja e da sociedade, num exercício de justiça social e de solidariedade. A realidade não se parece a uma gangorra, em que uns sobem em detrimento de outros que descem. Tendências opostas podem ter crescimento, ainda que em ritmos diferentes. (SOUZA, 2004:87)*

A Renovação Carismática Católica, frequentemente referida como corrente adversária das CEBs no interior da igreja Católica (STEIL & HERRERA, 2010:382), é outro exemplo do catolicismo de reafiliados. Conforme Teixeira (2005:20), trata-se de um movimento fundado na pertença por opção e que promove uma readesão aos valores tradicionais do catolicismo, daí sua busca de sintonia com a igreja oficial. Este alinhamento com a hierarquia não exclui um potencial de ambivalência frente à institucionalidade católica, visto que o zelo pela doutrina tradicional convive com uma dinâmica espiritual que incide numa perspectiva de autonomização e transversalidade com respeito ao catolicismo oficial.

Finalmente, o “catolicismo midiático” (TEIXEIRA, 2005:21) traduz a visibilidade pública adquirida principalmente por carismáticos – mas também por outros segmentos da

igreja Católica – graças à exposição à mídia de padres cantores e à formação de redes de televisão católicas voltadas para a evangelização, como a Rede Vida, a Século XXI e principalmente a Canção Nova.

Feita esta breve digressão, apresentaremos a seguir fragmentos dos depoimentos colhidos junto aos padres entrevistados. O primeiro entrevistado deste segmento foi o padre Nelson Antonio Linhares, reitor do Santuário Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, antigo Convento dos Padres Redentoristas — uma das paróquias mais influentes do meio católico de Campos dos Goytacazes (RJ), tendo sido pioneira na adesão à reforma litúrgica estabelecida pelo Concílio Vaticano II, numa época em que o então bispo de Campos era o tradicionalista Dom Antonio de Castro Mayer, que à ocasião liderou um grupo de sacerdotes que não aceitaram o novo rito da missa.

Normalmente referido pelos fiéis como ‘carismático’ — provavelmente devido a um estilo alegre e expansivo de presidir as celebrações —, o padre Nelson Linhares na verdade foi formado na linha da Teologia da Libertação. Mas, numa postura de *meio termo* bem condizente com a multiplicidade de ‘malhas’ acima apontada por Teixeira (2005) e semelhante àquela referida pelo pastor Eber Silva, o padre Nelson Linhares procura combinar a herança ideológica da Teologia da Libertação com elementos da espiritualidade carismática<sup>93</sup>.

(...) meu ideológico, minha maneira de enxergar a realidade, ela acolhe as riquezas da Teologia da Libertação, mas eu vejo também que há riquezas fora daqui. Então eu evito estar assim como se fosse num partido, num grupo sectário, buscando ver as contribuições que outras vertentes – por exemplo, a Renovação – trazem para cá também. (...) Muitas vezes na Teologia da Libertação o ideológico se sobrepôs ao afetivo, ao emocional, e o que era emocional era visto até com desdém, desconfiança, e a Renovação traz de volta, resgata esse emocional. Que me parece fundamental, pois é uma característica do humano (...). Por outro lado, a Renovação Carismática tem o perigo de se embrenhar muito pela emoção e perder o senso da razão ou de uma referência mais lógica.

Para o padre Nelson Linhares, a forte disseminação de estilos pentecostais ou carismáticos de espiritualidade estaria ligada à afirmação de traços pós-modernos na cultura

---

<sup>93</sup> A encarnação destas vertentes díspares justamente no primeiro entrevistado do segmento católico constituiu, na ocasião, surpresa para o pesquisador. Numa perspectiva etnográfica que não chegamos a adotar em nosso método, dir-se-ia que este acaso constituiu uma oportunidade oferecida pelo imponderável (GRIAULE: 1957).

brasileira contemporânea, sobretudo a busca de uma religiosidade voltada para a satisfação de desejos individuais. Segundo sua concepção, bastante afinada com o diagnóstico de Hervieu-Lèger (2006), trata-se de uma religião ‘montada pelo sujeito’, que busca a proteção do divino para os aspectos da vida que o indivíduo não consegue resolver por si mesmo. Por outro lado, o indivíduo não se submeteria a dogmas ou prescrições que afetem seus interesses mais imediatos.

Na política mesmo: ainda que o discurso religioso seja forte, não há uma ética capaz de impedir essa pessoa de ser desonesta; de usar mal o dinheiro público (...), de usar do nepotismo, de usar do clientelismo, do fisiologismo.

O segundo padre entrevistado foi Edimilson Lopes da Cunha, missionário da comunidade Canção Nova em Campos dos Goytacazes — este, sim, totalmente marcado pela identidade da Renovação Carismática Católica. O padre Edimilson também observa a busca de ‘satisfação pessoal’ no cenário religioso contemporâneo, tanto no meio católico quanto no meio evangélico. ‘Ninguém quer a cruz, meu filho!’

Embora reporte uma maior afinidade com os evangélicos pentecostais (clássicos) e uma dificuldade de diálogo com os neopentecostais, padre Edimilson incorpora em sua fala o elemento da ‘batalha espiritual’, muito disseminado entre os evangélicos neopentecostais. Numa definição inicial proposta pelo padre, trata-se do combate que se trava na vida de oração do fiel, referido pelo Catecismo da Igreja Católica (1998:116) como uma ‘luta árdua contra o poder das trevas’ que ‘perpassa a história universal da humanidade’.

**Pergunta:** Mas onde essa batalha é travada? Na consciência de cada indivíduo — propenso ao pecado, mas livre para renunciar a ele?

**Padre Edimilson:** É mais amplo, essa realidade tem uma dimensão cósmica. São Paulo, na Carta aos Efésios, diz que o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os espíritos do mal que estão espalhados pelos ares. Portanto essas forças estão espalhadas pelos ares!

Numa aproximação ao tema da política, conduzida pelo entrevistador, o padre Edimilson reflete sobre a possibilidade de a batalha espiritual se dar em questões coletivas ou políticas. Ele afirma que sim, ela ocorre também nesse âmbito, e que a atuação de Hitler seria, segundo exorcistas católicos, exemplo de ação de forças demoníacas através do consentimento de um homem. Sobre o significado espiritual de o Brasil vir a ter como governante um ‘homem de Deus’, o padre Edimilson opina: ‘Eu permaneço com a Palavra

de Deus: feliz a nação cujo Deus é o Senhor. Se o governante tem comunhão com Deus, acredito que tudo seja diferente.’

A pentecostalização em universo católico, traduzindo-se em celebrações mais emotivas e na ênfase em curas e milagres, é reportada por outro entrevistado, o padre Paulo Henriques Barreto, pároco da Igreja de Santo Antônio, no subdistrito de Guarus, em Campos dos Goytacazes (RJ). Formado na linha da Renovação Carismática e comumente tido como um dos ícones do movimento na cidade, Paulo Henriques diz que deu ‘alguns passinhos atrás’ quando percebeu que a demanda por curas e milagres poderia estar afastando-o de uma estilo pastoral ‘mais sólido’ e voltado para o que considera uma verdadeira conversão.

(...) me policio também com isso, por trabalhar com o pessoal mais carismático, pela minha forma de celebrar e de pregar também. Então várias vezes eu já me policieei e tento me esquivar quando eu vejo que querem me pegar para Cristo. Aqui mesmo as pessoas me procuram... ‘ah, eu vim porque Fulano mandou vir aqui, porque eu estou vendo não sei o que lá, estou vendo fantasma, ou eu tenho um encosto em mim, Fulano falou que eu preciso fazer uma oração aqui, um exorcismo, e só o senhor podia dar jeito, e tudo o mais’, então durante algum tempo eu fui fazendo isso. Mas hoje eu tento fugir um pouco, porque eu pergunto assim: ‘Você frequenta onde?’ ‘Não, eu não frequento igreja não, eu vou só ao grupo.’ Então eu sei que quer apenas uma oração. E como essa oração vai funcionar, vai realmente fazer efeito, se a pessoa não tem uma base? Então, é uma oração sem compromisso, né?

Segundo o padre Paulo Henriques, a ênfase no papel do demônio é algo bastante presente no universo da Renovação Carismática Católica, principalmente entre os neoconvertidos. Por isso, em sua avaliação, é importante haver esforços de formação doutrinária e teológica no âmbito do movimento.

(...) muitas pessoas acabam vendo o demônio em tudo. Se uma caixa de som parou de funcionar no meio do grupo, ‘ah, porque o inimigo não está querendo que nós façamos este encontro hoje...’ Já aconteceu isso em retiros comigo, a caixa de som parar, e o pessoal rezar meia hora para o som voltar, e tudo o mais, falar do inimigo, não sei o que lá, e aí alguém ir lá e dizer ‘olha aqui, o garotinho passou aqui, e o fio soltou. Vamos ligar o fio que a caixa funciona’.

Em consonância com o estilo pentecostal, também o católico carismático tende a alargar as fronteiras da dimensão religiosa ou espiritual, conferindo-lhe centralidade e projetando-a sobre as outras esferas da vida. Como reporta o padre Paulo Henriques, o convertido carismático tende a enxergar toda a realidade a partir da lente religiosa, restando

um limite tênue entre a desejável afirmação de sua convicção religiosa e os exageros que não seriam convenientes:

**Entrevistador:** E esse carismático carismático mesmo, esse do núcleo mais sólido, como é que é, como é que o senhor me descreveria esse sujeito?

**Padre Paulo Henriques:** Ah...

**Entrevistador:** ... geralmente é um sujeito que se converte, não é?

**Padre Paulo Henriques:** Converte, se converte, e fica aquele católico que é enjoado, né? (*risos*)

**Entrevistador:** (*risos*)

**Padre Paulo Henriques:** ... aquele católico bem xiita, que procura ver as suas ações... direito, comungar, se confessar às vezes três vezes por mês, quatro vezes por mês, e estuda, lê, têm os cursos da Renovação, ele procura, estuda a doutrina também, e fica preocupado com a vida dos outros também, com a conversão dos outros.

**Entrevistador:** Angustiado, achando que o outro está perdido...

**Padre Paulo Henriques:** ... angustiado, é, achando que ele está salvo e o outro está no caminho da perdição. Então, há uma linha muito tênue aí também para que a pessoa não vire aquele chatinho, né?

A assimilação de elementos carismáticos conjugada com uma forte reserva frente a vários aspectos deste movimento é o que caracteriza o perfil de outro entrevistado, o padre Giovanni Fernandes Ribeiro. Embora não utilize o termo, Giovanni se mostra bastante crítico à pentecostalização do catolicismo. Convencido de que o padre não deve levantar bandeiras de movimentos específicos da igreja Católica, mas sim ‘ser padre para todos’, Giovanni elenca uma série de objeções ao estilo da Renovação Carismática, da qual preserva, apenas em momentos de espiritualidade pessoal e privada, uma forma ‘mais efusiva de oração’ e o dom de línguas.

E com relação às reservas, muitas, que eu tenho em relação à Renovação Carismática, a imposição de oração de línguas às pessoas, a imposição de repouso no Espírito às pessoas, entendeu? Isso não existe! É você forçar o dom de Deus sobre aquela pessoa. Nem todos recebem todos os dons. (...) Então por que eu tenho que, num encontro da Renovação Carismática, ficar forçando ‘ah, fala na língua dos anjos, fala, solta sua voz...’? A pessoa se sente constrangida. E se aquele dom não foi dado a ela?

Interessante notar na fala do entrevistado a tensão entre carisma e instituição, classicamente descrita por Weber (1982:326). Apesar de suas restrições ao movimento, o padre Giovanni reconhece ‘um esforço interno por formação’ e um estudo sobre o exercício dos dons e carismas. Mas em seus próprios termos lamenta que a tendência ao que aqui nos referimos como pentecostalização – que se faz presente à revelia da orientação sacerdotal – se traduza numa espécie de protestantização do catolicismo:

(...) existe uma oração espontânea em que você identifica um jeito católico de rezar. Agora, uma oração espontânea carregada de elementos protestantes, de uma linguagem protestante...! Um dia eu estava ouvindo uma música que dizia ‘Senhor, derrama sua unção de cura neste lugar...’, aí fiquei pensando: unção de cura é o quê? Unção dos enfermos? O padre vai passar o óleo dos enfermos, o que que é unção de cura? Unção de cura na linguagem católica é unção dos enfermos!

Estas tensões parecem particularmente importantes para entender o processo de pentecostalização em sua variante católica, que se dá numa dinâmica de assimilação seletiva de elementos pentecostais e resistência a outros aspectos. Este processo não é fundamentalmente distinto do que se verifica em certas igrejas protestantes históricas, como foi referido por um entrevistado da Igreja Presbiteriana do Brasil<sup>94</sup>. Mas há um detalhe crucial: no caso do catolicismo, a submissão em algum grau à ortodoxia institucionalizada é condição para manutenção da condição de ‘católico’, ao passo que no universo evangélico o trânsito entre denominações ou mesmo a fundação de novas organizações religiosas não implica rompimento com a condição de ‘evangélico’.

A pentecostalização é um fenômeno fluido, que não se coaduna inteiramente com filtros institucionais religiosos. Daí a sua maior expressão entre os evangélicos, onde a diversidade de estilos e tendências não precisa se harmonizar debaixo de um mesmo guarda-chuva institucional como no catolicismo. O ápice da tensão de que estamos tratando<sup>95</sup> se verifica num fragmento da entrevista em que o sacerdote se refere a orações

---

<sup>94</sup> Ver página 102

<sup>95</sup> Como escreve Weber (1982: 326), em toda parte a hierocracia buscou monopolizar a administração dos valores religiosos. Buscou também proporcionar e controlar a atribuição de bens religiosos na forma de ‘graça’ sacramental ou ‘corporada’, que só podia ser atribuída ritualmente pelos sacerdotes e não podia ser alcançada pelo indivíduo.

supostamente ‘fortes’ (inflamadas, espontâneas) e ‘fracas’ (protocolares, previamente estabelecidas):

Uma vez eu vi jovens falando, inclusive jovens ligados ao movimento de Renovação Carismática, participam de Canção Nova, e tudo o mais, que quando veem um padre que não reza com essa linguagem protestante, inflamada demais, exageradamente inflamada, acham que o padre não reza. ‘Ah, esse padre reza fraco’. Gente, então o Papa reza fraco! Então nosso bispo reza fraco! ‘Ah, eu não quero a oração do Papa não, porque ele reza fraco. Eu quero a oração do padre que reza inflamado...’, né?

Aqui podemos ilustrar a noção de que a tensão entre carisma e instituição tem na Renovação Carismática Católica uma manifestação típica (TEIXEIRA, 2005:20). Por um lado, as tensões ficam visíveis quando, para desgosto dos padres, muitos frequentadores dos círculos carismáticos atribuem maior importância aos grupos de oração (formados e dirigidos por leigos) do que à missa (que constitui a celebração por excelência do ponto de vista da instituição). Portanto aqui a tensão tende para a supremacia do carisma. Por outro lado, dentre as correntes teológicas mais importantes da igreja Católica, a Renovação Carismática se notabiliza pela constante afirmação da sacralidade da hierarquia<sup>96</sup>, diferentemente, por exemplo, da Teologia da Libertação, que tende a politizar e dessacralizar toda relação de poder, inclusive aquelas que regem a igreja e a relação entre sacerdotes e leigos.

Aliás, a oposição entre carismáticos e membros das comunidades eclesiais de base (CEBs, expressão empírica e aplicada da Teologia da Libertação) era uma tônica da igreja Católica em Vitória, no Espírito Santo, durante a adolescência do hoje padre Giovanni Fernandes.

Mas embora eu não soubesse nome, não soubesse da existência de correntes de pensamento e de teologia dentro da Igreja, eu já sabia separar uma da outra. Então, a Teologia da Libertação, a gente, eu e meus colegas comumente chamávamos de CEBs. E lá em Vitória era uma oposição entre CEBs e Renovação Carismática. Eu me identificava mais com o grupo da Renovação Carismática...

Tendo em vista as peculiaridades da institucionalidade católica, que procura abrigar as mais variadas tendências sob uma mesma bandeira institucional, optamos por entrevistar

---

<sup>96</sup> O professor Felipe Aquino, uma das figuras mais destacadas da Renovação Carismática Católica e da rede de comunicação Canção Nova, é um bom exemplo de defensor da autoridade do magistério da Igreja Católica entre os carismáticos. Veja-se especialmente o programa ‘Escola da Fé’, na TV Canção Nova.

os dois bispos católicos atuantes em Campos dos Goytacazes (RJ): o então bispo da diocese, Dom Roberto Gomes Guimarães, e o bispo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianey<sup>97</sup>, criada especialmente pelo papa João Paulo II para abrigar os católicos da região de Campos que se identificam com o rito litúrgico anterior ao Concílio Vaticano II. A particularidade da igreja Católica em Campos dos Goytacazes justifica uma breve explicitação desse contexto e das trajetórias destes dois bispos.

Dom Roberto Gomes Guimarães, que no momento da redação desta tese acaba de se aposentar, tendo sido substituído por Dom Roberto Francisco Ferrería Paes, nasceu em Campos dos Goytacazes (RJ) em 1936 e se ordenou sacerdote em 1961. Dois anos depois, em 4 de dezembro de 1963, seria promulgada em Roma a ‘Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*’, estabelecendo os termos da reforma litúrgica promovida pelo Concílio Vaticano II<sup>98</sup>. Entre as mudanças mais visíveis está a celebração da liturgia no idioma local, e não mais em latim. Mas na diocese de Campos dos Goytacazes estas modificações não foram aceitas pelo então bispo, Dom Antônio de Castro Mayer, e por uma parte dos sacerdotes. Em nome da disciplina e da obediência ao bispo, o então padre Roberto Gomes Guimarães seguiu durante cerca de 17 anos a orientação tradicionalista de Dom Antônio de Castro Mayer, só tendo passado a celebrar a liturgia de acordo com o novo formato quando da primeira visita do papa João Paulo II ao Brasil, em 1980. Na ocasião, firmou a convicção de que devia mais obediência ao papa do que ao bispo. Portanto, embora Dom Roberto Guimarães seja eventualmente referido como ‘o bispo progressista de Campos’, por oposição ao bispo Dom Fernando Rifan, da ala tradicional, tal adjetivo não cabe em sua trajetória eclesiástica.

Dom Fernando Arêas Rifan nasceu em São Fidélis (RJ), aos 25 de outubro de 1950, e foi ordenado sacerdote em 1974, durante o episcopado de Dom Antônio de Castro Mayer. O então padre Fernando Rifan se situou inicialmente no centro do chamado cisma tradicionalista verificado na década de 1980, quando o bispo tradicionalista Dom Antônio de Castro Mayer foi substituído por Dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro,

---

<sup>97</sup> Sobre a peculiaridade da convivência entre dois bispos católicos em Campos dos Goytacazes, ver nota 5.

<sup>98</sup> Para consultar a íntegra do documento, ver:  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html)

afinado com as orientações litúrgicas e pastorais vigentes. Após deixar o comando da diocese de Campos, em 1981, Dom Antônio de Castro Mayer fundou a União Sacerdotal São João Maria Vianney, congregando o grupo de padres contrários às prescrições do Vaticano II, aí incluído Fernando Arêas Rifan. O chamado cisma tradicionalista foi agudamente aprofundado em 1988, quando da ordenação episcopal de quatro sacerdotes pelo arcebispo Marcel Lefebvre, em ato realizado na França à revelia do Vaticano. Três destes quatro bispos ordenados sem autorização do papa viriam a ordenar bispo o padre Licínio Rangel para que este pudesse suceder a Dom Antônio de Castro Mayer (que falecera em 1991) à frente da ala tradicionalista abrigada na União Sacerdotal São João Maria Vianney. Em janeiro de 2002, este grupo foi reincorporado à plena comunhão institucional com a igreja Católica mediante a criação, pelo papa João Paulo II, da Administração Apostólica São João Maria Vianney, que tem hoje como bispo Dom Fernando Arêas Rifan, ordenado que foi aos 18 de agosto de 2002 pelo cardeal Castrillón Hoyos, assistido por D. Licínio e pelo arcebispo Alano Maria Pena, de Niterói (RJ).

Em sua entrevista, o bispo da diocese de Campos dos Goytacazes, Dom Roberto Gomes Guimarães, explicita sua maior preocupação pastoral com a disseminação de uma mentalidade moderna e secularizada, deixando a questão da perda de fiéis católicos para o pentecostalismo em segundo plano. Para Dom Roberto, a ‘onda do secularismo (...) vem frontalmente destruir todos os princípios do transcendente, do espiritual, do divino mesmo’. Na percepção do bispo, lutar contra esta tendência é ‘remar contra a maré’ – é tarefa impossível de ser realizada somente com recursos humanos.

Sobre a expansão evangélico-pentecostal, Dom Roberto Guimarães a encara como fruto da falta de convicção e aprofundamento na fé da maioria dos indivíduos católicos.

Muitas vezes a religião vem por tradição de família e outras circunstâncias, é onde a pessoa às vezes se adapta um pouco melhor. No entanto não há aquela convicção. Daí hoje o grande problema do chamado trânsito religioso. Onde não há esta convicção a pessoa não tem estabilidade na sua fé. E onde não tem estabilidade, há essa mobilidade, troca de religião muito facilmente. (checar com

O bispo vê excessos na Renovação Carismática – sobretudo uma ênfase exagerada no aspecto emocional, em detrimento do racional –, mas saúda o que lhe parece um ‘retorno às fontes de espiritualidade’ promovido pelo movimento. Quanto à inserção da igreja em assuntos de política, o entrevistado emite uma fala normativa sobre o significado

dessa atividade ('com P maiúsculo' e propícia ao engajamento dos leigos) e rejeita interferências mais explícitas da hierarquia, tendo em vista o provável efeito de causar divisões entre os fiéis.

Do ponto de vista de eclesiásticos, sacerdotes, bispos etc. se envolverem numa militância mesmo explícita, no campo da política, a Igreja se opõe. Porque a Igreja quer fazer unidade.

Dom Fernando Arêas Rifan, como se viu, encarna uma vertente minoritária da igreja Católica que, em relação à tendência de pentecostalização, tal como entendida por este trabalho, se apresenta mais resistente. Por exemplo, Dom Fernando faz objeções a uma das práticas mais típicas do pentecostalismo (evangélico ou católico), que é a oração em línguas<sup>99</sup>.

São Paulo mesmo falou: 'O que adianta você falar em línguas se ninguém entende nada?' Aquilo é um balbuciar (...) de coisas sem sentido. Falar em línguas é o que os apóstolos fizeram no dia de Pentecostes (...) todo mundo entendeu, cada um na sua língua.

Outro tópico abordado criticamente em sua entrevista é a noção de batalha espiritual que marca o neopentecostalismo e, em certa medida, o movimento da Renovação Carismática Católica. Para o bispo da linha tradicional, é um erro entender que Deus e o Diabo estejam guerreando em pé de igualdade, até porque, argumenta, o império do demônio teria terminado por ocasião da morte de Jesus Cristo na cruz. Por este motivo, em sua visão, a ocorrência de indivíduos possuídos por demônios se tornou rara em relação aos tempos bíblicos anteriores à morte de Jesus.

Toda hora é o demônio. Se estou com dor de cabeça, é o demônio. Isso é bobagem, isso está errado. O demônio não é uma divindade, como se existisse um maniqueísmo dualista. (...) O diabo é um anjo que Deus pode permitir que nos tente, mas ele é inferior a Deus.

---

<sup>99</sup> Quando da autorização para a transcrição de trechos da entrevista, o bispo Dom Fernando Rifan matizou esta fala dizendo que se opõe ao que lhe parece uma ênfase exagerada na oração em línguas, mas considera legítimo mesmo o balbuciar se o gesto for expressão de devoção, sem ser necessariamente 'glossolalia' (dom de línguas).

Mas o maior adversário da igreja Católica, em sua concepção, não parece estar no crescimento numérico das denominações neopentecostais — às quais se refere como ‘seitas’, que no contexto da entrevista traduz um conceito pejorativo, diverso do sentido técnico atribuído ao termo por Weber e Ernst Troeltsch. Situando-se numa posição de distância frente à mentalidade mágica do pentecostalismo e defendendo uma ‘aliança entre ciência e fé’<sup>100</sup>, o bispo tradicionalista transparece maior preocupação com os supostos excessos da mentalidade ‘relativista’ moderna.

Aqui se pode observar uma convergência relativamente surpreendente: embora condene o estilo pentecostal de atribuir tudo a Deus ou ao diabo, adotando uma lente fortemente racionalizada para interpretar a realidade (‘enquanto não se esgotar a explicação médico-científica, não se atribui nada a forças sobrenaturais’), Dom Fernando defende um embasamento cósmico para a ordem temporal, o que o aproxima dos pentecostais e o distancia da mentalidade laica moderna.

(...) um dos pontos básicos da doutrina social da Igreja é a subordinação da ordem social à ordem moral. João XXIII dizia: ‘o aspecto mais sinistramente típico da época moderna é a tentativa absurda de querer construir uma ordem temporal sólida e fecunda prescindindo de Deus. Ou seja, nós fazemos a nossa ordem e não interessa.

Os depoimentos dos dois bispos católicos apresentam em comum uma preocupação mais intensa com o ‘secularismo’ do que com o avanço evangélico-pentecostal. A análise das duas falas permite entrever as hesitações da hierarquia católica entre se harmonizar minimamente com a mentalidade moderna (no sentido de uma conjugação entre fé e ciência e de uma menor ênfase nos milagres) e fazer concessões à mentalidade mágico-pentecostalizada (que, no final das contas, foi quem neutralizou a influência da Teologia da Libertação, combatida pelo Vaticano, e hoje permite alguma resistência à perda de fiéis para o universo evangélico). Do ponto de vista de suas estratégias de afirmação institucional, o catolicismo parece um tanto perdido entre polos opostos, o que não deixa de ser previsível para uma instituição ‘guarda-chuva’ e multifacetada.

---

<sup>100</sup> Para este entrevistado, ‘Deus não faz milagre toda hora’. Para embasar sua posição, citou o caso do santuário de Nossa Senhora de Lourdes, na França, onde um comitê médico internacional pluriconfessional teria catalogado 2,5 mil curas para as quais a medicina não encontra explicação. Dentre todas estas, apenas 65 teriam sido reconhecidas pela igreja como ‘milagres’.

Aqui é possível responder a um questionamento fundamental expresso no início deste trabalho: por que a identidade religiosa é uma arma relativamente potente em certos contextos religiosos e não em outros? Por que em alguns ambientes eclesiais contemporâneos a ideia de ‘mistura’ entre religião e política é percebida pelos atores religiosos como perigosa e indesejável, ao passo que em outros esta ‘mistura’ é absolutamente naturalizada? A chave para a resposta está no grau em que o fenômeno da pentecostalização se dá nos diferentes segmentos religiosos. Concretamente, é a forte pentecostalização do meio evangélico brasileiro que explica a diferença na resposta de evangélicos e católicos aos estímulos eleitorais eventualmente emitidos por suas respectivas lideranças religiosas. Esta diferença de resposta ficou patente durante as eleições presidenciais de 2010, como se verá no capítulo seguinte. Não por acaso, é justamente no âmbito da Renovação Carismática Católica — a versão pentecostal do catolicismo — que têm surgido lideranças políticas apoiadas em identidade religiosa, assim como é no âmbito da RCC que se verificam as tentativas mais consistentes da Igreja Católica de influir na cultura contemporânea — canais de televisão, cantores gospel católicos, padres cantores etc.

Mas como foi o processo que conduziu os evangélicos brasileiros (sobretudo os pentecostais) de uma posição anterior de pouco envolvimento com a política partidária para a posição atual, em que tais atores assumiram verdadeiro protagonismo na cena política e eleitoral? É o que veremos no próximo capítulo.

## V – Protagonismo evangélico na modernidade avançada brasileira

À exceção de pequenas incursões eleitorais da igreja ‘O Brasil para Cristo’, no início da década de 1960, os pentecostais se autoexcluíram da vida pública até a década de 1980. A partir de meados dos anos 1980, no contexto da redemocratização do Brasil, importantes denominações pentecostais se lançaram ostensivamente à competição eleitoral, indicando candidatos e mobilizando fiéis (MARIANO: 2005).

O caso mais emblemático é o da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), que, conforme Oro (2003), inaugurou sua inserção na vida eleitoral e partidária brasileira em 1986, quando elegeu um deputado federal constituinte. Em 1990, elegeu três deputados federais e seis deputados estaduais. Em 1994, elegeu seis federais e aumentou para oito o número de deputados estaduais. Em 1998, a Universal elegeu 26 deputados nas assembleias legislativas de 18 Estados da federação (FONSECA, 1998, p. 20, apud ORO, 2003) e 17 deputados federais (sendo 14 egressos da própria igreja e três apoiados por ela). Nas eleições de 2002, foram eleitos 16 deputados federais vinculados à Iurd e 19 deputados estaduais<sup>101</sup>. Nesta mesma eleição, foi eleito o primeiro senador vinculado à Igreja, o bispo Marcelo Crivella – que hoje já não ostenta o título eclesiástico em sua identidade política. Segundo o quadro sintético elaborado por Tadvall (2010:86-96), foram eleitos seis deputados federais ligados à Universal em 2006 (ano em que a bancada evangélica refluíu em meio ao envolvimento maciço de parlamentares do grupo em escândalos de corrupção, como a ‘Mafia dos Sanguessugas’, conforme nota 95, adiante) e sete em 2010. Neste mesmo ano, foi reeleito o senador Marcelo Crivella, que assumira seu primeiro mandato de senador após a eleição de 2002.

Mais recentemente, a literatura aponta que empreiteiras que constroem os grandes templos da Universal têm sido as principais doadoras de recursos para o financiamento de campanhas dos candidatos da igreja, o que ajudaria a explicar como um partido pequeno

---

<sup>101</sup> Como reporta Machado (2006, p. 34), Bourdieu (1989b, p.190) distingue dois tipos de capital político: o que se detém *a título pessoal* (que pode resultar da notoriedade ou da associação de seu detentor a um traço heroico) e o que se obtém *por delegação* de uma instituição ou organização. No caso da inserção da Iurd, o capital político de seus candidatos reside basicamente na instituição, que busca com isso influenciar o exercício de seus mandatos.

como o PRB consegue ficar logo atrás dos grandes partidos no *ranking* de arrecadação de fundos para campanhas eleitorais (SOUZA, 2009: 16; 18)<sup>102</sup>.

Ademais, os candidatos oficialmente apoiados pela Universal contam com um diferencial nada desprezível frente aos concorrentes apoiados por outras igrejas, já que

(...) os da Iurd não costumam fazer campanha no horário de propaganda eleitoral gratuita explicitando sua relação com a instituição religiosa. Como eles já contam com a campanha maciça junto ao público frequentador dos templos da igreja, estrategicamente, procuram se desvincular da identidade religiosa, procurando conquistar outro tipo de adesão. Outra diferença fundamental é que os candidatos iurdianos enfrentam pouca ou nenhuma concorrência com seus pares no interior da igreja; afinal há um controle rígido sobre a quantidade de candidatos com aval institucional, o que não ocorre nas outras denominações. (SOUZA, 2009:8)

Segundo Oro (2003), o sucesso eleitoral da Universal estaria levando outras igrejas a adotar estratégias semelhantes. Assim, pastores influentes da Assembleia de Deus se manifestaram publicamente no sentido de cumprimentar a Iurd por seu sucesso e de adotar caminhos similares, embora com particularidades. Conforme o mesmo autor, a também pentecostal Igreja do Evangelho Quadrangular optou por indicar candidatos “oficiais” a seus membros, à maneira da Universal, mas chegou aos nomes através do procedimento de prévias entre os fiéis, e não por indicação da cúpula.

Desde aquele momento de inflexão, os evangélicos vêm assumindo presença crescentemente visível na vida político-eleitoral brasileira, sobretudo nas casas legislativas. A julgar pelo número de deputados federais evangélicos eleitos a cada legislatura, a representação deste segmento só vem crescendo desde 1986, exceção feita à eleição de 2006, quando casos midiáticos de corrupção então recentes (‘Máfia dos Sanguessugas’) envolveram quase metade da ‘bancada evangélica’ da ocasião (MARIANO, HOFF & DANTAS: 2006, apud ORO & MARIANO, 2010: 20)<sup>103</sup>. Segundo Tadvald (2010: 85-96),

---

<sup>102</sup> Conforme vários autores, o Partido Republicano Brasileiro (PRB) tem ligações umbilicais com a Igreja Universal, seja por concentrar todos os candidatos a deputado federal apoiados pela instituição em 2010 (TADVALD, 2010:100), seja por ter contado maciçamente com o esforço da igreja na obtenção da grande maioria das 612 mil assinaturas necessárias a sua legalização (SOUZA, 2009:16).

<sup>103</sup> O escândalo dos sanguessugas consistiu numa denúncia de compra superfaturada de ambulâncias para o Ministério da Saúde. Segundo Tadvald (2010: 101), dos 72 deputados federais acusados, 23 eram evangélicos, incluindo “aqueles que articularam e que mais lucraram com o ‘esquema’”. Não deixa de ser irônico que a motivação inicial do engajamento político-partidário evangélico a partir da Constituinte tenha sido a moralização da política (ORO & MARIANO, 2010:20) e a percepção do político como um campo marcado pela demonização (TADVALD, 2010:84).

os deputados federais evangélicos eleitos eram 32 em 1986 (número que praticamente se teria reproduzido em 1990); 49 em 1998 (mais um que assumiu como suplente); 51 em 2002; cerca de 40 em 2006; e entre 68 e 71 em 2010<sup>104</sup>.

Com tal poder de mobilização do rebanho por parte das lideranças eclesiais e em vista da fatia cada vez maior ocupada pelos evangélicos no eleitorado brasileiro, tornou-se imperativo em qualquer eleição que os candidatos negociem apoios com pastores, bispos, apóstolos ou outras lideranças evangélicas. Na eleição presidencial de 2010 não foi diferente, como relatam Oro & Mariano (2010:12), a propósito da ‘romaria’ de candidatos laicos aos círculos religiosos brasileiros:

Tal situação se reproduziu nas eleições majoritárias de 2010, mas num grau ainda mais acentuado do que nas eleições anteriores. A mobilização católica e evangélica foi impressionante. A campanha para a Presidência da República foi pautada fortemente por líderes e grupos católicos e evangélicos ao longo de boa parte do pleito.

Segundo estes autores, verificou-se então uma ‘instrumentalização mútua entre política e religião no Brasil’ (ORO & MARIANO, 2010: 37), num processo em que os maiores grupos religiosos conseguiram ‘pautar a agenda, o discurso e os compromissos dos presidenciáveis’. Oro & Mariano se referem ao êxito que atores religiosos evangélicos e católicos obtiveram nos rumos da discussão de temas como aborto e questões ligadas aos homossexuais<sup>105</sup>:

Definitivamente, foi a ala católica conservadora, junto com dirigentes e políticos evangélicos, sobretudo pentecostais, que pautou a campanha presidencial e praticamente impediu os candidatos à Presidência da República de debater o aborto a partir de perspectivas seculares das áreas de saúde pública, da medicina e dos direitos reprodutivos (ORO & MARIANO, 2010: 35-36).

---

<sup>104</sup> Segundo o autor, é possível que haja alguma imprecisão nos números em função da conciliação de diferentes fontes. Mas a indeterminação específica da eleição de 2010 se refere a casos de candidatos eleitos cuja posse dependia do julgamento final do Judiciário quanto à vigência, já nas eleições de 2010, da chamada Lei da Ficha Limpa. Criada a partir de iniciativa popular, esta lei impede a candidatura de indivíduos que tenham contra si condenações proferidas por instância colegiada da Justiça. Oro e Mariano (2010: 20), citando o jornal gaúcho Zero Hora (08/10/10, página 10), corroboram o aumento da representação evangélica em 2010, mas apresentam números ligeiramente diferentes: seriam 63 deputados federais em 2010, contra 40 eleitos em 2006 e 60 em 2002.

<sup>105</sup> Apesar do aparente êxito comum, veremos adiante a especificidade das respostas de evangélicos e de católicos aos estímulos eleitorais emitidos por suas respectivas lideranças eclesiais. Não é possível dizer que ambos os grupos religiosos tiveram o mesmo êxito.

Alguns dos principais ramos do campo evangélico brasileiro tomaram posição, através de suas lideranças, na eleição presidencial de 2010. A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada pelo bispo Edir Macedo e uma das mais importantes denominações do ramo neopentecostal, apoiou Dilma Roussef, do Partido dos Trabalhadores (PT). Já o líder da Convenção Geral das Assembleias de Deus, pastor José Wellington Bezerra da Costa, apoiou José Serra, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

Um dos líderes evangélicos de maior visibilidade no país, o pastor Silas Malafaia (da Assembleia de Deus Vitória em Cristo) declarou voto em Marina Silva (candidata do Partido Verde — PV — e fiel da Assembleia de Deus) no final de setembro de 2010. A seis dias do primeiro turno das eleições, mudou de ideia e anunciou apoio a José Serra<sup>106</sup>.

O pastor Paschoal Piragine Junior, então pastor titular da Primeira Igreja Batista de Curitiba, eleito posteriormente (em janeiro de 2011) novo presidente da Convenção Batista Brasileira, postou um vídeo no sítio eletrônico *You Tube*<sup>107</sup> que teve mais de 3 milhões de acessos, conforme Oro & Mariano (2010:27). No vídeo, o pastor aborda o que chamou de ‘institucionalização da iniquidade’, atacando o Partido dos Trabalhadores (PT).

No meio católico, a cronologia dos embates entre segmentos da igreja e a candidata governista Dilma Roussef foi documentada por Oro & Mariano (2010:26-31), que aqui trazemos em resumo. Em 12 de maio de 2010, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) recomendou aos fiéis católicos votarem em pessoas ‘comprometidas com o respeito incondicional à vida’, numa clara referência a rumores de que a candidata proporia, se eleita, a descriminalização do aborto. Na ocasião, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva recebeu uma comissão da CNBB e se comprometeu a retirar da proposta do III Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH) a parte referente à descriminalização do aborto e à ostentação de símbolos religiosos em repartições públicas da União, o que de fato ocorreu, segundo os autores. Em 19 de julho de 2010, o bispo de Guarulhos, Dom Luiz Gonzaga Bergonzini, emitiu carta (publicada no sítio eletrônico da CNBB e logo depois retirada)

---

<sup>106</sup> As opções do pastor Silas Malafaia suscitaram ácidas críticas do pastor Caio Fábio (antiga liderança do meio evangélico ao tempo em que era pastor da Igreja Presbiteriana, depois lançado a certo ostracismo após envolvimento no chamado ‘Dossiê Cayman’). Em vídeo disponível na Internet, Caio Fábio acusou seu interlocutor usando adjetivos como ‘venal’, ‘safado’, ‘mentiroso’ e ‘oportunista’. (fonte: [http://www.mobilizacaobr.com.br/video/pastor-caio-fabio-ao-safado?xg\\_source=activity](http://www.mobilizacaobr.com.br/video/pastor-caio-fabio-ao-safado?xg_source=activity))

<sup>107</sup> Vídeo acessível pelo link <http://ibrpe.wordpress.com/2010/09/08/denuncia-da-institucionalizacao-da-iniquidade-video/>

recomendando aos católicos que não votassem em Dilma porque seu partido defendia a legalização do aborto e ratificava o III PNDH. Em 26 de agosto de 2010, bispos da Regional Sul 1 da CNBB (que abrange as dioceses do estado de São Paulo) repetiram a recomendação de que os fiéis só votassem em candidatos contrários à descriminalização do aborto. Mais adiante, o arcebispo metropolitano da Paraíba, Dom Aldo Pagotto, postou no *You Tube* vídeo acusando Dilma e o PT de implantarem uma ‘cultura de morte’ no país. Ante o manifesto contra Dilma lançado pelo bispo de Guarulhos, o chefe de Gabinete da Presidência da República – o ex-seminarista Gilberto Carvalho – foi designado pelo então presidente Lula para diminuir o desgaste da candidata entre os católicos. Na articulação com a ala mais conservadora da igreja Católica, relatam Oro & Mariano (2010:27), a candidata contou com o auxílio do deputado federal carismático Gabriel Chalita (PSB-SP), apresentador de programas no canal carismático Canção Nova. No início de outubro, o padre José Augusto, durante homilia transmitida pela TV Canção Nova, pediu aos fiéis que não votassem em Dilma nem no PT.

Diante de tais episódios, os coordenadores da campanha de Dilma Rouseff programaram uma série de iniciativas desencadeadas nos últimos quatro dias antes do primeiro turno das eleições, entre elas uma reunião com duas dezenas de líderes católicos e evangélicos no escritório do Lago Sul, em Brasília. Bispos, padres, pastores e políticos religiosos se comprometeram a trabalhar para conter a queda de intenção de votos na candidata governista, inclusive gravando depoimentos para veiculação no sítio eletrônico do PT (ORO & MARIANO, 2010:27). Em 1º de outubro de 2011, em gesto simbólico para reforçar a sua alegada catolicidade, a candidata participou da cerimônia de batismo de seu neto na catedral de Porto Alegre (RS).

Apesar de evangélicos e católicos serem citados como parceiros vitoriosos na configuração da pauta eleitoral, um olhar mais atento revela diferenças fundamentais no verdadeiro potencial de mobilização de suas bases por um e por outro grupo. Segundo pesquisas eleitorais autorizadas pela Justiça, a então candidata Dilma Rouseff, do Partido dos Trabalhadores (PT) — que vinha liderando com margem suficiente para conquistar o mandato já no primeiro turno — teve forte queda nas intenções de voto e aumento na rejeição entre evangélicos ao longo do mês de setembro de 2010. Este fenômeno é atribuído ao forte trabalho de associação de sua figura à defesa de temas como a descriminalização

do aborto e a união de homossexuais. Segundo o Ibope, o percentual de intenções de voto de Dilma Rousseff (PT) entre os evangélicos caiu de 49% no final de agosto (26 de agosto de 2010) para 42% em 23 de setembro. E sua rejeição nesse segmento, que era de 17%, subiu para 28% (elevação de 11 pontos). O percentual de votos de José Serra entre os evangélicos saltou de 21%, no dia 26 de agosto, para 31%, em 23 de setembro. Já Marina Silva passou de 13% para 18% de intenções de votos entre os evangélicos no mesmo período. Em suma, considerando o eleitorado evangélico, Dilma perdeu sete pontos em intenções de voto e ganhou 11 pontos em rejeição. A preferência por Serra subiu dez pontos, e as intenções de voto em Marina aumentaram em cinco pontos.

Quanto à resposta do eleitorado católico aos estímulos contra Dilma levantados por suas lideranças eclesiais, é digna de nota a diferença em relação à resposta dos evangélicos. Se entre estes a campanha se refletiu em queda nas intenções de voto e aumento na rejeição, entre os católicos verificou-se o contrário: apesar de toda a mobilização de agentes católicos acima referida, as intenções de voto de católicos em Dilma saltou de 39% em 05 de agosto para 54% em 23 de setembro de 2010. E sua rejeição se manteve estável, oscilando entre 18% e 19%.

Em síntese, houve esforços acentuados de lideranças religiosas católicas e evangélicas no sentido de influir na pauta do debate eleitoral. Uma observação menos atenta poderia até mesmo concluir equivocadamente que os católicos tivessem mais influência na pauta do debate eleitoral do que os evangélicos, tendo em vista que os dois principais candidatos incluíram com frequência símbolos ligados ao catolicismo em suas campanhas. Dilma Rousseff ostentou em seu horário gratuito de propaganda eleitoral a foto de um reverente encontro com o papa Bento XVI, no qual usava véu. Já José Serra explorou, entre outros ícones, sua visita ao Santuário de Nossa Senhora Aparecida durante o feriado dedicado à santa, em 12/10/10, apesar de o local ser comumente considerado pelos evangélicos, em sua linguagem, como uma espécie de ‘epicentro da idolatria’. Mas, a julgar pelas pesquisas eleitorais, a resposta do eleitorado evangélico aos apelos contra Dilma baseados numa assim chamada ‘agenda moral’ foi muito mais eloquente do que a reação dos católicos, que praticamente ignoraram campanha de mesmo teor<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Um ponto de vista frontalmente oposto ao que defendo neste trabalho é sustentado por Pierucci (2011), para quem as eleições presidenciais de 2011 revelaram, ao contrário do que se pensa, o fracasso das pretensões religiosas de ditar preferências eleitorais. O cerne do argumento de Pierucci está no alegado ‘efeito

Como o crescimento da influência pentecostal vem se mantendo forte nas últimas décadas, é de se perguntar que tendências de mudança essa expansão traria para a sociedade brasileira. O que se pode esperar de uma nação que, além de alçar maior reconhecimento internacional e conseguir diminuir a pobreza absoluta, vem experimentando uma mudança em sua matriz religiosa de valores? Esta discussão, que não pode deixar de ser um tanto especulativa, é o tema do próximo capítulo.

---

fariseu' (expressão cunhada em 2006 pelos psicólogos sociais Larry Powell e Eduardo Neiva para se referir ao insucesso do candidato republicano Roy Moore em sua candidatura ao governo do Alabama), efeito este que teria atingido o candidato da oposição José Serra (PSDB). Ao exagerar no uso de elementos e argumentos religiosos, a campanha do candidato teria despertado no eleitor religioso e conservador uma séria desconfiança, logo traduzida em rejeição. Ainda que algo do gênero possa ter ocorrido, a argumentação de Pierucci simplesmente desconsidera todo o esforço da candidata Dilma Rousseff (PT), aqui reproduzido com base na contribuição de Oro e Mariano (2010), em fazer concessões aos agentes religiosos que então conseguiam pautar o debate eleitoral.

## VI – Para onde podemos caminhar

Há uma indagação subjacente a todo este esforço de pesquisa e que possivelmente esteja agora na mente do leitor: para onde a expansão evangélico-pentecostal estaria levando o Brasil? Haveria, em função da pentecostalização da sociedade, mudanças significativas na esfera dos valores, da identidade brasileira, da ‘cultura pública’ da qual fala Rawls (2000)? Caso haja, como e em que medida tais mudanças poderão vir a se refletir na institucionalidade vigente? A esta altura é possível avaliar tendências.

Freston (2010), autor da tipologia das três ondas do crescimento pentecostal<sup>109</sup>, vê a América Latina e particularmente o Brasil caminhando rumo a uma ‘transição católica’ e a uma ‘transição protestante’ – ambas importantes para o cenário religioso, mas também para a sociedade em geral. A transição católica se refere à chegada de um ponto crítico (*‘tipping point’*) em que o declínio no número de adeptos torne insustentável a pretensão católica de se apresentar como a matriz de identidade cultural no subcontinente. Para aquele autor, um ponto particularmente simbólico desse processo de decadência do catolicismo será a situação em que menos de 50% da população venha a se declarar católica, o que já é realidade em Campos dos Goytacazes (RJ) e Macaé (RJ), segundo nossa base de dados, e provavelmente em vários Estados brasileiros, a confirmar quando forem divulgados os resultados totais do Censo 2010<sup>110</sup>. Naquele provável contexto, prevê Freston, as relações da hierarquia católica com o Estado terão que ser definitivamente redefinidas à luz do pluralismo não mais de direito, mas de fato. A combinação do pluralismo geral com sua própria diversidade interna levará a igreja Católica, para Freston, à perda do *status* de igreja no sentido weberiano<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Sobre a tipologia proposta por Freston (1993), ver nota 52.

<sup>110</sup> Segundo NERI et al (2011:30), o percentual de católicos declarados no Estado do Rio de Janeiro em 2008 era 49,83%.

<sup>111</sup> Na tipologia de Weber (1982:351), igreja ‘é uma corporação que organiza a graça e administra os dons religiosos da graça, como uma fundação. A filiação a uma Igreja é, em princípio, obrigatória e portanto nada prova quanto às qualidades dos membros. A seita é, porém, uma associação voluntária apenas daqueles que, segundo o princípio, são religiosa e moralmente qualificados. Quem encontra a recepção voluntária da sua participação, em virtude da *aprovação* religiosa, ingressa na seita voluntariamente.’

Essa debilidade institucional é insustentável em tempos de concorrência religiosa baseada na iniciativa leiga. (...) a Igreja acostumou-se à democracia, mas não às liberdades civis e direitos minoritários. Podemos acrescentar que, em breve, terá que acostumar-se em alguns países a um *status* minoritário também, como a religião declarada por uma minoria da população, o que será um marco psicológico e simbólico extremamente importante. A transição em termos de *status* público não tardará. (FRESTON, 2010:27)

Já a ‘transição protestante’ se refere ao ponto em que a expansão evangélica venha a atingir o seu teto, tendendo, nos momentos subsequentes, à estabilização ou até a eventuais recuos. Escrevendo em 2010, Freston projetava o atingimento desse patamar em ‘duas ou três décadas’. Os principais fatores para que este cenário venha a se estabelecer seriam de duas ordens: (a) o declínio do catolicismo viria a ser limitado pela existência de um ‘núcleo sólido’ correspondente a aproximadamente 25% a 30% da população<sup>112</sup>; (b) pelas tendências atuais, o protestantismo (que em seus termos engloba o pentecostalismo) recebe pouco mais de uma em cada duas pessoas que abandonam o catolicismo, o que apontaria para a tendência de não vir a se instaurar uma maioria evangélica no Brasil.

Com isso, é difícil imaginar que a população que se declara católica caia abaixo, digamos, de uns 40%, o que colocaria um teto de mais ou menos 35% nas aspirações protestantes. Mas outra possibilidade é de um teto protestante abaixo disso, determinado não somente pela reação católica mas também pelos prejuízos à própria imagem evangélica: escândalos, lideranças autoritárias, promessas não-cumpridas, imagem política negativa e capacidade limitada de realizar transformações sociais (ao contrário de transformações individuais, nas quais o pentecostalismo é muito exitoso). Teríamos, nesse caso, um teto protestante em algum ponto entre 20% e 35%. Podemos antever, então, um futuro religioso brasileiro com um catolicismo menor (talvez um pouco menos da metade da população) mas revitalizado e mais praticante e comprometido, e um protestantismo grande mas estabilizado (e muito fragmentado), e um setor considerável de religiões não-cristãs e de “sem-religião”. (FRESTON, 2010:24)

Se for confirmado o futuro de estabilização numérica, ‘tudo mudará para o protestantismo’, entende Freston. Haverá proporcionalmente maior número de membros natos e de conversos antigos, o que levará a mais demandas por formação e por outros perfis de lideranças eclesiais.

---

<sup>112</sup> Segundo nossa pesquisa quantitativa, os que se declaravam ‘católicos praticantes’ eram 24,37% da população de Campos dos Goytacazes em 2008 e 21,39% da população de Macaé em 2009. Os ‘praticantes’ perfaziam, assim, em torno de metade do contingente de católicos nos universos pesquisados (51,32% dos católicos autodeclarados de Campos e 46,23% dos católicos autodeclarados de Macaé). Como seria de se esperar, a maior fatia dos católicos ‘praticantes’ é de indivíduos identificados com a Renovação Carismática. Frente à população total de cada um dos municípios, temos 15,58% de praticantes carismáticos e 8,79% de praticantes não carismáticos em Campos e 13,43% de praticantes carismáticos e 7,96% de praticantes não carismáticos em Macaé. A margem de erro é de cinco pontos percentuais, para mais ou para menos.

Haverá menos triunfalismo e maiores expectativas no campo da atuação social, e a interação com as outras religiões mudará radicalmente. Haverá também outras maneiras de relacionar-se com a política. Essa será a *transição protestante*. (FREESTON, 2010: 25)

Diferentemente de Freston, Mariano separa inequivocamente as categorias ‘protestante’ e ‘pentecostal’. Com base nesta demarcação, afirma categoricamente que ‘o futuro não será protestante’ (MARIANO: 1999). Com isto o autor quer expressar a convicção de que os protagonistas da expansão pentecostal não são nem de longe portadores de demandas por mudanças culturais de relevo na sociedade brasileira, em contraste, portanto, com os protestantes ascéticos europeus do século XVI descritos por Weber. Mariano aponta a progressiva acomodação do pentecostalismo às demandas e aos estilos mundanos como indicador da ausência de potencial de transformação social nessa vertente religiosa.

Tendo em conta o declínio numérico do protestantismo histórico, a perda de seu caráter modernizador e as profundas mudanças em curso no pentecostalismo, entre as quais se destaca sua dessectarização e seu crescente abandono da rejeição ascética do mundo, questiono a tal “explosão protestante” (Martin 1990), bem como a suposição de que ela seja portadora de um conjunto integrado de implicações modernizantes similares às contidas na Reforma Protestante europeia do século XVI ou as que vicejaram posteriormente na colonização dos EUA. Questiono, em suma, sua capacidade e seu potencial para transformar a cultura, os valores e a economia latino-americanos. (MARIANO: 1999)

Para Mariano, o termo ‘protestantismo’ é historicamente carregado de sentidos vinculados à modernidade, enquanto o pentecostalismo ‘aparece rotineiramente na literatura acadêmica como anti-intelectualista, taumatúrgico, emocionalista, oposto à erudição teológica’. Daí não se poder esperar, em sua perspectiva, qualquer mudança modernizante na cultura brasileira em função da difusão pentecostal. Não obstante, o autor recapitula (e parece reconhecer) aspectos positivos apontados pela literatura, como o fato de a conversão pentecostal poder ajudar os pobres a enfrentar a própria pobreza (Mariz: 1994), a organizarem a vida (Pierucci & Prandi, 1996: 219), a sobreviver (Stoll, 1990: 331), a contrapor-se à cultura da violência, entre outros pontos.

Sempre interessada em questões de gênero, desde a publicação de sua tese de doutorado comparando carismáticos e pentecostais, em 1996, Machado (2005) enxerga na expansão pentecostal uma potencialidade para fomentar a ampliação dos espaços de poder

femininos. Para tanto, a autora aponta (a) a ordenação de pastoras; (b) o estímulo das igrejas à inserção da mulher no mercado de trabalho; (c) o crescimento na participação político-eleitoral de mulheres, seja como candidatas, seja como militantes; (d) e uma tendência de maior igualitarismo nas relações de gênero no ambiente doméstico, na medida em que a religiosidade pentecostal eleva a autoestima das mulheres e prescreve para os homens (com boa chance de êxito, segundo se supõe) papéis que destoam do estilo machista historicamente predominante no Brasil.

(...) o pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos etc., levando uma vida ascética regida por uma moral sexual rígida. Além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos. Tais expectativas revelam uma reconfiguração da subjetividade masculina, criando a possibilidade de arranjos familiares mais igualitários. (MACHADO, 2005:389)

No entanto, a mesma autora aponta algumas ressalvas e ambivalências, como o fato de em muitos casos as pastoras ordenadas atuarem junto de seus maridos também pastores (o que é interpretado pela autora como mecanismo de controle masculino sobre a mulher) e a suposição de que a ordenação de pastoras pode refletir mais a necessidade de mão-de-obra na disputa por fiéis e menos a adesão a um ideário igualitarista em termos de gênero. Finalmente, a autora lembra que na principal instituição do neopentecostalismo – a Igreja Universal do Reino de Deus – quem decide sobre os candidatos apoiados pela igreja é um conselho de bispos (homens).

Especulando sobre a eventualidade de os evangélicos virem a se tornar maioria no Brasil e sobre o que isto poderia significar, Prandi (2008) argumenta que tal situação (caso venha a ocorrer) traduzirá muito mais um *efeito* de transformações previamente experimentadas pela cultura brasileira do que uma *causa* de novas mudanças. Para o autor, a grande mudança cultural que propicia o crescimento numérico dos evangélicos é a secularização do Estado (já completada) e a secularização da cultura (ora em curso), o que permite que os indivíduos sejam interpelados *individualmente* – pelo consumo, pela moda, pelas distintas lealdades e também pela religião.

Nesse futuro hipotético, cuja factibilidade não está aqui em discussão, a condição dada para que o protestantismo superasse o catolicismo teria implicado, primeiro,

a secularização do Estado - já completada no presente -, e depois, a secularização da cultura - que se encontra em andamento. Porque é com a secularização que os indivíduos tornam-se livres para escolher uma religião diferente daquela em que nasceram. Então, quando tudo isso estivesse se completando, por mais cheias que estivessem igrejas, templos, terreiros, a cultura já se encontraria esvaziada de religião. (PRANDI, 2008:170)

Além disto, Prandi (2008) registra o que se lhe apresenta como uma ausência de influência evangélica sobre a cultura geral do país, em contraste com o catolicismo e com as religiões afro-brasileiras.

E a presença protestante, onde está? Na cultura brasileira, que ao mesmo tempo é católica e tem muito de religião afro-brasileira, falta o elemento evangélico. Se o candomblé virou cultura - com samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios -, as sisudas denominações evangélicas nunca foram capazes de produzir para o Brasil qualquer bem cultural importante (...). Até mesmo a música gospel (...) é limitada ao universo dos crentes, incapaz de se autoincluir no plano geral das artes de âmbito nacional, artes que o protestantismo brasileiro encara, de modo geral, com suspeição e recusa. (PRANDI, 2008:167)

Dada a associação entre pentecostalismo e pobreza (SOUZA: 2010; MARIANO, 2004: 122; NERI:2007 apud CAMPOS, 2008:36), uma questão instigante é o que acontecerá com as estatísticas de conversão religiosa se o Brasil perseverar na atual tendência de expansão da classe média e redução das classes mais baixas (NERI, 2008:45), além de finalmente obter melhorias substanciais na qualidade da educação oferecida aos pobres. À medida que as contradições do capitalismo, nos termos de Jessé Souza, forem atenuadas e que as condições materiais de existência forem mais equitativamente garantidas, talvez se possa prever certo arrefecimento na eficiência do apelo pentecostal, na forma que ele atualmente é dirigido à massa dos adeptos em potencial. Mas, considerando as condições presentes, duas observações precisam ser feitas.

A primeira é que, segundo ALMEIDA & MONTEIRO (2001:94), a força social do pentecostalismo se espalhava exatamente pelas classes C e D, sendo mais fraco nas classes A, B e E — ou seja, nos extremos do espectro da estratificação social. Situação semelhante é detectada nos dados quantitativos gerados pelo Observatório da Metrópole, que apontam baixa concentração relativa de pentecostais no extremo inferior da escala de níveis de renda (até ½ salário mínimo; de ½ a dois salários mínimos; de dois a cinco salários mínimos; acima de cinco salários mínimos), conforme tabela 14, em anexo. Portanto, sob esta perspectiva, o crescimento da classe C à custa da diminuição da classe D não tenderia a constituir fator de enfraquecimento do pentecostalismo. O segundo aspecto é a conhecida

plasticidade do fenômeno pentecostal (SOUZA, 2010: 275), o que sugere a provável ocorrência de uma revisão das estratégias proselitistas das denominações mais estruturadas. Pode-se prever, por exemplo, o declínio da eficácia da oferta de serviços mágicos no estilo ‘pronto-socorro’, ou seja, dirigidos a uma clientela flutuante e ávida por soluções pragmáticas para problemas pontuais como falta de dinheiro, de prosperidade, de saúde etc.<sup>113</sup>

Na fase qualitativa da nossa pesquisa, o pastor de uma igreja histórica nos falava da perspectiva (vivamente cultivada naquele meio, segundo seu depoimento) de que haveria nas próximas décadas uma espécie de corrida às igrejas históricas por parte de fiéis convertidos à religião evangélica em denominações neopentecostais. A lógica que presidia seu raciocínio era teológica, não sociológica: o sujeito se converte numa igreja neopentecostal movido por um milagre ou uma cura, mas depois sente falta de um alimento espiritual (bíblico) mais sólido que propicie seu crescimento espiritual; então procura uma igreja histórica, que alegadamente valoriza mais a pregação e o estudo bíblico e menos as necessidades temporais imediatas. Apesar do viés teológico, seu discurso não deixa de adotar também um tempero sociológico. Primeiro por avaliar como previsível que igrejas neopentecostais muito pequenas venham a ter dificuldades materiais para se manter e acabem por fechar suas portas, instando seus adeptos a procurar outra igreja evangélica por perto. Além disso, o mesmo pastor citou como exemplo da corrida de neopentecostais às igrejas históricas o caso de uma senhora da elite socioeconômica de Campos que se ‘converteu a Jesus’ na Igreja Universal em vista de uma cura física, mas não se sentiu à vontade naquele ambiente fundamentalmente mágico após a conversão, vindo a se aproximar de uma igreja histórica<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Prevê-se isto apesar de que, segundo Bohn (2004: 302), o público filiado à emblemática Igreja Universal se diferencia da média das igrejas pentecostais em termos de escolaridade e tem, em alguns aspectos, escolaridade média semelhante à da Igreja Batista, uma denominação histórica em tese menos afinada com o estilo ‘pronto-socorro’. Textualmente: ‘Há muitas similaridades entre batistas e membros da Igreja Universal do Reino de Deus no que se refere à proporção de indivíduos que concluiu os níveis fundamental e secundário: 13.7% e 33.3%, no caso dos batistas; e 14.8% e 33.3%, no caso da Universal, respectivamente.’

<sup>114</sup> Não identificamos este entrevistado por opção metodológica, uma vez que transpareceu em toda a sua fala um esforço em evitar críticas às denominações neopentecostais. Creio que esta apreciação um tanto crítica do entrevistado — que muito contribui para a pesquisa, a despeito de não podermos identificar a fonte — foi um dos ganhos da opção, neste caso, pela conversa não gravada.

Do nosso ponto de vista, o avanço na pentecostalização aponta para a afirmação de um padrão peculiarmente brasileiro de modernização. A modernidade não se instaura de modo uniforme nas diferentes partes do mundo, e a constatação de eventuais contrastes com o modelo europeu não significa ausência de modernização — como mostra EISENSTADT (2010) em sua análise da construção do Japão moderno<sup>115</sup>.

No caso brasileiro, parece-nos que a expansão pentecostal adiciona importantes elementos peculiares na trajetória da sociedade, cuja tendência modernizante nos parece fora de dúvida. O mais evidente é a propagação de uma mentalidade profundamente mágica que, contra a expectativa predominante, também propicia a afirmação de um importante componente ético<sup>116</sup>. Como diz Mariz (1997):

(...) quero chamar atenção para um aspecto menosprezado pela literatura sobre a teologia da guerra espiritual: esta teologia desempenha um papel opositor à cosmovisão mágica e a-ética. Os crentes, por exemplo, explicam sua atração ao pentecostalismo ou ao neopentecostalismo não apenas pela maior eficiência de seus milagres e magia. (...) o culto a seres sobrenaturais não se justifica apenas pelo poder desses seres, ou sua competência em fazer milagres. Esta veneração tem que se basear na superioridade moral destes seres. O sentido moral de um milagre passa a ser mais importante do que a sua ocorrência.

Magia e ética combinadas parecem formar o combustível da explosão pentecostal e de sua potencialidade para influir na realidade brasileira. A magia fornece a moldura ou a

---

<sup>115</sup> Entre os contrastes da modernização japonesa desencadeada no período Meiji (1868-1912) com o ‘original’ europeu estão, segundo Eisenstadt: (a) o suporte ideológico da modernização japonesa teve como parâmetro um passado mítico e ‘puro’ do Japão, e não um futuro utópico; (b) a revolução modernizante japonesa não portava valores universalistas ou transcendentais, mas afirmava a singularidade japonesa, concebida em termos sacrais de pureza e exclusividade; (c) não se desenvolveu no Japão uma sociedade civil minimamente forte; Estado e sociedade tenderam a se fundir num mesmo conceito, subordinado este à concepção mítica de uma essência japonesa que deveria se atualizar cotidianamente; (d) o imperador, como ente em quem se encarnava e se atualizava o passado mítico, não estava sujeito à *accountability* em termos tipicamente europeu-modernos; os políticos eleitos é que estavam sujeitos à *accountability* frente ao imperador. Por outro lado, também se apontam similaridades entre o processo japonês e os processos ocidentais. As causas básicas que levaram à queda do regime Tokugawa foram a desintegração do velho modelo de política econômica, por meio do aparecimento de novas forças econômicas, e o conseqüente enfraquecimento das bases de controle dos grupos governantes; a propagação da educação e a crescente mercantilização de amplos setores da economia; a deterioração da situação econômica dos samurais inferiores e de amplos setores do campesinato; e a melhora da situação econômica dos comerciantes e de alguns grupos camponeses. Por último, mas não menos importante, havia as lutas internas na elite central - em vários grupos samurais no *bakufu* e nos domínios.

<sup>116</sup> Usamos a expressão ‘componente ético’ no sentido sociológico, significando orientação para o comportamento, e não necessariamente sinal de ‘boa conduta’, como o termo é apropriado pelo senso comum, especialmente nas demandas por ‘ética na política’.

lente para se enxergar a realidade social como totalidade presidida pelo sobrenatural. Em outras palavras, a magia faz com que o fiel pentecostalizado tenda a enxergar em cada evento do cotidiano uma relação em cadeia onde se faz presente a mão de Deus e/ou a do diabo. Já o componente ético propicia as condições para que o rebanho evangélico, assim predisposto por tal visão de mundo, possa ser mais intensamente mobilizado em questões políticas ou eleitorais. Portanto é de se prever que a pentecostalização leve a democracia brasileira, a despeito de seu caráter procedimental (as regras valem se forem decididas nas instâncias legítimas, como o Congresso Nacional ou o Judiciário), a não abrir mão de certo substrato substancial, aqui entendido como a afirmação de um princípio de que nem toda regra seja passível de ser cogitada ou debatida.

De certa forma, foi isto que aconteceu nas eleições presidenciais de 2010. Naquele contexto, igrejas e lideranças cristãs de diferentes matizes (católicos carismáticos ou não carismáticos, protestantes históricos, evangélicos pentecostais, evangélicos neopentecostais) entraram firmes no debate eleitoral com posições tipicamente substancialistas, ou seja, apresentando limites prévios à possibilidade de discussão de certos temas — aborto, união de homossexuais<sup>117</sup>. E, como vimos no capítulo VI, quem obteve mais sucesso foram os atores mais pentecostalizados.

De qualquer modo, se estamos em meio a uma especulação sobre o significado da expansão pentecostal para o futuro do Brasil, é preciso previamente caracterizar o ponto de partida desta trajetória. Para os fins desta reflexão, nosso ‘ponto zero’, situado imediatamente antes da explosão pentecostal (digamos, na década de 1970), seria um Brasil culturalmente católico, de catolicismo ibérico. Neste sentido, podemos dizer que o avanço da pentecostalização faz o Brasil passar de uma matriz predominantemente católico-ibérica de valores para uma matriz mista, com crescente peso pentecostal. Mesmo com certas objeções quanto à suposta catolicidade brasileira de origem (SANTOS, 2006:259-260) — em virtude do controle da Coroa Portuguesa sobre o trabalho religioso na colônia, que teria operado no sentido de impedir o desenvolvimento de uma religiosidade cristã ética em

---

<sup>117</sup> Apesar da crítica que se deva fazer ao fato de que as igrejas simplesmente bloqueiam a possibilidade de debate de certos temas, sob meu ponto de vista — que se harmoniza com o de Rawls, sumarizado no capítulo II — não seria realista supor um regime inteiramente procedimentalista, sem qualquer ‘piso’ ou ‘teto’ para a discussão de temas. Por exemplo, certos temas podem ser considerados *substancialmente* impensáveis no contexto da cultura pública brasileira contemporânea, como a admissão da escravidão, do racismo e da pedofilia, entre outros.

nossas terras —, devemos levar em conta a influência do catolicismo ibérico ou mais especificamente português sobre a formação cultural brasileira, solidamente estabelecida no pensamento social brasileiro (HOLANDA: 1995).

Embora o catolicismo e as igrejas evangélicas bebam em grande medida das mesmas fontes de autoridade -- a Bíblia (de forma mais explícita) e boa parte da Tradição cristã (às vezes de forma implícita) --, ambos os universos apresentam características teológicas notoriamente diferentes. Não trataremos aqui dos aspectos sempre abordados, como a mediação ou não mediação sacramental, a obediência ou não ao papa e a presença ou ausência do culto dos santos. Destacaremos traços menos evidentes, mas potencialmente importantes para a condução do indivíduo religioso na cena pública.

Referimo-nos, em primeiro lugar, ao traço mais fortemente *penitencial* da liturgia católica oficial em comparação com o caráter mais fortemente *festivo* das liturgias evangélicas e da própria liturgia católica carismática. Frente ao sacrifício de Jesus de Nazaré na cruz, temos basicamente duas posturas distintas: uma, de fundo católico tradicional, carregada de *lamentação*, *tristeza* e sobretudo *culpa*; outra, de fundo genericamente evangélico ou pentecostal, carregada de *alegria*,  *festa e alívio*<sup>118</sup>.

Esta transmutação da culpa em festa parece estar na base da Teologia da Prosperidade, que ‘desdemonizou o dinheiro’ (PRANDI,2008:169) e legitimou a busca por bens materiais, bem-estar e realização pelo consumo no neopentecostalismo brasileiro. Como reporta Siepierski (2001), em sua abordagem sobre a atração de empresários e profissionais liberais pela neopentecostal Igreja Renascer:

Diferente do catolicismo, no qual o indivíduo nutria um sentimento de culpa pelo sucesso financeiro, na Renascer é-lhe afirmado que essa é a vontade de Deus, e que ele espera exatamente que seus fiéis sejam bem sucedidos (SIEPIERSKI, 2001:214)

Em segundo lugar, consideremos a antiga controvérsia teológica sobre a ênfase que a vida cristã deva dar à “fé” e às “obras”. Um dos pontos teológicos nevrálgicos envolvidos na Reforma Protestante, a controvérsia diz respeito a o que de fato salvaria o indivíduo para

---

<sup>118</sup> A título de ilustração, pensemos no símbolo mais forte do catolicismo, que é o crucifixo, e na virtual proibição do uso deste símbolo na maioria das igrejas evangélicas, onde a cruz só aparece “vazia”, ou seja, sem a figura de Jesus morto.

a vida eterna: sua fé professada em Jesus como redentor ou sua conduta manifesta em boas ações frente a seu semelhante. Entre certos ramos do cristianismo essa controvérsia parece encaminhada para a superação. Aos 31 de outubro de 1999, uma comissão formada por teólogos católicos e luteranos entrou em acordo quanto a este ponto da doutrina da justificação. Em síntese, a declaração conjunta diz que o que salva o homem é a fé no sacrifício de Jesus, mas esta fé só é verdadeira caso se traduza concretamente em boas obras<sup>119</sup>.

Mas o apreço pela erudição teológica não é uma marca do neopentecostalismo brasileiro, principalmente da Universal (MARIANO, 2004:128), e acordos como este não têm em seu âmbito maior significado. O que se pode notar no discurso dominante das igrejas evangélicas mais pentecostalizadas é uma ênfase no aspecto da *fé*<sup>120</sup>. Este é o traço invocado pelos pastores para motivar os fiéis a participar das correntes, para ofertar quantias generosas, para desafiar a divindade e receber milagres e conquistas humanamente impossíveis, o que, aliás, vários pastores históricos registram como perversão do Evangelho. Para nós, o que importa é a seguinte questão: o que significaria para a média da cultura pública brasileira o paulatino esgotamento da velha culpa católica e a afirmação de uma ênfase na conquista do bem-estar individual ideologicamente legitimada pela vontade de Deus? Eis uma questão instigante para novos estudos sobre o papel da religião na cultura brasileira.

Sobre a mobilização de eleitores religiosos em processos eleitorais, cabe problematizar a contribuição de uma cultura de matriz pentecostal para a democracia brasileira. Embora não chegue a se refletir nas estatísticas sobre associativismo cruzado com pertença religiosa nas metrópoles, a recente inserção político-partidária pentecostal efetivamente envolve indivíduos de certas igrejas no ambiente da disputa partidária mediante filiações, participações em comícios, passeatas e atos públicos em períodos de eleição. Este fato poderia ser saudado como sintoma normativamente positivo de fortalecimento de uma cultura cívica, na linha segundo a qual maior grau de mobilização é

---

<sup>119</sup> Para mais detalhes sobre o acordo, ver <http://www.luteranos.com.br/articles/12861/1/10-Anos-da-Declaracao-Conjunta-sobre-a-Doutrina-da-Justificacao/1.html>

<sup>120</sup> Isto não quer significar simploriamente que os católicos, por acentuarem o quesito ‘obras’, tendam a ter “melhor conduta” do que os evangélicos. Estamos tratando do nível abstrato dos modelos conscientes, que não necessariamente se materializam na prática.

associado ao estabelecimento de bons cenários para o florescimento da democracia (PUTNAM: 1996). Mas no caso do neopentecostalismo brasileiro, onde a tradição de relações horizontais do protestantismo frequentemente está ausente, tudo indica que a participação dos fiéis na engrenagem político-partidária traduza muito mais as estratégias das cúpulas eclesiásticas frente a rebanhos previamente predispostos à centralidade da religião em sua visão de mundo do que uma afirmação da autonomia individual ou da capacidade de organização coletiva para fins civis. Pois é no contexto de cultos fortemente emocionais e carregados de apelos mágicos que se dá o estímulo à participação político-eleitoral dos fiéis, notadamente na Igreja Universal.

Outra tendência que se pode divisar é um possível rearranjo no equilíbrio de forças no campo religioso brasileiro em virtude destes grandes movimentos de declínio numérico dos católicos, explosão pentecostal e relativa estagnação do protestantismo histórico. Definitivamente, as fronteiras entre protestantes históricos e evangélicos pentecostais se encontram (em boa parte dos casos) muito fluidas, tendo em vista o avanço da pentecostalização sobre as diversas vertentes do cristianismo (exceção feita a certos ramos francamente hostis a tais elementos, não por acaso minoritários). Mas este fenômeno de aparente homogeneização não esconde arestas que se recriam e ganham corpo entre os segmentos ‘histórico’ e ‘neopentecostal’ dos evangélicos brasileiros. Como sugerem vários depoimentos coletados por esta pesquisa, parece que os evangélicos pentecostais clássicos (notadamente os da Assembleia de Deus) se sentem muito mais próximos dos protestantes tradicionais do que dos neopentecostais. A isto deve se somar outro desdobramento. A continuidade da queda de adeptos do catolicismo, confirmada pela Fundação Getúlio Vargas para os dados mais recentes disponíveis (NERI ET AL: 2011), haverá de forçar a instituição romana a abandonar a pretensão de falar pelo conjunto dos brasileiros, levando-a a buscar alianças em temas que considere fundamentais. E a aliança que se apresenta mais provável é com os segmentos evangélicos históricos e pentecostais clássicos. Em termos doutrinários, antigas rivalidades ligadas a concepções do que seja a Igreja (mediando ou não mediando o contato do crente com a divindade), do que sejam os santos ou do que deva ser a institucionalidade eclesiástica tendem a perder centralidade para a afirmação comum

de certos pontos básicos dos textos sagrados, sobretudo seus aspectos mais éticos e menos mágicos ou imediatistas<sup>121</sup>.

De qualquer modo, a força em ascensão no campo religioso brasileiro é o neopentecostalismo. O preconceito e o mal-estar que este segmento provoca em círculos da intelectualidade brasileira (MAFRA, 2006: 586) tendem a se moderar frente à institucionalização de algumas das principais organizações religiosas desse ramo. Um ponto particularmente relevante é a crescente assunção de papéis de processamento de conflitos por parte de pastores ou lideranças evangélicas de perfil neopentecostal, notadamente em situações de conflagração com traficantes, presidiários ou outros grupos associados à problemática da violência urbana<sup>122</sup>. Tais movimentos traduzem e reforçam a conquista de espaços de legitimidade pelo pentecostalismo junto à opinião pública em geral – em detrimento, aliás, da mediação outrora central de padres, bispos ou religiosos(as) católicos em ambientes de conflito, como ocorreu na oposição às prisões e torturas praticadas pelo regime militar, na questão dos conflitos pela posse da terra etc.

Dado o perfil do *ethos* evangélico-pentecostal — fortemente caracterizado por uma visão totalizante da realidade social, filtrada esta por categorias do universo religioso e bíblico —, está dado o *potencial* para uma ação política de grande envergadura. Embora a instituição religiosa evangélica tenha sido dessacralizada pela tradição protestante e pela abordagem neopentecostal, fica claro o poder de mobilização de grandes massas em torno de temas passíveis de apropriação mediante categorias religiosas. Até o momento, não há unidade de ação entre os evangélicos brasileiros, como demonstrou o espectro de posições assumidas por algumas das principais denominações evangélicas nas eleições presidenciais de 2010. Mas há no rebanho evangélico condições objetivas para a construção de um projeto comum de poder.

---

<sup>121</sup> Vejam-se os vários fragmentos reproduzidos no capítulo V com rejeições explícitas ao que é percebido por pastores protestantes históricos ou pentecostais clássicos como distorções do Evangelho por parte dos neopentecostais. Um deles, em comentário feito após a entrevista formal, se referiu em tom de lamentação aos programas televisivos neopentecostais dizendo: ‘Neste caso, é melhor até assistir à Canção Nova’, canal católico de maior audiência.

<sup>122</sup> Note-se, a este respeito, a penetração neopentecostal em áreas de domínio do tráfico de drogas e o caso do célebre ‘pastor de ovelhas negras’ Marcos Pereira da Silva (O GLOBO ON-LINE: 2008), a despeito de ter sido proibido pelo governo fluminense de entrar nos presídios do Estado por suspeita (ainda não comprovada) de ligação com a facção criminosa ‘Comando Vermelho’, como reportam Birman & Machado (2011).

O que isto significaria para a democracia? Aqui parece termos atingido o limite do razoável na atividade especulativa. Daqui para frente é preciso observar, considerando, como reporta Nilufer Gole (apud EINSTADT:2000), que uma das mais importantes características da modernidade é ‘simplesmente sua potencial capacidade para a contínua autocorreção’.

## VII - Referências Bibliográficas

A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 1985

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. In: São Paulo em Perspectiva, São Paulo, vol. 15, n. 3, julho 2001.

ALMEIDA, Ronaldo de. Os Pentecostais serão maioria no Brasil? In: Revista de Estudos da Religião – Rever (PUCSP. Online), Volume 04, p. 48-58, 2008.

ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. In: Revista de Estudos da Religião Nº 2 / pp. 75-80. São Paulo: 2003

AZEVEDO, Sérgio de; SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos; RIBEIRO, Luiz César de Queiroz. Mudanças e permanências na cultura política das metrópoles brasileiras. In: Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 52, n. 3, 2009.

BAUMANN, Zygmunt. Em Busca da Política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

BAUMANN, Zygmunt. Globalização: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999

BERGER, Peter Ludwig. O dossel sagrado: elementos para um teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985

BIRMAN, Patrícia & MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e biopolítica - o caso do Pastor Marcos. Trabalho apresentado no XXVIII Congresso Internacional da Alas – Recife, 2011

BOHN, Simone R.. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. In: Opinião Pública , Campinas, vol. 10, n. 2, 2004 .

BURITY, Joanildo A.. Religião, política e cultura. In: Tempo social, São Paulo, vol. 20, n. 2, nov. 2008 .

BURITY, Joanildo A. Cultura e identidade no campo religioso. In: Estudos Sociedade e Agricultura, vol. 9, outubro 1997, p.p. 137-177.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre "protestantismo" e "repressão": algumas observações 30 anos depois. In: Religião e Sociedade. [online]. 2008, vol.28, n.2, pp. 102-137.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. In: Revista de Estudos da Religião (Rever), Ano 08, dezembro 2008b.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 9.<sup>a</sup> edição, Petrópolis: Editora Vozes, 1998

CONTINS, Marcia. Espaço, religião e etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do Espírito Santo no Catolicismo Popular e no Pentecostalismo. In: BIRMAN, Patricia (org.). Religião e Espaço Público. São Paulo, Attar Editorial: 2003

COSTA, Sérgio. Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva. Tempo Social. 2004, vol.16, n.2, pp. 73-100.

D'ALESSANDRI, Fúlvia. Ciência e Sociedade: Uma análise da compreensão pública da ciência entre leitores de jornal e jornalistas de Campos dos Goytacazes (RJ). Dissertação de mestrado em Políticas Sociais – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Campos dos Goytacazes: 2008

DAMASCENO, Caetana Maria e DUARTE, Tatiane dos Santos. Nós do gênero: agências femininas em rituais de politização pentecostal. XII Encontro Regional de História – ANPUH. Rio de Janeiro: 2005

DAVIE, Grace. Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS / Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Documentação; Benedicto Silva, coordenação geral; Antonio Garcia de Miranda Netto... /et al./. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986

DUARTE, Luiz Fernando D. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./CNPq, 1986.

DUBET, François. Sociologia da experiência. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DUMONT, Louis. Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução de José Leonardo Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. A Divisão do Trabalho Social. Lisboa: Presença, 1989.

EISENSTADT, S. N.. Modernidade japonesa: a primeira modernidade múltipla não ocidental. In: Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 53, n. 1, 2010.

EISENSTADT, Shmuel. Multiple Modernities. In: Daedalus, v. 129, n. 1, p. 1-29, 2000

ESTEVES, Julio Cesar Ramos. As Críticas ao Utilitarismo por Rawls. Ethic@, v. 1, p. 81-96. Florianópolis, UFSC: 2002.

FERNANDES, Rubem C., SANCHIS, Pierre, VELHO, Otávio G., PIQUET, Leandro, MARIZ, Cecília, e MAFRA, Clara. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

FREITAS, Renan Springer de. A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: vol.22, n.65, pp. 109-125, 2007.

FREITAS, Renan Springer de. Darwin e o colapso do projeto epistemológico fundacional moderno. Scientiae Studia, São Paulo: volume 2, número 3, setembro 2004 .

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. In: Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 13-30, outubro de 2010

FRESTON, Paul. Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Unicamp. Campinas: 1993

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista, 1997

GIUMBELLI, Emerson. O 'Chute na Santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In BIRMAN, Patricia (org.). São Paulo: Attar Editorial, 2003

GRIAULE, Marcel (1957) Méthode de L'Ethnographie. Paris: Presses Universitaires de France

HABERMAS, Jürgen. "Religion and the public sphere". European Journal of Philosophy, vol. V, nº 14, 2006, p. 33

HABERMAS, Jürgen. "Modernidad: um proyecto incompleto". In: CASULLO, Nicolas (Comp.) El debate modernidad /posmodernidad. Buenos Aires: El Cielo Por Asalto, 1995, 5ª. ed

HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico da la modernidad. Madrid: Taurus, 1989.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. O peregrino e o convertido – a religião em movimento; tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008

HERVIEU-LEGER, Daniele. "In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity." In: The Hedgehog Review 8.1-2 (2006).

HOLANDA, Sergio Buarque de. Raízes do Brasil. 26.ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. In: Civitas, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set.-dez. 2009

LINDHOLM, Charles. Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

LOPES, Augustus Nicodemus. Anjos no Novo Testamento. Fides Reformata X, Nº 2 (2005): 11-19

LUI, Janayna de Alencar. Os rumos da intolerância religiosa no Brasil. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(1): 206-215, 2008.

LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. 10ª edição - Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos. 'A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro'. In: Estudos de Religião, Ano XXI, n. 33, 12-26, jul/dez 2007. São Bernardo do Campo: Metodista

MACHADO, Maria das Dores Campos. Política e Religião – a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 2, Agosto 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos. 1996. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas: Ed. Autores Associados/ANPOCS

MAFRA, Clara. Jesus Cristo senhor e salvador da cidade: imaginário crente e utopia política. In: Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil. In: Revista Com Ciência – número 65. Campinas: LabJor Unicamp, maio 2005

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004 .

MARIANO, Ricardo. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. In: revista Ciências Sociais e Religião, ano 1, n. 1, p. 89-114. Porto Alegre: setembro 1999

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola: 1999b.

MARIZ, Cecília. A Teologia da Guerra Espiritual: uma revisão da bibliografia. PPCIS/Uerj – VII Jornadas – 27 a 29 de novembro de 1997.

MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (org.). O Mal à brasileira. Rio de Janeiro, Eduerj: 1997b

MARSHALL, T.H. (1964), “Citizenship and Social Class”, in T.H. Marshall, Class, Citizenship and Social Development. Chicago, The University of Chicago Press.

MATA, Sérgio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. In: Tempo Social. São Paulo: 2008, vol.20, n.2, pp. 235-255.

MAXIMIANO, Maria Aparecida. Os procedimentos argumentativos nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: dissertação de mestrado, Departamento de Lingüística da USP, 2002

MENEZES, Jonatas Silva. Terapias complementares em religiosidades pentecostais em Aracaju, Sergipe. Estudos de Sociologia.Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. Vol. 13, número 01. Recife: 2007

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: Novos estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 74, Mar. 2006 .

MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. In: Novos estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 84, 2009.

MORAES, Raquel de A ; SANTOS, Gilberto Lacerda . Educação e Sociedade Tecnológica. Revista on-line de Educação a Distância. Revista Conecta, <http://www.revistaconecta.com>, 2000

NEGRÃO, Lísias. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996

NEGRAO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. Tempo Social, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008a .

NEGRAO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. In: Sociedade e Estado. Brasília: 2008b, vol.23, n.2, pp. 261-279.

NERI, Marcelo Côrtes; CARVALHAES, L.; MONTE, S.R.S. Novo Mapa das Religiões. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011

NERI, Marcelo Côrtes (coordenador). A nova classe média. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2008

NOVAES, Regina. Errantes do Novo Milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, Patricia (org.). Religião e Espaço Público. São Paulo, Attar Editorial: 2003

NOVAES, Regina Reyes. Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Marco Zero e Cadernos do ISER, 19, 1985

O GLOBO ON-LINE. Pastor de ovelhas negras. Reportagem sobre o líder pentecostal Marcos Pereira da Silva. 14/02/2008. [http://oglobo.globo.com/rio/mat/2008/02/14/saiba\\_quem\\_o\\_lider\\_evangelico\\_marcos\\_pereira\\_da\\_silva\\_como\\_ele\\_virou\\_guiã\\_espiritual\\_dos\\_bandidos\\_mais\\_afamados\\_do\\_rio-425656368.asp](http://oglobo.globo.com/rio/mat/2008/02/14/saiba_quem_o_lider_evangelico_marcos_pereira_da_silva_como_ele_virou_guiã_espiritual_dos_bandidos_mais_afamados_do_rio-425656368.asp). Consulta em 16/08/2008

OLIVEIRA, I. A. R. . Teoria Política Moderna - Uma Introdução. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. v. 1.000. 172 p.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. In: Ilha – Revista de Antropologia. Florianópolis, v. 3, n. 1, p.p. 71-86, nov. 2001

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 18, n.º 53. São Paulo: 2003

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. In: Horizontes antropológicos, Porto Alegre, v. 13, n. 27, 2007

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. In: Debates do NER: Porto Alegre, ano II, número 18, p. 11-38, jul-dez 2010

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 16, n. 47, Oct. 2001 .

PEDDE, Valdir. A percepção dos fiéis pentecostais quanto ao envolvimento de suas denominações na atividade política. In: Debates do NER, ano 5, n. 6, p. 113-128, Porto Alegre: Dezembro 2004

PIERUCCI, Antônio Flávio. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. In: Novos estudos - Cebrap, São Paulo, n. 89, mar. 2011 .

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. In: Tempo Social. São Paulo: 2008, vol.20, n.2, pp. 9-16.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. In: Novos estudos – CEBRAP. 2006, São Paulo, n.º 75, pp. 111-127.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: Estudos Avançados, São Paulo, vol. 18, n.º 52, 2004 .

PIERUCCI, Antônio Flavio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber Antônio Flávio. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed.34,2003

PIERUCCI, Antonio Flavio. A Magia. São Paulo: Publifolha, 2001 (Folha Explica)

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 13, n. 37, jun. 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. 1996. A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP e HUCITEC.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. In: Tempo social, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008.

PRANDI, R. "Religião paga, conversão e serviço". In: Novos Estudos – Cebrap - São Paulo, , n.45, jun. 1996

PUTNAM, Robert D. (1996) Comunidade e Democracia — a experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas.

RAWLS, John. O Liberalismo Politico. São Paulo: Ática, 2000

REIS, Fabio Wanderley. Weber e a ciência social atual: notas sobre três temas. In A atualidade de Max Weber, SOUZA, Jessé (org.). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000

RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem Igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. In: Revista de Estudos da Religião (Rever), ano 07, mês dezembro 2007.

SACROSANCTUM CONCILIUM - Constituição Conciliar sobre a sagrada liturgia – Concílio Vaticano II. In: Compêndio do Vaticano II – Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 2000

SANTOS, Eurico A. Gonzalez Cursino dos. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: A invisibilidade da desigualdade brasileira. SOUZA, Jessé (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SANTOS DE PAULA, Vitor Aparecido. Fé e Política: mudanças teológicas e participação política no pentecostalismo brasileiro. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo: julho 2011

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. “De bem com a vida”: o sagrado num mundo em transformação – um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. Tese de doutorado em Antropologia Social – Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade do Estado de São Paulo. São Paulo: USP, 2001

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 30, n. 1, 2007.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. Não importa saber se embriões têm alma. In: *Jornal da Ciência da SBPC - JC E-mail 2.720*, [www.jornaldaciencia.org.br](http://www.jornaldaciencia.org.br), v. 2.720, p. 01-02, 2005.

SOARES, Luís Eduardo A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil. In: *Comunicações do ISER*, No. 44, Ano 12, 43-50, 1993.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43: 2002

SOUZA, Jessé. Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou classe trabalhadora? Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010

SOUZA, Jessé. A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, out. 1998.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, nº 52, dezembro de 2004.

SPIRIT AND POWER. A 10-Country Survey of Pentecostals. Pew Research Center. Washington DC: 2006.

STEIL, Carlos Alberto & HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 12, no 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

STOLL, David. *Is Latin America turning Protestant?: the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.

TADVALD, Marcelo. Eleitos de Deus e pelo povo: os evangélicos e as eleições federais de 2010. In: *Debates do NER: Porto Alegre*, ano II, número 18, p. 83-109, jul-dez 2010

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

TENORIO, Fernando Guilherme. A modernidade e a pós-modernidade servidas em dois jantares. *Cadernos EBAPE.BR.* 2009, vol.7, n.3, pp. 472-491. Rio de Janeiro: FGV, setembro 2009

TOTARO, Paolo. Misticismo do cálculo e a ascese consumista: razão e fé no ‘crer sem pertencer’ e no neopentecostalismo. *Religião e sociedade.* 2010, vol.30, n.1 pp. 81-100.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: *Mana*, vol. 3, n.º 1. Rio de Janeiro: 1997

WAGNER, C.P.(org.) Derrubando as fortalezas em sua cidade: como usar o mapeamento espiritual para tornar suas orações mais estratégicas, eficazes e com um alvo bem definido. Mogi das Cruzes: Unilit, 1993

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 5ª Edição. São Paulo: Pioneira, 1987

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia.* p.p. 347-370. 5.ª edição. Organizadores: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia,* 5.ª edição. Organizadores: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. Rio de Janeiro, LTC Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.: 1982

**ANEXOS:****Tabela 1: relação e perfis de entrevistados (ordem alfabética)**

<b>Nome</b>	<b>Cargo/função</b>	<b>Instituição</b>	<b>Registro</b>
Alecil Amaro dos Santos	Pastor Igreja Presbiteriana de Cardoso Moreira (RJ)	Igreja Presbiteriana do Brasil	Anotação
Amanda Sobral Gomes Ferreira	Missionária, pregadora	Assembleia de Deus Missionária de Campos	Gravação
Eber Silva	Pastor presidente da 2ª Igreja Batista Campos RJ; presidente da OPBB	Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira)	Anotação
Edimilson Lopes da Cunha	Padre da Comunidade Canção Nova em Campos RJ	Igreja Católica / Comunidade Canção Nova	Anotação
Elias de Souza Moreira	Pastor presidente Assembleia de Deus Central Campos RJ	Convenção Geral das Assembleias de Deus	Anotação
Elsson da Silva Moraes	Pastor presidente Igreja Presbiteriana de Guarus / Campos	Igreja Presbiteriana do Brasil	Anotação
Fernando Arêas Rifan	Bispo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney	Igreja Católica Apostólica Romana (rito tradicional)	Gravação
Giovanni Fernandes Ribeiro	Pároco da Igreja de São Vicente de Paulo, em Campos RJ	Igreja Católica Apostólica Romana	Gravação
Luciano Almo Vicente	Apóstolo	Igreja Semear (neopentecostal)	Gravação
Nelson Antonio Linhares	Reitor do Santuário Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Campos RJ	Igreja Católica Apostólica Romana, Congr. Redentorista	Gravação
Paulo Henriques Barreto	Pároco da Paróquia de Santo Antônio, Campos RJ	Igreja Católica Apostólica Romana	Gravação
Rafael de Barros Vilardo	Pastor presidente da Igreja Bola de Neve em Campos RJ	Igreja Bola de Neve	Gravação
Reginaldo José Guilherme Félix Jr	Pastor da Iurd no Parque Prazeres, Campos RJ	Igreja Universal do Reino de Deus	Anotação
Renan Siqueira Tavares	Apóstolo	Comunidade Evangélica Presbiteriana de Santa Rosa (neopentecostal)	Gravação
Roberto Gomes Guimarães	Bispo da Diocese de Campos (RJ)	Igreja Católica Apostólica Romana	Gravação
Sandro Reis	Pastor da Igreja Batista do Flamboyant, Campos RJ	Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira)	Anotação

**Tabela 13 - Associativismo: Partidos e Igrejas por região metropolitana**

Regiões Metropolitanas	Religiões	Associações: partido político	Associações: igrejas	Associativismo
Grande São Paulo	Evangélico Pentecostal	,33	2,43	,83
	Evangélico Não Pentecostal	,29	2,32	,90
	Espírita	,36	1,77	,85
	Católico Praticante	,38	1,70	,69
	Católico Não Praticante	,25	,90	,50
	Outros	,33	1,06	,60
	Total	,31	1,46	,65
RM de Porto Alegre	Evangélico Pentecostal	,35	1,51	,66
	Evangélico Não Pentecostal	,30	1,50	,52
	Espírita	,48	1,39	,80
	Católico Praticante	,27	1,20	,58
	Católico Não Praticante	,28	,72	,43
	Outros	,50	1,08	,61
	Total	,33	1,06	,54
Belo Horizonte	Evangélico Pentecostal	,06	1,73	,44
	Evangélico Não Pentecostal	,12	1,52	,44
	Espírita	,29	1,36	,61
	Católico Praticante	,17	1,34	,48
	Católico Não Praticante	,04	,87	,28
	Outros	,10	,27	,18
	Total	,11	1,10	,37
Natal	Evangélico Pentecostal	,22	1,72	,61
	Evangélico Não Pentecostal	,10	1,60	,49
	Espírita	,30	1,15	,60
	Católico Praticante	,07	,93	,41
	Católico Não Praticante	,18	,44	,30
	Outros	,17	,84	,42
	Total	,14	,92	,42
RM do Rio de Janeiro	Evangélico Pentecostal	,13	1,66	,49
	Evangélico Não Pentecostal	,15	1,88	,62
	Espírita	,15	1,52	,66
	Católico Praticante	,21	1,20	,51
	Católico Não Praticante	,20	,78	,39
	Outros	,12	,51	,32
	Total	,17	1,16	,47

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).

**Tabela 14: níveis de renda por pertença religiosa nas regiões metropolitanas**

RM	São Paulo		até 1/2 salário mínimo	de 1/2 a 2 salários mínimos	de 2 a 5 salários mínimos	acima de 5 salários mínimos	Total
		Evangelico Pentecostal	<b>8.5%</b>	<b>12.8%</b>	<b>33.0%</b>	<b>45.7%</b>	<b>100.0%</b>
		Evangélico Não Pentecostal	<b>3.6%</b>	<b>1.8%</b>	<b>33.9%</b>	<b>60.7%</b>	<b>100.0%</b>
		Espírita	<b>11.3%</b>	<b>1.9%</b>	<b>24.5%</b>	<b>62.3%</b>	<b>100.0%</b>
		Católico Praticante	<b>11.8%</b>	<b>9.6%</b>	<b>37.1%</b>	<b>41.6%</b>	<b>100.0%</b>
		Católico Não Praticante	<b>9.0%</b>	<b>8.6%</b>	<b>31.9%</b>	<b>50.5%</b>	<b>100.0%</b>
		Outros	<b>13.0%</b>	<b>7.4%</b>	<b>23.1%</b>	<b>56.5%</b>	<b>100.0%</b>
			<b>9.9%</b>	<b>8.2%</b>	<b>31.6%</b>	<b>50.3%</b>	<b>100.0%</b>
RM	Porto Alegre	Evangelico Pentecostal	<b>5.7%</b>	<b>25.7%</b>	<b>41.4%</b>	<b>27.1%</b>	<b>100.0%</b>
		Evangélico Não Pentecostal	<b>3.1%</b>	<b>20.0%</b>	<b>44.6%</b>	<b>32.3%</b>	<b>100.0%</b>
		Espírita	<b>2.4%</b>	<b>9.5%</b>	<b>21.4%</b>	<b>66.7%</b>	<b>100.0%</b>
		Católico Praticante	<b>4.5%</b>	<b>24.2%</b>	<b>32.3%</b>	<b>38.9%</b>	<b>100.0%</b>
		Católico Não Praticante	<b>3.4%</b>	<b>20.5%</b>	<b>42.4%</b>	<b>33.7%</b>	<b>100.0%</b>
		Outros	<b>4.2%</b>	<b>21.9%</b>	<b>28.1%</b>	<b>45.8%</b>	<b>100.0%</b>
			<b>3.9%</b>	<b>21.5%</b>	<b>37.0%</b>	<b>37.6%</b>	<b>100.0%</b>
RM	Belo Horizonte	Evangelico Pentecostal	<b>5.1%</b>	<b>32.2%</b>	<b>44.1%</b>	<b>18.6%</b>	<b>100.0%</b>
		Evangélico Não Pentecostal	<b>14.3%</b>	<b>31.4%</b>	<b>34.3%</b>	<b>20.0%</b>	<b>100.0%</b>
		Espírita			<b>15.4%</b>	<b>84.6%</b>	<b>100.0%</b>
		Católico Praticante	<b>6.0%</b>	<b>24.0%</b>	<b>32.0%</b>	<b>38.0%</b>	<b>100.0%</b>
		Católico Não Praticante	<b>7.1%</b>	<b>36.3%</b>	<b>36.3%</b>	<b>20.4%</b>	<b>100.0%</b>
		Outros	<b>6.3%</b>	<b>35.9%</b>	<b>39.1%</b>	<b>18.8%</b>	<b>100.0%</b>
			<b>6.8%</b>	<b>30.7%</b>	<b>35.9%</b>	<b>26.6%</b>	<b>100.0%</b>
RM	Natal	Evangelico Pentecostal		<b>31.8%</b>	<b>50.0%</b>	<b>18.2%</b>	<b>100.0%</b>
		Evangélico Não Pentecostal		<b>47.6%</b>	<b>28.6%</b>	<b>23.8%</b>	<b>100.0%</b>
		Espírita		<b>28.6%</b>	<b>7.1%</b>	<b>64.3%</b>	<b>100.0%</b>

	Católico Praticante	<b>2.1%</b>	<b>33.3%</b>	<b>36.1%</b>	<b>28.5%</b>	<b>100.0%</b>
	Católico Não Praticante	<b>3.1%</b>	<b>35.7%</b>	<b>38.8%</b>	<b>22.4%</b>	<b>100.0%</b>
	Outros	<b>6.3%</b>	<b>26.6%</b>	<b>35.9%</b>	<b>31.3%</b>	<b>100.0%</b>
		<b>2.6%</b>	<b>33.2%</b>	<b>36.9%</b>	<b>27.3%</b>	<b>100.0%</b>
RM Rio de Janeiro	Evangelico Pentecostal	<b>3.7%</b>	<b>41.4%</b>	<b>34.6%</b>	<b>20.4%</b>	<b>100.0%</b>
	Evangélico Não Pentecostal	<b>3.3%</b>	<b>28.9%</b>	<b>37.8%</b>	<b>30.0%</b>	<b>100.0%</b>
	Espírita		<b>31.7%</b>	<b>25.4%</b>	<b>42.9%</b>	<b>100.0%</b>
	Católico Praticante	<b>1.2%</b>	<b>33.6%</b>	<b>27.3%</b>	<b>37.9%</b>	<b>100.0%</b>
	Católico Não Praticante	<b>1.1%</b>	<b>28.1%</b>	<b>33.0%</b>	<b>37.8%</b>	<b>100.0%</b>
	Outros	<b>3.6%</b>	<b>30.0%</b>	<b>31.4%</b>	<b>35.0%</b>	<b>100.0%</b>
		<b>2.1%</b>	<b>32.6%</b>	<b>31.6%</b>	<b>33.8%</b>	<b>100.0%</b>

Fonte: Pesquisa Sensus Observatório das Metrôpoles (2006).