



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo Gracino de Souza Júnior

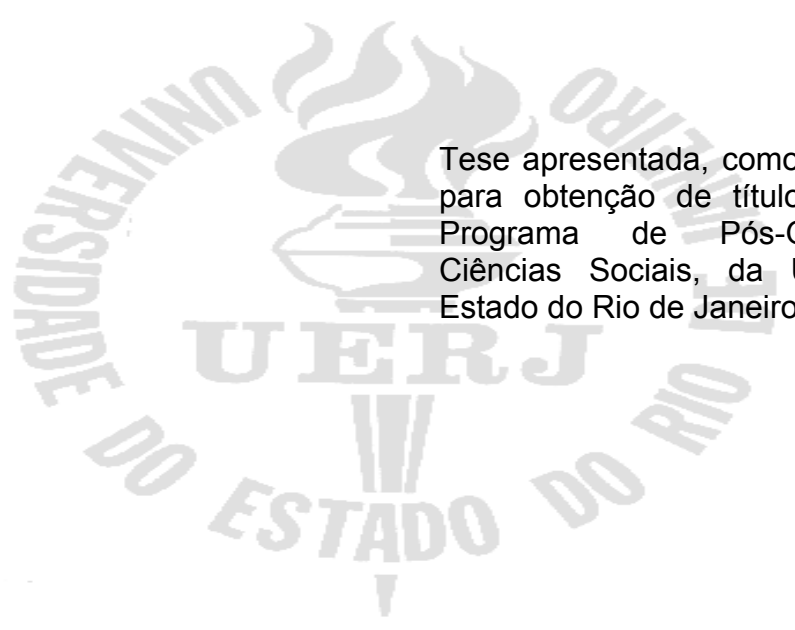
**“A demanda por deuses”:
religião, globalização e culturas locais**

Rio de Janeiro

2010

Paulo Gracino de Souza Júnior

**“A demanda por deuses”:
religião, globalização e culturas locais**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^a. Dra. Cecília Loreto Mariz

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

S729d Souza Junior, Paulo Gracino de.
A demanda por deuses: religião, globalização e culturas locais / Paulo Gracino de Souza Junior. – 2010.
230 f.

Orientadora: Cecília Loreto Mariz.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia

1. Religião e sociologia – Teses. 2. Igrejas pentecostais - Teses. I. Mariz, Cecília Loreto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 301:2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Assinatura

Paulo Gracino de Souza Júnior

**“A demanda por deuses”:
religião, globalização e culturas locais**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 18 de outubro de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Cecília Loreto Mariz (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - USP

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima
Instituto de Ciências Humanas UFJF

Prof^a. Dra. Clara Cristina Jost Mafra
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^a. Dra. Maria Josefina Gabriel Sant'Anna
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

*De repente a vida ganhou sentido
companheira assim nunca tinha tido(...)
Isso pra mim é felicidade
achar alguém assim na cidade
como uma letra pra melodia
fica do lado, faz companhia...*

À Melissa, oxalá que me brinde com sua companhia para o resto de nossas vidas...

AGRADECIMENTOS

Agradecer é lembrar, lembrar de todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, fizeram parte desta tese. Porém, infelizmente, ainda são tantos e incontáveis os auxílios *ad hoc* com os quais um filho de operário tem que contar para chegar a terminar um doutorado neste país que seria impossível enumerar todos os que contribuíram com esta travessia; a estes minha gratidão. Os que consigo enumerar foram presenças constantes em minha vida nesses mais de dez anos em que estudo o fenômeno religioso. Assim, passo a buscá-los na memória por ordem ou tempo e espaço:

Primeiramente, ressalto a o dinheiro público em mim investido, através das inúmeras bolsas e auxílios, desde a primeira bolsa de iniciação científica obtida na UFOP em 1999 até a bolsa de Doutorado-PDEE em 2009. Agradeço às agências de fomento, em especial à CAPES, pelas bolsas de Doutorado e Doutorado-PDEE que viabilizaram boa parte deste trabalho.

Em Mariana, onde tudo começou, agradeço aos amigos Daniel, Elaine, Moacir e Fabrício pela longa amizade e pelo apoio nestes tempos, em que muitas vezes, solicitei mais do que dei. Ainda agradeço aos antigos professores, hoje colegas de trabalho, pela paciência e por terem me auxiliado nesta reta final, me liberando de algumas aulas para o término deste trabalho, em especial ao chefe do departamento de História, Crisóston. Durante as minhas idas e vindas dessa cidade, conheci várias pessoas que, em momentos diferentes, contribuíram para esta tese, seja de forma direta, seja com o apoio e amizade. Nesta minha terceira jornada pelo velho ICBS, fiz e revi bons amigos que amenizaram as tensões destes últimos meses: ao Mateus, Adriano – meu primeiro orientador –, Arnaldo, Isabela e Henrique, meus sinceros agradecimentos. No ICBS, agradeço ainda aos amigos Meliandro, Alexandre, Ronaldo, Valdei e Fernando. Por fim, agradeço aos meus alunos por terem compreendido minhas ausências neste período.

No Rio de Janeiro, várias pessoas foram decisivas para esta tese, a começar pelo Professor Marco Aurélio Santana, por ter sido meu orientador durante a graduação e mestrado, mas principalmente pela sua amizade nesses mais de treze anos que me separam do primeiro curso de sociologia na graduação. Agradeço ainda aos professores e funcionário do PPCIS, em especial aos professores

Ronaldo Castro e Helena Bomeny, pela aplicação e paixão que colocaram nas discussões em sala de aula e à Professora Masé pelos conselhos e pela ajuda sempre pronta; aos Coordenadores do PPCIS Ignácio Cano e Cláudia Rezende, pela disponibilidade para resolver as inúmeras questões burocráticas e ao Daniel, funcionário da secretaria do PPCIS, sempre amigo e eficiente. Na UERJ, ainda agradeço aos amigos Francisco Canella, Christina Vital, Guilherme Nogueira, Ronald Apolinário, Pedro Jorge e Denise Rodrigues pelas trocas teóricas e existenciais. Por fim, agradeço ao amigo Andrez, pelo tempo de convívio e por ter aturado meu mau humor quando as coisas não davam certo.

Durante o frio e chuvoso inverno que dominou quase toda minha estada na cidade do Porto-PT, algumas pessoas foram fundamentais para aplacar o isolamento e me dar ânimo para continuar as pesquisas. Nesse período, lembro-me dos colegas Rafael e Reginaldo, e da amiga Jaqueline, que fizeram os “longos meses” passarem mais rapidamente. Foi no Porto, mais especificamente na Universidade do Porto, que conheci uma das pessoas que mais me auxiliaram nesta tese: a Professora Helena Vilaça. Mesmo antes de nos conhecermos pessoalmente, sempre foi extremamente generosa. Foram incontáveis as vezes que me enviou material via correio de Portugal para o Brasil, sem falar nas dúvidas – sempre urgentes para quem está em final de tese – que foram sanadas via telefonemas internacionais com a maior presteza: à minha co-orientadora no PDEE, Professora Helena Vilaça, minha gratidão. Em Portugal, agradeço ainda aos colegas da FLUP Juliana e Nádia, agradeço ao amigo Max do ICS/Universidade de Lisboa. Agradeço ainda aos professores Steffen Dix, Manuel Villaverde Cabral e Thiago Santos, pelo material enviado e pelas dúvidas sanadas. Por fim, agradeço a uma pessoa que foi providencial antes de minha ida para e nas primeiras semanas de estada em terras lusas: ao Eduardo Gabriel, que acabou se tornando um grande amigo, meu muito obrigado por sua gentileza, ponderação e disponibilidade.

Na academia, agradeço aos Professores Emerson Giumbelli, Clara Mafra, Patrícia Birman, Maria das Dores Machado, Sílvia Fernandes e Ronaldo Castro, pela interlocução em momentos diversos com este trabalho. Aos professores Ricardo Mariano e Paul Freston, pelo material bibliográfico que me enviaram. Agradeço ao amigo Daniel Diniz, pela revisão de algumas partes desta tese; ao Moacir Maia pelas informações privilegiadas sobre Mariana; e ao Fabrício Oliveira e Rodrigo Ferreira, pelas informações sobre a religiosidade em Minas Gerais. Neste momento, gostaria

de agradecer à minha orientadora, Professora Cecília Loreto Mariz, que me acompanha como referência; argüidora da minha dissertação; e como professora orientadora há pelo menos dez anos. Com sua tranqüilidade, Cecília me passou calma nos instantes estressantes e dividiu comigo seus conhecimentos no campo das religiões. Agradeço ainda aos Professores Marcelo Camurça e Maria Josefina Sant'anna pelas contribuições para este trabalho durante a banca de qualificação.

Agradeço aos Professores Lísias Nogueira Negrão, Marcelo Camurça, Clara Mafra e Maria Josefina Sant'anna, por terem aceitado fazer parte desta banca, mesmo diante do exíguo tempo que tiveram para ler o trabalho. A eles minha mais profunda gratidão.

Por fim, mas não menos importante, agradeço às pessoas que ocuparam um lugar especialmente afetivo em minha vida, aos meus pais, irmãs e sobrinhos, que mesmo sem entenderem direito o que é um “doutorado”, compreenderam minha ausência neste último ano. Por falar em família, aqui no Rio encontrei pessoas que foram muito importantes nesta jornada: agradeço especialmente à Isa, Ilda, Dinho, Jonathan e Suen, por esses últimos três anos de convívio e por terem me adotado como um membro de sua família, enfim, por terem me trazido o que tenho de mais importante: Melissa. Melissa, neste tempo, foi interlocutora – uma espécie de “grilo falante” –, revisora dedicada, amiga e, acima de tudo, minha companheira incondicional.

São necessários séculos de cultura para produzir um utilitarista como Stuart Mills.

Henri Bergson

RESUMO

SOUZA JUNIOR, Paulo Gracino de. *A demanda por deuses: religião, globalização e culturas locais*. 230 f. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Nesta tese serão discutidas as principais interseções entre a expansão do pentecostalismo protestante e as culturas locais que são alvo de sua ação evangelizadora. Mais especificamente, pretendemos demonstrar, a partir de estudos realizados em algumas regiões do estado de Minas Gerais e Norte de Portugal, de que forma certas conformações culturais mostram-se extremamente refratárias à implantação e limitam o crescimento das igrejas pentecostais. Nesse sentido, procuramos relativizar algumas vertentes teóricas que têm sido chamadas de “*paradigma da escolha racional em religião*”, que em um salto para fora da teoria sociológica de entendimento da religião busca na Economia seus principais fundamentos. De forma diversa, nesta tese defender-se-á que processos histórico-estruturais influenciam a demanda por religião e que a produção e principalmente o consumo dos bens religiosos estão imersos nas relações sociais face-a-face. Desta maneira, não acreditamos serem as regulações estatais a principal variável quando se trata de diversidade religiosa. Outros sim, pensamos que este papel cabe às relações societais, que limitam e regulam o trânsito dos indivíduos entre as denominações religiosas.

Palavras-chave: Sociologia da religião. Globalização. Culturas locais. Pentecostalismo no Brasil. Pentecostalismo em Portugal.

ABSTRACT

In this thesis we discuss the intersections between the expansion of Protestant Pentecostalism and local cultures that are the target of its evangelizing. More specifically, we intend to demonstrate, from studies conducted in various regions of the state of Minas Gerais and northern Portugal, how certain cultural conformations tend to be extremely refractory to implantation and limit the growth of Pentecostal churches. We aim to relativize some theoretical issues that have been called "the paradigm of rational choice in religion", which in one jump out of the sociological theory of religion understood seek in Economy your main ideas. In several ways, this thesis will defend historical-structural processes that influence the demand for religion and especially the production and consumption of religious goods are embedded in social relations face-to-face. Thus, we do not believe the state regulations are the main variable when it comes to religious diversity. Furthermore, we believe that this role falls to the societal relations that limit and regulate the transit of individuals among religious denominations.

Keywords: Sociology of religion. Globalization. Local cultures. Pentecostalism in Brazil. Pentecostalism in Portugal.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	População residente com 12 ou 15 mais anos, por NUTs II, segundo a resposta à pergunta sobre a religião dos censos de 1981, 1991 e 2001.....	72
Tabela 2 –	Grupos religiosos segundo região ISSP 2008, por NUTs II.....	75
Tabela 3 –	Autodescrição religiosa por região geográfica segundo ISSP 2008.....	76
Tabela 4 –	Panorama das crenças por região NUTs II.....	78
Tabela 5 –	Confiança nas Instituições - Portugal.....	82
Tabela 6 –	Valores morais por completa ou muita confiança na Igreja por NUTs II.....	92
Tabela 7 –	Prática religiosa segundo local de residência.....	93
Tabela 8 –	Protestantes por NUTs II.....	99
Tabela 9 –	Outros Cristãos por região NUTs II.....	101
Tabela 10 –	Soma de Protestantes e outros cristãos INE 2001 – NUTs II.....	102
Tabela 11 –	Distribuição das Igrejas Protestantes por regiões NUTs II, segundo Prontuário de 2005.....	107
Tabela 12 –	Distribuição das Igrejas Pentecostais por regiões NUTs II.....	112
Tabela 13 –	População residente por religião – <i>ranking</i> decrescente.....	126

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 –	Imigrantes por Nacionalidade.....	67
Figura 1 –	Evolução da votação no referendo sobre interrupção voluntária da gravidez, 1998 e 2007.....	91
Figura 2 –	Igreja sede da Assembléia de Deus no Norte, Carvalhido, Porto.....	116
Figura 3 –	Assembléia de Deus, Freguesia de Franca, Bragança, norte de Portugal.....	117
Figura 4 –	Congregação Cristã em Portugal, Templo da cidade de Matosinhos.....	119
Figura 5 –	Igreja Maná, Alvalade, Lisboa.....	121
Figura 6 –	Distribuição Católica Romana por microrregião Geográfica (percentual).....	129
Figura 7 –	Distribuição Católica Apostólica Romana por microrregião no Rio de Janeiro.....	137
Figura 8 –	Pentecostais por microrregião (percentual).....	138
Figura 9 –	Distribuição Pentecostal por regiões do Grande Rio.....	139
Figura 10 –	Distribuição dos Sem Religião por setores do Grande Rio.....	140
Figura 11 –	Pentecostais por microrregião em Minas Gerais.....	141
Figura 12 –	Católicos por microrregião em Minas Gerais.....	145
Figura 13 –	Imagem de <i>outdoor</i> na cidade de Lisboa.....	163
Figura 14 –	Imagem de <i>outdoor</i> do PNR contra imigração.....	164
Figura 15 –	Rua Passos Manuel durante a manifestação “Todos pelo Coliseu” dia 04/08/1995.....	166
Figura 16 –	População cercando os fiéis da IURD em Matosinhos.....	169

Figura 17 –	Capa da revista Time do dia 20/10/2003.....	173
Figura 18 –	Passo sendo enfeitado para a procissão.....	185
Figura 19 –	Praça Minas Gerais, Mariana.....	187
Figura 20 –	Preparativo para a Procissão do Encontro.....	190
Figura 21 –	Assembléia de Deus no Distrito de Cachoeira do Brumado, Zona Rural da cidade de Mariana.....	197

	INTRODUÇÃO	15
1	RUMO A UMA TEORIA PÓS-SECULAR?	40
1.1	Efervescência religiosa e a sociologia	40
1.2	Economistas versus Sociólogos: uma visão geral	46
1.3.	“Rational choice”: inflexão da secularização ou do homo sociologicus?	52
1.4	Demandas por religião em uma sociedade de “curto prazo”	56
2	MAPEANDO A PLURALIDADE E A PARTICIPAÇÃO RELIGIOSA EM PORTUGAL	62
2.1	Muçulmanos, judeus e ortodoxos: uma aproximação	62
2.2	De norte a sul: resistência e declínio dos católicos em Portugal	70
2.3	Demanda espiritual e estruturas de confiança	74
2.4	Pentecostais e protestantes em Portugal: demandas, ofertas e regulações	95
2.4.1	<u>A dispersão pentecostal no território português</u>	103
3	MAPEANDO A PLURALIDADE E A PARTICIPAÇÃO RELIGIOSA NO BRASIL	125
3.1	Diversidade religiosa ou pluralidade institucional cristã? Uma aproximação	126
3.1.1	<u>Do sertão ao Grande Rio: resistência e declínio do catolicismo no Brasil</u>	128
3.2	O ocaso católico	135
3.3	A dispersão pentecostal e o crescimento dos sem pertença religiosa	137
3.4	“Minas São muitas, mas convém não exagerar”	141
4	“DO REINO DE DEUS ÀS PORTAS DO INFERNO”: UMA PARÁBOLA SOBRE O ENCONTRO ENTRE O PENTECOSTALISMO E A CULTURA PORTUGUESA	153

4.1	Do Portugal europeu imaginado às imagens do Brasil.....	158
4.2	O reino dos céus.....	165
4.3	Às portas do inferno.....	172
5	A MINEIRIDADE E O REPTO PENTECOSTAL.....	176
5.1	As cidades Mineiras.....	179
5.2	A Composição da Cena: a Semana Santa como memória e encenação da mineiridade.....	183
5.3	A decomposição da cena, dias comuns.....	193
5.4	Adesões religiosas em contextos regulados.....	195
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	200
	REFERÊNCIAS.....	204

INTRODUÇÃO

Nesta tese serão discutidas as principais interseções entre a expansão do pentecostalismo protestante e as culturas locais que são alvo de sua ação evangelizadora. Mais especificamente, pretendemos demonstrar, a partir de estudos realizados em algumas regiões do estado de Minas Gerais e Norte de Portugal, de que forma certas conformações culturais mostram-se extremamente refratárias à implantação e limitam o crescimento das igrejas pentecostais.

A interação entre fluxos religiosos e culturas locais enquanto evento não constitui fato singular, na medida em que acompanha a história da humanidade desde o seu alvorecer. São profusos os relatos históricos que narram conflitos, assimilações, hibridações e invenções de idéias religiosas, motivadas pelo contato entre povos e culturas diversas, do confucionismo ao islamismo. Talvez a mais clássica das narrativas seja a da expansão do cristianismo, em especial do catolicismo que, na esteira das conquistas do Império Romano e posteriormente das Grandes Navegações, conseguiu expandir para o mundo seu projeto de uma ética universal, promovendo um dos primeiros processos do que poderíamos chamar globalização, ao ser veículo da padronização de crenças, costumes e língua (ROBERTSON, 1993 e 1999; MARIZ ; THEIJE, 2008;). Este caráter universalizante da cultura judaico-cristã tornou-se ponto nodal para um dos paradigmas basilares da Sociologia, que vê *afinidade* entre a racionalização ocidental e a difusão do cristianismo, principalmente em sua vertente protestante pietista (WEBER, 2004).

Nesse sentido, o fato de algumas regiões resistirem à penetração das igrejas pentecostais e até mesmo mostrarem-se hostis às suas investidas e presença não deixa de ser um fato sociológico bastante invulgar, porém sistematicamente negligenciado pela literatura sócio-antropológica, que prefere se debruçar sobre os seus efeitos solventes e destradicionalizantes da cultura (MARTIN, 2001; PIERUCCI, 2006a)¹. Fato inteiramente justificável, principalmente se levarmos em conta que o

¹ Exceções feitas aos trabalhos de: Marie-Christine Doran (2003), que trata da resistência da cultura católica mexicana, em especial a ligada ao culto à Virgem de Guadalupe, como um dos entraves ao crescimento da IURD no México; Paul Freston (2003 e 2007), que chama atenção para as dificuldades de inserção da IURD em um ou outro país asiático de maioria muçulmana. Neste mesmo sentido, vão os trabalhos de Marion Aubrée (2003), que relata as dificuldades da IURD na França; e Ray Miller e Allan Anderson, que constataam um panorama similar para a Inglaterra. Ainda temos o trabalho de Michel Gherman (2007) sobre as dificuldades da IURD em Israel.

movimento pentecostal tem convertido milhões de pessoas ao redor do mundo, da China à África, passando pela secular Europa. Com mais de meio bilhão de adeptos, segundo estimativas mais positivas², o pentecostalismo é, junto com o Islã, um dos responsáveis diretos pela virada teórica das últimas décadas nos estudos sobre a religião.

Diante deste quadro, diversos programas teóricos têm sido sugeridos para equacionar tal realidade, em sua maioria contendo propostas que relativizam ou julgam obsoletas as contribuições clássicas da sociologia. Dentre elas, nenhuma chama mais a atenção do que o projeto alcunhado de “*paradigma da escolha racional em religião*”, em especial por propor um salto para fora da teoria sociológica de entendimento da religião e buscar na Economia seus principais fundamentos. De forma diversa, nesta tese defender-se-á que processos histórico-estruturais influenciam a demanda por religião e que a produção e principalmente o consumo dos bens religiosos estão imersos nas relações sociais face-a-face. Desta maneira, não acreditamos serem as regulações estatais a *principal* variável quando se trata de diversidade religiosa. Outrossim, pensamos que este papel cabe às relações societais, que limitam e regulam o trânsito dos indivíduos entre as denominações religiosas.

Ainda que o cerne de nosso argumento resida em mostrar como elementos sócio-culturais atuam como reguladores do trânsito religioso, vinculando o sucesso numérico das agências religiosas à sua capacidade de mobilizar as demandas locais, não é nosso objetivo neste trabalho reduzir o trânsito religioso única e exclusivamente a variáveis tributárias do estrutural-funcionalismo. Ao contrário, chamamos a atenção para a paulatina subjetivação nas escolhas e elaborações das formas religiosas, sem, contudo, acreditar que consistem em escolhas baseadas em decisões puramente “racionais” de um indivíduo subsocializado (GRANOVETTER, 2007) – o que, neste caso, significa buscar a satisfação de um interesse próprio ao menor custo possível.

Como veremos adiante, as escolhas religiosas estão permeadas por muito mais que a busca por interesses individuais, imbricadas, muitas vezes, nas densas relações sociais, constituindo-se como lugares privilegiados para se pensar não só

² Para maiores informações consultar o World Christian Database que fornece estatísticas sobre religiões, denominações cristãs e grupos de pessoas em diversos países do mundo. Cf. [<http://www.worldchristiandatabase.org>]. Página consultada em 12/12/2009.

processos de destraditionalização, mas as novas formas de vínculos sociais na atualidade.

Antes de expormos os passos desta pesquisa, parece-nos essencial fazer mais uma ressalva no que diz respeito à forma como entendemos “local” e “global”, expressos já no título deste trabalho. Acompanhando os estudos de Roland Robertson (1993 e 1999), realizados ainda na década de 1990, entendemos a globalização enquanto um processo objetivo de compressão do mundo que intensifica a consciência da compreensão do mundo como um todo. Dito de outra forma, a globalização contemporânea significa não só aumentar o grau de interdependência das diversas partes do globo, mas também tornar aguda a percepção desta interdependência. No entanto, ao mesmo tempo em que a consciência individual da situação global se amplia, não se assiste à homogeneização das culturas nacionais, regionais e locais, como alguns chegaram a preconizar (MCLUHAN, 2002 [1964]), mas ao contrário: nos dias que correm, qualquer imagem de um ecumene global seria contestada pela ressurgência de diversas formas locais de pertença.

Evidentemente, não se nega o fato de que os fluxos culturais ainda correm muito mais no sentido “centro-periferia”, como nos lembra Ulf Hannerz (1997), no entanto, isso não quer dizer que há apenas um processo de uniformização; ao contrário, a globalização ironicamente envolve e facilita a promoção das diferenças e das diversidades locais. Hoje, uma atitude local, como a do pastor norte-americano Terry Jones, que exortou os adeptos de sua igreja a queimar exemplares do Alcorão no “11 de Setembro” último, pode ganhar ares mundiais, graças à via de mão dupla do sistema mundial de computadores. Nesta mesma esteira, formações culturais locais e em vias de desaparecimento ganham novo fôlego ao serem inseridas em circuitos globais. A seguir, passaremos a considerar como a religião ganha novas contornos nesse processo.

A religião como metonímia das relações sociais

Comecei a perceber transformações no panorama religioso desde o início da década de 1990, parte porque em meu círculo de relações pessoais surgiram convites para participar das reuniões do MAC (Movimento Adolescentes e Crianças)³, ligado à Igreja Católica; parte por ver o aumento dos que desciam a ladeira em frente à minha casa, vindos do auto da colina onde recentemente se instalara uma Igreja do Evangelho Quadrangular. No entanto, nascido em uma família de fraca tradição religiosa católica, com uma mãe “não-praticante” e um pai sem pertença religiosa, a possibilidade de socialização em um grupo religiosamente orientado me parecia simplesmente estranha. Perguntava-me, com uma boa dose de indignação, como podiam jovens trocar os alegres finais de semana na praça ou no clube por um enfadonho “retiro espiritual”?

Mais estranho ainda pareceu-me, em 1995, – talvez não mais aos olhos de hoje – a intensa mobilização de minha família diante do bastante conhecido “chute à santa”, episódio que envolveu o pastor Von Helder, da Igreja Universal, amplamente divulgado pela Rede Globo em seus diversos telejornais diários. Lembro-me da estranheza que me causou ver meu pai se empenhando em desdobrar argumentos contra o que ele considerava uma verdadeira invasão dos “crentes” à cultura brasileira.

Nos dias que se seguiram àquele evento, ouvi e presenciei uma série de acontecimentos interessantes aos olhos de quem se ocupa com o fenômeno religioso: vi meus vizinhos evangélicos serem afastados do convívio do bairro e hostilizados quando passavam nas ruas – acusados pelas crianças que gritavam: “olha os quebra-santo”; e ouvi diversas vezes meu pai narrar histórias de como estavam se sentindo mal os operários evangélicos da siderúrgica em que trabalhava na ocasião situada na cidade de Juiz de Fora. Estes, já tratados cotidianamente sob as alcunhas galhofeiras de “irmão”, “bíblia”, entre outros, agora eram insultados como os “quebra-santos”, tendo que explicar repetidas vezes sua postura quanto aos santos e o catolicismo.

³ Ligado ao Movimento Internacional de Apostolado das Crianças - MIDADEN, organização internacional Católica.

Um dos fatos que mais me chamou a atenção, na época, foi saber que amigos de meu pai, com sabido pouco vínculo institucional católico, negaram-se a trabalhar lado-a-lado com operários evangélicos na siderúrgica. Alguns passaram a levar consigo, no ônibus da companhia, imagens de “Nossa Senhora Aparecida” que eram depositadas em suas bancadas de trabalho, como a reafirmar uma identidade católica há muito esquecida.

Em 1996, já cursando universidade na cidade de Viçosa-MG, percebi que, entre as várias formas possíveis de pertencimento dentro do campus universitário, estavam a ABU (Aliança Bíblica Universitária) – movimento ligado às igrejas evangélicas– e o PUR (Projeto Universidades Renovadas), ligado à Renovação Carismática Católica. Era interessante observar, na longa fila do restaurante universitário, grupos com objetivos tão díspares se acotovelando na busca por mais um filiado. Ali se reuniam todas as “tribos” da universidade, que iam desde os já tradicionais militantes do movimento estudantil, invariavelmente ligados ao PT ou PCdoB; passando pelos macrobióticos do Grupo Entre Folhas, também chamados de “bicho-grilo”; até os ruralistas, ou simplesmente “agroboys”; além, é claro, dos grupos religiosos descritos acima.

Foi nesse ambiente, ao mesmo tempo plural e de intensa pertença identitária, que a religião me pareceu uma forma consistente de vínculo social, não porque tenha aderido à causa religiosa, mas, ao contrário, por militar no movimento estudantil secular e ver que nossas reuniões eram sempre menos concorridas que qualquer evento organizado pela ABU ou PUR. Achava deveras estranho como, em meio a tantas demandas políticas e científicas, pessoas podiam “perder seu tempo” com questões religiosas. Perguntava-me ingenuamente: que espécie de pessoa pode entrar na universidade e continuar acreditando em união pelo Espírito Santo?

Na verdade, sabíamos que estávamos em pólos opostos: enquanto a RCC organizava o SEARA⁴, evento carnavalesco de fundo católico, nós reuníamos fundos para levar uma caravana ao Rio de Janeiro em protesto contra a privatização da Empresa Vale do Rio Doce. Ambos os grupos sabiam, irrefletidamente, que era vão tentar convencer uns aos outros sobre a inutilidade de suas demandas – mesmo sem ter lido muita coisa de sociologia ou antropologia, já que a tradição da

⁴ SEARA é um evento organizado pela RCC, que reúne jovens todos na cidade de Viçosa-MG, por ocasião do carnaval. Esse evento vem crescendo em número de participantes a cada ano, em 2008, por exemplo, os participantes chagaram a mais de sete mil pessoas.

universidade era agrária e a maioria de nós cursava Agronomia, Veterinária ou congêneres. Assim, todos os grupos voltavam suas forças para conquistar talvez o elemento mais *liminar* (TURNER, 1974) da universidade – o “calouro”. Era para ele que as atenções se voltavam, seja no “trote do abraço” organizado pela ABU, ou na “calourada” do Diretório Central dos Estudantes (DCE).

No entanto, mais um daqueles episódios *interessantes* veio mobilizar a “memória coletiva” da comunidade universitária e colocar do mesmo lado ABU, PUR, a parcela do movimento estudantil ligada ao PCdoB e os tantos outros grupos nos quais os estudantes se dividiam. Foi quando, em uma semana de eventos organizada pelo DCE, a então coordenadora geral da entidade divulgou um folheto que abordava a questão do aborto e de sua legalização. Na mesma semana em que o folheto circulou na universidade, um conhecido antropólogo militante da causa gay teria proposto em uma palestra organizada pelo DCE uma relação entre Cristo e a cultura gay.

Ainda que pouca gente lesse as chamadas “cartas abertas aos estudantes” emitidas pelo movimento estudantil e, seguramente, menos de cem pessoas estivessem presentes à referida palestra, a notícia se espalhou rapidamente e logo todos foram chamados a tomar posição sobre o ocorrido. A ABU, que era formada em sua maioria por estudantes ligados às igrejas Metodista e Presbiteriana, embora participasse dos debates que seguiram o acontecimento, manteve-se mais distante da polêmica e, curiosamente, foram os estudantes carismáticos e comunistas que cerraram fileiras na frente de batalha.

Parece desnecessário ressaltar que cada um desses grupos apresentou publicamente um discurso que condizia com seu *ethos*: os estudantes ligados ao PCdoB denunciaram a parcialidade dos “movimentos por direitos civis”, no caso, o dos homossexuais, e sua incapacidade intrínseca de aglutinar as massas de forma organizada para a “verdadeira transformação social, via revolução”; já os jovens ligados a ABU e RCC posicionaram-se contra o que consideraram “um vilipêndio à livre manifestação religiosa, fruto de um ambiente cientificista que não abrigava os valores cristãos”.

Olhando mais de perto, via-se, no cotidiano da universidade, que a mobilização em torno do caso transcendia em muito o *ethos* dos grupos nos quais estavam inseridos os estudantes, remetendo-lhes a uma coletividade maior. Tempos

depois, ouvi a paradigmática declaração de um colega que na altura militava no PCdoB a respeito o evento:

(...) poxa, o cara vir aqui para defender o direito dos homossexuais vá lá, agora, falar que Jesus é gay (...). A gente diz que não acredita (...) mas não precisa esculachar a crença dos outros, ainda mais (...). Se, na época, meu pai ficasse sabendo disso, tinha me tirado da universidade na hora. Imagina, meu pai, muito católico, minha mãe, beata, e um filho estudando num lugar que defende aborto e os professores ensinam que Jesus é gay (...)⁵

Parece-me que estas duas histórias mostram-se pródigas expressões das algumas dimensões do fenômeno religioso na contemporaneidade. A que queremos destacar aqui é a relação entre religião e identidade, melhor dizendo, seus aspectos funcional/normativo, temática que não é nova no seio das ciências sociais – já presente nos escritos fundadores de Durkheim – embora apareça hoje com novos contornos. Pesquisadores europeus, como os italianos Cipriani (1993) e Pace (2006), a francesa Hervieu-Léger (2005), o escocês Steve Bruce (2000) e a portuguesa Helena Vilaça (2008), chamam a atenção para o enlace entre religião e identidade em estudos sobre os países europeus.

Nesse sentido, Hervieu-Léger (2005a) analisa as viagens do Papa João Paulo II como estratégias da cúria romana no intuito de mobilizar uma memória católica europeia, fazendo-a coincidir passado europeu com um passado cristão, no que a autora chama de “‘utopização’ da Europa cristã do passado”. Já Pace (2006) mostra-nos como mesmo os italianos, com fraca pertença religiosa, tomam o catolicismo como um referencial da identidade nacional italiana quando em contraste com migrantes, como os mulçumanos.

Embora tratando de países de tradição protestante ou católica ortodoxa, como os países escandinavos e bálticos, Bruce (2000) mostra como, mesmo estando distantes das atividades institucionais religiosas, os dinamarqueses, por exemplo, atribuem valor positivo à manutenção, por parte do Estado, da igreja Luterana Nacional. Inquérito realizado nesse país revelou que essa valorização advém da crença de que a Igreja Luterana é fiel depositária de boa parcela do patrimônio histórico nacional. Nesse sentido, Bruce observa que parte da população, mesmo pertencendo a alguma variante do luteranismo, realiza suas cerimônias cívico-religiosas na igreja Luterana oficial. Citando o exemplo da Lituânia, Bruce mostra

⁵ Este depoimento foi colhido em 2006, por ocasião de um projeto e monografia que estudava a relação entre o movimento estudantil partidário e o movimento estudantil religioso na Universidade Federal de Viçosa. (Cf THAMER, 2007)

como a Igreja Católica foi fundamental no apoio ao sentimento de identidade nacional: no século XIX, frente à tentativa da Rússia czarista de padronização da língua; e no século XX, nos movimentos contra a “russificação” do país.

O estudo de Vilaça (2008) nos mostra a Igreja Ortodoxa desempenha um papel importante na integração dos imigrantes do leste europeu à sociedade portuguesa. Nesse estudo, a autora recorre claramente aos pressupostos da teoria durkheimiana ou dela derivados, numa mostra de que tais postulados ainda guardam um poder explicativo bastante profícuo nos dias atuais.

Voltando aos exemplos, ainda no ano de 2001, propus um trabalho que tinha como alvo as estratégias de inserção pentecostal na cidade mineira de Mariana, bastante conhecida por sua tradição católica. Naquele trabalho, tentava estabelecer a relação entre a estrutura organizacional pentecostal e o que hoje chamaríamos de *acoplamento* (LUHMANN, 2009) de elementos da cultura local, que possibilitavam a interlocução entre a cosmovisão pentecostal e a variante autóctone do catolicismo, tal como já propuseram, de perspectivas diferentes, autores como Rolim (1995), Segato (1991), Birman (1996) e Mariz (1997), entre outros.

Compreendia, à medida que o trabalho avançava, que as adesões ao pentecostalismo eram bastante complexas e matizadas, distanciando-se muitas vezes das clássicas análises sobre conversão enquanto uma ruptura drástica com o *ethos* individual e grupal. Na verdade, a cada entrevista, percebia o quão havia sido difícil o processo de “conversão” e em que medida foi preciso uma negociação entre indivíduo e instituição para que o mesmo ocorresse e perdurasse.

Durante as entrevistas, foram comuns histórias como a de Dona Marcelina, que, mesmo depois de convertida à Assembléia de Deus, ainda mantinha em sua casa várias imagens e quadros de santos, que eram cobertas com um lençol durante os cultos ali realizados. Contabilizamos ainda uma série de outros relatos de pessoas que freqüentaram as denominações pentecostais durante anos, sem, no entanto, aderir formalmente a elas através do batismo. Porém, nenhum relato nos chamou mais a atenção que o do senhor Aauto, que trabalhava como “santeiro”: convertido à Assembléia de Deus, ele mantinha um ingrato dilema de permanecer no credo e perder seus fregueses – na maioria das vezes paróquias da região – ou abrir mão da nova pertença religiosa em prol do seu sustento e de sua família.

Aauto não era o único a enfrentar tal dilema: uma série de membros antigos e neófitos das igrejas pentecostais da cidade de Mariana partilhava de uma história

de vida um tanto similar. Instalados em uma cidade que se faz lembrar católica em cada esquina e monumento, onde os principais empregadores de mão de obra são a indústria mineradora e o turismo histórico – estreitamente ligado ao catolicismo – não lhes restava muita alternativa: escolher entre o trabalho, a sociabilidade familiar e a freqüência a uma igreja pentecostal.

Nesse sentido, não constituiu surpresa quando o Instituto de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou dados do Censo de 2000, mostrando que a ampla maioria das cidades do interior mineiro era extremamente refratária à mensagem pentecostal. Parte significativa da população de regiões importantes do ponto de vista econômico e populacional, como as regiões da Zona da Mata e Campos das Vertentes, mostram-se reticentes quanto a deixar o catolicismo e migrar para o pentecostalismo.

Um exame mais criterioso do mapa religioso brasileiro, no entanto, revela que, a despeito da significativa diversificação religiosa das últimas décadas, essas regiões mineiras não se fazem exceção quanto à resistência ao crescimento pentecostal. Embora os pentecostais atinjam percentual importante do conjunto da população em alguns estados (Rondônia, 17,97%; Espírito Santo, 14,05% e Rio de Janeiro, 13,72%), mostram-se pouco representativos em outros, ficando bem abaixo da média nacional em estados do Nordeste. Nos estados de Sergipe e Piauí, os que apresentam o menor número de pentecostais, o percentual não atinge 5% do total da população.

Se dissecarmos ainda mais esses dados, perceberemos que o pentecostalismo tem avançado de forma mais contundente em regiões receptoras de população migrante, enquanto nas regiões doadoras desse contingente populacional o catolicismo ainda se faz forte. Estudos recentes realizados por pesquisadores ligados à PUC do Rio de Janeiro a partir dos dados do último censo do IBGE mostram que, mesmo dentro de regiões metropolitanas com altos índices de pessoas que se declaram pentecostais, sua distribuição não é homogênea por todo o território (JACOB, 2006).

Diante deste quadro, podemos nos perguntar: o que faz com que algumas regiões sejam tão receptivas à mensagem pentecostal, ao passo que outras se mostram inteiramente inóspitas à sua presença? Por que algumas denominações adaptam-se melhor a certos contextos e não a outros? Existiria uma *afinidade* entre

os estratos sociais menos privilegiados economicamente e a mensagem pentecostal?

Como qualquer empreendimento humano, a ciência parece ser fruto tanto do tempo histórico em que está inserido o pesquisador, quanto dos achados empíricos sobre os quais erguem seus paradigmas, não sendo diferente com as ciências sociais e, portanto, com as teorias que se ocuparam do fenômeno religioso. Nesses mais de quarenta anos que nos separam da primeira tentativa de compreender a dinâmica de crescimento evangélico pentecostal no Brasil – empreendida por Emilio Willems (1967)⁶ – foram propostas várias fórmulas para responder às indagações acima, que, igualmente, traziam gravadas sobre si a inscrição do tempo em que foram postuladas. Genericamente, destacamos duas: a primeira vertente teórica, fruto de um período histórico em que os intelectuais estavam preocupados em ver o Brasil livre das rédeas que o prendiam ao tradicionalismo e, conseqüentemente, ao subdesenvolvimento, via o pentecostalismo como uma espécie de adaptação das massas recém migradas aos novos contextos urbanos (SOUZA, 1969 ; CAMARGO, 1973)⁷. Já a segunda vertente, inspirada nas análises de sociólogos americanos que aplicam a teoria da *rational choice* ao fenômeno religioso (STARK ; BAINBRIDGE, 1985 ; STARK ; IANNACCONE 1992), vê este campo enquanto um mercado, em que firmas religiosas entram em disputa para oferecer um produto cada vez mais atraente a um consumidor ávido por maximizar seus ganhos ao menor custo possível. Neste sentido, tais contribuições acreditam que o sucesso dos pentecostais se deve antes à atuação das missões e agentes religiosos que às necessidades dos fiéis (CHESNUT, 1997 , 2003; GUERRA, 1999 ; MARIANO 2001).

Olhando de forma retrospectiva, podemos dizer que ambas as análises conseguem dar conta, mesmo que de forma perspectiva, das realidades às quais se dirigem. Nenhum pesquisador duvidaria hoje da estreita relação entre migração e adesão religiosa pentecostal, embora possa não colocar essa variável enquanto central para seu estudo, como o fizeram os pesquisadores da década de 1970. Da mesma forma, quase nenhum estudioso, mesmo aqueles que negam completamente os pressupostos da teoria do “mercado religioso”, passa ao largo da

⁶ Notamos que no trabalho de Willems (1967) este não distinguia pentecostais dos evangélicos ditos tradicionais, como a maioria dos pesquisadores faz hoje seguindo tipologia cunhada por Freston (1996) e Mariano (1997).

⁷ Neste mesmo sentido podemos citar a proposta teórica de David Martin (1990), que atrela o crescimento do pentecostalismo aos processos de modernização, em especial da América Latina.

competitividade que se estabeleceu entre as agências religiosas, bem como ao caráter crescente da subjetividade na escolha e composição da religiosidade individual, como tem mostrado uma série de estudos antropológicos (DUARTE, 2005, 2006; GOMES, 2006; GOMES ; NATIVIDADE, 2006).

Nesse sentido, acreditamos ser possível avançar sobre territórios intocados, visitar e/ou reconsiderar algumas análises que foram propostas para o aumento da diversidade religiosa no Brasil. Parece-nos plausível, por exemplo, considerar a religião ainda como uma importante forma de vínculo social que contribui tanto para a formação de macro-identidades, quanto para a constituição de pequenos grupos comunitários, como o fazem Hervieu-Léger (2005), Bruce (2002 e 2006) e Pace (2006). Ou, ainda, considerá-la como um dos depositários privilegiados de certezas axiológicas e ontológicas da sociedade, como em Luhmann (2007), para quem a religião é capaz de transformar a indeterminação gerada pelo contínuo processo de *complexificação* social em possibilidades determinadas e determináveis, produzindo interpretações do mundo através de generalizações simbólicas. Em outras palavras, a religião constitui, para Luhmann, uma reserva de sentido que dá ao sistema social maior capacidade de tolerar o aumento da indeterminação.

Em síntese, o que queremos dizer é que com a relativização das grandes narrativas sobre as quais erguíamos nossas identidades, enquanto ocidente, nação, classe ou indivíduo, abriu-se um espaço novo, do qual emergiram tanto formas identitárias recalcadas em outras épocas, quanto configurações de pertença social inteiramente novas.

Nesse contexto, instituições dos mais diversos matizes, entre elas, é claro, as religiosas, enfrentam-se para suprir de forma mais eficiente as *demandas* de uma sociedade cada vez mais plural. Não se trata de uma re-acomodação definitiva, uma eliminação do caráter anômico da sociedade, como nas clássicas teses de veio funcionalista dos anos de 1970, mas, ao contrário, de um rearranjo constante das estruturas teológicas, rituais e organizacionais dessas instituições, no intuito de atender à diversidade de demandas colocadas pelos diversos grupos sociais, trabalho facilitado – no caso do pentecostalismo – pelo apego à exegese pessoal da bíblia.

A hegemonia católica está ameaçada, isto parece certo. Mas, em seu lugar, não surge – e dificilmente surgirá – outra instituição, religiosa ou não, capaz de unificar a diversidade de demandas sócio-culturais da sociedade contemporânea.

Por outro lado, pululam formas de organização institucional que visam atender aos interesses específicos de grupos pontuais. Várias denominações pentecostais – com destaque para a Assembléia de Deus, maior igreja pentecostal do Brasil – têm sido capazes de arrebanhar uma boa parte dessa miríade de símbolos e interesses. Mas nada impede que a própria Igreja Católica ocupe esses espaços, como já vem fazendo através da diversificação do seu discurso por meio das comunidades leigas, sejam as Comunidades Eclesiais de Base ou a própria Renovação Carismática Católica (MAINWARING, 1989; BEYER, 1999).

Entretanto, um olhar mais atento sobre a história das religiões e as clássicas teses sociológicas da produção e rotinização dos conteúdos religiosos revela que as instituições religiosas não podem flexibilizar seus conteúdos teológicos *ad infinitum*, sob o risco de verem suas fronteiras diluídas. Neste caso, o objetivo inicial da instituição religiosa, que era abarcar um número cada vez maior de fiéis, acaba por gerar uma ambigüidade que fomenta o trânsito religioso, como têm observado diversos pesquisadores (MACHADO ; MARIZ, 1997 ; STEIL 2004, et al). Por esse turno, parece-nos claro que a Igreja Católica, por conta de sua organização institucional dogmática e hierárquica – ou o que Willaime chama de “modelo institucional ritualista” (1992) –, tende a encontrar mais dificuldade de acomodar novas crenças e valores dentro de seu cabedal discursivo que as igrejas pentecostais.

De posse desses argumentos, podemos voltar nossas atenções novamente para os dados sobre a diversidade religiosa, em especial para a distribuição das instituições religiosas dentro do território brasileiro. Neste, vemos que, enquanto a Igreja Católica mantém sua hegemonia nas áreas menos dinâmicas – do ponto de vista das transformações culturais, industriais e deslocamento populacional –, os pentecostais têm seu maior crescimento nas grandes regiões metropolitanas, principalmente em sua periferia. Esse panorama sugere que as denominações religiosas conseguem maior êxito quando dispõem de um aparato institucional-litúrgico mais próximo às demandas –religiosas ou não – das populações às quais se dirigem, conseguindo operar a tradução desses anseios para o seu discurso religioso (BURDICK, 1998 ; MARIZ, 1994). Seguindo esse raciocínio, podemos compreender por que a “Teologia da Prosperidade” da IURD faz pouco eco aos ouvidos da população que vive em condições subumanas na Baixada Fluminense,

ao passo que a “classe média” raramente é atraída pela Assembléia de Deus⁸, cuja doutrina possui conotação fortemente moral e avessa ao consumo (ver JACOB, 2006).

Nesse mesmo sentido, observamos que o catolicismo parece ter mais êxito em mobilizar as demandas sócio-religiosas nas regiões com baixa dinâmica demográfica e sócio-cultural, em que o “*fio da memória*” (HERVIEU-LÉGER, 2005b) entre o grupo social e o catolicismo não foi rompido ou pode ser restaurado, principalmente por políticas de “memória” e patrimonialização. A “busca por fundamentos” na sociedade contemporânea, como classificou Robertson (1992), levou a um processo de busca exaustiva pela reabilitação e reinvenção das identidades locais – padrões de vida, costumes e culturas até então tidas como arcaicas ou em vias de extinção. Ainda que essa “retórica da perda” (GONÇALVES, 2002) não seja recente e tenha feito parte da constituição do patrimônio sobre o qual se assentaram as bases dos Estados Nacionais, é inegável que com a pluralização dos pontos de vista – levado a cabo pelos desdobramentos filosóficos da modernidade e pela globalização – esse processo se torne agudo e atinja uma escala planetária.

Um rápido exame na lista dos bens tombados pela UNESCO⁹ mostra que o patrimônio cultural religioso é, de longe, o alvo preferencial das políticas de tombamento, não só em países católicos como Portugal, Polônia ou Brasil, mas em países protestantes como Inglaterra ou Dinamarca. O atrelamento entre patrimônio, história religiosa e cultura local reforça o vínculo entre população e instituição religiosa. Mesmo em países que vivenciam uma importante secularização – inclusive das consciências, ou secularização subjetiva, como denominou Berger (1985) –, como Inglaterra ou Suécia, por exemplo, a população ainda vivencia um elo entre sua “memória coletiva” e o patrimônio representado pelas respectivas denominações religiosas, mesmo de forma *vicária*¹⁰, como mostram Grace Davie (2001) e Steve Bruce (2002).

⁸ Quando tratamos as denominações religiosas de forma genérica, não nos escapa a dinâmica que se esconde sob o rótulo Assembléia de Deus, por exemplo, que esconde uma miríade de práticas, costumes e diversidade teológica e doutrinal. No entanto, ainda não é possível apagar as fronteiras entre as denominações, embora um processo de homogeneização pareça estar em curso.

⁹ Cf. <http://whc.unesco.org/en/list/379>, página consultada em 9 de set de 2008

¹⁰ Grace Davie lança mão do conceito de *religião vicária* para denominar uma postura frente à religião, em que uma maioria não praticante apóia e compartilha a maioria dos atos decisórios de uma minoria ativa. Tal conceito também pode ser aplicado ao fato de que em alguns países europeus a religião é vista como um bem público,

Neste mesmo sentido, como já demonstramos antes (GRACINO JÚNIOR, 2008a), em Minas Gerais, o catolicismo se tornou um patrimônio cultural do Estado, através da patrimonialização tanto da cultura material, quanto das festas religiosas, como as Festas do Rosário e a Semana Santa. Neste contexto, a religião e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais, que atraem, a cada ano, uma leva maior de turistas. Esse processo, embora não seja novo e possa remontar aos antigos deslocamentos religiosos, peregrinações e romarias (SANCHIS, 1982, 2006), toma um novo fôlego ao ser integrado a circuitos turísticos, que têm um ordenamento mercadológico e uma capacidade de atrair fiéis e turistas das mais variadas partes do mundo (ABUMANSUR, 2003; CAMURÇA ; GIOVANINI, 2003). Parece desnecessário frisar que, em algumas regiões do mundo, o turismo tem ocupado um lugar importante no desenvolvimento econômico de regiões até então estagnadas do ponto de vista econômico (URRY, 2001).

Esse também parece ser o caso de localidades igualmente impérvias ao pentecostalismo, como as regiões Norte do Rio Grande do Sul e Sul de Santa Catarina, em que o catolicismo liga-se estreitamente à migração italiana para a região (Oro, 1996); e do interior do Nordeste, no qual o catolicismo popular é bastante forte, principalmente nas regiões circunvizinhas aos centros de peregrinação, como Juazeiro do Norte.

Tais argumentos ganharam mais força quando, em novembro de 2008, parti para Portugal para um estágio de doutorado na Universidade do Porto, norte do país. Informado pela literatura (ANDERS ; RODRIGUES, 1999; FARIAS 1999; MAFRA, 2002), sabia que a região do Grande Porto havia sido palco de intensos movimentos de contestação à implantação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), desencadeados, principalmente¹¹, após a tentativa frustrada de compra da sala de espetáculos Coliseu do Porto, em meados de 1995. À medida que avançava em minha pesquisa, que em princípio visava observar as forma de inserção do

disponível a todos, que, por sua vez, podem buscá-lo em momentos de grande comoção individual ou coletiva. Neste sentido, a autora dá o exemplo dos ritos públicos, como batismos, casamentos ou funerais, que ainda são celebrados por instituições religiosas, mesmo para aqueles que não pautam suas vidas ou mesmo freqüentam as atividades de sua confissão religiosa. Nos países nórdicos, por exemplo, a população – com uma das taxas mais altas de secularização – continua a apoiar a contribuição pública para a manutenção dos templos luteranos, por acreditar que estes prestam serviços de utilidade pública, além de serem símbolos do patrimônio cultural dos países (BRUCE, 2002).

¹¹ Segundo Ruuth & Rodrigues (1999) os conflitos envolvendo a IURD no Norte começaram no mês de julho de 1995, quando, membros da IURD desfizeram o tapete da procissão de Nossa Senhora de Belém na cidade de Póvoa de Varzim.

pentecostalismo brasileiro no Norte de Portugal, percebia o quanto o evento havia marcado a memória coletiva dos portugueses, em especial dos nortenhos¹². Durante as entrevistas, foram recorrentes nos depoimentos dos pastores de igrejas como a Assembléia de Deus do Porto (AD) e Congregação Cristã em Portugal (CCP), narrativas sobre os anos de dificuldade que enfrentaram após os embates entre IURD, parte da mídia e sociedade portuguesa.

Se, por um lado, os depoimentos dos pentecostais mostravam que o contraste entre IURD e população portuguesa haviam afetado as outras denominações pentecostais de origem brasileira como um todo, por outro, os relatos dos portugueses que se envolveram nos eventos deixavam evidente a centralidade do fato para a formação de uma “memória cívica” do norte de Portugal.

Neste sentido, fomos tentados a interpretar tais manifestações no mesmo registro que outros trabalhos tinham visto as recorrentes manifestações contra brasileiros em Portugal desde finais da década de 1980, ou seja, movimentos sociais de viés xenófobo (I. MACHADO, 2003). Como nos mostra Igor Machado (2003), a animosidade dos portugueses para com os imigrantes brasileiros e sua cultura¹³ vinha crescendo desde que o país entrou na Comunidade Européia em 1985/86 e passou a receber um maior fluxo de imigrantes. No entanto, embora as manifestações anti-IURD – muitas envolvendo embates físicos como nas localidades de Rio Tinto, concelho de Gondomar e Matosinhos, na região do Grande Porto – possam ser lidas como xenofobia, os ingredientes religiosos complexificam ainda mais o caso. Somado a isto, chamou-nos atenção o fato de os movimentos de resistência à implantação da IURD estarem restritos à região Norte do país, sendo nulos ou quase inexistentes na região da Grande Lisboa, cidade em que a igreja havia comprado o também tradicional cinema Império, anos antes do “Caso Coliseu” (1992).

Com o avançar das pesquisas, percebemos que a cultura regional do Norte, bem como a conformação do catolicismo da região – marcado por uma contundente

¹² Em outros estudos desenvolvidos paralelamente a este, pesquisadores como Eduardo Gabriel (2010) e Cláudia Swatowski (2010) também relatam a recorrência da memória do evento para a população portuguesa.

¹³ É interessante notar que desde a década de 1980 as televisões portuguesas veiculam conteúdos produzidos no Brasil, em especial as telenovelas que são de grande audiência entre os estratos menos cultos da sociedade portuguesa. A música brasileira também é bastante difundida em Portugal, especialmente os gêneros mais comerciais, como Axé, Pagode e Funk. Em diversos meios assiste-se a críticas dirigidas ao que chamam “invasão” da cultura brasileira.

participação leiga e organizado em torno das festas e ritos populares –, constituía-se enquanto barreira significativa ao crescimento do pentecostalismo na região. No Norte, os laços sociais mais densos, fortificados pelo reflorescimento da cultura regional após a entrada do país na União Européia, pareciam limitar as opções religiosas não-católica. Tal pressuposto tomou corpo quando tomamos conhecimento de pesquisas quantitativas (VILAÇA, 2006) que apontavam uma menor diversidade religiosa no norte em relação à porção sul do país. Mesmo quando segregamos as duas maiores cidades portuguesas, Lisboa e Porto, vemos que nesta a diversidade é significativamente menor que naquela.

Por outro lado, como veremos no capítulo IV, com a entrada de Portugal na União Européia, o país viu-se diante de um dilema: como globalizar-se sem perder as identidades locais? Como deixar passar os fluxos de capitais comunitários, sem deixar passar os “intrusos” que viajam nas esteiras destes fluxos? Pertencer à Europa significava para uma boa parte da elite portuguesa um reencontro com o destino português, uma retomada de um caminho natural que havia sido brutalmente interrompido pela “Era Salazar”. Para esta elite, ser europeu significava ser laico, racional, o que logicamente não combinava com a proliferação de “seitas brasileiras”. Neste ponto, também esta elite europeísta constituiu-se enquanto barreira para o crescimento das igrejas pentecostais, em especial, para a IURD.

É neste sentido que propomos um trabalho comparativo, visando evidenciar as similitudes entre o caso brasileiro e o português, sem, contudo, acreditar que não existam assimetrias entre eles. Para além de representarem dois cenários em que os evangélicos pentecostais encontraram significativas barreiras para seu crescimento, a região “histórica”¹⁴ de Minas Gerais e o Norte de Portugal se apresentam como casos paradigmáticos que relativizam os pressupostos da teoria da escolha racional em religião.

Sendo assim, no Capítulo I, tentamos cumprir um duplo expediente: por um lado, mostrar de que forma as mudanças no cenário religioso recente, fruto da ressurgência da religião enquanto objeto sociologicamente relevante, afetam a compreensão que temos deste campo; por outro, inserir a crise interna aos

¹⁴ O que chamamos de região “histórica” de Minas Gerais, é um conjunto de cidades, situadas na região central do estado, quase todas concentradas nas Zonas da Mata Norte e Campo das Vertentes: Ouro Preto, Barbacena, Mariana, Itabirito, Viçosa etc.

paradigmas explicativos que assolam a sociologia da religião dentro de uma crise mais ampla que se abateu sobre a Sociologia *lato sensu* nos últimos decênios.

Nos capítulos II e III, discutimos os dados quanto à diversidade religiosa no Brasil e em Portugal, chamando atenção para a dispersão da diversidade religiosa nas diversas regiões destes países. Nestes capítulos, tentamos mostrar como a capacidade de arregimentar fiéis das instituições religiosas está intimamente ligada à capacidade de operar a tradução das demandas não religiosas da população para o seu discurso teológico.

Nos capítulos IV e V, debruçamo-nos sobre dois estudos de caso: o primeiro tem como foco o “Caso Coliseu do Porto” e suas relações com a identidade local nortenha, fortalecida pelo processo de europeização portuguesa após a entrada na EU; o segundo versa sobre o processo de patrimonialização da memória religiosa católica e sua constituição enquanto elemento que desestimula os trânsitos religiosos.

Antes de seguirmos para o capítulo I, discutiremos os passos metodológicos desta pesquisa.

Notas metodológicas

Neste ponto do trabalho, parece nítido que parte das questões levantadas até aqui emergiram e só podem ser equacionadas através de dados qualitativos, enquanto outras constituem apenas exercícios teóricos que, dada sua natureza, não podem ser alcançados por experimentos empíricos. No entanto, em um trabalho que se investe do objetivo principal de analisar a assimetria da expansão do pentecostalismo protestante, parece apropriado traçar um panorama demográfico desta expansão, a fim de evidenciar sua dispersão geográfica desigual nos territórios brasileiro e português, assim como justificar numericamente a escolha das regiões Norte de Portugal e “histórica” de Minas Gerais como universos privilegiados para nossa análise.

Neste sentido, o caminho que seguimos até aqui nos leva a um duplo viés metodológico: de um lado, baseado em dados quantitativos, provenientes principalmente dos censos brasileiro e português e, de outro, de caráter qualitativo,

centrado sobretudo em depoimentos orais (Entrevistas Temáticas) e análise de textos de jornais e revistas.

Através desse duplo expediente de pesquisa, procuramos: 1. Traçar uma visão panorâmica do campo religioso e demográfico, o que foi possível através dos dados censitários; 2. Reconstruir o contexto histórico-religioso típico das regiões Norte de Portugal e “histórica” de Minas Gerais; 3. Balizar de que forma elementos desse passado histórico-religioso e do presente, crivado de elementos extra-locais, se condensam na memória dos indivíduos. Neste ponto, podemos dizer que as entrevistas foram cruciais para a compreensão do contexto ora estudado, uma vez que afloraram dos depoimentos dos indivíduos pesquisados relatos de conversões morosas, processos de ressignificação, negociações entre fiel e instituição religiosa, assim como o peso exercido pela cultura local nas condutas dos indivíduos em sua vida quotidiana.

Assim, recorreremos a entrevistas temáticas, utilizando questões pré-estabelecidas. Este procedimento permitiu que a narrativa se ativesse à temática central e os detalhes da vida pessoal do entrevistado fossem considerados à medida que se vinculavam ao assunto proposto pelo pesquisador. A técnica do gravador utilizada, segundo Queiroz (1973), possibilita captar adequadamente o discurso do informante e/ou seu diálogo com o pesquisador. Essa metodologia, comumente chamada pelos cientistas sociais e historiadores de “história oral”, foi o *locus* privilegiado para obtenção de respostas plausíveis a nosso objeto de estudo. Lembrando o que nos diz Regina Novaes (1998), cada pesquisa em religião permite que nos aproximemos de certas dimensões de uma mesma e complexa realidade social.

Desta forma, tomamos a história oral como uma metodologia capaz de acessar alguns sentidos da realidade social abarcados por este estudo, proporcionando elementos para compreender as maneiras como as pessoas recordam e ressignificam suas memórias.

A partir da experiência de campo, procuramos focar nossas atenções nos seguintes grupos:

- Indivíduos cujas histórias de conversão se ligam a processos morosos, que se arrastaram por longos períodos de tempo e envolvem tensões entre congregação evangélica pentecostal e núcleo familiar;

- Pessoas cujas conversões foram fracassadas, resultando no abandono das denominações pentecostais alguns anos após sua conversão;
- Relatos de conversões que envolvem processos de negociação entre indivíduo e denominação evangélica;
- Pastores que flexibilizaram as doutrinas de suas denominações na tentativa de diminuir o contraste com o *ethos* familiar e local;
- Depoimentos de clérigos e leigos católicos, no intuito de mapear a percepção destes a respeito do *ethos* local. Este grupo de entrevistados ainda nos possibilita observar a reação católica à presença pentecostal, bem como as possíveis estratégias para conter seu crescimento;
- No caso de Portugal, procuramos ouvir as pessoas que estiveram diretamente envolvidas com o caso “Coliseu do Porto”.

Já no âmbito quantitativo, utilizaremos os dados censitários dos institutos oficiais de pesquisa dos dois países: o Recenseamento Geral da População (RGP) dos anos de 1981, 1991 e 2001, do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) de Portugal e o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do Brasil, referente ao ano de 2000. Como será discutido nos próximos tópicos, esse expediente de pesquisa provocou alguns dilemas interpretativos e metodológicos, uma vez que a base de dados, no que diz respeito à religião, é extremamente mais detalhada no caso brasileiro que no caso português. Nesse sentido, para evitar que esta assimetria limitasse ou mesmo inviabilizasse o avanço de nossas conjecturas, optamos por agregar aos dados do INE os números do *Prontuário Evangélico Português* (ALMEIDA, 2005), anuário interconfessional que agrega quase a totalidade das igrejas evangélicas de Portugal, e os do *International Survey Social 2008 Programme: III Religion* (ISSP 2008) – inquérito internacional realizado pelo Leibniz Institute for the Social Sciences¹⁵, sediado na cidade de Colônia, Alemanha. O ISSP é um programa anual permanente de colaboração internacional, que já reúne 43 países nos cinco continentes e os dados que utilizaremos são fruto da terceira pesquisa de uma série histórica que começou a avaliar atitudes ligadas à religião no ano de 1988 em países da Europa e nos Estados Unidos.

Além dos entraves metodológicos, é imperioso notar que há uma considerável diferença nos universos comparados. Ainda que se trate de universos minoritários, o

¹⁵ Cf. [<http://www.gesis.org/en/services/data/survey-data/issp/>], Página consultada em junho de 2010.

grupo pentecostal brasileiro é numericamente mais significativo que o português: enquanto este ronda a casa dos 2% da população, aquele já ultrapassa os 10%. Nesta mesma linha, quando se compara Brasil e Portugal, ou mesmo regiões destes países, como é o caso, a questão da escala, tanto geográfica quanto populacional, deve estar sempre no horizonte das comparações.

O Censo Brasileiro: dilemas classificatórios

Nos últimos censos (1981, 1991 e 2000), a categoria religião foi aferida através do que o IBGE denominou *Pesquisa por Amostra de Domicílios*, que abrange 20% dos domicílios em cidades com até 15 mil habitantes e 10% nos demais. Ao contrário do que ocorre em alguns países, como Portugal, em que se apresenta ao entrevistado um conjunto fechado de opções previamente estabelecidas, no Brasil, a questão sobre a religião é de livre resposta e aferida por meio da pergunta “Qual a sua religião ou culto?”. A resposta é anotada pelo recenseador no espaço de três linhas (IBGE, 2000b), não havendo, no questionário ou mesmo no manual do recenseador (IBGE, 2000c), qualquer restrição ao número de religiões a serem declaradas. Após a coleta dos dados, a infinidade de respostas é ordenada e agrupada em categorias. É interessante notar que, nos últimos censos, o IBGE tem procurado, com ajuda de cientistas sociais (JACOB, 2003), ampliar o leque de categorias classificatórias quanto às religiões, chegando a discriminar, nos censos de 1991 e 2000, as denominações pentecostais mais importantes do ponto de vista demográfico.

Não obstante tais avanços, alguns estudiosos têm feito reservas metodológicas ao censo brasileiro, ressaltando um infrutífero diálogo com os especialistas nos estudos da religião, um excesso de burocratização (MAFRA, 2004) e, principalmente, uma incapacidade de criar categorias que possam captar com exatidão a *fluidez* das pertencas religiosas da atualidade (ANTONIAZZI, 2003). Uma das críticas mais justificáveis é a que tem sido feita sobre a categoria dos “sem religião”. Pesquisadores têm demonstrado que, sob tal alcunha, não estão somente os irreligiosos – ateus ou agnósticos –, mas toda uma gama de indivíduos, que compreende desde os ateus e agnósticos até pessoas que crêem em uma

divindade, mas não se identificam com uma instituição religiosa (FERNANDES, 2006 ; RODRIGUES, 2009).

Ainda que alguns equívocos possam dar uma visão distorcida do campo religioso brasileiro, como no caso citado dos “sem-religião”, tal ambivalência classificatória parece justificável, principalmente se levarmos em consideração, além da intensa mutação do campo religioso, a provisoriedade inerente a todas as categorias classificatórias que embaraçam as pernas dos cientistas sociais pelo menos desde Durkheim. Nas palavras de Bauman: “a ambivalência é, portanto, o *alter ego* da linguagem” (1995: 9). Se assim não o fosse, não estaríamos ainda hoje discutindo a validade de categorias como “pentecostalismo clássico” ou “Cura Divina” (MENDONÇA, 1989), “Primeira”, “Segunda” ou “Terceira Onda” (FREESTON, 1993), “neo” ou “pós-pentecostalismo”¹⁶. Ao contrário, aqui estamos entre a rígida classificação, que não comporta o caráter metamórfico do campo, e o dilema de Funes, que, pela incapacidade de esquecer as diferenças, generalizar e formar conceitos, suspeita-se, nas palavras de Borges, que não provia da capacidade de pensar.

Deste modo, é justamente nos estudos qualitativos que percebemos a complexidade sincrônica do campo, que, para ser captada pelas análises quantitativas, precisa inexoravelmente ser reduzida em categorias. Assim, como *classificar* uma entrevistada¹⁷ que, depois de vinte anos freqüentando a Assembléia de Deus e observando publicamente os preceitos doutrinários desta denominação, ainda se afirma católica? Ou os milhares de católicos nominais que se posicionam a favor do aborto, ou do uso do preservativo e do sexo antes do casamento? O campo fica mais complexo quando se leva a sério o que ensinou Weber (1992) sobre o papel *per se* da sociologia: antes de tudo, captar de que forma a filiação religiosa orienta significativamente o comportamento público dos seres humanos. Diante do conselho de Weber, como agiríamos nestes casos? Assumiríamos que a religião, enquanto um motivador da ação pública dos indivíduos, não é mais um objeto sociologicamente pertinente? Pelo contrário, mesmo sabendo por historiadores como Georges Duby ([1974] 1982) e José Mattoso (1981) e antes

¹⁶ A respeito das efemérides na classificação do movimento pentecostal, Cf. (FREESTON, 1993; MARIZ, 1998 e MARIANO, 1999.).

¹⁷ Este relato é fruto de uma entrevista realizada em 2002 para minha dissertação de mestrado (GRACINO JÚNIOR, 2003).

ainda por poetas como Gil Vicente e seu “Auto da Barca do Inferno”, que atitudes irônicas com relação aos preceitos religiosos não são, de maneira nenhuma, privilégios de nossa época, não deixamos de fazer sociologia da religião e muito menos de pensar a religião enquanto elemento importante para a ética, a política e a economia. Logicamente, não negamos a progressiva autonomia das esferas sociais e conseqüentes liberdades individuais, mas queremos enfatizar que hoje os fluxos estão mais intensos e as fronteiras mais porosas e, principalmente, temos mais consciência de que muitas vezes a experiência real transborda os círculos verbais em que desejaríamos retê-la. Voltando a Bauman (1994), nunca encontraremos o tal arquivo espaçoso que contém todas as pastas que contêm todos os itens do mundo; ao contrário, a inviabilidade de tal arquivo é que torna a ambivalência inevitável em uma ação classificatória.

Sendo assim, afora os problemas inerentes a toda e qualquer classificação, consideramos o estudo do IBGE pelo que parece pretender ser em relação ao quesito religião: uma fotografia panorâmica, que apresenta um todo e ofusca os detalhes que não podem ser captados pela lente. Do mesmo modo, não é demais frisar que tais dados servem como guias para hipóteses que requerem uma aproximação qualitativa, ou, nas palavras de Elias (1994), a visão aérea e a do nadador nos mostram o quadro com certa simplificação, somente em conjunto elas proporcionam um panorama mais equilibrado.

Antes de discutirmos as efemérides dos dados portugueses, cabe fazermos mais um esclarecimento quanto ao tipo de informação que privilegiamos para demonstrar a não uniformidade da penetração pentecostal no território brasileiro no geral e, em especial, no território mineiro. Levando-se em conta que nossas hipóteses ressaltam fatores regionais/locais, privilegiamos a apresentação dos dados a partir do que o IBGE classifica como cartogramas, ou seja, mapas gerados a partir do *Banco de Dados Agregados* com áreas geográficas destacadas, que podem ser organizadas por: Região Geográfica, Unidade da Federação, Mesorregião Geográfica, Microrregião Geográfica e Município. Em nosso caso, trabalharemos com as Microrregiões, que, quando agrupadas, aproximam-se das regiões alvo de nossa análise.

O censo português, o ISSP e o Prontuário Evangélico

Se o censo brasileiro no que diz respeito ao quesito religião padece do problema da classificação, no caso do recenseamento português as insuficiências se instauram em vários níveis. Ao contrário do que fez o IBGE ao longo dos censos, o INE afinou muito pouco seu instrumento conceitual para abarcar as mudanças no panorama religioso português. Tal fato pode ser atribuído tanto ao longo período em que a Igreja Católica esteve enlaçada ao Estado português, durante o regime do Estado Novo salazarista (1932-1974), como a resistência dos estados europeus de incluir perguntas sobre religião face ao histórico de conflitos, perseguições e extermínios étnico-religiosos que envolvem a história do continente¹⁸.

Nesse sentido, no que diz respeito à religião, o INE trabalha nos censos de 1981, 1991 e 2001 com apenas oito categorias, a saber: católico, protestante, “outra cristã”, ortodoxa, muçulmana, judaica, “outra não cristã” e “sem religião”. Tais categorias são fixas e apresentadas ao entrevistado em um quadro, juntamente com a questão: “Indique sua RELIGIÃO”. Outra variação importante em relação ao Brasil é que a pergunta sobre religião foi dirigida apenas para os maiores de 12 anos no censo de 1991, e de 15 anos, no inquérito de 2001¹⁹.

Para nossos objetivos neste trabalho, o recenseamento português guarda significativas dificuldades, uma vez que não há distinção entre “protestantes de missão” e pentecostais, assim como Mórmons, Testemunhas de Jeová e Adventistas do Sétimo Dia. Segundo Vilaça (1997), em entrevistas com os líderes desses grupos minoritários, pode-se inferir que os pentecostais se distribuem entre as categorias “protestante” e “outros-cristãos”, pois a maioria das igrejas evangélicas pentecostais

¹⁸ É digno de nota que alguns países como a França, por exemplo, nem mesmo incluem qualquer pergunta sobre religião e religiosidade. No entanto, com o aprofundamento da União Européia, o Governo Comunitário tem feito diversas pesquisas de opinião pública que incluem questões sobre religião e religiosidade, bem como sua relação com os posicionamentos públicos dos cidadãos comunitários. A esse respeito, Cf. Eurobarômetro: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm#

¹⁹ Há ainda um peso bastante significativo de “não respostas” nos censos de 1991 e 2001, respectivamente 17,62 e 9,04 %. Segundo Helena Vilaça (2006), o elevado índice de não resposta no quesito religião se deve, entre outras coisas, ao fato de a resposta à pergunta ser opcional. Segundo relatos da socióloga portuguesa, o inquiridor muitas vezes já anunciava a pergunta sobre religião com a frase: “se o(a) senhor(a) não quiser, não precisa responder”, o que aponta mais uma vez o quanto é problemático falar sobre religião entre os portugueses.

é filiada à Aliança Evangélica Portuguesa (AEP)²⁰, que congrega tanto as denominações classificadas como “protestantes tradicionais” quanto as igrejas pentecostais. Nesse mesmo sentido, também não foi possível saber como se posicionaram igrejas significativas em termos de visibilidade pública no território português, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), não filiadas à AEP.

No entanto, como observaremos melhor na exposição dos dados sobre Portugal, é muito provável que os pentecostais não filiados à Aliança Evangélica Portuguesa, em especial os neopentecostais, tenham se identificado como pertencentes à categoria “outros cristãos”, haja vista que tal categoria foi a que mais se avolumou entre os não-católicos nos últimos censos, coincidindo com a fundação da Igreja do Maná (1984) e com a chegada da IURD em Portugal (1989). Ainda neste mesmo sentido, observando os dados desagregados, constataremos que nos concelhos²¹ que apresentam cifras para os indivíduos que se declaram “outros-cristãos”, não existe registro de igreja “protestante tradicional”, e sim de igrejas pentecostais. O pequeno concelho de Mogadouro, distrito de Bragança, é um exemplo: localizado no extremo norte de Portugal e com pouco mais de 10 mil habitantes, nele se encontram 112 pessoas que se declaram “outros cristãos”, mas o único templo não católico do concelho é o da Congregação Cristã em Portugal (CCP) e, como não há declarantes protestantes, deduz-se que os adeptos da CCP se declararam como “outros cristãos”.

A despeito das significativas restrições impostas pelo recenseamento português, trabalharemos com seus dados, primordialmente para demonstrar a significativa concentração de católicos na região Norte, bem como a escassez de protestantes e “outros-cristãos” e a distribuição dos sem religião, que constituem uma categoria perene nos censos desde 1900. Não obstante a recorrência da categoria sem religião, esta padece do mesmo mal que a categoria brasileira, servindo como um guarda-chuva que abriga tanto ateus quanto indivíduos sem pertença religiosa de todos os matizes.

²⁰ Aliança Evangélica Portuguesa é uma associação que congrega e representa a quase totalidade das igrejas evangélicas em Portugal, incluindo igrejas protestantes não renovadas, como a Igreja Batista ou a Congregação dos Irmãos, por exemplo, e as igrejas pentecostais, como Assembléia de Deus, Congregação Cristã em Portugal.

²¹ Os 308 municípios portugueses, ou autarquias locais, são denominados tradicionalmente *concelhos*, designação abolida no Brasil quando da criação das prefeituras, ao modelo francês.

Uma das alternativas para contornar as fortes restrições impostas pelos dados do INE no que diz respeito ao mapeamento da dispersão territorial dos pentecostais em Portugal, ou do maior ou menor sucesso de uma determinada denominação, foi a utilização dos dados do **Prontuário Evangélico Português** dos anos de 1995, 1999, 2002²² e 2005. Tal prontuário estatístico é produzido pelo Núcleo, entidade evangélica interdenominacional que há mais de três décadas divulga o recenseamento dos locais de culto em Portugal. Para nossos propósitos, consideramos como local de culto igrejas ou missões, desde que instaladas em sede própria, ou seja, não alojadas em casas particulares. Cabe ressaltar que alguns endereços foram visitados durante os trabalhos de campo, mas a checagem da maioria só foi possível através dos recursos “*Google Maps*”, “*Google Earth*” e “*Google Street View*”²³, sendo que, dos 130 endereços checados aleatoriamente, todos correspondiam ao declarado no prontuário.

No caso da IURD, para contagem dos locais de culto, utilizamos as fontes oficiais da igreja, uma vez que seus templos não são computados no Prontuário Evangélico. Notamos ainda que boa parte dos endereços dos 100 templos declarados pela IURD foi checada com o auxílio das ferramentas do “Google”, correspondendo aos endereços informados.

Neste ponto, há que se fazer duas ressalvas: primeiro, o dinamismo na abertura e fechamento de templos, o que pode fazer o número variar rapidamente; depois, a ausência de padrões nos templos, que podem ir de grandes salas de cinema a pequenas lojas com capacidade para não mais que 50 pessoas.

²² Para este trabalho tratei apenas os dados do Prontuário do ano de 2005 os demais anos foram tratados pela Professora Helena Vilaça, que gentilmente me cedeu os dados.

²³ O Google Street View é um recurso que mostra uma vista panorâmica de 360° na horizontal e 290° na vertical e permite que os usuários vejam algumas regiões do mundo como se estivesse caminhando pela própria rua. A quase totalidade das ruas das regiões metropolitanas de Lisboa e Porto estão cobertas pelo dispositivo, o que permitiu além de verificar a veracidade da informação prestada pelo prontuário, observar as características dos templos, como localização, centro ou periferia, tamanho e arquitetura.

1 RUMO A UMA TEORIA PÓS-SECULAR?

Os príncipes falam francês, e logo todos seguirão seu exemplo; e então, vejam, a bem-aventurança raia no horizonte! A idade de ouro, quando todo o mundo falará uma só língua, uma linguagem universal! Um só rebanho, e um só pastor! Mas onde estão vocês, culturas nacionais? (HERDER, Johann Gottfried).

1.1 Efervescências religiosa e a sociologia

Na filosofia de Johann Gottfried von Herder encontram-se os fios que vão alinhavar os argumentos desta tese deste ponto até a conclusão. E evocá-lo parece ser duplamente apropriado: primeiro porque o autor de *Ensaio Sobre a origem da linguagem* ([1772] 1987), precursor do romantismo alemão, foi um dos primeiros pensadores a se opor à idéia iluminista de “civilização”, entendida como um progresso inexorável e universal da razão, cujo ponto axial seria a “Europa civilizada” – leia-se França e Inglaterra. Como observa Sahlins (1997), Herder opõe a idéia de cultura (*Kultur*) à de civilização (*Zivilisation*), considerando que esta é passível de ser difundida, transferida, ao passo que aquela caracterizava o modo singular de um povo (ELIAS, 1990). Assim, em sua defesa do protonacionalismo alemão, acreditava que o Estado era uma imposição artificial sobre um povo cuja solidariedade social se assentava em outras bases. Nas palavras de Sahlins (1997), diante dos mitos burgueses, Herder colocou em relevo os mitos populares: para o autor, as tradições herdadas davam a cada povo seu mundo possível de felicidade e de realidade, transmitidas através da língua e da família, prescindindo do Estado para a constituição de sua identidade. Herder desenvolveu em sua filosofia do contra-Iluminismo uma crítica mordaz ao individualismo, principalmente no que diz respeito à sua universalidade radical. Se em Hobbes encontramos uma meta-narrativa em que a história é “organizada” a partir das volições de indivíduos autônomos e egoístas, em Herder o homem é sempre pintado como um ser social. O ser humano “verdadeiramente se constitui no interior da sociedade, e para a

sociedade, sem a qual não poderia ter adquirido seu ser, nem se tornado um homem” (HERDER, 1968 apud SAHLINS, 1997, p. 47). No pensamento do filósofo prussiano, as necessidades humanas são limitadas e determinadas, do mesmo modo que são criadas e organizadas pelas diversas tradições ancestrais, desenvolvidas em ambientes particulares e com histórias únicas.

Desta forma, chega-se ao ponto que faz do pensamento herderiano um bom mote para esta tese, qual seja, a idéia de que as necessidades humanas são determinadas e limitadas pelas tradições locais. Esta máxima coloca Herder em confronto com as teses utilitaristas que imaginam o gênero humano dotado de um comportamento racional a-histórico e de interesse pessoal minimamente afetado pelas relações sociais. A filosofia herderiana, portanto, ao mesmo tempo que assenta as bases para uma crítica ao paradigmático conceito de secularização – entendido tanto como perda *unilinear* da influência pública da religião, quanto da sua capacidade hermenêutica de suprir as demandas ontológicas dos seres humanos –, fomenta dúvidas quanto ao alcance heurístico universal do seu pretense sucessor: o “paradigma”²⁴ utilitarista em sociologia da religião.

A despeito de sua polissemia (DOBBELAERE, 1981; MARTIN, 1978, 2005 et al), o conceito de secularização firmou-se como um eixo explicativo quase incontornável nas pesquisas em sociologia da religião até os anos recentes. De Max Weber – que, segundo alguns, preferiu o termo desencantamento ao tratar da evasão dos motivos mágico-religiosos como enredo para as histórias humanas, enquanto reservava o conceito de secularização para a perda da influência pública da religião (PIERUCCI, 1998, 2003) – a Peter Berger – que em seu *Dosseil Sagrado* ([1966] 1985) acreditava na perda de plausibilidade da religião em meio à replicação e concorrência das estruturas que sustentavam essa plausibilidade –, a secularização se apresenta quase como um destino manifesto dos tempos modernos. Os matizes dessa fórmula povoaram a maioria das teses sobre a modernidade, sendo a secularização vista como condição *sine qua non* tanto para consolidar a modernidade nas sociedades avançadas quanto para arrancar da subalternidade os “povos intermediários”, que só se redimiriam de sua menoridade através do estabelecimento de um estado laico baseado na razão.

²⁴ Refiro-me aqui a pretensão de um alcance explicativo universal atribuído por seus precursores ao novo paradigma, uma vez que, Stark, Finke e Iannaccone apostam na sua validade universal (SHAROT, 2002: 428)

Porém, no mundo não europeu, a persistência dos estados teocráticos no Oriente Médio (a Revolução Iraniana), a força dos movimentos políticos ligados ao catolicismo da libertação na América Latina (Revolução Sandinista) e o movimento de Maioria Moral nos EUA soaram o sinal de alerta de que algo não andava bem com a teoria da secularização, ao menos em suas versões mais ortodoxas. Enquanto no Brasil, já na década de 1960 e 1970, os estudiosos faziam malabarismos para conciliar as teses desenvolvimentistas com o crescimento da visibilidade pública da religião (SOUZA, 1969; CAMARGO 1973; ROLIM, 1976) e nos EUA se falava de reestruturação da religião americana (WUTHNOOW, 1988), na Europa, de modo geral, ainda se cavalgava firme na trilha da teoria da secularização. Embora Bryan Wilson tenha ensaiado um movimento contrário já na década de 1970, com seu *The Return of the Sacred* (1979), sua postura quanto à religião não parece dar margem à outra interpretação: “a religião tem pouca importância para o funcionamento da ordem social (...) o sistema social funciona sem a religião; uma grande parte das pessoas procura na religião somente um apoio ocasional, e talvez, nem mesmo isso” (WILSON, 1982, p. 64).

No entanto, os acontecimentos do final da década de 1980 e meados da de 1990 transformaram de forma significativa a ordem mundial e sobremaneira a forma como imaginamos o mundo e o nosso lugar dentro dele. O colapso do socialismo real, a concretização da União Européia e o aumento assombroso da tecnologia permitiram uma maior velocidade da informação e com ela um fluxo de capitais e pessoas nunca experimentado em épocas anteriores.

Tais processos colocaram em contato e, em alguns momentos, entrelaçaram visões de mundo que até então permaneciam estanques geográfica e/ou culturalmente. Nessa *sociedade em rede*, para lembrar a feliz expressão cunhada por Manuel Castells (1999), o outro ou os outros estão cada vez mais próximos: em meio a um passeio desprezioso pelas ruas do medieval bairro do Raval em Barcelona, somos surpreendidos pela insólita visão de uma pequena mesquita, ladeada por uma igreja pentecostal brasileira, ambas abrigadas à sombra das torres da milenar Igreja de *Sant Pau del Camp*.

A proximidade física, porém, não parece ser o aspecto mais ameaçador desses contatos, principalmente se lembrarmos que, por um lado, muçumanos e cristãos viveram, conviveram e fizeram negócios antes da invenção dos estados nacionais na Europa e, por outro, que as idéias correm mundo não mais na cabeça

de seres humanos fisicamente presentes, mas nas maletas dos executivos das grandes transnacionais e, principalmente, nos *bytes* da grande rede. Naquele caso, o problema parece residir em uma espécie de “curtos-circuitos socioculturais” (CANCLINI, 2003, p. 73), que ocorrem quando projetos identitários são confrontados e colocam-se em questão. Curiosamente, se levarmos em conta que esses (des)encontros culturais parecem tomar sua forma mais aguda quando as bases da civilização ocidental se apresentam mais frágeis e seus pilares mais corroídos; no mesmo momento em que colocamos em xeque a validade universal da razão ocidental, multiplicam-se as trincheiras de seus defensores.

Se até bem pouco tempo a propagação dos chamados Novos Movimentos Religiosos na Europa era vista como mais um dos tantos “efeitos colaterais” da sociedade moderna – “surtos emocionais” (HERVIEU-LÉGER, 1997[1993]) tributários do movimento de contracultura que, por serem *surtos*, poderiam ser passageiros e conduzidos à “normalidade” –, hoje o crescimento da população muçumana e a multiplicação das comunidades cristãs carismáticas (católicas e protestantes) levam pesquisadores a desconfiar que as coisas possam ser diferentes do que pensaram até aqui. Eventos como o caso Rushdie²⁵, no final da década de 1980 (1989), o aumento da massa de peregrinos que acorrem todos os anos a centros como Fátima, ou as grandes reuniões de jovens católicos em torno do “Papa Peregrino” – que chegaram a congregar mais de um milhão e meio de pessoas na cidade de Czestochowa na Polônia em 1991 –, levaram a comunidade científica a relativizar as teses sobre a secularização²⁶.

A partir da década de 1990, ao invés de continuar compondo réquiems para a religião, os estudiosos tentaram reconsiderar as antigas teses; não é sem razão que neste período surgiram estudos como os de José Casanova (1994) e Peter Beyer (1994), que reavaliaram as razões da persistência, retomada ou transformação –

²⁵ Ahmed Salman Rushdie Tornou-se famoso após a publicação do livro *Versos Satânicos*, em 1989, que causou controvérsia no mundo Islâmico, este livro foi considerado ofensivo ao profeta Maomé. Em de fevereiro de 1989, o Aiatolá Khomeini ordenou a sua execução, por considerar o livro uma “blasfêmia contra o Islã”. Khomeini condenou Rushdie, ainda, pelo crime de “apostasia” - fomentar o abandono da fé islâmica - o que de acordo com a Hadith é punível com a morte. Rushdie relata em seu romance que já não acreditava no Islã. Desta forma, Khomeini ordenou a todos os “muçulmanos zelosos” o dever de tentar assassinar o escritor, os editores do livro e quem tomasse conhecimento de seu conteúdo, conforme a fatwa.

²⁶ Não me escapa o intenso debate filosófico interno às Ciências Sociais e Filosofia, que remonta aos escritos de Nietzsche, Heidegger e Foucault e toda a filosofia desconstrutivista de Derrida, como fator importante neste quadro. Sem dúvida a crítica interna das Ciências Sociais, somada a crise da modernidade, que alguns acreditam ser o anúncio da era pós-moderna (LYOTARD, 1989), contribuíram sobremaneira, principalmente para que reavaliássemos o quadro em que inscrevamos a religião e seu papel na sociedade contemporânea. Para uma interessante crítica ao conceito de secularização alinhada as teses desconstrutivistas Cf. Talal Asad, 1993.

dependendo do ponto de vista teórico – do papel da religião na esfera pública. Outros pesquisadores preferem acreditar que a Europa se constitua como um caso excepcional, quase como uma ilha de secularismo em meio a um mar em que a religião – institucional ou não – ocupa um papel preponderante tanto na esfera pública quanto na vida privada dos indivíduos (ARROYO MENÉNDEZ, 2005). Este é justamente o caminho seguido pela britânica Grace Davie em trabalhos recentes (2002, 2009), nos quais a autora se pergunta “*Is Europe an exceptional case?*”. Utilizando a tese sobre as “modernidades múltiplas” proposta por Eisenstadt (2001), Davie considera a Europa como um caso excepcional; uma entre tantas modernidades – nas palavras do próprio Eisenstadt – com um programa cultural único, que neste caso envolveu uma idéia particular do lugar da religião na sociedade.

Neste sentido, a autora britânica está longe de endossar a tese da perda de influência pública e privada da religião. Apoiando-se em trabalhos anteriores, faz uma interessante análise das transformações no cenário religioso europeu através de conceitos como *crença sem pertença* (1994) – que avalia a desinstitucionalização da crença religiosa na Europa – e *religião vicária* (2001), religião praticada por uma minoria ativa, mas em nome de um número muito maior, que não só compreende implicitamente, mas aprova o que a minoria está fazendo.

Em resumo, embora possamos encontrar os primeiros indícios de uma crítica à teoria da secularização dentro da sociologia europeia ainda na década de 1970, como em Daniel Bell (1971 e 1977) ou no já citado Wilson (1979), é mesmo nos trabalhos surgidos a partir da década de 1990 que pesquisadores *reformam* o paradigma, sem, contudo, abandoná-lo por completo. Ainda é interessante ressaltar que tais estudos quase sempre atrelam a mudança no *status* da religião na sociedade contemporânea a processos externos ao campo religioso²⁷, como globalização (PACE, 1997), crise das identidades e dos discursos modernos (HERVIEU-LÉGER, 1993, 2005) ou superação da modernidade e conseqüente advento da pós-modernidade (CHAMPION, 1989; MARTELLI, 1995).

Se, por um lado, a persistência do discurso religioso – tanto como referencial para ação pública dos indivíduos quanto como meta-narrativa de caráter existencial

²⁷ Embora teorias da modernidade e teorias da secularização atam-se como irmãs siamesas, ao ponto de não se saber bem onde começa uma e onde termina outra, sabemos que o que Weber concebe como “desencantamento do mundo” é um processo intrinsecamente religioso e levado a cabo pelo pietismo protestante. (WEBER, 2004).

e ontológico – levou teóricos a afinarem seus antigos instrumentos de pesquisa, por outro, lançou sobre o campo de estudos da religião certa crise de paradigmas explicativos, fomentando trabalhos que não só propunham reformas, mas também que apregoavam a obsolescência do modelo explicativo da secularização, bem como seu completo abandono. Nesse sentido, enquanto a sociologia europeia digladiava-se para pôr de pé versões reformadas, mas calcadas nos clássicos, do outro lado do atlântico, pesquisadores estadunidenses ensaiavam desde o início da década de 1980 um salto para longe destes. Não se tratava de reformar ou mitigar as teses clássicas, o programa de estudos inaugurado por Rodney Stark e William Bainbridge quando publicaram *The future of religion*, em 1985, ou *A theory of religion*, em 1987; visava justamente a superar o que chamaram de “velho paradigma”, substituindo-o por um “novo paradigma” calcado nas teorias econômica e da escolha racional (WARNER, 1993).

Vejamos primeiro como se dá esta discussão dentro do campo sociológico mais amplo, para em seguida observar como tais pressupostos se condensam sobre a teoria sociológica da religião.

1.2 Economistas versus Sociólogos: uma visão geral

Os homens fazem sua própria história, mas não fazem como querem; não a fazem sob as circunstâncias de sua própria escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. (MARX, Karl)

Sem dúvida, a frase de Karl Marx, proferida ainda em 1852, nas primeiras páginas de *O dezoito Brumário*, paira de forma impávida sobre a maioria absoluta das tentativas de interpretação da sociedade, nesse mais de um século e meio que dela nos separam. A forma como intelectuais dos mais diversos matizes despenderam seus esforços para elucidar a relação entre estrutura e ação, ou indivíduo e sociedade, talvez seja uma boa e instigante forma de se contar a história do desenvolvimento da teoria social, a exemplo de François Dosse em sua *História do Estruturalismo* (1993) ou de Patrick Baert em *Pragmatism and European Social Theory* (2007). Poderíamos até afirmar, com boa dose de certeza, que tal dilema encontra-se mesmo no gene do próprio projeto sociológico. Afinal, a *pedra angular* da teoria durkheimiana foi demonstrar que a sociedade é uma realidade *sui generis*, não redutível à soma de seus elementos individuais. Com esse postulado, Durkheim tentava afastar a teoria social de suas congêneres mais estabelecidas, como Economia e Psicologia, suprimindo explicações individualistas, economicistas e psicológicas do campo da nova disciplina nascente.

Embora esboços dessa dualidade possam ser identificados já nas obras de Rousseau e Hobbes – homem portador de "compaixão" *versus* homem "egoísta", como bem observa Elisa Reis (1998) –, é mesmo Durkheim quem vai pintar com cores vivas um *homo sociologicus* em oposição ao modelo de *homo economicus* reinante na segunda metade do século XIX. Ao afirmar a precedência lógica da sociedade sobre o indivíduo, Durkheim coloca o seu projeto disciplinar no pólo oposto a qualquer análise que leve em conta a agência humana enquanto fruto dos interesses egoístas de indivíduos que visam maximizar seus benefícios ao menor custo possível. Nesse sentido, a "imagem do homem" que será projetada pela sociologia do século XIX é, entre outras coisas, fruto de uma reação contra o "imperialismo econômico" (BAERT, 1997 ; REIS, 1998). O *homo sociologicus* nasce quase como um manifesto que põe em perspectiva as promessas modernas de

liberdade e emancipação humanas, denunciando seu lado sombrio, representado, principalmente, pelo individualismo exacerbado e pela perda dos valores comunitários. Se há um ponto que possa unificar os projetos sociológicos de Marx, Durkheim, Weber, Simmel e Tönnies, é o inconformismo ou ceticismo frente aos rumos tomados pela modernidade, mesmo que a solução – quando é apontada – não vá para a mesma direção.

As pegadas deixadas pela cruzada durkheimiana contra o “*economicismo*” e o “*individualismo*” serão seguidas por incontáveis autores através de um labirinto que desembocará em várias escolas do pensamento social. Karl Polanyi, por exemplo, retoma a temática durkheimiana em *A Grande Transformação* (1980), desvelando o *homo economicus* – pensado como um ser que busca “naturalmente” seu bem-estar individual – enquanto construção bastante recente, fruto do desenvolvimento do capitalismo moderno. Polanyi procurou demonstrar o quanto a atividade econômica esteve, nas sociedades do passado, ligada e envolvida por outras atividades. Para ele, a utopia do mercado soberano constitui uma construção ideológica que representa uma ameaça concreta à preservação do tecido social (REIS, 1998).

Outro autor que segue na mesma trilha é o antropólogo francês Louis Dumont, em *Homo Hierarchicus* (1992), obra na qual aponta o caráter relativo do individualismo moderno, ao se debruçar sobre o sistema de castas indiano. Para Dumont, o indivíduo é um valor, o homem age em função do que ele pensa e, se possui certo grau de agência, ele o faz a partir de categorias que são socialmente construídas, o que pode ser observado pelo intermédio exercido pela linguagem nas ações humanas. A esses autores podemos somar ainda as tentativas de síntese que pretendem pôr fim à antinomia indivíduo/sociedade, presentes nas obras de Pierre Bourdieu, com sua noção de *habitus* (1992); de Antony Giddens (2001 e 2003), em sua teoria da *estruturação*; e, mais recentemente, na análise do sociólogo americano Richard Sennett, em *Corrosão do Caráter* (2006), onde o mesmo vincula essa corrosão às transformações no âmbito do trabalho, sem falar no já citado Mark Granovetter e sua “teoria das redes sociais”, ou teoria dos “laços fracos” (GRANOVETTER, 1983).

Não nos cabe amontoar exemplos desta contenda nas ciências sociais, haja vista a vastidão e diversidade dos que cerraram fileiras de um ou de outro lado, ou ainda daqueles que preferiram assumir posição intermediária. No entanto, como observa o sociólogo britânico Patrick Baert (1997), de um modo geral, “a teoria

social vê o raciocínio sociológico como algo simplesmente estranho ao quadro analítico de indivíduos que racionalmente perseguem seus interesses” (BAERT 1997, p. 32). Exageros à parte, vemos que realmente são bastante raros os programas teóricos que levam o individualismo (do tipo econômico ou behaviorista) às últimas conseqüências em suas análises. Nesse momento, poderíamos até pensar em Weber e suas tipologias da ação, mas como observa Julien Freund – um dos seus mais conhecidos comentadores – o ator social na teoria weberiana nem sempre sabe por que se orienta nessa ou naquela direção:

(...) muitas vezes não tem qualquer consciência clara do sentido de sua atividade porque sublimações, pretextos, justificações ilusórias lhe roubam essa consciência. Além disso, uma mesma atividade pode ter motivações diferentes, sem contar que os impulsos contraditórios podem fazer com que pessoas diferentes reajam de maneira diversa a uma mesma situação ou que uma pessoa adote uma atitude contraditória frente ao mesmo problema. (...) Enfim, o fato de tomar a sociologia compreensiva por base o indivíduo, por ele o único portador de relatividades significativas, não quer dizer que ela seria individualista por oposição a uma disciplina que fosse coletivista. (FREUND, 1987, p. 87)

Diante do que foi dito, podemos afirmar que ninguém levou tão a sério a idéia do *homo economicus* – além, é claro, dos economistas e behavioristas²⁸ – quanto a teoria social estadunidense, embora possamos apontar autores não-ianques que empregaram um referencial teórico próximo ao que vem sendo chamado genericamente de “*teoria da escolha racional*”, como Boudon (1979 e 1981) ou Przeworski (1985 e 1988)²⁹. Se observarmos o que nos dizem tanto o próprio Przeworski (1988) quanto Baert (1996), veremos que este empreendimento teórico vem ganhando terreno nas ciências sociais apenas nas décadas recentes, introduzido a partir de autores originários das ciências econômicas, como Antony Downs, *Uma teoria econômica da democracia* (1999 [1957]) e Mancur Olson, *Lógica da ação coletiva* (1999 [1965]).

Fazendo um paralelo com o já citado *Reflexões sobre o Homo Sociologicus* (1998) de Elisa Reis, no qual a autora apresenta “homem sociológico” e “homem econômico” como sendo constructos de uma dada conjuntura histórica, podemos inferir que esse novo assalto da Economia sobre a Sociologia nos anos recentes guarda íntima ligação com a onda neoliberal que varre o planeta. Um escrutínio na

²⁸ Lembramos aqui que George Homans (1999) insiste na coincidência dos projetos *behavioristas* e de *escolha racional* na teoria social. Para este autor, escondem-se sobre os rótulo de *escolhas racionais*, *pragmatismo*, etc. uma infinidade de projetos que, ao fim e ao cabo, são aplicações da teoria psicológica behaviorista na sociologia.

²⁹ Não foge de nosso conhecimento o fato de que tanto Raymon Boudon quanto Adan Przeworski guardam uma atitude crítica em relação à escolha racional, tal como no texto de Boudon, *Limitations of Rational Choice Theory* (1996).

genealogia da “*teoria da escolha racional*” leva-nos facilmente a nomes intimamente ligados à implantação do projeto neoliberal, como Gary Becker, discípulo de Milton Fridman, ou James M. Buchanan, autor da teoria de *Public Choice* (1970). Becker, ganhador do Prêmio Nobel de Economia em 1992, é bastante conhecido por suas teorias envolvendo capital humano (BECKER, 1993), bem como por ser um economista que se dedica a entender assuntos tradicionalmente reservados aos sociólogos, tais como discriminação racial (BECKER, 2007), uso de drogas e estrutura familiar. Já Buchanan, que por coincidência também ganhou um Nobel de Economia em 1988, é um autor significativamente conhecido entre nós brasileiros, tendo algumas de suas obras traduzidas para o português (ver BUCHANAN 1970 ; 1993). Durante a década de 1980, a América Latina sentiu a influência de Buchanan, mentor intelectual de Anne Krueger, que ocupou o cargo de economista-chefe do Banco Mundial no período. Se puxarmos ainda mais os fios desse rosário, veremos que a grande maioria dos intelectuais que se serviram de postulados da “*escolha racional*” passaram, em algum momento de seu percurso acadêmico, pelas universidades norte-americanas.

Nesse sentido, parece-nos que os contornos da “*teoria da ação racional*” dentro da Sociologia são mais de ordem ideológica, do que de um projeto teórico, fruto de avanços alcançados pelo contraste entre teoria e prática de pesquisa. Como pretendemos deixar claro mais adiante, quando discutiremos sua influência na Sociologia da Religião, alguns postulados remetem-nos, na maioria das vezes, à realidade histórico-cultural norte-americana, aplainando as diferenças culturais e obliterando dispositivos de poder e constrangimento. Feitos esses devidos esclarecimentos, passamos à exposição da “*teoria da escolha racional*” e seus desdobramentos para o campo da sociologia da religião.

O que tem sido chamado genericamente de “*teoria da escolha racional*” pode ser definido, de forma geral, como uma abordagem que pressupõe que, em uma miríade de opções possíveis numa dada situação, pessoas escolhem *racionalmente* aquelas opções que lhes possibilitam atingir suas metas, maximizando os benefícios e reduzindo ao máximo os custos de sua ação. Esta teoria considera atores sociais com desejos e preferências universais, como desejos de sobrevivência, enriquecimento ou poder, supondo que, sejam quais forem, são estáveis e ordenadas hierarquicamente (MONSMA, 2000), deixando de focalizar seu contexto, sua origem.

Os teóricos da “*ação racional*” pressupõem que indivíduos têm interesses claros e escolhem as ações mais adequadas em função destes. Como observa Baert:

(...) As explicações da escolha racional são um subconjunto das explicações intencionais. As explicações intencionais não estipulam apenas que os indivíduos agem intencionalmente, mas tentam dar conta das práticas sociais fazendo referência a finalidades e objetivos. Explicações intencionais são geralmente acompanhadas da procura de conseqüências não intencionais (os assim chamados “efeitos de agregação”) nas ações intencionais das pessoas. Ao contrário de formas funcionalistas de explicação, as conseqüências não intencionais das práticas sociais não são empregadas para explicar a persistência das mesmas práticas (BAERT, 1998, p. 37).

Assim, os teóricos da “*escolha*” dão especial atenção a dois tipos de conseqüências não intencionais da ação, chamadas “*contradições sociais*”: “*contrafinalidades*” e soluções “*subótimas*”. Para ilustrar o que se entende como “*contrafinalidades*”, Baert evoca o conhecido exemplo de Sartre (2002) sobre o desmatamento. Aqui, porém, preferimos uma imagem mais cotidiana – principalmente aos habitantes das grandes cidades – como a volta pra casa num fim de tarde no centro da cidade. Nesse fim de tarde hipotético, motoristas ávidos por chegarem a suas casas ultrapassam o sinal vermelho, em um cruzamento movimentado, na ânsia de ocuparem o último espaço na avenida do outro lado. Porém, como todos os motoristas necessitados de descanso fazem o mesmo, o resultado é o fechamento do cruzamento e uma perda de tempo ainda maior. Isso é o que Jon Elster chama de “*falácia da composição*”, ou seja, o que é possível para um indivíduo em circunstâncias especiais é necessariamente possível para todos os indivíduos nessas circunstâncias (ELSTER, 1978 apud BAERT, 1998). Continuando com a metáfora dos racionais motoristas no engarrafamento do centro da cidade, poderemos visualizar ainda o que se entende como soluções “*subótimas*”. Imaginem que um dos motoristas, por quaisquer razões – o que nessa teoria não é tão importante –, não está muito disposto a ultrapassar o sinal vermelho, sabendo que o resultado será mais engarrafamento. No entanto, acaba por fazê-lo, pois, acreditando que todos os outros motoristas assim o farão, se não tomar a mesma atitude, não conseguirá chegar em casa. Ou seja, indivíduos,

(...) enfrentando escolhas interdependentes, escolhem uma estratégia sabendo que os demais indivíduos também vão escolhê-la e sabendo também que todos poderiam obter ao menos o mesmo se outra estratégia tivesse sido adotada (ELSTER, 1978, apud BAERT, 1998, p. 46)

Outra premissa bastante central à teoria racional é, logicamente, a pressuposição da racionalidade dos agentes. Nesse contexto, racionalidade significa agir de forma coerente, tentando maximizar satisfação e minimizar custos, ou seja, o indivíduo envolvido não só conseguiria estabelecer um completo ordenamento das alternativas à sua disposição, mas o faria de forma hierárquica, da menos para a mais custosa. Assim, segundo Baert (1998):

Explicações da escolha racional tentam dar conta do comportamento individual fazendo referência às convicções subjetivas e às preferências de um certo indivíduo e não às condições objetivas e oportunidades daquele indivíduo. É possível para alguém, portanto, agir de forma racional baseado em convicções falsas *vis-à-vis* os melhores meios de atingir seus objetivos ou desejos. No entanto, para que alguém seja considerado racional, deve agrupar, na medida do possível, informação suficiente para tornar sólidas suas convicções. A obtenção exagerada de informações pode, é óbvio, também ser um sinal de irracionalidade, especialmente se a situação requer uma certa urgência. A análise prolongada de possíveis estratégias quando um exército é confrontado com um ataque militar iminente, por exemplo, teria conseqüências desastrosas.

Voltemos ao condutor em meio ao engarrafamento. Neste sentido, sabemos que, em situações caóticas como o trânsito de uma grande cidade, pouco valem os "fundos de conhecimento à mão" de que dispomos – para lembrar Schütz (1977). Isto é, o máximo que possuímos são "informações imperfeitas" sobre o conjunto de nossas ações e seus resultados. Para essas condições, os teóricos utilizam a noção de "risco", arvorando-se por distingui-la da noção de incerteza: ao enfrentar os riscos, as pessoas seriam capazes de atribuir probabilidades aos vários resultados possíveis de suas ações, ao passo que, na incerteza, essa possibilidade não existiria. Enfim, assumem que os indivíduos são capazes de calcular a "utilidade esperada" ou o "valor esperado" de cada ação quando enfrentam risco (BAERT, 1998). Utilizando a *teoria dos jogos*³⁰, os teóricos da ação racional traduzem diversos padrões de ação humana – que vão desde a freqüência à igreja, casamentos, até situações de guerras – a um complexo esquema de equações matemáticas.

De posse desse cabedal teórico, os sociólogos filiados a essa teoria acreditam ter tomado uma espécie de "*Tao*" da teoria social, até então em posse dos estruturalistas e funcionalistas. Acreditam, igualmente, que os cientistas sociais "coletivistas" cometeram um erro ao considerar que vida social, estrutura e coletividade têm vida própria, pois só agem por meio da vontade dos indivíduos.

³⁰ Teoria dos Jogos é um ramo da matemática aplicada que estuda situações estratégicas onde jogadores escolhem diferentes ações na tentativa de melhorar seu retorno. Tornou-se um expediente muito utilizado pelos teóricos da escolha racional.

1.3 “*Rational choice*”: inflexão da secularização ou do homo sociologicus?

Para Stark (1999), principal nome da teoria da escolha racional em religião, a demanda por religião sempre foi mais ou menos constante. Segundo o autor, os seres humanos necessitam de religião, uma vez que esta é a única fonte de recompensas indisponíveis neste mundo, como as explicações ontológico-existenciais (sentido da vida e vida pós-morte). Assim, não faz sentido tentar compreender a variação dos níveis de religiosidade de uma sociedade apelando para fatores externos ao campo religioso, ou, nas palavras dos autores, “teorias irracionistas macro”, como crises financeiras ou mudanças culturais bruscas, mas é mister observar o grau de regulação do mercado religioso (FRIGERIO, 2009), uma vez que este é formado por uma infinita, constante e diversificada demanda por uma variedade de produtos religiosos (FINKE ; STARK, 2003). Nesse sentido, devido à segmentação natural das preferências religiosas, a situação natural de uma economia religiosa é a de pluralismo, sendo a situação diversa, a do monopólio, somente sustentada pelo Estado, já que uma única firma religiosa jamais poderá corresponder à diversidade de demandas religiosas de uma determinada população (STARK ; MCCANN, 1993).

Para esses autores, a teoria da secularização comete dois graves erros: primeiro, postular que algum dia houve um dossel sagrado que moldou e ordenou toda a sociedade; segundo, propor que a situação de pluralismo imerge a religião em uma crise de sentido, como propõe Berger (1985). Assim, a imagem do homem medieval subserviente ao poder supremo e atemporal da Igreja Católica é uma grande ficção histórica, pois, na verdade, o que reinava na Europa medieval era uma verdadeira indiferença quanto à religião institucional (STARK ; MCCANN, 1993). Logo depois, a opressão do Estado para garantir o poder e domínio cultural católico fazia com que todas as outras “firmas religiosas” operassem clandestinamente, formando um “mercado negro de crenças”.

Na mesma trilha, o paradigma do “*marketing model*” assevera que uma economia religiosa pluralista, ou melhor, não regulada – que seria o estado natural de qualquer economia religiosa –, fomenta uma maior participação e compromisso religioso, na medida em que aumenta a concorrência entre as firmas, levando ao

oferecimento de um produto mais diversificado e adaptado aos diversos gostos dos consumidores. Portanto, esta nova proposta interpretativa, também chamada paradigma “*supply-side model*”³¹ (WERNER, 1997), enfatiza que a oferta religiosa é prioritária à demanda.

Neste momento, convém não esquecer que a premissa básica do “novo paradigma” é: os indivíduos, em matéria de religião, “fazem escolhas da mesma maneira que fazem outras escolhas, pesando custos e benefícios” (STARK, 1999, p. 265). De acordo com esta ótica, os indivíduos consomem mercadorias que oferecem maiores benefícios antecipados, avaliando as recompensas propostas pelos compensadores religiosos em relação aos custos e riscos de estas promessas não se efetivarem.

Embora a *teoria* tenha ensejado algum debate já na década de 1980, quando foi proposta, foi mesmo a partir da década de 1990 que o modelo do mercado religioso ganhou terreno, como vimos, primeiramente sobre as cinzas dos paradigmas modernizantes e totalizantes em sociologia – abalados pela crise do marxismo e suas metástases –, depois, impulsionados pelos dados empíricos que encurralaram os defensores da teoria da secularização em intricados exercícios teóricos, a fim de defender o seu credo.

É nessa esteira, do que parece ser uma crise geral de referência na teoria sociológica – do marxismo à teoria weberiana, passando pelo funcionalismo parsoniano –, que alguns cientistas sociais dão adeus a teorias propriamente sociológicas de explicação do fenómeno religioso e embarcam em modelos que buscam seus principais fundamentos na economia clássica (BAERT, 1997). Não me parece inoportuno insistir que esse aparente esgarçamento de nossa “imaginação sociológica”, para lembrar Wright Mills (1965), segue *pari passu* a escalada hegemônica planetária do pensamento neoliberal economicista. De modo que, a “virada” teórica que estamos assistindo, antes de ser tributária de avanços empíricos, é parte de uma ferrenha batalha de ordem ideológica que está sendo travada no campo da sociologia *latu sensu* e da sociologia da religião em especial.

³¹ É uma terminologia da macroeconomia que remonta à década de 1970, defendendo que o crescimento econômico pode ser mais eficaz se forem eliminadas as barreiras produtivas para o lado da oferta, ou seja, flexibilizando as taxas de juros e impostos, produzir-se-ia mais e melhor, sendo o consumidor beneficiado com a diversidade de produtos de melhor qualidade a preços mais baixos (BARTLETT, 2003). Observe-se que qualquer semelhança com a “teoria da escolha” não é mera coincidência, uma vez que o escopo intelectual de origem é nitidamente o mesmo: de David Hume, passando por Adam Smith, Alexander Hamilton, até chegar a Arthur Laffer, conhecido assessor da gestão Reagan.

Embora o *paradigma da escolha* seja ainda pouco popular no Brasil, alguns trabalhos em sociologia da religião tiveram suas bases assentadas sobre tal campo teórico. Ainda na década de 1990, Lemuel Guerra (1999) defendeu tese de doutorado que tentava demonstrar que, entre os fatores que influenciam a dinâmica da esfera religiosa, sobressaem-se os ligados à concorrência entre organizações religiosas. Neste sentido, vê o surgimento da RCC como um processo reativo de racionalização da Igreja Católica, frente à perda de sua posição de monopólio no mercado religioso nacional. Já Ricardo Mariano, por sua vez, em *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil* (2001), propõe como teoria explicativa que a desregulamentação do “mercado religioso” levada a cabo pela secularização – neste caso, entendida como separação entre Estado e Igreja – contribuiu de forma significativa para possibilitar a concorrência entre as novas agências religiosas. Mariano, através da tese descrita acima, propõe, *grosso modo*, que a oferta de produtos religiosos, em um mercado desregulamentado de bens religiosos (leia-se dessacralizado), condicionaria a demanda por esses bens. Ao utilizar esse paradigma, Mariano desloca de forma bastante instigante a explicação do crescimento pentecostal para fatores de ordem interna ao campo religioso, como a capacidade de mobilização dos agentes religiosos (proselitismo).

Utilizando o mesmo arcabouço teórico e tendo como campo o Brasil, ainda temos os trabalhos de Frank Ursarski (2004) sobre o Budismo e Adrew Chesnut (1997 e 2003), que aplica a teoria da *escolha* para compreender a competição entre o que denomina “firmas espirituais”: o Pentecostalismo, a Renovação Católica Carismática (RCC) e as religiões da chamada “Diáspora Africana” (Umbanda, Candomblé, Santeria e Vodou).

Após vermos como a teoria da *escolha* se situa dentro da teoria social mais ampla, passaremos a considerar alguns pontos de vista teóricos divergentes.

1.4 Demandas por religião em uma sociedade de “curto prazo”

Sem negar o valor heurístico da teoria da escolha racional, assim como seu caráter lógico-formal, caminharemos nesta tese em um sentido diverso e até mesmo antagônico aos axiomas basilares da teoria da escolha.

Inicialmente, como já dissemos logo nos primeiros parágrafos, defenderemos nesta tese que a demanda pela religião varia historicamente, em que pese o fato de cumprir alguns papéis funcionais. Seguindo as proposições de Niklas Luhmann (2007), acreditamos que o *principal* papel da religião seja o de reduzir a complexidade (desparadoxalização do mundo), assegurando o expediente de sentido frente a uma realidade que se apresenta cada vez mais fragmentada. Assim, sua principal função é hermenêutica, na medida em que produz generalizações simbólicas que têm o poder de conectar simbolicamente aquilo que não se conecta na realidade (LUMANN, 2007; LAERMANS ; VERSCHRAEGEN, 2001; PACE, 2006 , 2009). Em outras palavras, a religião confere um sentido último à existência.

Nesse ínterim, ganha relevo o medo da finitude, ou melhor, da indeterminação causada pela morte e pela falta de sentido para a vida, que incita à busca de algo que possa cessar a indeterminação, uma narrativa que preencha o vazio. Tanto em Luhmann quanto parece ser em Weber, esse pavor frente à indeterminação é o que compele o ser humano à religião. Embora, como sabemos, no mundo moderno, outros sistemas produtores de sentido competem com a religião no fornecimento dessas “narrativas ontológicas”, minando seu poder absoluto, parecem ser os sistemas religiosos a fonte privilegiada de tais narrativas.

Se o medo da indeterminação causada pela finitude é um dos combustíveis fundamentais da demanda por religião, pode-se imaginar com uma boa dose de certeza que uma modificação no modo como lidamos com a morte incida de forma direta em nossas narrativas sobre a finitude e, conseqüentemente, na nossa relação com a religião. Logicamente, não afastamos a circularidade embutida neste processo, uma vez que formas religiosas também retroagem sobre nossa concepção de morte.

Tanto historiadores como Michel Vovelle (1983) e Phillippe Ariès (2005), quanto sociólogos como Norbert Elias (2001) ou Zigmunt Bauman (1997 e 2006), embora de perspectivas diversas, vêm chamando a atenção para a historicidade da

morte e para a modificação radical de nossa relação com o morrer na “modernidade tardia”. Bauman (1997), por exemplo, tem insistido no fato de que na passagem da “modernidade rígida” para uma “modernidade flexível” (SENNETT, 2006), a morte foi levada ao exílio; das artes às conversas cotidianas, a morte é guardada hermeticamente.

No entanto, de forma paradoxal, a morte é espetacularizada nos diversos veículos de comunicação. Mediada pelas telas do cinema ou TV, a morte está, ao mesmo tempo, próxima e distante. Somos apresentados a mortes geograficamente afastadas, como as causadas pela epidemia de AIDS na África, ou por atentados terroristas no Oriente Médio, pelo mesmo telejornal diário que nos informa das centenas de mortos vítimas das chuvas que assolaram as cidades vizinhas durante o último verão ou dos massacres que aconteceram a dois quarteirões de nossa residência, fruto da disputa entre traficantes pelos pontos de venda de droga. A espetacularização da morte nos expõe diariamente ao evento da finitude da vida, porém, mediados pela tela da TV, são estetizados, limpos das cenas fortes e chocantes.

Neste mesmo turno, como observa Elias (2001), no século XX, o moribundo foi apartado da sociedade, levado para morrer em retiro, sob os cuidados de especialistas, em asilos e hospitais. Esta nova estética da morte leva ao recalçamento da mesma, ao contrário de sociedades do passado, em que o doente agonizante era velado em sua própria casa, cercado por parentes, amigos e até mesmo inimigos. Como observa Elias, em tempo algum as pessoas morreram tão em silêncio, em ambientes com rotinas preparadas para o ato de morrer, o que os torna, em sua concepção, eventos amorfos.

Não obstante, alguns pesquisadores já apontam movimentos em direção contrária: Rachel Menezes, por exemplo, retrata tal processo no livro *Em busca da Boa Morte* (2006), numa interessante e tétrica etnografia feita no Hospital do Câncer do Rio de Janeiro. No trabalho, a autora mostra que o “movimento de boa morte”, procura humanizar e individualizar; a “‘bela morte’ associa-se à idéia da ‘morte pacífica’, aliada à manutenção da identidade pessoal: a beleza está intimamente ligada às idéias de paz e harmonia” (MENEZES, 2004, p. 47).

Assim, se por um lado a forma como lidamos com a morte interfere em nossa concepção de religião, por outro, o modo como concebemos tal finitude parece estar ligado intimamente aos contornos que damos à nossa vida. Nesse cenário, em uma

sociedade contemporânea em que a certeza da *grand narrative* foi substituída pela precariedade do curto prazo, aos ouvidos dos apressados indivíduos, a vara do inferno e as benesses do paraíso fazem tanto eco quanto a remissão dos pecados do capital pela revolução socialista.

As preocupações se concentram nos riscos diários; nas pandemias que se alastram na esteira dos fluxos humanos; nos empregos de uma montadora no Brasil que podem ser ceifados em uma reunião da diretoria de multinacional em Wolfsburg ou Shanghai; ou nas crises financeiras, que, sem aviso prévio e sazonalmente, levam países à miséria e empresas à bancarrota. Ocupados demais com o aqui e agora, sobra muito pouco tempo para conjecturar sobre as narrativas ôntico-existenciais (BAUMAN, 1997). Antes, necessitam de instituições que lhes ensinem a ir em frente, que lhes dêem um mapa diário da salvação, frente a desafios que se renovam a cada dia. Neste cenário, as antigas e estáticas narrativas da modernidade rígida não são capazes de traduzir simbolicamente o dinamismo da modernidade flexível. As instituições religiosas tradicionais, com sua eterna mensagem sobre a insuficiência humana, precisam se adaptar a um mundo onde se espera que o indivíduo atinja o máximo (BAUMAN, 1997). Por outro lado, proliferam novas agências que, beneficiadas pela desregulamentação do que Foucault denominou “regimes de verdade” (1996), podem flexibilizar seu discurso teológico em busca de adaptação a demandas cada vez mais dinâmicas de um público que não está disposto a esperar o fim de seus dias para receber as bênçãos prometidas. A exemplo disso, em um culto da Igreja Universal do Reino de Deus na cidade do Porto-PT, no mês de dezembro de 2008, ouço o pastor dissertar longamente sobre as *estratégias para enfrentar* a crise financeira que se abatera sobre o globo dois meses antes.

Como mostrei anteriormente (GRACINO JÚNIOR, 2008b), nessa sociedade que não mostra sinais claros e direções seguras, os antigos mapas oferecidos tanto pelo catolicismo oficial quanto pelo antigo pentecostalismo não se mostram eficazes. Alguns desses homens e mulheres que encararam o risco de frente não querem e não podem voltar para detrás dos muros sombrios das comunidades. A proposta que lhes é oferecida pelas antigas igrejas evangélicas pentecostais é recuar, constituir uma comunidade fraterna de irmãos, negar o fictício paraíso capitalista, não comer da árvore mortal do consumismo, pois só assim atingiriam a plenitude e o conforto espiritual.

Por outro lado, as que chamei “religiões de curto prazo” vão justamente ao encontro dos aflitos homens e mulheres “flexibilizados”, ao postular que ser cristão constitui o meio primordial de obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos. Longe de promover uma narrativa coerente, que teria início com a conversão e terminaria com a salvação espiritual, as religiões de curto prazo estimulam a busca diária pela salvação. Este tipo de salvação a conta-gotas desloca seu foco para a resolução dos problemas da vida cotidiana, deixando em segundo plano as respostas de longo prazo. Desta forma, esses *alquimistas* concentram-se na resolução dos problemas localizados nas identidades individuais e na auto-segurança (BAUMAN, 1998), reservando pouco espaço para as inquietações de ordem ontológica, que sempre estiveram no centro da cosmovisão religiosa.

Neste momento, talvez seja oportuno fazer um adendo: ao postularmos que as religiões respondem a demandas da sociedade *acoplando* (LUHMANN, 2009) e resolvendo problemas gerados em outro subsistema que não o religioso, não estamos apenas propondo um enunciado normativo sobre o caráter da religião, mas também fazendo uma análise a partir da evolução do aparato teológico. Quando uma religião tenta traduzir para o discurso teológico problemas gerados em outro subsistema, como o econômico, por exemplo – o que Luhmann classifica como desempenho (2009) –, tais problemas não se tornam, de forma alguma, religiosos. Por conseguinte, tais soluções tenderão a assumir as características do subsistema de que são provenientes; soluções econômicas para problemas econômicos e políticas para problemas políticos (BEYER, 1999). Os pastores da IURD, por exemplo, sabem que não é por meio da oração, ou pelo menos só da oração, que se resolverá um problema gerado fora do âmbito religioso, como podemos ver na fala de Edir Macedo:

Em toda a Bíblia, vemos a necessidade da sociedade do homem na realização dos Seus milagres. Trata-se de uma condição determinada pelo Senhor desde a criação. O povo de Deus tem de se conscientizar disso, a fim de não ficar à toa, esperando as promessas divinas caírem do Céu (MACEDO, 2006)³²

Portanto, neste caso, não caberia a crítica que Frigerio faz a Peter Berger:

Enquanto para Berger se produz uma espécie de degradação das religiões, na medida em que para competir no mercado elas devem transformar suas estruturas e adaptar sua mensagem ao público, para os autores norte-americanos o fato de que

³² Os exemplos do Calvário, Bispo Edir Macedo. (Cf. www.arcauniversal.com.br/fogueirasanta/2006-2/vhtml/img/menu1.jpg; site acesso em 12 de dez de 2006.

os distintos segmentos do mercado possam encontrar religiões com que se identificar leva a mais e melhor religião, não a seu empobrecimento. (FRIGERIO, 2009, p.26)

Para Frigerio, o autor de *Dossel Sagrado* lança uma tese normativa, que prescreve o que deve ser a religião e prevê sua decadência ao constatar que seu encontro com o mercado promove uma degradação, nas palavras de Frigerio (2009, p. 26), do aparato teológico e uma crise das religiões enquanto sistemas de plausibilidade, uma vez que a pluralização religiosa leva à relativização dos pontos de vista. Em que pese o lado teólogo de Berger, não acredito que o simples fato de ter – friso – *constatado* que as religiões estão em transformação para se adaptar a um mercado cada vez mais plural e competitivo – fato que quase ninguém nega – e que, com isso, viram sua força enquanto sistemas de legitimação diminuída ou segmentada pelos sistemas concorrentes, faça de sua teoria algo que “rebaixe” (FRIGERIO, 2009, p. 27) a natureza da religião. Vamos ao que nos diz Berger:

A “crise de credibilidade” na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de (sic) consciência (“secularização subjetiva”, se se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural (como “secularização objetiva”). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. (BERGER, 1985, p.139)

O que parece fato inquestionável é que as religiões mudaram, e com isso perderam, enquanto entidades individuais, a hegemonia que gozaram em outras épocas. Quanto mais plural o ambiente religioso, mais se multiplicam as estruturas de plausibilidade, mais porosas são as fronteiras entre as agências religiosas, o que intensifica o trânsito religioso. Basta olharmos o que nos mostram tanto estudos qualitativos, como os de Carlos Steil (2004) ou de Cecília Mariz e Maria das Dores Machado, (1997) – este último enfatizando o trânsito de fiéis entre a renovação carismática católica e os grupos pentecostais –, quanto dados censitários do IBGE, que parecem apontar uma inapelável afinidade entre diversidade religiosa e ausência de pertença religiosa (sem religião). No mesmo sentido, não assistimos a uma diferenciação nas agências religiosas, mas sim o contrário. Ou não estaria o cenário religioso brasileiro sendo pautado nos últimos trinta anos por uma “neopentecostalização”, que avança inclusive sobre o protestantismo dito tradicional?

Este apreço ser o cenário captado por Berger ainda em suas primeiras manifestações. Mas, por acaso, adianta assassinar o mensageiro? Por outro lado, todos nós sabemos, pelo menos desde a neutralidade axiológica de Weber (1974), que não cabe ao sociólogo julgar os valores dos grupos sociais que está analisando, porém, diante da afirmação de Frigerio de que o *mercado* leva a “mais e melhor religião” (2009: 26), não resistimos à tentação de inverter o questionamento que o mesmo faz a Berger: o que seriam mais e, principalmente, melhores religiões?

Voltando ao nosso problema, nesta economia libidinal, como a retratou Lyotard (1990), onde não se pode adiar a satisfação, onde é preciso buscar o prazer e o gozo aqui e agora, consumimos tudo, de carros a bens religiosos, sem, contudo, obedecer a uma lógica do cálculo de interesses baseados na lógica utilitarista da maximização do prazer e do afastamento dos custos. Isto porque o que chamamos de desejo são sistemas causais irreduzíveis à lógica do indivíduo, uma vez que, é através da externalização e socialização de tais desejos, internalizamos processos gerais de orientação do julgamento e da ação. Dito de outro modo, é por meio de processos de socialização que internalizamos padrões gerais de racionalidade que tendem a guiar o comportamento social (SAFATLE, 2008). Assim, voltamos ao problema inicialmente colocado por Herder, retomando-o da perspectiva de Schütz:

(...) o “*mundo da vida cotidiana*” significará o mundo intersubjetivo que existia muito antes do nosso nascimento, vivenciado e interpretado por outros, nossos predecessores, como um mundo organizado. Ele agora se dá à nossa experiência e interpretação. Toda interpretação desse mundo se baseia num estoque de experiências anteriores a ele, às nossas próprias experiências e àquelas que nos são transmitidas por nossos pais e professores, as quais, na forma de “conhecimento à mão”, funcionam como um código de referência (SCHÜTZ, 1979: 72, grifos do original).

Desta forma, socializar é basicamente levar em consideração e agir a partir de “fundos de conhecimento à mão”, que servem de modelos de identificação e referência de orientação para os modos de desejar, julgar e agir.

Nesse sentido, as escolhas de modo genérico e as escolhas religiosas em especial se fazem a expensas das relações sociais face-a-face, pois estão *imersas* nestas (GRANOVETTER, 2007). Noto que mesmo sociólogos que se dedicam ao estudo da atividade econômica e empresarial, onde supostamente grassa o cálculo racional-utilitarista, como Mark Granovetter (2007), não acreditam que as relações econômicas se ensejam no éter subsocializado da ação utilitarista. Ao contrário, propõem que essas relações se encontram amparadas por toda uma rede de relações sociais que produzem instâncias de confiança nas quais se desenvolvem

as trocas. Portanto, não seria absurdo imaginarmos que tanto as escolhas religiosas quanto a produção dos bens religiosos obedecem às lógicas das relações sociais.

Em resumo, embora a atuação do Estado tenha sido fundamental para a aceitação da “religião oficial”, ou para o estabelecimento de um regime de verdade, isso não explica por que dentro de um mesmo país, onde vigora a mesma legislação, possa haver variações na diversidade religiosa. No mesmo sentido, a desautorização desses regimes de verdade, que muitas vezes estão atrelados ao discurso nacional/estatal, leva a uma relativização dos pontos de vista. Como veremos a seguir, os dados parecem indicar que, ao contrário do que postula a *teoria da escolha*, o pluralismo religioso gera o relativismo, e não o aumento do compromisso. Nesse turno, a competição entre as agências e sua entrada em uma lógica de mercado parece levar a uma padronização, e não a uma distinção do produto religioso.

2 MAPEANDO A PLURALIDADE E A PARTICIPAÇÃO RELIGIOSA EM PORTUGAL

2.1 Muçulmanos, judeus e ortodoxos: uma aproximação

Quando consideramos a diversidade étnico-religiosa, a região central de Lisboa em nada lembra outras grandes cidades européias, como Paris, Barcelona ou Madri. Caminhando pelo centro da capital portuguesa, dificilmente se observa a mesma diversidade de rostos e trajés que naquelas cidades, a não ser no interior de um ou outro bazar – em sua maioria de propriedade de chineses e indianos – ou na Praça do Rossio, em especial, nas escadarias do teatro Dona Maria II, onde se reúne um significativo contingente de imigrantes das ex-colônias da África. No entanto, basta nos distanciarmos do centro histórico lisboeta para nos depararmos com uma miríade de rostos e trajés, que em nada lembram as vestes comuns dos portugueses. Em bairros da periferia, como Odivelas e Laranjeiro, é comum cruzarmos com senhoras ou mulheres jovens trajando o hijab ou xador, tradicionais trajés islâmico. Em Odivelas também encontramos alguns lugares de culto islâmico, mas nada se compara à Mesquita Central de Lisboa, construída a partir de finais da década de 1970 e inaugurada em 1985, destacando seu minarete e a lua crescente, símbolo do Islã, em meio à paisagem da cidade.

Quando olhamos os dados do INE, observamos que a população muçulmana em Portugal saltou dos 4.335 membros em 1981, para 12.014 em 2001, sendo que, deste montante, 9.600 residem na Região Metropolitana de Lisboa³³. Com os trabalhos de Nina Tiesler (2002 e 2005), ficamos sabendo que a maioria da população islâmica em Portugal é oriunda das ex-colônias; muitos aportaram no país depois do processo de descolonização, provenientes de países lusófonos como Moçambique (constituído em sua maioria por famílias de ascendência indiana) e Guiné-Bissau, composta majoritariamente por homens solteiros em busca de trabalho. Tiesler (2005) identifica ainda uma segunda vaga de muçulmanos para Portugal a partir da década de 1990, estes provenientes de países como Índia,

³³ Ainda que os números oficiais dêem conta de 9600 para a região de Lisboa em 2001, é interessante observar que pesquisadores estimam um número bem mais significativo para população muçulmana, haja vista que vários indivíduos não são alcançados pelos dados oficiais por sua situação de ilegalidade no país.

Paquistão, Bangladesh, bem como da África do norte e Oriente Médio em menor proporção. Este fato se confirma quando cruzamos estas informações à porcentagem de estrangeiros na população que se identifica como muçulmana, que saltou de 18% no censo de 1991, para 55% no de 2001. Não é demais lembrar que na última década, principalmente em decorrência da entrada de Portugal na zona do Euro em 1999, o país viu crescer sobremaneira sua população estrangeira, que saltou de pouco mais de 190.000 em 1999 para 454.191 em 2009, sem contar os imigrantes não legalizados (SEF, 2009).³⁴

Não obstante o significativo crescimento recente da comunidade islâmica, sua integração à sociedade portuguesa é relativamente tranqüila (TIESLER, 2005) e nem de longe lembra sua inserção em países como França ou Alemanha. Para Tiesler, essa integração se deve sobremaneira ao papel da “classe média instruída” islâmica, em especial à migrada na primeira vaga, de ascendência indiana e proveniente de Moçambique. Este estrato da população muçulmana tem bastante penetração na sociedade lisboeta e a Comunidade Islâmica de Lisboa goza de significativo reconhecimento público, sendo chamada a opinar em assuntos-chave como a Lei de Liberdade Religiosa portuguesa.

Porém, a boa convivência com a comunidade portuguesa não isentou os muçulmanos de serem envolvidos em controvérsias. Em janeiro de 2009, quando pesquisávamos no país, um dos periódicos de maior circulação em Portugal, o Jornal O Público, veiculou em seu site um vídeo em que José Policarpo, cardeal-patriarca de Lisboa não recomendava o casamento entre mulheres portuguesas católicas e homens muçulmanos:

Isto é um conselho que eu dou as jovens portuguesas (...) pensem duas vezes em casar com um muçulmano, pensem, pensem muito seriamente, é meter-se em um monte de sarilhos [confusão] que nem Alá sabe onde que se acaba. (...) Se eu sei que uma jovem europeia de formação cristã (...) se casa com um muçulmano, primeira vez que vai ao país dele, estará sujeita ao regime das mulheres muçulmanas [José Policarpo interroga a jornalista que se mostra constrangida com as declarações – “imagine-se lá”, diz] (...) Só é possível dialogar com quem quer dialogar, por exemplo, com nossos irmãos muçulmanos o diálogo é difícil. Começou a dar os primeiros passos, mas é muito difícil, pois eles não admitem sequer (...) por que a verdade deles é única e é toda. Eles querem um diálogo, mas a maneira deles

³⁴ Cf. Sefestat – Portal de Estatísticas do Serviço de Estrangeiros e Fronteira (SEF). [http://sefstat.sef.pt/evolucao.aspx]. Consultado em Março de 2010.

(...) estão em um país maioritariamente católico (...) como fazem os lobos na floresta, é uma maneira deles demarcarem o seu espaço.³⁵

Logicamente, as declarações do cardeal foram muito mal recebidas entre a comunidade islâmica portuguesa e geraram reações do presidente da comunidade islâmica Abdool Vakil, também noticiadas pelo Jornal O Público. No entanto, as declarações de Vakil foram em direção ao consenso e apelaram ao diálogo, lembrando a legitimidade da presença islâmica em Portugal, o diálogo intercultural e a importância do conhecimento e respeito das diferenças. Portanto, os muçulmanos em Portugal evitam o confronto tal como acontece na França, por exemplo, e as autoridades civis portuguesas se mostram receptivas à suas demandas. É importante lembrar que no governo Mota Pinto, foi cedida à comunidade muçulmana, ainda em 1979, uma parte do Palácio do Príncipe, para que lá fossem realizadas as atividades religiosas, até que sua mesquita fosse construída.

Da mesma forma que os muçulmanos, os judeus constituem outro grupo religioso não cristão que têm raízes na história na Península Ibérica, sendo seus primeiros registros no território hoje conhecido como Portugal datados do ano VI de nossa era. Porém, é possível que sua presença date do século II, muito provavelmente fruto da diáspora promovida pelo helenismo exacerbado do imperador Adriano, após a conquista definitiva de Jerusalém (VEYNE, 2005). Ao contrário da população muçulmana, que vem engrossando suas fileiras a partir do maior fluxo migratório, o número de judeus em Portugal não parece estar ligado a esse fator. Segundo os dados do INE, os estrangeiros entre a população judaica não atingem os 13%, sendo sua população em Portugal extremamente diminuta e em franco declínio: em 1981, eram 5.493, passando para 3.519 em 1991; já na contagem de 2001, computou-se apenas 1.773 indivíduos que professam a fé judaica (INE, 2001 ; VILAÇA, 2006). No que diz respeito à dispersão geográfica, a maioria dos que se declaram judeus estão localizados na Região da Grande Lisboa, embora ainda sejam encontrados alguns nichos no interior do país, como no Concelho de Figueira da Foz, Região Central. Essa concentração pode ser explicada pelo fato de o governo salazarista ter determinado a internação, em campos de estrangeiros, dos indivíduos que entrassem sem visto no país a partir de 1942, política que tinha como alvo confinar os judeus que imigravam fugidos da

³⁵ Vídeo veiculado pelo Jornal O Público. Os parênteses identificam quebras na linha de raciocínio ou partes inteligíveis, os colchetes adendos do autor. [Cf. <http://www.publico.pt/Videos/20090114165408>] consultado em 20 de Janeiro de 2009.

política do III Reich: Figueira da Foz foi um desses locais de internação. Ainda encontramos outros núcleos no distrito de Castelo Branco: tributários da perseguição iniciada no século XVI, os judeus do Concelho de Belmonte, distrito de Castelo Branco, formam uma das comunidades mais isoladas, tratando-se de um dos casos mais interessantes de criptojudaísmo na Península Ibérica (LECHNER, 2006).

Nos dias que correm, os judeus estão plenamente integrados à comunidade portuguesa. Embora numericamente diminuto, o grupo judeu goza de significativa representatividade na sociedade, inclusive com inserções nos programas *Caminhos e Fé dos Homens*³⁶, na televisão estatal de Portugal, RTP.

Ainda que bastante influenciada pelo fluxo migratório advindo do Leste Europeu nas últimas décadas, a presença Ortodoxa em Portugal é bem anterior a essa vaga migratória. Segundo Vilaça (2008), a implantação do catolicismo ortodoxo em Portugal está ligada à conversão do até então monge agostiniano D. Gabriel³⁷ ao cristianismo ortodoxo em Paris, na década de 1970, que, retornando a Portugal, abriu um mosteiro em Sintra e passou a realizar celebrações em Lisboa.

Porém, um maior impulso no sentido da conversão à igreja Ortodoxa em Portugal seria dado pelo que ficou conhecido como “Santa da Ladeira”: na década de 1960, uma senhora moradora do Concelho de Torres Novas a apenas 35 km de Fátima, afirmou falar com deus e com santos, atraindo a atenção de milhares de fiéis. Maria da Conceição Mendes Horta rapidamente ganhou fama de fazer milagres entre a população, mas foi perseguida pelo regime salazarista chegando a ser presa e excomungada pela Igreja Católica Romana. Na década de 1970, a Igreja Ortodoxa se aproximou da vidente Maria na tentativa de “estabelecer um enquadramento e regras que dessem seriedade ao culto”³⁸, ou, em linguagem sociológica, rotinizar os aspectos mágico-carismáticos da “Santa da Ladeira”, traduzindo o evento para a linguagem institucional, o que poderia levar à maior visibilidade da Igreja e conseqüente legitimação.

³⁶ O programa *Caminhos* é veiculado aos domingos às 9 da manhã pela RTP 2 desde 1986 e é destinado às “diversas Igrejas representadas em Portugal”. Já o programa *Fé dos Homens* é veiculado pela mesma emissora diariamente às 18 horas desde 1997. Nele, a igreja católica tem 25 minutos, enquanto as demais confissões têm 7,5 minutos cada uma. Cf. [http://ww1.rtp.pt/programas-rtp/index.php?p_id=1248&e_id=&c_id=1&dif=tv]

³⁷ O nome Gabriel foi adotado por Eduardo Henrique Pinto da Rocha, quando nomeado Bispo Metropolitano da Igreja Ortodoxa.

³⁸ Relato colhido no site oficial da Igreja Ortodoxa em Portugal: Cf. [http://www.igrejaortodoxa.pt/historia-historia_da_igreja.html], consultado em 22 de Janeiro de 2010.

Realmente, pelo que se tem notícia, a Igreja Ortodoxa se beneficiou da midiática dos eventos que envolveram a “Santa” e observou algum crescimento nessas décadas. Todavia, com o adocimento de Dom Gabriel em finais da década de 1980 e início da década de 1990, a igreja apresentou um forte baque. Após as intensas disputas pela sucessão, a Igreja perde o apoio da Igreja Ortodoxa da Polónia, o que, segundo Vilaça (2008), leva a Igreja Ortodoxa, enquanto instituição, a praticamente desaparecer do solo português neste período.

Olhando os números do INE, vemos que os ortodoxos passam de 2.564 pessoas em 1981 para 11.319 no censo de 1991, sendo computados 17.443 em 2001. No entanto, esse ritmo de crescimento deve se acentuar de forma mais considerável para o próximo recenseamento, principalmente se levarmos em conta a evolução da população proveniente do “Leste Europeu” em Portugal. Olhando os dados do SEF, vemos que entre as cinco nacionalidades estrangeiras mais representativas em território português, três são oriundas do “Leste”. A população imigrada de países como Ucrânia, Romênia e Moldávia, que em 2001 não alcançavam juntos sequer os dois mil indivíduos, hoje conta com mais de cem mil pessoas (105.523) em território luso e com forte viés de alta, estando assim distribuídos: Ucrânia (52.293), Romênia (32.457) e Moldávia (20.773)³⁹.

Como no caso dos muçulmanos, a Igreja Ortodoxa se torna para o imigrante do “Leste” um ponto de apoio no processo de integração à sociedade portuguesa, principalmente se levarmos em conta que ucranianos, romenos e moldávios – ao contrário dos imigrantes que serram fileiras na população lusófona – chegam ao país sem dominar a língua e os costumes locais.

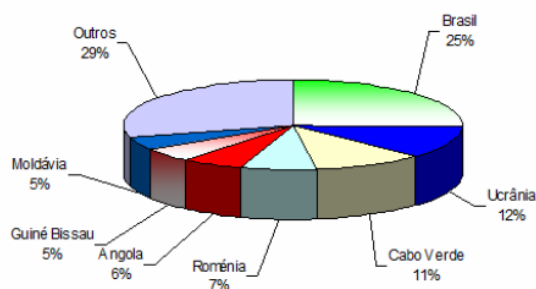
A esse respeito, em trabalho já citado, Helena Vilaça (2008) evidencia a dimensão funcional do fenómeno religioso, que vem sendo muito negligenciada pela academia, principalmente por questões teóricas. A autora mapeia a dispersão dos templos ortodoxos e associações de imigrantes pelo território português, mostrando que a concentração de Ortodoxos acompanha tal distribuição. Através de inquéritos dirigidos tanto a sacerdotes quanto a membros, a autora mostra o papel nomizador, e portanto reconstituído de redes sociais, que a religião ortodoxa desempenha para esses imigrantes. Desta feita, vemos que os ortodoxos se concentram na porção centro-sul de Portugal, em especial na região da Grande Lisboa e Vale do Tejo, bem

³⁹ Relatórios Serviço de Estrangeiros e Fronteira dos anos de 2001 a 2009. Cf. [<http://sefstat.sef.pt/relatorios.aspx>]. Consultado em 20 de Janeiro de 2010.

como no Algarve, encontrando-se ainda um contingente significativo de pessoas na região do Grande Porto.

É importante reforçar que devido ao *boom* da população do “Leste” no país, essa dispersão deve se alterar de forma significativa. Se voltarmos aos dados do SEF, veremos que, ao contrário da população da África Lusófona, que ocupa preferencialmente a região metropolitana de Lisboa, a população migrada do Leste Europeu se distribui de forma mais homogênea no território. O volume e a dispersão territorial da população do Leste só é comparada à da população egressa do Brasil, formando junto com esta a maior fatia dos imigrantes em solo lusitano (Gráfico I).

Gráfico 1 - Imigrantes por nacionalidade



FONTE: SEF 2009

Por fim, outro grupo religioso representado com tendência ascendente nos recenseamentos é a categoria residual “outros não cristãos”: eram 3.895 em 1981, passando para 9.455 na contagem seguinte e batendo a casa dos 13.882 indivíduos no último censo, de 2001. Segundo Vilaça (2006), essa categoria comporta uma gama variada de crenças que vão das religiões orientais, como budistas e hindus, até os adeptos de religiões afro-brasileiras e Nova Era. No que diz respeito à participação de estrangeiros, este segmento foi pouco influenciado até 2001, haja vista a diminuta contribuição de estrangeiros que, nesse estrato religioso, perfazem apenas 18% (SANTOS, 2007).

No entanto, como acontece com o grupo ortodoxo, essa situação deve mudar para a próxima contagem, uma vez que vários grupos que compõem a categoria “outra religião não cristã” têm se avolumado em Portugal, caso dos Chineses e Indianos, por exemplo.

Outro segmento que tem ganhado visibilidade pública é o composto pelas religiões de origem afro e afro-brasileiras: segundo a antropóloga Clara Saraiva (2007), estas religiões têm crescido entre os portugueses, inclusive contando com babalorixás nascidos em Portugal. Dado interessante é que quase todos os pais-de-santo portugueses, “fizeram o santo” no Brasil; uma viagem ao Brasil e o contato com terreiros brasileiros, principalmente do Rio de Janeiro ou da Bahia, está para os adeptos das religiões afro-brasileiras em Portugal como uma visita à África esteve para a formação dos critérios de autenticidade e pureza do candomblé baiano em meados do século passado. Em quase todas as páginas de apresentação dos pais-de-santo portugueses há um imenso destaque no que diz respeito a sua formação e vínculo com o Brasil.⁴⁰

Contudo, parece importante destacar que, durante o trabalho de campo realizado para esta pesquisa, os imigrantes brasileiros guardavam grandes reservas para com os outros brasileiros que eram identificados pela comunidade como pais-de-santo ou simplesmente freqüentadores de cultos de religiões afro-brasileiras em Portugal. Observei, com bastante freqüência, que, na tentativa de se inserir na sociedade portuguesa, os imigrantes brasileiros se estigmatizam mutuamente, quase sempre acionando dentro das redes de imigrantes os estereótipos que já circulam entre os portugueses. Ou seja, na tentativa de se distinguir e ser aceito em círculos mais amplos da sociedade, os brasileiros imputam a seus pares características que os portugueses atribuem aos brasileiros de um modo geral: malandragem, falta de compromisso com horários, licenciosidade quanto aos costumes sexuais (no caso das mulheres principalmente), entre outros. Nesse turno, os adeptos ou simpatizantes das religiões afro-brasileiras fazem parte do jogo de identificação, não raro sendo preteridos das confraternizações que reúnem a comunidade brasileira no Porto, atitude análoga à dispensada às mulheres identificadas como “alternadeiras” (garotas de programa).

De volta aos números, observamos que, geograficamente, os classificados como “outros não cristãos” concentram-se na região Metropolitana de Lisboa e Vale do Tejo, porém, há alguns grupos dignos de nota na região do Grande Porto e Algarve, o que indica que boa parcela destes é composta por chineses e indianos, já

⁴⁰ Cf. A página do Templo Sagrado de Umbanda, comandado por Pai Pedro. [http://www.temploetxaury.com/tema_origens_umbanda.htm] Consultado em Fevereiro de 2010.

que tais grupos de imigrantes se concentram sobremaneira nestas regiões (SEF, 2009).

2.2 De Norte a Sul: resistência e declínio dos católicos em Portugal

Segundo as estatísticas, Portugal encontra-se entre os países mais católicos da Europa, quiçá do mundo. Em um recente levantamento realizado por pelo instituto Eurobarômetro⁴¹ (2005), Portugal aparece como um dos países com taxas mais elevadas no que diz respeito à crença em um deus absoluto. Quando perguntado “Qual dessas afirmações mais se aproxima de suas crenças”, 81% dos portugueses responderam que “acreditam haver um deus”, outros 12% responderam que “acreditam em algum espírito ou força vital”, e 6% que disseram “não acreditar em nenhum tipo de espírito, deus ou força vital”. Quando comparamos estes dados com o restante dos países da União Européia, vemos que Portugal se destaca com o 6º lugar entre os mais crentes em um deus bastante próximo das tradições judaico-cristãs, posicionando-se atrás apenas da Turquia (95%), de maioria muçulmana; de Malta (95%), católica romana; e Chipre (90%) Romênia (90%) e Grécia (81%), onde predomina a Igreja Ortodoxa. Notemos que, mesmo entre os países de maioria católica romana, Portugal se destaca, ficando apenas atrás de Malta, precedendo Polônia (75%), Itália (74%) e Irlanda (73%).

Longe de representarem nichos de resistência que ainda sobrevivem à margem de um processo centrípeto de secularização – periferias prestes a serem engolidas pela modernização e laicização das consciências –, países como Itália, Irlanda, Polônia e Portugal são exemplos da interseção entre religião e identidade nacional. A religião, em muitos países europeus, inclusive nos de maioria protestante ou ortodoxa, como mostraram Bruce (2000) e Davie (2006), passa a ser um recurso metonímico que condensa uma série de instabilidades, ansiedades e conflitos. Após o desmoronamento das utopias nacionalistas – de esquerda ou de direita – e a relativização do poder dos estados-nacionais, que expôs as fissuras de uma unidade e identidade baseada no recalque das diferenças, a religião parece ter sido reabilitada como um metadiscurso capaz de unificar as nações européias frente às incertezas pós-comunistas, ou dilacerá-las diante da exacerbação do que Anthony Smith denominou – parecendo prever os acontecimentos da década de noventa dos Bálcãs – “*ethnic revivals*” (SMITH, 1984).

⁴¹ Instituto de Análise de Opinião Pública da União Européia, criado em 1973, o Euro Barômetro acompanha a evolução de temas importantes para a consolidação da União Européia, pesquisando inclusive a relação entre religião e crença e indicadores sociais e culturais.

Logicamente, o discurso identitário subsidiado pela religião não tem o mesmo antípoda na Polónia e na Itália; em Portugal ou na Irlanda, cada qual construiu seu inimigo comum *ad hoc*. Enquanto italianos temem os imigrantes muçulmanos (PACE, 2005), os irlandeses nacionalistas católicos lutam contra os unionistas protestantes (DINGLEY, 2009), os polacos lembram a importância do catolicismo no *Solidariedade* (DAVID-BLAIS ; SOKOLOWSKI, 1997) e os portugueses – como defendemos – procuram sua identidade entre a Europa e o antigo império colonial, entre as modernas Beiras e o tradicional Trás-os-montes.

Já na majoritariamente católica Espanha – são 75% contra 21,5% que se declaram sem pertença religiosa (ISSP, 2008) –, o que parece acontecer é o justo oposto. Enquanto os dados do Eurobarômetro (2005) apontaram que apenas 59% dos espanhóis tinham uma visão de deus próxima à da judaico-cristã, os números do *International Social Survey Programme* (2008)⁴² mostram que a variação dos não católicos, em especial a dos sem pertença religiosa, parece variar de acordo com sua integração ao Estado-nação espanhol. Enquanto as regiões pertencentes ao antigo Reino de Castela apresentam altas taxas dos que se declaram católicos, como é o caso de Castela-Mancha (83,2 % contra 13,7% de não religiosos), em territórios autônomos como o País Basco e a Catalunha, os irreligiosos somam 30,9 e 30,7% respectivamente, enquanto a média espanhola é de 21%. Exceção feita à região da Galícia, que guarda grande identidade histórica com o catolicismo, apresentando números significativos para esse credo: 81,6% contra 16,2% de irreligiosos. A não identificação como católico nestes casos pode representar uma negação à religião que se mimetizou com o Estado durante a longa ditadura de Francisco Franco, na qual teve lugar uma intensa supressão das autonomias regionais.

Deixando para trás a discussão mais ampla, voltemos ao caso português e aos dados do INE. Ao nos determos sobre esses dados, observamos que Portugal é um país eminentemente católico: do censo de 1981 para cá, os números foram favoráveis ao catolicismo em quase todas as regiões do país: eram 81% em 1981, caíram para 77,89% dez anos depois, perfazendo 84,53% em 2001. Porém, do mesmo modo que as outras confissões, o catolicismo não se faz homogêneo no

⁴² Dados recolhidos junto ao *International Social Survey Programme 2008: Religion III* (ISSP 2008). GESIS - Leibniz Institute for the Social Sciences: Colonia, Alemanha. Cf. [<http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fStudy/ZA4950>] Consultado em janeiro de 2010.

espaço luso, sendo que suas fileiras sofrem baixas consecutivas na Região Metropolitana de Lisboa e Vale do Tejo, bem como no Algarve e Alentejo.

Tabela 1 - População residente, com 12 ou 15 mais anos, por NUTs II, segundo a resposta à pergunta sobre religião dos Censos de, 1981, 1991 e 2001

Região	Católicos						Não respostas		
	1981		1991		2001		1981	1991	2001
		%		%		%	%	%	%
Norte	2 365 199	89,85	2 470 570	85,48	2 765 181	90,89	8,22	12,31	5,84
Centro	1 255 398	87,87	1 220 511	82,7	1 780 636	89,21	10,3	15,08	6,88
Lisboa	1 914 645	72,34	1 979 074	69,43	1 669 953	73,71	18,91	22,66	13,84
Alentejo	274 173	56,75	302 200	64,02	524 662	78,31	34,04	29,03	13,36
Algarve	188 110	69,99	202 854	68,72	254 307	75,35	25,64	25,43	14,18
A. Açores	175 344	94,5	173 581	91,96	178 719	94,06	4,36	6,7	3,84
A. Madeira	180 376	94,01	176 118	85,51	180 090	90,90	4,7	13,29	6,90
TOTAL	6 353 245	81,07	6 524 908	77,89	7 353 548	84,53	14,22	17,62	9,04

Fonte: INE e Vilaça (2006)

Antes de prosseguirmos, parece-nos que cabe aqui um adendo sobre o índice de não-respostas. A intensa variação das “não respostas” entre os censos de 1981, 1991 e 2001, dá a falsa impressão de que o catolicismo ganhou fiéis nas áreas da Grande Lisboa, Algarve e Alentejo, quando o que parece ter ocorrido foi justamente o contrário, ou seja, houve a diminuição bruta e percentual da população católica nestas regiões. Para inferirmos isto, basta compararmos o seu crescimento bruto ao dos outros grupos, em especial dos que se declaram irreligiosos. Como dissemos páginas atrás, o alto índice de não respostas se deve a três fatores: primeiro ao pouco interesse que o tema religião despertava (e ainda desperta) nos portugueses – governo e população –, principalmente há 30 ou 20 anos; depois, pelas deficiências do próprio censo, muitas tributárias do primeiro fator; e por último, o fato dessas regiões terem sido nichos de resistência ao regime salazarista, muito identificado com o catolicismo, que pode ter levado boa cepa de católicos – em especial os ligados aos movimentos de esquerda – a não responderem os censos de 1981 e 1991. Quando olhamos a distribuição dos votos por partidos em Portugal,

tal tese ganha mais força, pois o Partido Socialista, o Partido Comunista Português e o Bloco de Esquerda angariam a maioria de seus votos nestas localidades⁴³.

Voltando aos números, vemos que a região centro-sul de Portugal se mostra menos afeita ao catolicismo, apresentando índices sempre abaixo da casa dos 80%, sendo a região da Grande Lisboa a que registra os menores patamares – atingiu 73,71% em 2001 –, inclusive perdendo fiéis católicos em números brutos, já que passaram de 1.979.074 declarantes em 1991 para 1.669.953 no último censo. Este fato se torna ainda mais agudo quando levamos em conta que a porcentagem dos que não respondem caiu quase dez pontos percentuais, passando dos 22,66% apresentados em 1991 para os 13,84% apurados pelo censo de 2001. Se olharmos com mais atenção a TABELA 1 acima, veremos que, em todas as outras regiões, a diminuição do percentual de não respostas significou tanto um aumento bruto e quanto relativo dos que se declaram católicos. Na região do Alentejo, por exemplo, os que não responderam na contagem de 1991, somando 29,03% (maior taxa do país), caíram para 13,36% em 2001. Essa queda de mais de quinze pontos percentuais significou um incremento de quatorze pontos na população católica da região, passando dos 64,02% para 78,31% dez anos depois, o que reforça ainda mais a tese exposta anteriormente de que a queda no número de não respostas incrementa o grupo católico. No entanto, na região da Grande Lisboa, como dissemos, o ganho relativo de mais de quatro pontos percentuais entre os dois últimos censos – 69,43% para 73,71% – não significou um aumento da população católica bruta, que declinou no período. Em oposição a essas regiões, temos o Norte, o Centro e as Ilhas como sendo o grande manancial da resistência católica em território português, todas com números acima dos 80% para os adeptos daquela religião. Mesmo reconhecendo as altas cifras apresentadas pelas regiões Centro e Ilhas, o que salta aos olhos quando vemos a distribuição dos católicos em território português é sua concentração no Norte do país, principalmente por se situarem nesta região duas das maiores cidades de Portugal: Porto e Braga, que abrigam em seus distritos uma população que ronda os três milhões de habitantes.

Até aqui, tratamos o grupo católico como sendo uma entidade indistinta; no entanto, para avançarmos em nossas conjecturas, é interessante fazermos uma

⁴³ Cf. Dados da Comissão Nacional de Eleições (CNE).

[<http://eleicoes.cne.pt/raster/index.cfm?dia=11&mes=02&ano=2007&eleicao=re1>] consultado em novembro de 2009.

incursão mais profunda dentro deste universo. Como os dados do INE são extremamente vagos no que diz respeito à população católica, faz-se necessário um cruzamento de dados que exponham os matizes deste grupo. Em nosso entendimento, tal expediente é importante para avançarmos na compreensão das estruturas sociais que influenciam as demandas religiosas na sociedade portuguesa, em especial a resistência oferecida pela região Norte à penetração das igrejas pentecostais, principalmente no que diz respeito à presença da IURD.

Porém, antes de prosseguirmos, acreditamos ser necessário mais um adendo. É importante lembrar que as estruturas locais que se opõem à penetração dos grupos pentecostais não são, de maneira nenhuma, estáticas; ao contrário, estão sujeitas ao devir histórico. Dito de outra forma, o fato de, em uma determinada conjuntura, um contexto cultural representar uma barreira à implantação de igrejas pentecostais, ou mesmo ao estabelecimento de um pluralismo religioso de modo geral, não significa que permanecerá como tal em outros momentos históricos.

Por outro lado, é bem possível que, em locais de intenso embate religioso e cultural, e justamente por isso, sejam criadas condições de diálogo e convivência entre as diversas formas de culto e crença, a exemplo da Lei de Liberdade Religiosa (2001) de Portugal, significativamente influenciada pelos acontecimentos que envolveram a IURD (MAFRA, 2002). Portanto, é inteiramente razoável que tenha havido, no decurso dos 15 anos que nos separam do auge dos conflitos que envolveram a IURD no Norte, uma mitigação de fatores que contribuíram decisivamente para tais conflitos, como discutiremos mais à frente.

2.3 Demanda espiritual e estruturas de confiança

Feitos os esclarecimentos acima, podemos uma vez mais voltar aos números, desta vez utilizando os dados apurados pelo *International Social Survey Programme* (ISSP, 2008), uma vez que nos oferecerão uma panorâmica de como se orienta a população católica portuguesa no que diz respeito a questões fundamentais, como crenças religiosas, convicções morais e ligadas à bioética. A partir desta exposição, poderemos comparar a atitude dos portugueses das diversas regiões do país,

observando se há uma peculiaridade do Norte que possa ser convocada a nos auxiliar na compreensão do fenômeno em pauta.

Como podemos observar na TABELA 2, no que diz respeito à religiosidade, o panorama exposto nos dados do ISSP (2008) é sensivelmente diverso do apresentado pelo censo de 2001, principalmente no que diz respeito ao aumento significativo dos que se declararam sem religião, que saltaram de 3,94% para 7,9%; e ao maior relevo da população “protestante”⁴⁴, que saiu de 1% para 2,6%.

Tabela 2- Grupos religiosos segundo Região ISSP 2008, por NUTs II,

Região	Norte	Centro	Lisboa V. T.	Alentejo	Algarve	Total
Nenhuma religião	4,2	6,6	17,5	4,7	11,5	7,9
Católico	93,8	91,6	73,0	93,0	80,8	88,3
Protestante	1,6	1,0	7,6	0,0	3,8	2,6
Cristão Ortodoxo	0,3	0,7	0,5	0,0	3,8	0,5
Judaico	0,0	0,0	0,5	0,0	0,0	0,1
Islã	0,0	0,0	0,9	0,0	0,0	0,2
Budismo	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Hinduísmo	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Outras religiões Cristãs	0,0	0,0	0,0	2,3	0,0	0,2
Outras religiões orientais	0,3	0,0	0,0	0,0	0,0	0,1
Outras religiões	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Acredito em deus, mas eu não me sinto perto de qualquer religião	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Casos =	385	287	211	86	26	995

Fonte: ISSP (2008)

Quando segregamos os dados do ISSP-2008 por regiões, vemos que suas discrepâncias em relação aos números levantados pelo INE (RGP, 2001) se aguçam, a julgar pela exacerbada concentração dos que se declaram “sem religião” na região de Lisboa e Vale do Tejo (17,5%), bem como um aumento substancial dos protestantes nesta mesma região – de 2,6% para 7,6%. No entanto, no que diz respeito à região Norte, continuamos a ter um número avultado dos que se declaram católicos: 93,8%, contra 90,89% do censo de 2001. Já sobre as regiões do Alentejo e Algarve, de forma isolada, não é possível inferir muito, uma vez que coube a estas uma parcela pouco considerável dos inquiridos na amostra nacional do estudo: foram 26 entrevistados no Algarve e 86 no Alentejo.

Como dissemos, foge aos nossos objetivos dissecar minuciosamente os dados do ISSP, afinal, são infundáveis as possibilidades de combinação, que vão desde questões como renda e migração até as referentes a crenças religiosas. Assim, consideraremos os dados referentes à região Norte em relação à média

⁴⁴ Lembrando que para o ISSP 2008 a categoria protestante corresponde tanto aos protestantes “tradicionalistas” quanto aos pentecostais, já a categoria “outros cristãos” é reservada apenas às Testemunhas de Jeová, Mórmons e Adventistas do Sétimo Dia.

nacional e, na medida em que for pertinente para a argumentação, contrastaremos esses dados com os de outras regiões, dando especial atenção às regiões de Lisboa e Vale do Tejo, pelo fato de nelas se encontrarem as mais significativas manchas urbanas de Portugal. Na tentativa de montar um “tipo” típico do Norte, daremos ênfase a aspectos como: crenças religiosas, confiança nas instituições, posição quanto à diversidade sexual, bioética e direitos reprodutivos (aborto).

Começamos pelo mote principal de nosso estudo. Nesse turno, 6,5% da população do Norte se classifica como *extremamente religiosa* e 22,7% como *muito religiosa*; já na região de Lisboa e V. Tejo, tal proporção cai para 2,9% e 16,2%, quando a média do país para os mesmos quesitos é 3,8% e 21,0%, respectivamente. No pólo oposto, 7,6% das pessoas residentes no Norte se identificam como *muito não religiosas*, contra 9,8% do resto do país, sendo que, na região de Lisboa e Vale do Tejo, esse índice sobe para 16,7%, como pode ser visto na tabela abaixo.

Tabela 3 - Auto-descrição religiosa por região geográfica segundo ISSP 2008

	Extremamente religioso	Muito religioso	Um pouco religioso	Nem religioso, nem não-religioso	Algo não-religioso	Muito não-religioso	Total de entrevistas
Norte	6,5	22,7	40,6	10,9	11,7	7,6	384
Centro	2,1	19,7	48,8	9,3	11,8	8,3	289
Lisboa e Vale do Tejo	2,9	16,2	39,5	8,1	16,7	16,7	210
Alentejo	1,2	30,2	50	5,8	5,8	7	86
Algarve	0	19,2	42,3	15,4	7,7	15,4	26
Total	3,8	21	43,6	9,5	12,2	9,8	995

Fonte: ISSP 2008

Olhando os índices quanto à religiosidade e crença, vemos que a região Norte de Portugal se destaca em todos os sentidos, das demais regiões do país, em especial da Região de Lisboa e Vale do Tejo. Quando perguntadas sobre “Qual afirmativa mais se aproxima de sua crença em deus”, 58,9% dos inquiridos no Norte responderam “não ter dúvidas quanto à existência de deus”, contra 54,4% do restante do país. Já no outro extremo, postam-se 2,3% e 1,8% da população nortenha, que declarou, respectivamente, “não acreditar em deus” e “não ter certeza da existência”. Nesse quesito, a média para Portugal é 4% e 3,5%, respectivamente.

O nortenho também se destaca quanto à crença na vida após a morte: nesta região, 56,9% acreditam nela, contra 48,4% da média nacional; do mesmo modo, são mais crentes na existência do inferno: 49,8% contra 41,2%. No mesmo turno, na região Norte, 32,9% “não acreditam, definitivamente, na existência do inferno”, contra 39,5% do restante da população; mas, por outro lado, 71% no Norte acreditam em milagre, enquanto 63,4% afirmam a mesma coisa para o Portugal.

Tabela 4 - Panorama das crenças por região NUT's II

Região: Portugal	Norte	Centro	Lisboa e V.T	Alentejo	Algarve	TOTAL %
AFIRMATIVA SOBRE DEUS						
Eu não acredito em deus	2,3	5,2	5,7	4,7	0,0	4,0
Não sei se existe um deus, não acredito que há uma maneira de descobrir.	1,8	4,9	5,2	1,2	7,7	3,5
Não acredito em um Deus pessoal, mas eu acredito em um poder superior	9,6	4,5	21,0	9,3	19,2	10,8
Acredito em deus por alguns momentos, mas não em outros.	7,0	9,8	9,5	12,8	3,8	8,8
Embora eu tenha dúvidas, sinto que eu acredito em Deus	20,3	14,3	15,2	34,9	11,5	18,5
Eu sei que Deus realmente existe e não tem nenhuma dúvida sobre isso	58,9	61,3	43,3	37,2	57,7	54,4
TOTAL QUESTIONÁRIO	384	287	210	86	26	993
CRENÇA NA VIDA APÓS A MORTE						
Sim, definitivamente	23,6	17,6	24,2	4,9	59,1	21,3
Sim, provavelmente	33,3	23,5	23,7	24,7	9,1	27,1
Não, provavelmente não	14,5	18,8	17,7	22,2	9,1	17,0
Não, definitivamente não	28,5	40,0	34,3	48,1	22,7	34,6
TOTAL QUESTIONÁRIO	351	255	198	81	22	907
AFIRMATIVA SOBRE O CÉU						
Sim, definitivamente	28,8	15,7	23,0	11,2	25,0	22,2
Sim, provavelmente	34,2	32,3	23,0	30,0	25,0	30,6
Não, provavelmente não	15,5	16,1	17,3	16,2	25,0	16,4
Não, definitivamente não	21,5	35,8	36,7	42,5	25,0	30,7
TOTAL QUESTIONÁRIO	354	254	196	80	24	908
AFIRMATIVA SOBRE O INFERNO						
Sim, definitivamente	17,8	11,2	17,2	10,0	20,8	15,2
Sim, provavelmente	32,0	24,7	18,2	21,2	29,2	26,0
Não, provavelmente não	17,3	21,1	20,8	18,8	16,7	19,2
Não, definitivamente não	32,9	43,0	43,8	50,0	33,3	39,5
TOTAL QUESTIONÁRIO	359	251	192	80	24	906
AFIRMATIVA SOBRE CRENÇA EM MILAGRES						
Sim, definitivamente	33,2	24,6	22,9	12,5	30,8	26,7
Sim, provavelmente	37,8	39,5	33,8	36,2	19,2	36,7
Não, provavelmente não	15,2	14,8	15,9	8,8	23,1	14,9
Não, definitivamente não	13,9	21,1	27,4	42,5	26,9	21,6
TOTAL QUESTIONÁRIO	368	256	201	80	26	931
AFIRMATIVA SOBRE CRENÇA NA REENCARNAÇÃO						
Sim, definitivamente	15,1	11,7	19,0	2,5	33,3	14,3
Sim, provavelmente	22,4	23,0	22,0	16,2	19,0	21,8
Não, provavelmente não	22,1	22,2	19,0	20,0	19,0	21,2
Não, definitivamente não	40,4	43,1	40,0	61,3	28,6	42,7
TOTAL QUESTIONÁRIO	344	248	200	80	21	893
AFIRMATIVA SOBRE CRENÇA NO NIRVANA						
Sim, definitivamente	8,3	2,9	10,5	0,0	25,0	7,1
Sim, provavelmente	22,5	22,7	15,0	12,5	4,2	19,0
Não, provavelmente não	17,4	20,9	24,2	21,9	33,3	21,1
Não, definitivamente não	51,8	53,5	50,3	65,6	37,5	52,8
TOTAL QUESTIONÁRIO	218	172	153	64	24	631
AFIRMATIVA SOBRE CRENÇA EM PODERES SOBRENATURAIS DE ANCESTRAIS						
Sim, definitivamente	10,9	7,9	13,1	1,2	12,0	9,7
Sim, provavelmente	22,9	18,5	14,7	23,5	12,0	19,6
Não, provavelmente não	21,2	22,8	21,5	17,3	40,0	21,9
Não, definitivamente não	45,0	50,8	50,8	58,0	36,0	48,8
TOTAL QUESTIONÁRIO	340	254	191	81	25	891

Fonte: ISSP-2008

Na tabela acima, parece evidente que a região Norte, de modo geral, destaca-se por ter um índice de crença sensivelmente mais elevado do que a média do país e significativamente mais elevado que da região de Lisboa, sua congênera em termos de urbanização e modernização. Os dados ainda revelam indicadores significativos para as regiões do Algarve e Alentejo, que podem resultar tanto da pequena amostra de questionários aplicados, quanto de características próprias destas localidades. No Alentejo, por exemplo, os indicadores quanto à laicidade da população podem estar ligados à significativa influência do Partido Comunista Português, que controla sindicatos de trabalhadores agrícolas em cidades importantes da região, como Beja, alcançando resultados eleitorais expressivos nos distritos alentejanos (CNE, 2009)⁴⁵. Já os dados do Algarve chamam atenção por evidenciarem um padrão de crenças associadas ao que Colin Campbell (1997) denominou “orientalização do Ocidente”, ou que classificaríamos como Nova Era, como a crença em uma força ou poder superior (19,2%) ou no Nirvana (25,0%). Acreditamos que tais dados possam estar ligados à forte presença de uma classe média, bem como à de imigrantes estrangeiros – em especial ingleses – de alto poder aquisitivo na região, que geralmente são associados, na literatura, à vaga *New Age* (HEELAS, 1996).

Voltando ao Norte, vemos, por um lado, que a paisagem pintada pelos dados, além de sugerir a existência de uma forte *demand*a por espiritualidade, aponta para o fato de ser significativamente matizada, não se restringindo ao manancial de crenças católicas. Por outro lado, descortina um importante viés laicista de uma parcela da população nortenha que, se não chega a ser tão proeminente quanto na Região de Lisboa, ao menos serve para indicar que a sociedade do Norte não é tão homogênea e muito menos extremamente católico-dogmática.

Outro fator que parece influenciar na intensidade e diversidade das crenças em Portugal é o nível de educação. Quando cruzamos as categorias relacionadas à crença com os níveis educacionais, vemos que a religiosidade e a pertença religiosa decrescem na razão inversa aos anos de estudo. Neste sentido, enquanto os que se declaram “sem religião” atingem 16% entre os que estudaram mais de doze anos (Ensino secundário/Ensino Superior), ficam em 4,6% nos que possuem até o 9º ano

⁴⁵ Segundo dados da Comissão Nacional de Eleições (CNE), os distritos alentejanos de Évora Beja obtiveram respectivamente 22,33% e 29% dos votos para a Assembléa da República nas Eleições de setembro de 2009. Cf. [<http://eleicoes.cne.pt/vector/index.cfm?dia=27&mes=09&ano=2009&eleicao=ar>]. Consultado em janeiro de 2010.

de ensino (Ensino fundamental). No Norte, os números não são diferentes: 2,2% e 10,7%, respectivamente. Os maiores índices educacionais parecem também influenciar negativamente na crença em deus, milagres, vida após a morte, enfim, em todos os indicadores relativos à crença.

Sabendo das complicações que envolvem a comparação diacrônica sobre o valor atribuído à religião – afinal, os imaginários (CASTORIADIS, 1982) são próprios a uma época história –, podemos dizer que certa dose de laicismo e até mesmo de anticlericalismo ronda as mentes dos portugueses pelo menos desde a Reforma Pombalina de 1759. No Norte, por exemplo, são bastante profícuos os exemplos de movimentos laicos e anticlericalismo; não é sem razão que o escritor português Ramalho Ortigão lamenta o destino da sociedade de sua época:

Nunca se foi menos religioso, no sentido dogmático desta palavra, do que hoje em dia. A descrença austera e *consciente nuns*, irreflectida, palavrosa e insolente noutros, invadiu por infiltração todas as camadas sociais, a ponto de ser provável que numa igreja, como na Semana Santa, inteiramente cheia de fiéis sinceramente devotos, se não encontre um só crente perfeitamente convicto. Para a multidão, o dogma, ou é uma coisa indiferente, ou uma coisa desconhecida, ou uma coisa refutada (ORTIGÃO, 2007 [1870], p. 781).

A julgar pelas letras de Ortigão e pelo que nos contam estudiosos como Steffen Dix (2009), já no século XIX se encontram consideráveis expressões de anticlericalismo e laicismo, em especial entre as classes médias urbanas, desde aquela época levadas pelos ventos que sopram de França. Anacronismos à parte, podemos dizer que o que move parcela considerável da “elite laicista nortenha” é justamente o que aponta para a integração definitiva do velho reino português à Europa moderna, mas agora os ventos sopram de Bruxelas.

Não adensando muito o tema, já que voltaremos a ele com mais vagar nos capítulos posteriores, por ora é interessante mantermos no horizonte a idéia de que a oposição aos grupos protestantes pentecostais, em especial à IURD, no Norte, é tanto fruto da resistência cultural de uma população que imiscui várias esferas de suas vidas ao catolicismo, quanto desta classe média urbana, intelectualizada, europeísta e laica.

Em resumo, podemos atribuir a atual dicotomia na sociedade portuguesa a dois fatores: as características estruturais do estágio atual da modernidade; o tipo de *modernização conservadora* ao qual o país foi submetido em vários momentos do século XX. O primeiro liga-se à crise geral da modernidade e da “*grand narrative*” – para lembrar mais uma vez Lyotard (1981) – bem como ao gradual abandono das

elites nacionais de sua missão “civilizadora das massas” (BAUMAN, 2001). Já o segundo é fruto específico das políticas de modernização autoritária da ditadura salazarista, assim como da admissão do país na Comunidade Económica Europeia (CEE), que se deu a partir do ano de 1986.

Se, por um lado, o pavor salazarista da modernização à europeia levou o país a manter uma economia interna calcada no trabalho agrícola e empresas familiares, sustentado por um anacrônico modelo neocolonialista, por outro, a abertura ao mercado europeu levou a uma rápida transformação das estruturas socioeconômicas do país, com uma significativa concentração da população nas grandes cidades costeiras e um relativo abandono das propriedades agrícolas interioranas⁴⁶.

Essa espécie de “via prussiana” à portuguesa também parece se expressar de forma sugestiva nos números apurados pelo ISSP-2008 quanto ao grau de “confiança” que os portugueses depositam em pessoas e instituições⁴⁷. Como poderemos ver na TABELA 5, o português médio tem um significativo grau de desconfiança, que parece se aguçar na razão inversa de seu acolhimento nos aparelhos da sociedade. Nessa equação, os que têm maior confiança nas instituições e pessoas são os que apresentam melhores níveis de escolaridade e renda. No entanto, como era de se esperar, tal equação inverte-se quanto falamos da instituição igreja ou culto: neste quesito, a exemplo dos níveis de crença, quanto maior o nível educacional, menor a confiança nas instituições religiosas.

Saindo um pouco do escopo português, visitamos índices de países em que o processo de modernização, em tese, envolveu maior participação popular, como Grã-Bretanha e França. Em que pese a queda dramática de tais índices após sucessivas crises, nestes países observamos um índice geral de confiança significativamente maior que o encontrado em Portugal.

Num sobrevôo rápido por alguns índices desses países, podemos observar algumas tendências:

⁴⁶ Sobre o impacto do Euro na economia e sociedade portuguesa. Cf. José Barreto (1998).

⁴⁷ Não nos foge o fato da ambigüidade semântica do termo “confiança” apontado por João Feres Junior e José Eisenberg em sua crítica a forma como o termo aparece nas obras de Ronald Inglehart. Sem dúvida parece pertinente a colocação que os autores fazem sobre a intensa ambivalência lingüística que o termo “confiança” carrega quando aplicado em contextos tão diversos como faz o ISSP, em outras palavras, o que o Português entende por confiança, “*trust*”, é significativamente diverso da forma como o termo é empregado e entendido no inglês ou no alemão (EISENBERG ; FERES JÚNIOR, 2006).

1. Relações pessoais: os altos índices de desconfiança em relações interpessoais são uma tônica nos países consultados, fato que não surpreende, a julgar pela efemeridade e mercantilização dos laços pessoais já apontados nos trabalhos de Bauman (2004) e Sennett (2006). No entanto, os números quanto à falta de confiança nas pessoas parecem se exacerbar de acordo como tipo de modernização e com o funcionamento das instituições mediadoras: 35,5% dos franceses diz não confiar nas pessoas, enquanto na Grã-Bretanha este índice é de 50,5% e em Portugal chega aos 77,9%.
2. Judiciário: 28% da população francesa diz **não confiar**; na Grã-Bretanha são 35,6%; e em Portugal, 45,1%.
3. Igrejas ou Instituições Religiosas: dizem **não confiar** 48,7% dos franceses, 38,2% dos ingleses e apenas 25% dos Portugueses.

O raciocínio que fizemos para países parece poder ser reproduzido no território português: quando olhamos o quadro abaixo, vemos que os maiores índices de confiança em pessoas e instituições são inversamente proporcionais à confiança nas instituições religiosas. Assim, torna-se sintomático encontrarmos índices de confiança na Igreja Católica mais significativos no Norte que no resto do país, em especial entre os habitantes da região de Lisboa. Em paralelo, é possível identificar também uma maior desconfiança das pessoas, do Parlamento, da Economia (negócios e indústria), do Judiciário e do Sistema Educacional entre os nortenhos.

Tabela 5 -Confiança nas instituições por regiões/Portugal⁴⁸

Região	Portugal		Lisboa e V Tejo		Norte	
	Confia	Desconfia	Confia	Desconfia	Confia	Desconfia
Igreja	32,4	25,0	18,9	36,3	35,9	25,0
Pessoas	22,1	77,9	20,7	79,7	15,9	84,1
Parlamento	9,8	53,2	7,2	40,6	9,3	54,6
Judiciário	11,6	45,1	6,2	53,0	10,5	49,7
Economia	9,3	49,8	9,5	48,3	6,6	60,5
Educação	37,2	16,6	26,0	24,8	37,3	18,5

Fonte: ISSP-2008

⁴⁸ No estudo do ISSP-2008, para avaliar os índices de confiança em pessoas e instituições, utilizou-se a questão "Quanta confiança você tem em:", ficando estabelecidas as seguintes categorias de resposta: *completa confiança*, *grande confiança*, *alguma confiança*, *muito pouca confiança*, *nenhuma confiança*, *não sabe* e *não respondeu*. Considerando a proximidade de valor entre as categorias *completa* e *muita confiança*, e entre *nenhuma* e *pouca confiança*, bem como a neutralidade das categorias *alguma confiança*, *não sabe* e *não respondeu*, optamos, para facilitar a análise dos dados, por suprimir as categorias *alguma confiança*, *não sabe* e *não respondeu*, e agregar *completa confiança* e *muita confiança* sob o rótulo *confia*; e *muito pouca confiança* e *nenhuma confiança* sob o rótulo *não confia*, entendendo que, desta forma, não há prejuízo para a interpretação dos dados coletados.

O panorama fica mais claro quando cruzamos os números referentes à confiança nas *Igrejas e Instituições Religiosas* à confiança nas *Pessoas* e nas outras *Instituições*: no Norte, apenas 14,6% dos que confiam na Igreja católica também confia nas pessoas, contra 85,4% que afirma desconfiar; em Lisboa, esses índices são de 30% e 70%, respectivamente. Na mesma trilha vão índices quanto à confiança no Parlamento: no Norte, 13,7% dos entrevistados que confiam na igreja também confia no Parlamento, contra 54,2% que desconfia; para Lisboa, os números são 15,8% e 39,5%. Já a confiança no Sistema Judiciário e no Sistema Educacional não varia em relação ao fator confiança nas instituições religiosas.

Para entendermos esse cenário, acreditamos ser necessária uma breve incursão ao que autores como Luhmann e Giddens⁴⁹ entendem como confiança. Começamos por lembrar que para Luhmann (1996) a confiança é um tipo de redução da complexidade do sistema social, ou seja, na impossibilidade de montarmos planos de ação que levem em conta as infinitas contingências futuras, baseamo-nos em constructos de uma realidade pré-ordenada e pré-selecionada por indivíduos e instituições – no caso de Luhmann, por subsistemas. Para o autor de *Sistemas Sociais*, a sociedade contemporânea está dividida em subsistemas especializados – econômico, cultural, político, religioso, etc. – que se relacionam com a sociedade como um todo por meio de uma *função* e com outros subsistemas pelo que denominou *desempenho*. Assim, a *função* primordial de um sistema seria traduzir em um discurso para o seu interior os aspectos básicos da realidade exterior (ambiente), através de um código central binário que estabelece termos positivos e negativos, a exemplo de “dentro” e “fora” da lei no subsistema jurídico; ou “falso” e “verdadeiro” nas ciências.

Mas o que geraria a confiança nesses “sistemas”? Para Giddens (1991, p. 93-96), a confiança passa por uma inculcação pedagógica da validade de tais sistemas, “sistemas peritos”, que é feita desde os primeiros anos escolares através do que ele chama de “currículo oculto”. Com tal termo, Giddens quer dizer, sem questionar o caráter real ou construído dos sistemas em questão, que o processo de educação formal é, antes de tudo, um processo de legitimação do conhecimento científico-racional.

⁴⁹ Estamos cientes de todas as incongruências entre as obras desses autores, principalmente na concepção que cada uma tem de ação, indivíduo e, é claro, sistema. No entanto, obliteramos conscientemente tais diferenças em prol das proximidades dos modelos explicativos que ambos apresentam.

Se formos mais longe, podemos imaginar, como Foucault (1996: 13), que “a verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e a apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem”, ou seja, a construção da confiança é um ato discricionário de um discurso que se impõe sobre uma realidade infinita – ou complexa, diria Luhmann (2007). Não é sem razão que Habermas compara, em tom de crítica, Luhmann e Foucault: “Luhmann transfere para os sistemas que processam o sentido e o operam (...) as mesmas propriedades que Foucault, com auxílio de um conceito histórico-transcendental de poder, atribuíra às formações discursivas” (HABERMAS, 2000, p. 492).

Afora o problema da arbitrariedade dos discursos gerados pelo sistema, sua legitimidade reside na capacidade de tradução eficaz das questões sociais para o discurso interno, gerando a confiança no sistema: um litígio entre duas pessoas é traduzido para e resolvido no sistema jurídico; um problema de escassez, traduzido em planilhas econômicas, etc. No entanto, a incapacidade de solucionar tais problemas deixa margem para que os mesmos possam ser alvo de outros subsistemas, o que Luhmann classifica como *desempenho*, como já foi visto. Além disso, não é difícil imaginar que a incapacidade de um sistema resolver problemas possa colocar em cheque a confiança que se lhe atribui, reduzindo seu poder de atração e causando, por conseguinte, seu desaparecimento.

Neste ponto, chegamos a um nó teórico que parece ser necessário desatar antes de prosseguirmos: o fato de utilizarmos os conceitos da sociologia luhmanniana não quer dizer que coadunamos com o autor em todos os pontos de seu arcabouço teórico. Em especial, distanciamos-nos, principalmente da segunda fase do pensamento de Luhmann e sua “virada autopoietica”, ou seja, que estabelece auto-referencialidade e o fechamento operacional dos subsistemas. Ao dar esse passo, Luhmann não concebe mais os indivíduos como sujeitos arbitrários, mas como sujeitos cognoscentes voltados para o conhecimento de si mesmos. Para o autor, em um mundo complexo, funcionalmente diferenciado, o “mundo da vida” perdeu todo o significado, ou, como observa Habermas (2001):

As operações para construir um mundo de um sujeito transcendental – que perdeu seu *status* de independência em relação ao mundo e foi rebaixado ao nível do sujeito empírico – são reconceitualizadas enquanto operações de um sistema que opera significativamente de maneira auto-referencial e que é capaz de representar internamente seu mundo circundante. A produtividade criadora de ficções (...) para qual a diferença entre verdade e ilusão perdeu todo o sentido, é reconceitualizada como sistema que domina a complexidade de seu mundo circundante, utilizando o asseguramento de sentido que intensifica sua própria complexidade (...) [Este]

tritador incansável de reconceitualização elimina, como resíduo indigesto, todo mundo da vida “subcomplexo” (HABERMAS, 2001, p. 491- 492).

Desta forma, ao recorrermos a Luhmann, o fazemos pelo poder explicativo dos conceitos de sua teoria, ou, em seus próprios termos, pela capacidade que tem de reduzir a complexidade. Adotar conceitos derivados de um modelo formal como o de Luhmann não quer dizer que não recorremos a análises genealógicas e históricas quando estas se fazem necessárias.

Dito isto, estamos prontos para avançar em direção à compreensão da manutenção do vigor do catolicismo em um ambiente de demandas plurais de toda sorte. Neste sentido, o que explicaria a manutenção dos índices de confiança na igreja dada a escassez generalizada de confiança? A resposta parece estar na capacidade das religiões – neste caso, do catolicismo – interagirem com uma realidade social em contínua transformação, em especial nas áreas em que o fio da memória (HERVIEU-LERGER, 2005) não foi rompido, ou pode ser restaurado pelos agentes religiosos ou pelos fiéis através do *acoplamento* de aspectos da vida social pelo religioso ou vice-versa. No caso do catolicismo em Portugal, as principais áreas de intersecção são: (a) intervenção em questões éticas ou sociais; (b) intervenção, correção ou crítica de decisões políticas ou econômicas; (c) manutenção das crenças e costumes tradicionais; (d) estabilização das identidades nacionais e locais.

Além dos números, alguns fatos com os quais nos deparamos durante o trabalho de campo em Portugal – novembro de 2008 a maio de 2009 – parecem ser pródigos a nossa argumentação. Durante este período, Portugal sentia os ventos da crise econômica mundial que teve início em setembro de 2008. Enquanto o Governo português parecia tatear diante da crise, não conseguindo dar respostas rápidas em meio a um turbilhão de acontecimentos, a Igreja Católica posicionou-se frente aos acontecimentos, trazendo os problemas e angústias da população para dentro de seu discurso. Como podemos observar no pronunciamento do Bispo de Leiria-Fátima, por ocasião do dia 13 de maio:

Na mensagem aos peregrinos, no término das celebrações da Peregrinação Aniversária de Maio, ao final da manhã de 13 de Maio, o Bispo de Leiria-Fátima rogou a Nossa Senhora de Fátima para que interceda “pela paz na Terra Santa”, “pela paz para a humanidade” e para que Portugal viva **“com confiança” este período difícil de crise.** Nesta **“hora de crise mundial, que a todos afecta”**, os cristãos devem viver com “grande espírito de solidariedade e alto sentido de responsabilidade”, afirmou D. António Marto que pediu “solidariedade para com todos os que sofrem as consequências mais agravadas desta crise. (JORNAL a voz portuvalense, 14 de maio de 2009)

Logicamente, o bispo tinha clareza de que os problemas de ordem econômico-social não poderiam ser resolvidos por preces e orações ou, nas palavras de Beyer (1999), que os problemas enfrentados pelo *desempenho* da religião não são, de forma nenhuma, religiosos, e devem, por isso, ser resolvidos em seus sistemas de origem. Assim, o líder religioso não exorta a população a buscar orações e sacrifício – ainda que muitas vezes esses possam ser complementarmente exigidos –; pelo contrário, apela à identidade cristã portuguesa, ao espírito e a valores ligados ao catolicismo, como solidariedade e responsabilidade.

Ao contrário do governo de maioria socialista que teve seu nível de confiança abalado com a crise – haja vista o resultado das últimas eleições para Assembleia da República, na qual o Partido Socialista (PS) recuou dos 45,04% conseguidos nas eleições de 2005 para 36,55% em 2009 –, a Igreja Católica parece ter aumentado seus níveis de confiança junto à população⁵⁰. Embora carecendo de outras fontes, o crescimento do fluxo de visitantes portugueses que peregrinaram ao Santuário de Fátima no ano de 2009,⁵¹ bem como o aumento no número de confissões, pode apontar nesta direção:

O Reitor do Santuário de Fátima atribuiu recentemente este aumento de confissões ao facto de o Santuário disponibilizar um grande número de sacerdotes para ministrar o Sacramento, à facilidade de acesso à cidade e à crise actual vivida pela sociedade. Para Monsenhor Luciano Guerra, a crise socio-económica, com consequências graves e situações de stress no trabalho e nas famílias, é dos principais motivos que levam as pessoas ao confessionário. (JORNAL o público, Março de 2009)

Outro aspecto nodal para se compreender a manutenção dos níveis de confiança na igreja católica é a possibilidade de encontrar uma fonte normativa num cenário em constante mutação. Como ficará mais claro no capítulo quatro, a região Norte de Portugal guarda maiores reservas quanto à admissão do país na União Europeia. Vêm com particular desconfiança a adoção de alguns valores europeus, principalmente por acreditarem que tal processo degrada a cultura nacional, em especial a cultura nortenha, que julgam ser o cerne da portugalidade. Esse descontentamento com a europeização portuguesa parece crescer na mesma

⁵⁰ Cf. [<http://www.legislativas2009.mj.pt/legislativas2009/#none>] Consultado em Julho de 2010.

⁵¹ Santuário de Fátima, Estatísticas 2005.2006.2007.2008.2009.Cf. [<http://www.santuario-fatima.pt/portal/index.php>] Janeiro de 2010.

proporção em que as expectativas geradas quanto à entrada do país no clube europeu se frustram.

Como dissemos em páginas anteriores, a admissão de Portugal na UE levou o país a se submeter a uma série de metas estabelecidas por sucessivos tratados – Maastrich (1992), Amsterdã (1997), Nice, (2001) e Lisboa (2007) – que visavam dar unidade sócio-cultural a um emaranhando de povos. Se para algumas “elites nacionais” incrustadas em estados, como bascos ou catalães, a “supernação” (SMITH, 2001) europeia significava a possibilidade de enfraquecimento dos antigos Estados Nacionais que asfixiavam suas aspirações à autonomia, para outras elites – em especial para aquelas pertencentes a países que haviam perdido seu passaporte de entrada no clube europeu em séculos passados, como Portugal – significava uma segunda chance de se modernizar, econômica e culturalmente. No entanto, os fundos comunitários que trouxeram grandes obras, também trouxeram mudanças significativas, principalmente para uma população que até a década de 1970 era eminentemente rural (72,3%). Nesse contexto, a evasão de mão de obra jovem, a baixa taxa de natalidade e o conseqüente envelhecimento da população do país davam sinais de que não seria tão fácil nivelar Portugal aos demais países europeus. Somados a esses fatores, que constituíam e constituem um entrave à modernização portuguesa, temos os altos gastos com saúde e educação, requeridos por uma população envelhecida e pouco instruída, o que sempre constitui um “problema” no mundo em que o “déficit nominal zero” é o grande fiel da balança das políticas públicas.

Neste contexto, uma parcela da população portuguesa que se viu excluída das benesses da “Princesa Europa” passa a duvidar da validade de seus bilhetes de acesso. Mas por que esse processo é mais agudo no Norte que em Lisboa? Em nosso entendimento, o cerne da questão reside no imaginário local, especialmente na idéia de que o Norte, em especial o Porto, não se beneficia, ou melhor, é prejudicado no processo de distribuição dos investimentos internos e externos em Portugal. A elite nortenha parece ter bom êxito ao fomentar tal ideário, que tanto justificaria alguns índices negativos de sua gestão frente aos municípios quanto reforçaria o poder regional frente à capital. O influente político portuense Fernando Gomes, ex-presidente da Câmara Municipal do Porto (1989-1997), afirma que se vê passar “o sonho do Norte como animador político e económico do país (...), em que

apenas 9% do investimento estrangeiro no Norte; mais de 80% das verbas destinada à pesquisa ficam em Lisboa” (Jornal O Público, 06/12 de 1992).

Nesse sentido, para ter sucesso, a *intelligentsia* vernacular apela para os mais nobres sentimentos de unidade da população nortenha, que se ligam tanto ao catolicismo – amálgama da identidade nacional –, quanto a uma etno-história que remonta aos reinos suevos fundadores de *Portucale*, região que deu origem à nação portuguesa. Todos esses elementos são catalisados pela idéia de que o Norte é preterido no processo de modernização português. Assim, opera-se o que Smith (1999) classifica como mobilização “vernacular das identidades”, segundo a qual quanto mais franco for o uso das tradições locais, dos costumes e da religião, “menos difícil será convencer os outros, amigos e inimigos, da realidade da ‘nação’, pois pode-se fazer com que ela ‘brote’ coextensivamente com a etnia demótica e mostre sua reencarnação após um longo período de morte pretensa” (SMITH, 2001, p. 196).

Num cenário de intensas mudanças, em que a vida comunitária das pequenas vilas onde o trabalho era organizado em empresas familiares é trocada, sem aviso prévio, pelo trabalho precário nas cidades ou pelos pecúlios de aposentadoria que não chegam a um salário mínimo, a Igreja Católica parece ser a grande beneficiária, pois é uma das poucas instituições que mostram sinais claros e direções seguras a seguir em meio ao vendaval de informações. Somado a este fato, a pluralidade interna, bem como o carisma institucional, permite ao catolicismo, fornecer mensagens – às vezes de sinal trocado – que se adaptam tanto aos gostos dos “liberais reformadores”, que não negam as benesses da modernidade mas querem uma maior justiça distributiva, quanto dos neoconservadores que, frustrados com os rumos da modernização, preferem voltar para trás dos muros das comunidades, onde os sinais são claros e as direções seguras.

Nesse sentido, parece ser uma das características centrais do catolicismo poder operar nessas duas frentes, que Beyer (1999) classificou como “opção liberal” e “opção conservadora”. Em Portugal, a Igreja Católica desempenha os dois papéis com igual vigor, atendendo aos interesses liberais, como vimos no caso do Bispo de Leiria-Fátima, ou aos interesses neoconservadores, como na campanha contra a interrupção voluntária da gravidez, durante os referendos de 1998 e 2007; ou da União Civil entre pessoas do mesmo sexo, votado na Assembléia da Republica em janeiro de 2010, por exemplo. Nestes dois episódios, a Igreja Católica, como era de

se esperar, engajou-se firmemente: no primeiro caso, fomentando os movimentos que pregavam o voto “Não” nos referendos e, no segundo caso, fazendo petições e cartas de agravo aos parlamentares, tendo suas autoridades eclesiais se posicionado publicamente na mídia nacional contra a aprovação da lei.

É interessante notar que, enquanto no caso dos referendos sobre a interrupção voluntária da gravidez, a Igreja Católica tenha procurado *acoplar* (LUHMANN, 2007) elementos do discurso científico, no caso da lei que prevê o acesso ao casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, o argumento apelou para fatores culturais, sendo raro, em ambos os casos, que as discussões se reportassem a questões de cunho teológico-dogmático. Na maioria das vezes, os “movimentos pelo não”, ou em “defesa da vida”, como se auto-intitularam, eram dirigidos por profissionais da área de saúde – em sua maioria médicos – que estavam mais envolvidos com teorias científicas sobre o início da vida e o desenvolvimento do embrião⁵². Em processos eleitorais, marcados por altos índices de absenteísmo – 68,11% em 1998 e 56,43% em 2007 –, a proposta foi rejeitada na década de 1990 por uma pequena margem: 50,07% votaram “NÃO”; já na década posterior, a proposta foi vitoriosa com 59,25% dos votos no “SIM” (FIGURA 1).

Por outro lado, como dissemos, a oposição da oficialidade católica à união civil de pessoas do mesmo sexo fundou-se em argumentos ligados à cultura e a tradição:

O problema que está em questão não é a homossexualidade. Se a discutirmos, o discurso tem outros parâmetros. Neste momento está em causa a natureza do casamento. Que não é uma questão religiosa, antes cultural. (...) As culturas milenares consideram o casamento um contrato entre um homem e uma mulher, que dá lugar a uma instituição, a família. Mudar esta compreensão milenar do que é a família na humanidade pode ter consequências gravíssimas no futuro (...) (D. José Policarpo, Patriarca da Igreja Católica em Portugal, Eclésia)

[Já para o Bispo do Porto D. Manuel Clemente] o casamento civil tem sido como sempre a humanidade o apurou: baseado na alteridade homem/mulher, que está na base da construção da sociedade. (...) Digo isto como cidadão: há aqui um valor estruturante da sociedade, institucional, à volta de algo que a sociedade reconheceu

⁵² As posições da Igreja católica podem ser acompanhadas tanto através dos jornais, quanto pelo portal Eclésia, uma agência de notícias da Igreja Católica em Portugal: Cf. <http://www.agencia.ecclesia.pt>. A Comissão Nacional de Eleições também mantém em sua página uma lista das organizações civis que se posicionaram a favor e contra a lei que previa a “despenalização da interrupção voluntária da gravidez”, neste local pode-se consultar os diversos movimentos bem como seu posicionamento e lugar de origem. Cf. [\[http://www.cne.pt/index.cfm?sec=030600000&EleicaoID=31&Eleicao2ID=0\]](http://www.cne.pt/index.cfm?sec=030600000&EleicaoID=31&Eleicao2ID=0) Página consultada em Janeiro de 2009.

de muito importante e, por isso, precisava de ser salvaguardado e promovido. (D. MANUEL CLEMENTE, Eclésia)⁵³

Neste mesmo sentido, o Conselho Permanente da Conferência Episcopal Portuguesa (CEP), em 2009, afirmou a oposição a qualquer lei que “equipare as uniões homossexuais ao casamento das famílias constituídas na base do amor entre um homem e uma mulher”. Em uma carta Pastoral, o CEP condena o que acredita ser uma “tentativa de desestruturar a sociedade portuguesa”, considerando que a união entre pessoas do mesmo sexo não “possa ser equiparada à família estavelmente constituída através do casamento entre um homem e uma mulher”. “Tal constituiria uma alteração grave das bases antropológicas da família e com ela de toda a sociedade, colocando em causa o seu equilíbrio”⁵⁴.

Não deixa de ser interessante e significativo que a Igreja Católica transite pelos argumentos científicos para tentar alcançar uma parcela da população mais refratária ao seu discurso, mas o que mais chama atenção nas passagens é a ligação direta entre degradação econômico-social e perda de valores culturais:

Queremos ainda chamar a atenção para a necessidade de iniciativas que ajudem as famílias estavelmente constituídas a superar os problemas económicos que muitas atravessam, que as valorizem como lugar primordial de educação dos filhos e que favoreçam a sua importância na vida social.⁵⁵

Embora a pintura deste mundo em crise possa afugentar alguns membros das elites europeístas, seduz uma significativa parcela da população que, “sem saber onde está Golias” – para lembrar a perspicaz frase de Garcia Canclini (2003) que resume nosso estágio da globalização –, tateia e agarra-se a quaisquer sinais que lhes pareçam seguros e familiares: neste caso, “o passado, pelo menos, é seguro”, como diria Daniel Webster.

Nesse sentido, a maior influência do catolicismo no Norte pode ser notada tanto nos números oficiais dos votantes quanto nas estatísticas ISSP-2008: ambos mostram que a região é significativamente refratária, não só à legalização do aborto, mas também às questões concernentes à liberdade sexual. Nos mapas abaixo

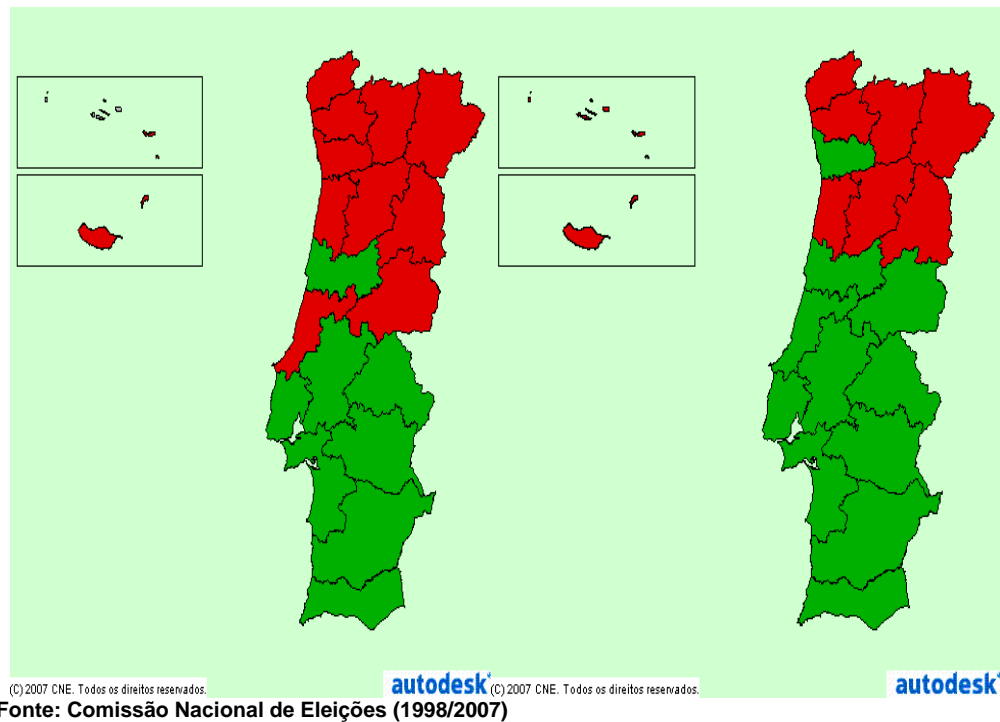
⁵³ Eclésia Agências de Notícias da Igreja Católica em Portugal. Cf. [<http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=77114>] Página consultada em maio de 20010.

⁵⁴ Nota Pastoral do Conselho Permanente da Conferência Episcopal Portuguesa, “Em favor do verdadeiro casamento”, 20 de Fevereiro de 2009. Cf. [<http://www.ecclesia.pt/cgi-bin/cepdocumentos.pl?offset=20>]. Página consultada em maio de 2010.

⁵⁵ Idem.

podemos observar como se posicionou a população dos distritos Portugueses nos referendos:

Figura 1 - Evolução da votação no Referendo sobre interrupção voluntária da gravidez, 1998 e 2007



Ainda que tenha havido uma evolução do “sim” em um distrito do Norte – Porto, com 54,6% de votos SIM – e em dois do Centro – Castelo Branco (61,65% SIM) e Leiria (58% SIM) –, a região de Lisboa, pelo seu peso demográfico e pelos 71% que concentrou no “SIM”, foi o fiel da balança, uma vez que os índices de distritos populosos como o Porto foram bastante parelhos.

Tabela 6 - Valores morais por completa ou muita confiança na igreja/ região NUT'S II

Região: Portugal	Norte	Centro	Lisboa e V.T	Alentejo	Algarve	TOT %
AFIRMATIVA SOBRE RELAÇÕES ESUAIS ANTES DO CASAMENTO						
Sempre errado	22,6	17,4	30,0	53,3	14,3	22,9
Quase sempre errado	16,5	11,3	7,5	20,0	14,3	13,5
Errado só às vezes	21,8	16,5	15,0	13,3	28,6	18,7
Não é errado em todos os	39,1	54,8	47,5	13,3	42,9	44,8
Sempre errado	22,6	17,4	30,0	53,3	14,3	22,9
Quase sempre errado	16,5	11,3	7,5	20,0	14,3	13,5
TOTAL QUESTIONÁRIO	133	115	40	15	Sete	310
RELAÇÕES SEXUAIS COM NÂ-CONJUGUE						
Sempre errado	73,7	69,5	71,8	88,2	100,0	73,3
Quase sempre errado	13,1	15,3	12,8	5,9	0,0	13,2
Errado só às vezes	8,8	4,2	10,3	0,0	0,0	6,6
Não é errado em todos os	4,4	11,0	5,1	5,9	0,0	6,9
TOTAL QUESTIONÁRIO	137	118	39	17	7	318
RELAÇÕES SEXUAIS ENTRE DOIS ADULTOS DO MESMO SEXO						
Sempre errado	67,4	43,5	66,7	76,5	71,4	59,3
Quase sempre errado	7,6	13,9	5,6	5,9	0,0	9,3
Errado só às vezes	15,2	11,1	16,7	17,6	14,3	14,0
Não é errado em todos os	9,8	31,5	11,1	0,0	14,3	17,3
TOTAL QUESTIONÁRIO	132	108	36	17	7	300
OPINIÃO SOBRE O ABORTO QUANDO HÁ PROBLEMA NO FETO						
Sempre errado	10,4	21,6	30,6	56,2	42,9	20,0
Quase sempre errado	12,6	9,9	0,0	6,2	0,0	9,5
Errado só às vezes	17,8	13,5	13,9	18,8	0,0	15,4
Não é errado em todos os	59,3	55,0	55,6	18,8	57,1	55,1
TOTAL QUESTIONÁRIO	135	111	36	16	7	305
OPINIÃO SOBRE O ABORTO QUANDO A FAMÍLIA NÃO TEM RENDA						
Sempre errado	49,6	38,8	32,4	58,8	57,1	44,3
Quase sempre errado	18,2	20,7	8,1	17,6	28,6	18,2
Errado só às vezes	18,2	26,7	32,4	23,5	0,0	22,9
Não é errado em todos os	13,9	13,8	27,0	0,0	14,3	14,6
TOTAL QUESTIONÁRIO	137	116	37	17	7	314
O MARIDO DEVE GANHAR DINHEIRO PARA O SUSTENTO DA FAMÍLIA						
Concordo	8,7	8,5	10,0	12,5	0,0	8,8
Concordar	29,0	14,4	10,0	25,0	28,6	21,0
Não concordo nem discordo	14,5	16,9	10,0	18,8	14,3	15,0
Discordar	27,5	32,2	30,0	31,2	0,0	29,2
TOTAL QUESTIONÁRIO	138	118	40	16	7	319

Fonte: ISSP-2008

Neste ponto, os números apresentados pela região Norte parecem falsear tanto a equação clássica com a qual nos acostumamos em sociologia da religião, que liga maior índice de urbanização e modernização a maiores taxas de secularização, quanto à teoria da *escolha racional*, que postula uma relação negativa entre monolitismo religioso e a intensidade das práticas. A região, que é uma das mais urbanizadas de Portugal (OLIVEIRA ; PEIXOTO, 2001), combina altos índices de pessoas que se declaram católicas (foram 89,85% em 1981, 85,48% em 1991⁵⁶ e 90,89% em 2001) com números expressivos quanto à prática efetiva da religião. Como podemos ver na tabela abaixo, 34,2% da população do Norte declarou freqüência regular às atividades religiosas, média superior aos 32,2% alcançados por Lisboa, que como vimos tem um cenário religioso bem mais colorido que o do Norte.

Tabela 7 - Prática religiosa segundo local de Residência

Região: Portugal	Norte	Centro	Lisboa e V. T.	Alentejo	Algarve	PT
R: Participação dos serviços religiosos						
Várias vezes por semana	2,3	1,7	4,2	0,0	7,7	2,5
Uma vez por semana ou uma vez por semana ou mais	27,0	23,9	11,8	10,6	23,1	21,4
2 ou 3 vezes por mês	4,9	6,6	7,5	9,4	0,0	6,2
Uma vez por mês	9,1	9,3	7,5	4,7	0,0	8,2
Várias vezes por ano	24,2	19,0	18,4	23,5	11,5	21,1
Uma vez por ano	13,2	11,1	10,8	16,5	23,1	12,6
Menos uma vez por ano	11,2	12,5	12,7	20,0	19,2	12,8
Nunca	8,1	15,9	26,9	15,3	15,4	15,1
Número de questionários	385	289	212	85	26	997

Fonte: ISSP 2008

Até aqui, os dados parecem colocar em xeque pelo menos três dos axiomas centrais da teoria da *escolha*: primeiro, o que postula que o estado natural de toda economia religiosa não regulada pelo Estado é o pluralismo (STARK ; MACCANN, 1993), pois a situação de monopólio só pode ser conseguida através da força coercitiva do Estado (STARK ; IANNACONE 1993). Segundo, o que atribui ineficiência a uma única agência religiosa no que diz respeito à mobilização dos interesses de seus fiéis, uma vez que, para Stark e Iannacone (1993), em uma economia religiosa regulada, monopolizada por uma ou duas firmas, os níveis de participação serão baixos⁵⁷. Terceiro, temos o postulado que acredita que o

⁵⁶ Lembramos que essa queda pode estar ligada ao alto índice de não respostas do censo de 1999, principalmente na região Metropolitana do Grande Porto, que tem um peso estatístico muito alto.

⁵⁷ De forma extemporânea, já que segundo o próprio Stark (1999) uma das vantagens da nova teoria é o seu formalismo e o poder explicativo geral. Porém, ao analisarem o caso da Irlanda, os autores introduzem uma

pluralismo fortalece a economia religiosa: para os autores (STARK ; IANNACONE 1993), à medida que uma economia religiosa se torna plural, o empenho na oferta de produtos religiosos aumenta com a concorrência, pois torna as firmas mais motivadas. Esta oferta mais vigorosa induz a uma maior demanda e, conseqüentemente, a um aumento do compromisso individual. Neste caso, os dados levantados sobre a religião em Portugal, em especial os da Grande Lisboa, também não corroboram a terceira tese, uma vez que mostram que as áreas com maior diversidade religiosa são as que apresentam menor índice de participação religiosa e de pessoas que se declaram sem pertença.

Por outro lado, os dados parecem confirmar a tese de que fatores externos ao campo religioso – que não a regulação estatal – interferem na variação da demanda quanto à religião de um modo geral, fazendo oscilar o numero de irreligiosos, bem como das preferências quanto ao tipo de religião a seguir. Como veremos mais adiante, as diferentes denominações religiosas parecem encontrar menor resistência em contextos nos quais seu discurso institucional é mais adaptado, seja pelos ajustes e adaptações feitas por sua oficialidade, pela continuidade entre o passado local e a história da instituição ou ainda pela proximidade cultural entre prosélitos e agentes portadores da mensagem. Nesse sentido, observaremos que, ao passo que a IURD encontra barreiras significativas para se fixar no Norte, igrejas como a Assembléia de Deus e Congregação Cristã em Portugal gozam de um êxito relativo na mesma região, angariando fiéis através de redes de contatos face a face e do não contraste com a cultura local.

Portanto, reafirmamos que, para compreender a discrepância no que diz respeito à pluralidade religiosa em território português, é necessário considerar: a) as raízes históricas da constituição da identidade nacional portuguesa e o papel que o Norte ocupa nesse processo; b) a estratificação da sociedade portuguesa; c) o recente processo de modernização do país, após sua admissão na União Européia, que, em nosso entendimento, enlaça os dois pontos precedentes; d) o tipo de catolicismo implantado no Norte em relação ao implantado no Sul.

explicação *ad hoc* segundo a qual quando a religião se torna elemento principal de nacionalismo ou conflitos étnicos, ela pode manter uma situação de hegemonia e altos índices de participação, análogos ao encontrados em uma situação pluralista (SHAROT, 2002).

2.4 Pentecostais e protestantes em Portugal: demandas, ofertas e regulações

Na seção anterior, vimos como a Igreja Católica vale-se de estruturas históricas locais para manter sua hegemonia religiosa em boa parte de Portugal, especialmente no Norte. Embora o que poderíamos chamar de “mercado religioso” português tenha se desenvolvido paulatinamente após o 25 de Abril de 1974, não nos parece adequado afirmar que a oferta religiosa é regulada *prioritariamente* pelo Estado, uma vez que não se diferencia da mesma forma em todo o território nacional. Em outras palavras, seria arriscado tentar compreender as disparidades na pluralidade religiosa portuguesa através da fórmula: desregulamentação estatal = crescimento da oferta religiosa = pluralidade = maior compromisso religioso.

Em que pese a assinatura, em 2004, da nova Concordata, que restabeleceu alguns compromissos entre Estado e cúria romana, a Lei de Liberdade Religiosa aprovada na Constituição da III República em 1976 já previa tanto a separação entre Estado e Igreja Católica, quanto a liberdade de culto. No entanto, embora tal “desregulamentação do mercado religioso” tenha sido acompanhada de uma maior oferta de opções religiosas, sua acolhida foi diversa no território luso, sendo a região de Lisboa significativamente mais receptiva às crenças não católicas que as demais regiões.

É bom lembrar que não perdemos de vista a observação de Frigerio (2009) de que, segundo o *paradigma da escolha*, não se passa de uma situação de monopólio necessariamente a uma situação de mercado, ou seja:

(...) existe na realidade um contínuo de possibilidades – que implica distintos graus de regulação e a ação de diferentes variáveis que afetam a liberdade com que os indivíduos podem realizar suas opções religiosas e, **sobretudo, os custos sociais que devem enfrentar por causa delas.** (FRIGERIO, 2009, p.18, Grifos nosso)

Entretanto, ainda que em algumas situações os indivíduos atuem francamente impulsionados pela satisfação de seus desejos ao menor custo social possível, como de fato o fazem, sabemos que os indivíduos não agem *sempre* de forma instrumental em relação às normas e preceitos sociais. Por outro lado, também é conhecido, pelo menos desde Durkheim e Parsons, que as pessoas são bastante sensíveis às opiniões dos outros e, portanto, tendem a seguir as diretrizes ditadas por sistemas consensualmente desenvolvidos de normas e valores, interiorizados

por meio da socialização, de forma que a obediência nem sempre é percebida como um peso.

Como bem nota Mark Granovetter (2007) – ao criticar o que ele denomina de *concepção subsocializada da ação* no paradigma da escolha racional aplicado às relações econômicas –, se seguirmos a argumentação da teoria da *escolha*, o problema da ordem social parece estar resolvido, uma vez que ao aumentar os custos de uma ação indesejada, a tendência é que esta ação cesse ou diminua drasticamente. Mas, ao contrário, inúmeros cenários concretos mostram que nem sempre o aumento dos custos de uma ação leva os indivíduos a deixarem de procedê-la, e nem mesmo pode-se dizer que há uma percepção universal do que possa ser encarado como custo: aqui, as informações passadas pelos vários estudos sobre a repressão ao tráfico de drogas no Rio de Janeiro parecem pródigas.

É interessante notar que, a menos que se recorra à compreensão de processos de internalização de normas através da instituição de regimentos legais, da conseqüente formação da ordem e de solidariedades a partir da normatização estatal – o que parece fugir ao *paradigma da escolha* –, não é possível compreender as discrepâncias entre a diversidade religiosa norte-sul tendo em conta somente as regulações do Estado e seus efeitos sobre a religião; resta-nos recorrer a outros expedientes para tentar compreender a diversidade religiosa nestes territórios.

Como vimos, o paradigma da *escolha racional* fala em “segmentação natural das preferências dos indivíduos” (STARK ; MCCANN, 1993, p. 113), acreditando ser estável a demanda por religião. Desta forma, logicamente, não avança na compreensão da diversidade dessa demanda, simplesmente porque esta seria regulada pela oferta, ou seja, produzida por firmas religiosas em concorrência. Ainda que, em algumas passagens, Stark e cia. admitam a influência de fatores como classe e gênero nas preferências religiosas, fica difícil compreender, dentro dos limites do paradigma da *escolha*, como se dá a afinidade de certos estratos sociais com tipos religiosos – como classe média e Nova Era; setores populares e pentecostalismo; entre outros – sem recorrer aos processos específicos de formação do *ethos* desses grupos.

Da mesma forma, não há como aderir a uma instituição religiosa que não existe, mas sempre é possível criar uma, ou mesmo variações abrigadas dentro do cabedal de crenças da mesma instituição, como o que chamamos genericamente de catolicismo popular. Embora essa criação possa vir à tona por meio do carisma de

um líder, da revelação profética ou do intelecto e da pena de teólogos e autoridades religiosas – remetemos ao surgimento do purgatório ou às inúmeras correntes e ritos criados *ad hoc* pelas igrejas neopentecostais –, ainda assim obedece à lógica de uma demanda permeada pela “memória coletiva” (HALBWACHS, 1990). Nesse sentido, parece ser falsa a dicotomia entre *oferta* e *demanda*, como já havia apontado James Montgomery (2003) em uma crítica ao *paradigma da escolha*, o que nos leva a procurar respostas não na oferta de bens religiosos, mas nas histórias específicas que determinam a variedade de demandas e suas oscilações em contextos particulares.

Dito isto, podemos olhar os dados sobre a dispersão dos pentecostais dentro do território português atentando não só para a assimetria entre o número de fiéis e de instituições no Norte e na região de Lisboa, como também para a predominância de uma ou outra denominação religiosa em certa fatia do território. Como veremos, para além da significativa dificuldade na implantação dos pentecostais no Norte, encontram-se igrejas, como a Congregação Cristã em Portugal, que restringem seu nicho de atuação justamente a essa região, enquanto outras, como a IURD, têm sérias dificuldades de implantação.

Assim, para uma primeira aproximação do fenômeno pentecostal em Portugal, torna-se imperativo analisar os dados fornecidos pelo INE, apesar de suas limitações e imprecisões. Como assinalamos, segundo estes números, não é possível distinguir pentecostais de outros grupos neo-cristãos, uma vez que estão todos abrigados sob o guarda-chuva das categorias “protestantes” e “outros cristãos”.

Analisando inicialmente o grupo protestante, vê-se que representa um segmento extremamente minoritário nas estatísticas do INE: como se pode observar na TABELA 7, este grupo variou muito pouco desde a contagem de 1981, quando perfaziam 39.212 indivíduos, até os 48.301 do censo de 2001. Quanto à concentração geográfica, seguem o padrão dos outros grupos minoritários analisados anteriormente: a maioria dos que se declararam protestantes estão concentrados nas regiões de Lisboa (1%) e no Algarve (1,41%), com diminuta penetração no resto do país. Olhando a tabela abaixo, vemos inclusive que o grupo protestante perde adeptos entre os censos de 1981 e 1991, para voltar a crescer no de 2001. Tal como aconteceu com as outras categorias analisadas, acreditamos que

este decréscimo possa ser atribuído mais ao elevado índice de não resposta da contagem de 1991, do que à perda efetiva de fiéis.

Diante do acanhado crescimento do grupo protestante nas estatísticas do INE, dois aspectos precisam ser abordados: o primeiro se refere à própria distribuição das respostas dos pentecostais nas categorias disponíveis no censo, enquanto o segundo, intimamente relacionado ao primeiro, remete a uma incoerência destes dados com o expressivo crescimento no número de locais de culto de igrejas pentecostais e neopentecostais nas últimas décadas.

Tendo em conta o primeiro aspecto, a pequena variação de protestantes, tanto em números brutos, quanto em percentuais, levou-nos a crer que boa parcela dos evangélicos pentecostais tenha se declarado “outros cristãos”, aludindo a uma distinção da categoria “protestante”, que abarcava igrejas reformadas, membros do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC), como a Presbiteriana Portuguesa, a Metodista e a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica. Tal afastamento identitário pode ser explicado pela orientação ecumênica das igrejas do COPIC, que o levou a uma relativa aproximação da Igreja Católica. As igrejas reformadas lançam mão principalmente do seu peso histórico na constituição da Europa, bem como da longa estadia em Portugal, já que estão em solo nacional desde o século XIX, para auferir maior legitimidade dentro da sociedade portuguesa. Tal estratégia levou o COPIC, diversas vezes, a se colocar ao lado do *status quo* nacional e em contraste com os interesses de igrejas pentecostais ou neopentecostais, a exemplo de suas manifestações por ocasião dos conflitos envolvendo a IURD no Norte⁵⁸. Vejamos como se coloca o COPIC diante da possibilidade de unidade com a Aliança Evangélica Portuguesa, organismo que representa a maioria das igrejas pentecostais:

Sentia-se a necessidade da existência em Portugal de um organismo que servisse como elo de ligação das Igrejas portuguesas e que fosse um instrumento de cooperação e companheirismo. Havia já a Aliança Evangélica Portuguesa, mas essa representava apenas indivíduos que nela estivessem inscritos, e houve, por isso, quem visse na Federação a solução ideal, pensando, muito provavelmente, no exemplo da França, onde a Federação Protestante tem tido uma acção admirável, ou da Itália, com a sua Federação das Igrejas Evangélicas, ou mesmo na Federação das Igrejas da Alemanha. Mas uma Federação de Igrejas Evangélicas ou Protestantes, pelo seu próprio nome, seria restritiva. Uma igreja que não se identificasse com este ramo de Cristianismo, como é o caso da Igreja Velho

⁵⁸ O COPIC, ainda que tenha condenado os ataques contra a IURD, acabou por reiterar uma série de críticas veiculadas à igreja na mídia portuguesa, especialmente no que diz respeito à relação que a IURD mantém com o dinheiro, bem como a pouca ortodoxia litúrgica e teológica, que envolve demônios e entidades afro-brasileiras. Tal discurso acusatório também é comumente dirigido à IURD pelas igrejas filiadas a Aliança Evangélica Portuguesa (AEP).

Católica, da Igreja Ortodoxa ou mesmo da **Igreja Anglicana, para já não falar da Igreja Católico Romana**, obviamente não poderia associar-se a um tal organismo. Na França, por exemplo, quando o espírito **ecuménico avançou e a cooperação entre protestantes e ortodoxos e católicos se tornou um facto**, foi necessário criar-se um novo organismo a que foi dado o nome de Conselho das Igrejas Cristãs da França. (CUNHA; CARDOSO; HORA; LEITE, 1996)⁵⁹

O outro fato que pode evidenciar a não declaração dos pentecostais entre os protestantes no recenseamento do INE, é sabermos que após a década de 1980 instalaram-se ou foram fundadas em Portugal algumas denominações neopentecostais, como a Igreja do Maná (fundada em Lisboa em 1984), ou a IURD, que chegou ao país em 1989. Tais denominações experimentaram um fluxo de fiéis e uma progressão do número de templos (VILAÇA 1997 , 2006; FRESTON, 1999 ; MAFRA, 2001) incompatíveis com o crescimento do segmento protestante, o que nos leva a crer que a maioria dos fiéis destas e de outras denominações pentecostais tenham se declarado entre os “outros cristãos” ou omitido sua pertença religiosa.

Ao contrário, as igrejas protestantes reformadas, membros do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC), tiveram pouca evolução no número de lugares de culto em Portugal e, por dedução, de fiéis. No caso dessas igrejas, é interessante observar que a maior proximidade com a Igreja Católica e a penetração nas instituições da sociedade portuguesa não renderam aos membros do COPIC um crescimento significativo no número de adeptos.

Tabela 8
Protestantes por Região NUT's II

Região	Protestantes					
	1981		1991		2001	
	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)	Fi	fi (%)
Norte	6537	0,25%	555	0,02%	7179	0,24%
Centro	5087	0,36%	5272	0,36%	8772	0,44%
Lisboa	22184	0,84%	20644	0,72%	22641	1,00%
Alentejo	2494	0,52%	1811	0,38%	3961	0,59%
Algarve	1814	0,67%	2915	0,99%	4756	1,41%
Açores	509	0,27%	483	0,26%	510	0,27%
Madeira	587	0,31%	352	0,17%	482	0,24%
TOTAL	39212	0,50%	36932	0,44%	48301	0,56%

Fonte: RGP/INE

Neste sentido, o protestantismo reformado português parece ter um crescimento especialmente endógeno e engrossado por imigrantes, tanto de origem europeia – a julgar por sua concentração na região do Algarve, tradicional receptora

⁵⁹ Conselho Português de Igrejas Cristãs; Figueira da Foz, Outubro de 1996, Cf. [http://www.igreja-metodista.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=78:conselho-portugues-de-igrejas-cristas&catid=83:ecumenismo&Itemid=116] Página consultada em Janeiro de 2010.

de imigrantes (ingleses, franceses e alemães) – quanto das ex-colônias africanas, uma vez que estas denominações têm estreitos vínculos missionários com essas regiões (BAUR, 2003). Por exemplo, no recenseamento de 1991 (RGP-INE), a população estrangeira entre os protestantes era de 18% do total, passando em 2001 para 23%, enquanto entre os que se declararam “outros cristãos”, a porcentagem saltou de 3% para 9%, lembrando, para fins de comparação, que entre os católicos esse número é de 1%.

Logicamente, não passamos ao largo do fato de que muitos dos que se declararam protestantes no recenseamento podem ser oriundos de igrejas pentecostais, em especial das de implantação mais recente – como Igreja Pentecostal Deus É Amor (IPDA), implantada em Portugal em 1991 –, que ainda contam com uma soma considerável de imigrantes, principalmente quando comparadas com igrejas que chegaram no início do século XX, como a Assembléia de Deus ou a Congregação Cristã em Portugal. Durante o trabalho de campo, foi bastante comum encontrarmos nas igrejas pentecostais brasileiras pessoas que sequer estavam em situação legal no país, portanto, não aparecendo nos números oficiais dos censos⁶⁰. No entanto, o fato mais comum – como veremos mais adiante – é as igrejas do protestantismo tradicional, que muitas vezes auxiliam o imigrante através de redes assistenciais, montadas ainda no país de origem, terem dificuldade de manter os recém-chegados em seus quadros.

Se este raciocínio estiver correto, as taxas de imigrantes entre os protestantes advêm, sobremaneira, dos imigrantes dos próprios países europeus em Portugal. Na observação de campo, pudemos inferir que muitos adeptos das igrejas pentecostais, quando são imigrantes, ou estão ilegais no país, ou pertencem à segunda geração, ou seja, já nasceram em solo português, especialmente quando se trata de imigrantes das ex-colônias africanas.

Voltando aos números, vemos que, ao contrário do grupo protestante, que permanece praticamente estagnado, a categoria “outros cristãos” é uma das que mais crescem no território português (104,59%). Como podemos ver na tabela abaixo, a população classificada nesta camada mais que dobrou sua participação no universo religioso luso nos últimos vinte anos. É interessante lembrar que, a exemplo do que ocorre em outros países, como o Brasil, em Portugal as estatísticas

⁶⁰ Em seu estudo Kachia Téchio (2008) aborda especificamente o processo de implantação da IPDA em Portugal.

oficiais são igualmente contestadas pelas denominações, cujas lideranças afirmam possuir um número bem superior de adeptos (VILAÇA, 1997).

Tal como as demais categorias não-católicas do país, os classificados como “outros cristãos” concentram-se na região de Lisboa (2,19%) e Algarve (2,07%), rondando a casa de 1% nas demais regiões do continente e ficando abaixo deste patamar nas regiões autónomas dos arquipélagos da Madeira e Açores.

Não parece demais frisar que, embora a população de “outros cristãos” do Norte (1,17%) supere ligeiramente a das regiões Centro (1,04%) e Alentejo (1,03%), é significativo que seus números percentuais fiquem abaixo dos apresentados pela região de Lisboa (2,19%). Como já assinalamos, a região Norte e a de Lisboa e Vale do Tejo são regiões que apresentam padrões demográficos mais próximos, exibem as maiores taxas de urbanização e abrigam as duas grandes regiões metropolitanas de Portugal (Porto e Lisboa). Neste sentido, tais regiões distanciam-se, principalmente do Alentejo e Centro, em especial, pela dimensão das cidades. A título de ilustração, das vinte maiores cidades de Portugal em termos demográficos, somente três não estão nas regiões de Lisboa e Norte.

Tabela 9 - Outros Cristãos por Região NUT's II

Região	Outros Cristãos					
	1981		1991		2001	
Norte	17.059	0,65%	21.843	0,76%	35.565	1,17%
Centro	5.912	0,41%	8.655	0,59%	20.730	1,04%
Lisboa	31.184	1,18%	41.762	1,47%	49.703	2,19%
Alentejo	2.638	0,55%	2.529	0,54%	6.917	1,03%
Algarve	1.641	0,61%	3.010	1,02%	6.998	2,07%
A. Açores	721	0,39%	751	0,40%	1.194	0,63%
A. Madeira	840	0,44%	941	0,46%	1.638	0,83%
TOTAL	59.995	0,77%	79.491	0,95%	122.745	1,41%

Fonte: RGP/INE (1981/2001)

Neste ponto, é oportuno recuperar os dados do ISSP-2008, que, sendo uma pesquisa por amostra realizada oito anos depois, aponta um resultado algo diverso do desenho do censo de 2001. Aqui, os pentecostais foram classificados dentro do grupo protestante, sendo a categoria “outros cristãos”, reservada a igrejas como Testemunhas de Jeová, Mórmons e Adventistas do Sétimo Dia, expediente não seguido nos recenseamentos do INE. Vejamos como o cenário muda sensivelmente neste levantamento: a presença protestante no Norte continua na casa de um ponto percentual (1,6%), enquanto a média nacional é 2,6%. Já na região Lisboa e Vale do Tejo, atinge a marca de 7,6%. Por outro lado, ao somarmos as categorias “outros

“cristãos” e protestante nos dados fornecidos pelo INE (RGP, 2001), vemos que os universos se aproximam dos dados do ISSP, principalmente se levarmos em conta a taxa de crescimento desses grupos religiosos (30,78% para os Protestantes e 54,51% para os “outros cristãos” no período de 1991 a 2001).

Tabela 10
Soma de protestantes e “outros cristãos” INE 2001- Nuts II

Região	Norte	Centro	Lisboa	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira	Total
	42.744	29.502	72.344	10.878	11.754	1.704	2.120	171.046
%	1,40%	1,48%	3,19%	1,62%	3,48%	0,90%	1,07%	1,97%

Logicamente, a dispersão da população classificada como protestante ou “outros cristãos” segue o sentido inverso da concentração da população católica, rarefazendo-se no Norte e adensando-se em Lisboa. No entanto, para compreender tal concentração, não basta apenas levar em consideração os fatores enunciados na seção anterior, referentes à manutenção da hegemonia católica. Igualmente, há que se considerar os processos de adaptação dos discursos institucionais pentecostais a nichos populacionais específicos. Quando olhamos a dispersão das igrejas pentecostais no território português, através dos dados trazidos pelo Prontuário Evangélico, observamos algumas tendências que sugerem não serem as agências as indutoras de demandas por certos bens de salvação. Ao contrário, essas igrejas se adaptam aos contextos sócio-simbólicos locais, negociando, captando sentidos e flexionando seu discurso para comportar as suas demandas. Portanto, se, por um lado, uma única instituição não pode flexionar *ad infinitum* seu discurso, sob o risco de ver suas fronteiras evaporarem-se e perder fiéis, por outro, há sempre interstícios discursivos que podem ser explorados por instituições específicas, do que se tem exemplo nas Assembléias de Deus, as quais, eivadas de elementos africanos e brasileiros na Grande Lisboa, ganham contornos cada vez mais aportuguesados à medida que avançam para o Norte.

2.4.1 A dispersão pentecostal no território português

Como observamos ainda no início deste trabalho, as mudanças em curso na sociedade parecem ter deslocado a compreensão do mundo à nossa volta. Se até pouco tempo organizávamos a “realidade” sobre um tempo longo, sustentado por instituições que produziam narrativas “coerentes” e de longo prazo (HARVEY, 2005 ; SENNETT, 2006) – estado, partido, igreja, entre outros – agora, ou mergulhamos no puro risco, no tempo curto, flexível, de explicações *ad hoc* e fichas simbólicas (GIDDENS, 1991) embaralhadas e, muitas vezes, de sinal trocado; ou nos refugiamos em “comunidades” que prometem nos livrar da assustadora contingência, através de um código binário que deve ser seguido de forma draconiana – redução da complexidade, diria Luhmann (2009). Em Portugal, como vimos, a Igreja Católica conseguiu captar bem esse movimento pendular risco-segurança, em especial no Norte, onde sua história se confunde com a história regional e da nacionalidade portuguesa. Por um lado, agrada a alguns ouvidos europeístas, pois é memória viva da unidade europeia; por outro, mostra-se como um porto seguro para os incautos retardatários do processo de modernização portuguesa. Dito de outra forma, o catolicismo se apresenta como um grande e largo guarda-chuva, capaz de abrigar tanto a parte da elite europeísta portuguesa que quer modernizar o país mantendo suas raízes históricas, quanto a parcela das massas que se viu órfã, sem aviso prévio, com a ruína do “mundo” salazarista.

No entanto, captar as demandas plurais de uma sociedade em franca transformação não é tarefa das mais fáceis, mesmo para uma instituição metamórfica como o catolicismo⁶¹. Assim, sobram sempre algumas brechas e interstícios para discursos rivais. Em Portugal, como vimos, o discurso laicista parece ser o principal rival do catolicismo, mas as igrejas evangélicas pentecostais também avançam sobre territórios descobertos ou que excedem a capacidade de flexibilização do discurso católico.

Durante o trabalho de campo, não foi raro encontrar imigrantes africanos – imigrados após as guerras coloniais, 1961-1974 – ou descendentes, que, antes de aderirem às igrejas pentecostais, em especial as de origem brasileira, haviam

⁶¹ Sobre a pluralidade dentro do Catolicismo. Cf. Sanchis, (1992), Hervieu-Léger (2005), Mariz (2006), Theije e Mariz (2008) e Teixeira (2009), entre tantos outros.

passado por alguma obra assistencial católica ou freqüentado missões protestantes portuguesas ainda em África, tal como a Liga Evangélica da Acção Missionária e Educacional, instalada em Moçambique, ligada à Igreja Presbiteriana Portuguesa (BRANCO, 2007). Entretanto, tanto a Igreja Católica quanto as igrejas do protestantismo tradicional têm imensa dificuldade de captar as demandas de uma população que, após a migração para Portugal, foi confinada em verdadeiros *ghetos*, no sentido forte que lhes atribui Loïc Wacquant (2005).

Após a imigração para Portugal, as vagas contínuas de imigrantes/refugiados africanos, em sua maioria ilegais, fixaram-se no que ficou conhecido como “bairros de barracas” ou “bairros de lata” que formaram um cinturão na periferia da Grande Lisboa (CARDOSO ; PERISTA, 1994). Tais bairros, extremamente estigmatizados, como Estrela de África (Venda Nova), Alto da Cova da Moura, Quinta da Lage, Bairro da Serra (Prior Velho), Marianas (Carcavelos), Fim do Mundo (Cascais), entre outros, contam com altos índices de violência, tráfico de drogas e baixos níveis de assistência social, quando comparados aos padrões europeus, sendo de difícil penetração tanto pela Igreja Católica quanto pelas igrejas protestantes tradicionais.

No caso católico, em que pese as ações voltadas para a população imigrante, como a Missa dos Imigrantes ou a Comissão Episcopal para Mobilidade Humana, a escassez e o envelhecimento do clero⁶², bem como sua identificação com o *status quo* português, impede sua maior penetração neste estrato social. Já as igrejas do protestantismo reformado padecem de um processo análogo ao assistido no Brasil: uma crescente racionalização teológica que leva à recusa quase peremptória da transposição de problemas de outras esferas para a esfera teológica – o que, como já vimos em Beyer (1994), diminuiria sua influência pública. Soma-se a isto o pouco contraste entre as igrejas do COPIC e a sociedade *estabelecida* (ELIAS, 2000) portuguesa, fruto de uma estratégia que busca legitimidade através da participação nas instituições dos poderes constituídos, o que, inevitavelmente os afasta ainda mais das demandas das populações segregadas, como imigrantes e ciganos.

Tal cenário abre uma ampla seara às igrejas pentecostais, em especial as de origem brasileira, principalmente por dois fatores: primeiro, porque se aproxima do

⁶² Segundo o Anuário Católico de 2009, para cada dois padres que morreram, apenas um foi ordenado. Mas apesar desta situação, apenas 20 das 4366 paróquias existentes em Portugal estavam entregues a diáconos, religiosos ou leigos. (ANUÁRIO CATÓLICO PORTUGUÊS. 2009).
[http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/diocesens/13/lista_estatisticas.asp?dioceseid=13] Página consultada em agosto de 2010.

manancial de crenças vernáculas dos imigrantes africanos, afinal, há muito o pentecostalismo brasileiro têm suas fronteiras permeadas por fluxos originários das crenças afro-brasileiras e do catolicismo popular; depois, pela própria origem imigrante dos pastores e missionários pentecostais, que facilita o contato e a identificação. Este último ponto torna-se mais relevante quando sabemos, através de estudos como os de Jorge Vala (2003), que a maioria dos jovens negros entre 15 e 29 anos não se identifica com os portugueses, mesmo os que nasceram em solo português, ou que nele habitam há mais de 10 anos. Dos entrevistados no inquérito, apenas 4% afirmou se identificar como Português, tendo a maioria se identificado ou com o país de origem, ou como “africano”, ou como “lusó-africano”. Note-se que estamos falando de jovens que nasceram em Portugal ou possuem cidadania portuguesa, como um casal que conheci durante uma visita feita à Assembléia de Deus da Buraca, igreja próxima à Cova da Moura, região da Grande Lisboa. Em entrevista, António e Odete, casados, filhos de imigrantes cabo-verdianos, ambos com 32 anos, disseram que seus pais haviam freqüentado missões da Igreja Batista ainda em Cabo Verde. Contudo, quando chegaram a Portugal, toda a família passou a freqüentar a Assembléia de Deus:

Pois quando comecei a ir já tinha pra aí uns 3 ou 4 missionários brasileiros, era (...) um carioca [risos], lá de sua terra (...) com aquela forma de falar (...) esta que tu falas. Era de lá, do Brasil – Duque de Caxias – havia também angolanos e outros cabo-verdianos. Então, estávamos toda gente, como se diz no Brasil, no mesmo barco. O culto com os brasileiros fica mais alegre, vocês mexem o corpo, cantam os hinos e batem palmas sem vergonha, já os portugueses são mais acanhados. Somos mais parecidos [com os brasileiros].⁶³

O relato de António é bastante afortunado para nossa argumentação, pois aponta não só as razões fundamentais da estagnação do protestantismo tradicional, quais sejam, a baixa dinâmica para captar as demandas sociais e o pouco contraste com o *status quo* português; mas também indica algumas pistas acerca da distribuição dos pentecostais em território luso. Como veremos nas próximas páginas, a distribuição das denominações pentecostais pelo território português parece estar intimamente ligada à capacidade de flexibilizar sua doutrina para abarcar as demandas locais, religiosas ou não, bem como a afinidade de seu *ethos* institucional com as demandas específicas, como o caso da Igreja Filadélfia, de cariz eminentemente cigano (BLANES, 2003).

⁶³ Entrevista realizada em 19 de abril de 2009.

A adesão dos ciganos à Igreja Filadélfia não significa um processo de ruptura radical com o *ethos* grupal, como propõem os clássicos modelos de conversão (HEIRICH, 1977 apud MAFRA, 2000; CAMARGO, 1973), mas um reencontro com sua identidade cigana, abalada pelo estigma, pela pauperização e guetificação a que estão submetidos nas cidades, como podemos observar no interessante relato:

O bairro das pedreiras, construído pela câmara municipal de Beja em 2006 para realojar cerca de 50 famílias ciganas, veio mesmo a revelar-se como um dos grandes símbolos de práticas que há muito deviam ter sido extintas em Portugal.

O muro e a vedação que inicialmente delimitavam o bairro não vieram acompanhados de outras infra-estruturas, há três quilómetros do centro da cidade o bairro não é servido por transportes públicos, os correios não entregam cartas, os contentores de lixo são esvaziados uma vez por semana e o canalizador só aparece com escolta policial. Em entrevista ao jornal Expresso o gerente da fábrica vizinha ao bairro, Gaspar Mendes Pinto, **admite que a construção de muro de três metros de altura e um quilómetro de extensão, supostamente para delimitar o bairro e feito em parceria com a câmara municipal, tinha como objectivo “tapar a vista aos clientes quando eles vinham de visita”**⁶⁴ (Grifos nossos)

Neste contexto a igreja restaura um sentimento de pertença ao grupo através da ideia de que os ciganos são um povo eleito, traduzindo elementos da etno-história cigana para o interior do discurso religioso, expediente praticamente impossível em uma igreja que não fosse fortemente direccionada ao “povo cigano” (SANTOS, 2001). Em outras palavras, o que queremos dizer é que a Igreja Filadélfia, de maneira nenhuma, cria uma demanda por identidade cigana, ela apenas capta esta demanda, negligenciada ou suprimida por outras instituições, e procede a tradução para o discurso religioso institucional.

Dito isto, podemos voltar aos números. Olhando o Prontuário Evangélico, em sua versão 2005, encontramos 1.401 lugares de culto protestante (pentecostais ou não) catalogados em Portugal. No entanto, se acrescentarmos a estes os 100 templos declarados pela IURD – que não constam no Prontuário – mais os 36 declarados pela IPDA, sem falar nas pequenas e incontáveis dissidências não catalogadas, temos hoje em solo Luso seguramente mais de 1500 lugares de culto protestante, pertencentes a quase uma centena de denominações diferentes, sendo a imensa maioria de cariz pentecostal. Sem querer entrar nas caleidoscópicas classificações, podemos afirmar que, desses “1500” lugares de culto, 1150, ou seja, 76% são de

⁶⁴ Cf. Esquerda Net, órgão informativo do Bloco de Esquerda 12/06/2010. [http://www.esquerda.net/artigo/conselho-da-europa-recebe-queixas-sobre-%E2%80%9Cguetifica%C3%A7%C3%A3o%E2%80%9D-em-portugal]

origem claramente pentecostal ou neopentecostal⁶⁵, com destaque para a Convenção das Assembléias de Deus em Portugal (CADP) que possuía em 2005, ano da contagem, 421 igrejas. Outras denominações pentecostais com presença significativa em terras portuguesas são: a Congregação Cristã em Portugal (CCP) com 119; a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) com 100 templos e Igreja do Maná, que também possui cerca de 100 templos em solo português⁶⁶.

Olhando a TABELA 9, podemos ver que as igrejas pentecostais concentram-se na porção centro-sul de Portugal, sendo que 34,3% estão na região de Lisboa, 26,3% na região Centro, enquanto a região Norte fica com apenas 15,9% dos locais de culto no país.

Tabela 11:

Distribuição das igrejas protestantes por regiões NUTS II, segundo Prontuário de 2005⁶⁷

REGIÃO	POPULAÇÃO	TEMPLOS	HABITANTES/ IGREJAS	PROPORÇÃO
Alentejo	911.385	186	4.900	13,3%
Algarve	416.847	104	4.008	7,4%
Centro	2.415.500	368	6.564	26,3%
Lisboa e vale do Tejo	3.053.015	481	6.347	34,3%
Norte	3.285.407	223	14.733	15,9%
Madeira	245.012	12	20.418	0,9%
Açores	241.760	27	8.954	1,9%
TOTAL	10.568.926	1.401	7.544	100,0%

Fonte: Prontuário Evangélico de 2005 (Almeida, 2005).

⁶⁵ Acreditamos ser desnecessário observar a dinâmica que envolve a criação e fechamento de igrejas pentecostais, como já observou o estudo Novo Nascimento (FERNANDES, MARIZ, SANCHIS, MAFRA, 1998) realizado no Grande Rio, portanto, tal panorama tem um caráter extremamente provisório. Além disto, é digno de nota o fato de termos deixado de fora várias Igrejas Batistas, que possuem por volta de 125 locais de culto no país, sendo que algumas aproximam-se bastante do que chamaríamos de "igrejas renovadas" e mesmo pentecostais.

⁶⁶ Ainda há, além de já citada Igreja Batista, com 125 templos, outras igrejas do chamado "protestantismo histórico", como a Igreja dos Irmãos, 113 templos espalhados por Portugal.

⁶⁷ Lembrando que nesta contagem não aparecem a IURD, IPDA entre outras pequenas igrejas dissidentes.

Quando consideramos a relação habitante por igreja, percebemos que a região Norte é uma das que possuem maior relação de habitantes por lugar de culto, ou seja, perto de quinze mil pessoas para cada templo, índice só inferior ao da região autónoma da Madeira, que fica na casa dos vinte mil por um. No extremo oposto, como era de se esperar, temos às regiões centro-sul do país em que esta proporcionalidade cai a menos da metade, ficando na casa dos seis mil por um nas regiões de Lisboa e Central e quatro mil por um no Algarve e Alentejo.

Diante deste cenário poderíamos ser levados a vaticinar tautologicamente que a menor oferta no Norte explicaria a baixa proporção de protestante/pentecostais nesta região, ao passo que, o maior número de templos na região centro-sul, em especial na Grande Lisboa, contribuiria para seus índices mais significativos. Mas afinal, poderíamos nos perguntar: por que os pentecostais preferem a Grande Lisboa em detrimento da Região Norte e do Grande Porto? Para sermos diretos: por causa da demanda!

Em uma entrevista com o pastor da AD de Miranda do Douro – pequena cidade de pouco mais que oito mil habitantes, situada a 70 km de Bragança e já na divisa com a Espanha – o mesmo me contou das dificuldades e barreiras culturais, que inibiam a instalação e o crescimento da igreja naquela cidade: “Pois em uma cidade em que o sítio mais importante é o largo da Igreja Católica (...) onde as festas católicas marcam as datas mais esperadas do ano (...) falar de Jesus de outra forma é sempre um desafio”⁶⁸.

Os argumentos do pastor da AD de Miranda do Douro se replicam quando perguntamos a outros pastores, de pequenas igrejas do Norte, quais os maiores desafios ao se evangelizar naquela região, a resposta é uníssona: “as pessoas não querem ouvir o evangelho”; “as pessoas estão acostumadas com missa, padre e festa (...) é muito difícil”. Em uma conversa informal com o diácono António Carvalho da CCP da cidade de Póvoa de Varzim, região do Grande Porto, o mesmo me disse: “as pessoas aqui se orgulham de ser poverios. Sabe o que é ser poveiro? Ser poveiro é ser pescador, ter raiz no mar, é fazer romagem no agosto para ver a procissão da Senhora de Assunção (...) É tomar parte nas *rusgas*⁶⁹ por altura das festas de [São] Pedro (...) Eu, falar que não tenho saudade, pois tenho”⁷⁰.

⁶⁸ João Nobre, entrevista realizada em 18 fevereiro de 2009

⁶⁹ Rusgas são festas comuns na Póvoa de Varzim que se dão por ocasião da festa de São Pedro (28 e 29 de junho). Nesta data os bairros competem para ver quem apresenta os melhores trajés, músicas e danças, o que

Para além das dificuldades de se concorrer com uma instituição que goza de uma legitimidade e visibilidade pública milenar e ocupa quase todas as brechas da memória social local como a Igreja Católica, o maior desafio dos pastores pentecostais no Norte parece ser oferecer algo novo, para quem não demanda novidades.

Nos anos ressescentes, principalmente após a entrada do país na UE, pululam – juntamente com um processo de patrimonialização de diversas cidades e edifícios do Norte, como o centro Porto (1995) e de Guimarães (2001) – uma série de demandas por reconhecimento de identidades locais, num processo análogo ao que Robertson (2000) denominou “busca por fundamentos”.

Em Portugal, passa-se abruptamente, num período de uma década e meia, de um Estado Colonialista, com uma população majoritariamente rural, para um país de economia aberta, com o desafio de modernizar tanto a estrutura burocrática, quanto a sócio-cultural para conviver dentro de uma comunidade em que países, como França, levaram décadas para efetivar tais reformas. Neste sentido, as “elites modernizadoras” precisam convencer as massas alvo destas políticas que, ao mesmo tempo em que renovam a sociedade, prolongam e revigoram as tradições compartilhadas (CANCLINI, 2004), confirmando que Portugal não irá se dissipar no mar de identidades pan-europeu. No entanto, não pensamos tal cenário como um processo de “invenção das tradições” aos moldes de Hobsbawm (1984) ou mesmo de Gellner (1981 e 1993) onde as identidades locais e regionais não passariam de uma dimensão virtualmente instrumental em última instância completamente desligada dos pensamentos e ações das pessoas, as quais propunha unir sob a mesma bandeira. Em nossa concepção esta é uma via de mão dupla, pois, se por um lado há um *establishment* que quer consolidar a modernização social e política, sem, contudo perder “os fundamentos de Portugal”, por outro há uma população ansiosa para ver suas demandas reconhecidas e sua cultura representadas dentro da narrativa da nação⁷¹ e, quando possível, lucrar com isso.

compararíamos com as quadrilhas no Brasil. O mais interessante é que se reúnem em um estádio local e a rivalidade entre os bairros da cidade é grande, chegando a dividi-la em norte e sul.

⁷⁰ Entrevista anotada no caderno de campo, no dia 12 de abril de 2009.

⁷¹ Um bom exemplo da abordagem que seguimos sobre os processos de patrimonialização de culturas locais, é expresso no artigo de Roger Sansi (2003) sobre as festas públicas na Bahia.

Em um circuito pelas cidades do Norte, podemos ver os “Pauliteiros”⁷² em Miranda do Douro, passando por Braga assistimos os festejos da “Semana Santa de Braga”, na Póvoa temos as “Rusgas de São Pedro” e no Porto, o São João, isto para falarmos apenas do patrimônio imaterial, pois o monumento de “pedra e cal” mais significativo de cada localidade é, sem dúvida, o templo católico local e seu entorno imediato. Essa “herança cultural-religiosa” (DAVIE, 2007) é chamada à baila não só para comprovar os fundamentos da nação, mas como “mercadoria” a ser consumida por uma multidão de turistas ávidos pelas “novidades pitorescas”, pelos *souvenirs* únicos e prontos a serem colecionados. Essa nova forma de turismo, que John Urry (2001), chamou de “turismo de autenticidade”, não leva somente multidões de turistas a invadirem pacatas vilas dos cantos “mais distantes” do mundo em busca de vivências que seus vizinhos jamais sonharam em ter, mas, dialeticamente, reabilita formas tradicionais de viver que, na maioria das vezes, estavam em vias de esquecimento.

Quando cheguei, em fevereiro de 2009, à cidade de Miranda do Douro, não esperava ver e ouvir a agitação ruidosa nas ruas e nos cafés da cidade. Ao contrário, imaginava uma cidade ainda mais pacata e de ruas vazias, que a vizinha e capital do Distrito, Bragança, a qual havia visitado no auge do inverno. No entanto, Miranda estava agitada: pessoas com trajés modernos, carros com placas da Espanha e França brigavam por lugar nas estreitas vielas, os cafés estavam cheios. Ao entrar em uma pequena tasca⁷³ e travar conversa com os senhores que ali se reuniam, fiquei sabendo que aquele era o dia da apresentação dos Pauliteiros de Miranda. – “Atração muito importante não só na cidade, mas em toda parte de Portugal”: exclamou um senhor, com um português do norte e um orgulho bastante evidente. Naquelas duas horas em que ali estive, comecei a perceber a centralidade da festa dentro da localidade, mas principalmente, a importâncias do fluxo turístico na legitimação e no reconhecimento da localidade: “depois que vieram os turistas, até a RTP [Canal de Televisão] anda ai a filmar a cidade”, exclamou outro. Surpresa maior foi quando perguntei pela Rua 25 de Abril – rua periférica onde fica o templo da AD que queria visitar: “Ora, mas o menino não veio ver os Pauliteiros?”

⁷² Pauliteiros são os praticantes da dança guerreira característica das Terras de Miranda, no nordeste de Portugal, Trás-os-Montes. Chamada dança dos paus, representa momentos históricos locais e é acompanhada por sons da gaita-de-foles. Para um estudo etnográfico sobre os Pauliteiros, Cf. Alge (2007).

⁷³ Estabelecimento modesto que vende bebidas e refeições, análogo ao que chamaríamos de botequim no Brasil.

Perguntou um. No que respondi que queria ir à Igreja Assembléia de Deus: “Pois o brasileiro é protestante e bebe cervejinha” exclamou outro em tom jocoso com o fato de ter almoçado e pedido um copo de cerveja. No que tentei explicar que vinha para estudar uma igreja que veio do Brasil para Portugal, a reação foi quase unânime: “mas por que o menino não estuda a cultura aqui de Miranda, aqui do Norte? (...) olha que tivemos pra í uns 3 ou 4 doutores que vieram pra cá estudar o mirandês⁷⁴ e os pauliteiros (...) até da França⁷⁵”.

Logicamente essa sedução pela memória – para lembrar Huysen (2000) – não é um privilégio do Norte, nem mesmo de Portugal, ao contrário parece ser uma obsessão no mundo global: tornamos patrimônio as Muralhas da China, os túneis vietcongs, algumas favelas cariocas e o Campo de Concentração de Auschwitz na Polônia, onde podemos visitar o campo de Auschwitz II -Birkenau, ver o lago onde se depositavam as cinzas dos prisioneiros mortos ou a pilha de sapatos deixados por eles, expostos em um museu. Nessa espécie de “memória total” e “fragmentada”, outras regiões de Portugal, como o Alentejo, por exemplo, possuem “suas políticas de memória”, seus artefatos e lembranças dignas de serem guardadas, que, naturalmente não acionam em seu plano central os mesmo elementos do nortenho. O Sul, última das fronteiras da resistência islâmica, não poderia ter como “lugar de memória” (NORA, 1993) reminiscências galgadas na “reconquista” da Península Ibérica aos mouros que partiu do Norte pelas mãos dos reis católicos e foi sustentado ideologicamente pelo catolicismo.

Neste contexto, as igrejas pentecostais vão se esgueirando nas frestas deixadas entre um discurso católico atávico e um discurso laico, que têm seduzido cada vez mais pessoas que vêm nele mais um carimbo definitivo no passaporte para a europeização portuguesa.

Voltemos aos números, agora com a distribuição pelo território português das denominações com maior número de locais de culto no país: Convenção das Assembléias de Deus em Portugal (CADP), Congregação Cristã em Portugal, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Igreja do Maná.

⁷⁴ Dialeto falado nas Terras de Miranda.

⁷⁵ Nos últimos anos têm sido freqüentes os estudos sobre a cultura local em Portugal, a esse respeito Cf Castelo-Branco e Branco (2003), além dos clássicos de Pina Cabral (1986 e 1992).

Tabela 12:
Distribuição das igrejas pentecostais por regiões NUTS II ⁷⁶

	CADP		CCP		IURD		MANÁ	
REGIÃO								
Alentejo	47	11%	1	0,8%	11	11%	14	14%
Algarve	27	6,5%	2	1,6%	7	7%	13	13%
Centro	127	30%	33	28%	20	20%	21	21%
Lisboa e Vale do Tejo	138	33%	11	10%	40	40%	44	44%
Norte	69	16,5%	68	58%	18	18%	7	7%
Madeira	3	0,7%	2	1,6%	2	2%	1	1%
Açores	10	2,3%	2	1,6%	2	2%	0	0
TOTAL	421	100%	119	100%	100	100	100	

Fonte: Prontuário Evangélico de 2005 (Almeida, 2005); Fontes das Igrejas.

A tabela acima revela-nos um panorama que confirma o que discutimos até aqui, ou seja, com exceção da CCP, todas às outras denominações concentram seus templos na região Centro-Sul. Para entender tal fenômeno é interessante determo-nos, brevemente, sobre as efemérides da implantação de cada uma dessas denominações em solo português. Faz-se oportuno notar que obliteramos a IURD da discussão que se segue, uma vez que será reservada a esta um estudo mais aprofundado em um capítulo distinto.

A Assembléia de Deus

Olhando a história das religiões, vê-se que o processo de expansão do pentecostalismo para terras lusas segue um curso ordinário, bastante comum quando se pensa no estabelecimento de outras formas religiosas ao redor do mundo. Contemporaneamente, as religiões têm se expandido a partir de empresas privadas – institucionais ou individuais – sem contar diretamente com o auxílio do

⁷⁶ A soma das porcentagens pode não coincidir com 100% devido a arredondamentos.

aparato de constrangimento estatal de outrora. Assim, o “pentecostalismo brasileiro” que aportou em Portugal no início do século XX foi trasladado no intenso fluxo de pessoas que há muito envolve os dois países.

A história da AD em Portugal é, assim, um empreendimento mais ou menos espontâneo que começa com dois portugueses “retornados”⁷⁷: José Plácido da Costa e José de Matos Caravela. Plácido da Costa começa, ainda em 1913, pregações pentecostais em Portugal, depois de ter freqüentado a AD durante o tempo em que morou no Brasil. Porém, a primeira igreja de Portugal só foi fundada em 1924 por José de Matos Caravela, na cidade de Portimão, Algarve. A posterior expansão das Assembléias por terras lusas contou com a colaboração de inúmeros missionários suecos, inclusive do próprio Daniel Berg, que esteve diretamente envolvido na fundação da AD do Porto 1934⁷⁸.

A exemplo do que apontam Freston (1999) e Mafrá (2000 e 2003) para o processo de instalação de IURD em Portugal, que ocorreu em finais da década de 1980 (89), a instalação da AD em Portugal também serviu como ponte para a expansão da igreja tanto para outros países europeus, em especial Luxemburgo e França – aqui também na trilha dos imigrantes portugueses –, quanto para os então territórios ultramarinos portugueses, como Guiné Bissau, Angola e Moçambique, entre outros.

Como vimos na tabela acima, não obstante o fato de concentrar seus templos na região de Lisboa (138) e Centro (127), a AD consegue uma relativa penetração no Norte (68), principalmente se comparada à IURD (18) e à Igreja do Maná (7), que encontram significativas dificuldades de penetração neste território. No entanto, a tentativa de abarcar um público com aspirações bastante diversas, de norte a sul do país, tem submetido a igreja a cismas freqüentes, criando incontáveis dissidências. Ainda é interessante observar que, nas últimas décadas, com o maior fluxo de migrantes brasileiros para Portugal, diversos missionários brasileiros têm fundado igrejas que utilizam a “marca” Assembléia de Deus, tornando o campo ainda mais emaranhado e de difícil distinção. Isto para não falar dos estreitos laços entre a Convenção Portuguesa e a Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil

⁷⁷ Emigrado para os territórios ou ex-territórios ultramarinos portugueses ou sendo descendente de emigrantes para esses territórios e que regressou com caráter definitivo a Portugal.

⁷⁸ Em alguns documentos da Convenção das Assembléias de Deus de Portugal aparece a dada de 1930, porém, o registro de fundação que consta junto ao Governo Civil do Porto a data de 1934.

(CGADB). Há ainda a constante participação de pastores “itinerantes” que pregam nas ADs de Portugal, sendo as pregações mais concorridas as dos pastores Silas Malafaia e Hidekazu Takayama, ambos muito populares entre os adeptos das ADs. Suas palestras/culto têm lugar tanto nas ADs filadas à Convenção quanto nas autônomas.

A título de exemplo, tomemos o Centro Pentecostal Europeu das Assembléias de Deus (CPEAD), do missionário brasileiro Samuel Gomes, e a Assembléia de Deus Internacional (ADIP), que tem à frente o também pastor brasileiro Joelson Gomes. Em um culto da (CPEAD) na cidade de Odivelas, Grande Lisboa, falando do púlpito coberto com uma bandeira de Angola, o pastor brasileiro Wadson Rogério fala das agruras pelas quais passam os imigrantes em Portugal. Ao final da pregação, tem-se uma apresentação com mulheres vestidas com trajes típicos africanos, ao som de uma música de fundo também de tema africano. Então, o pastor exclama: “nós damos um espaço aqui a você que ninguém dá na sociedade portuguesa”. Na platéia vêem-se angolanos, moçambicanos e brasileiros, mas os portugueses são raros. A dinâmica do culto é bastante próxima ao que vemos nas ADs do Brasil, pregações efusivas entrecortadas por gritos de aleluia, tudo em atmosfera de extremo emocionalismo. Logo após a pregação, uma música, bem ao estilo da banda Calypso, toma conta do ambiente, aumentando seu volume à medida que se desenvolve. Algumas dançarinas vestidas com uma espécie de bata branca fazem movimentos giratórios em frente ao altar, os pastores entoam palavras nos microfones, o som da música aumenta ainda mais, também se avolumam os gritos de aleluia, tornando a atmosfera cada vez mais densa de sons e sentidos. Neste momento, pessoas caem ao chão em transe, outras de pé saltam e gritam, abraçam-se e choram. Após uns 3 ou 4 minutos de êxtase, a música vai baixando lentamente até cessar. Ao meu lado, um senhor português está visivelmente impressionado com o que vê. Notando que eu também me encontro deslocado naquele espaço, pergunta se eu tinha idéia de que o culto era daquele jeito e – ao perceber que eu era brasileiro – se no Brasil os cultos se processavam da mesma forma.

Em outra vigília que assisti na ADIP, em fevereiro de 2009, um pastor chamado Renato Dantas entoava um forró, com direito à zabumba, triângulo e coreografia. No púlpito, o pastor animava a platéia e ensaiava os passos; em duas passagens da música, quase toda igreja já repetia a letra e dançava segundo a

coreografia – bastante similar à das bandas de forró do Brasil. Embora algumas senhoras portuguesas tentassem acompanhar meio sem jeito a dança, alguns homens portugueses mostram claramente seu incômodo em relação à música e ao culto. Segundo um deles me confidenciou, ao final do culto, já havia freqüentado a Assembléia de Deus quando morava em Aveiro, mas o culto não era daquela forma. Para ele, a música, os louvores e os gritos de aleluia simultâneos tornavam o ambiente confuso: “é até difícil se concentrar em Deus ali com toda gente a gritar, cantar, ao mesmo tempo (...) e as pessoas a se jogar ao chão? Em Aveiro não era desta forma, o culto tinha começo, meio e fim (...) só vim porque moro neste sítio e trabalho com um brasileiro que é desta igreja (...) não sei se volto”⁷⁹.

Evidentemente, tais igrejas, voltadas para o público imigrante brasileiro e africano, não conseguem captar as demandas do público português. Acostumados a outro tipo de liturgia, cartesianamente falando, “onde cada coisa tem seu lugar”, os portugueses queixam-se de ficarem atordoados em meio ao emaranhado de sons e expressões corporais orgiásticas dos cultos das igrejas pentecostais brasileiras. Entre as incompatibilidades mais agudas está, sem dúvida, a forma como o brasileiro e o africano lidam com o corpo dentro dos rituais religiosos. Esta espécie de “sagrado selvagem” (BASTIDE, 2006), que funde sensualidade e religião, num excesso de sentido inexpugnável a tentativas de domesticação institucional, parecem ferir o senso já moralizado – no sentido foucaultiano do termo – que o português tem de religião. Neste sentido, parece que boa parte da memória das romarias portuguesas descritas por Pierre Sanchis (1992), onde se misturavam sagrado e profano, foi recalçada na concepção de religião para os portugueses.

Ao contrário das ADs autônomas, as filiadas a CADP passaram por um processo de rotinização dos carismas, bem como uma domesticação e conseqüente normatização do culto. Embora, na região de Lisboa os cultos abertos sejam ainda efusivos e, esporadicamente ainda se assista a episódios de transe decorrente da unção pelo espírito santo, tais eventos são cada vez mais raros e, segundo o que apurei, são quase nulos em cultos públicos nas igrejas do Norte. Uma jovem, membro da AD do Porto, disse-me que em oito anos de igreja nunca havia visto a manifestação do espírito santo num culto público, somente em cultos de vigília. De fato, os cultos que assisti na Assembléia de Deus do Porto, no principal templo,

⁷⁹ Fala transcrita no Caderno de Campo, portanto não obedece a literalidade com que foi pronunciada.

Carvalhido, foram conduzidos dentro de um organograma rígido, em que o pastor presidente tomava a palavra, convocava a igreja a se por de pé e a cantar os hinos, feito isto, seguia-se uma seqüência de pregações feitas pelos pastores auxiliares – nitidamente preparadas previamente – no que se seguia a leitura de trechos da bíblia. Ao contrário das igrejas visitadas na Grande Lisboa, a imensa maioria da membresia era de origem portuguesa, bem como a totalidade dos pastores e diáconos. Em resumo a igreja parece se aporuguesar na medida em que avança para o Norte.

Figura 2:
Igreja Sede da Assembléia de deus no Norte, Carvalhido Porto



Fonte: Arquivo da Pesquisa

Como a visibilidade pública da igreja é pequena, seus templos acanhados e distantes dos centros comerciais que aglomeram pessoas, a principal estratégia de crescimento da igreja, são as redes de confiança entre os membros e não-membros. Durante a pesquisa, percebemos que a maioria dos convertidos havia chegado à igreja, não pelas grandes campanhas evangelísticas, mas pelos *laços* (GRANOVETTER, 1983) que ligavam membros ativos da igreja aos neófitos.

Figura 3:
Igreja Assembléia de Deus, freguesia de França, Bragança- Norte de Portugal



Fonte: arquivo da pesquisa

Em um contexto em que o protestantismo pentecostal, além de extremamente minoritário, ficou sob as sombras da suspeita após os casos envolvendo a IURD, tal estratégia tem se mostrado eficiente, haja vista o número maior de templos – e possivelmente de fiéis – da AD em relação a denominações com uma visibilidade significativamente maior, como a Igreja do Maná e a própria IURD, que fazem uso freqüente dos *mass media*⁸⁰.

A Congregação Cristã em Portugal

A exemplo do processo de implantação das Assembléias de Deus, a Congregação também se origina do regresso de imigrantes portugueses do Brasil. Foi fundada por Domingos Sá, que freqüentara a Congregação na cidade de São Paulo e de regresso à Portugal em 1938, funda um templo na cidade do Porto. Segundo alguns documentos da igreja, a denominação foi perseguida pelo regime salazarista, tendo muitos de seus membros imigrado para países como França, Bélgica e Holanda, dando origem à expansão da Congregação Cristã pela Europa. No entanto, a esse respeito segundo relato de José Fernandes, membro da CCP da cidade de Matosinhos desde a década de 1970, quando voltou à Portugal após ter se convertido no Paraná, as limitações não vinham das autoridades portuguesas,

⁸⁰ Como já observado acima a Aliança Evangélica Portuguesa, da qual faz parte a Assembléia de Deus, faz intervenções nos programas *Caminhos e Fé* dos Homens veiculado pela RTP2.

mas da população, que demonstrava muita animosidade com outras religiões, que não a católica, além disso, contesta o fato de que se tenha migrado por exclusivamente por este motivo. Para meu interlocutor: “o português sempre teve esta cultura exploradora, desde os descobrimentos, agora, para o crente é obrigação levar à palavra aos quatro cantos da terra”⁸¹.

Neste ponto é interessante frisar que não encontramos maiores informações quanto ao teor das perseguições das quais foram vítimas os adeptos da CCP em Portugal durante a ditadura de Salazar, porém, sabemos que alguns de seus lugares de culto foram fechados, só sendo reabertos após o 25 Abril de 1974. Um adendo interessante a este episódio, é o fato de que, embora o regime salazarista tenha se aproximado progressivamente da Igreja Católica, tendo declarado o catolicismo sustentáculo moral da sociedade portuguesa e concedido privilégios, a Constituição de 1933⁸², não pôs em questão a Lei de separação entre estado e igreja promulgada pelos republicanos em 1911 (VILAÇA, 2006, p. 186). Ao contrário, segundo Vilaça a aproximação entre Estado e Igreja Católica ocorrida principalmente após a assinatura da Concordata em 1940, levou à aglutinação do outros cristãos, em especial os protestantes, sob organizações como a Aliança Evangélica Portuguesa (AEP), que ganha estatuto legal em 1935. Em outras palavras a normatização do “religioso” por parte do Estado, ao invés de desagregar, desestruturar as agências religiosas, promove o justo oposto, ao induzir sua organização e a busca por reconhecimento legal. Note-se que em Portugal, tanto a AEP – enquanto entidade de representação coletiva –, quanto as igrejas individualmente, lutam por reconhecimento público e jurídico de suas demandas, bem como a isonomia com a Igreja Católica perante o Estado⁸³.

Não obstante ao fato de se ver “perseguida”, a CCP consegue uma significativa penetração em Portugal em especial no Norte do país, mais especificamente no Vale do Rio Douro, onde possui 68 dos 119 locais de cultos

⁸¹ José Fernandes, entrevista gravada no dia 20 de janeiro de 2009.

⁸² Segundo Valente (1999: 271) “A Constituição de 1933 consagra o princípio da liberdade de culto e de religião, mas afirma que a Igreja católica é a religião da nação portuguesa. O Estado continua a ignorar de todo a existência de outras confissões religiosas em Portugal, apesar de já existirem protestantes portugueses desde 1842. Assim, só à Igreja católica é reconhecido o direito a ensinar nas escolas públicas, a isenções fiscais, a definir o seu próprio sistema de organização (...)”

⁸³ Tanto Giumbelli (2002) quanto Schritzmeyer (2004) tratam de questões análogas a esta em seus trabalhos sobre o Brasil.

registrados no Prontuário Evangélico, invertendo a tendência das outras denominações pentecostais, que se concentram na região da Grande Lisboa.

Figura 4:
Congregação Cristã em Portugal, templo da cidade de Matosinhos.



Fonte: Acervo da pesquisa

Ao conversar com as pessoas nos cultos da CCP no Grande Porto, percebi que se tratam, em sua maioria, de portugueses migrados da região de Trás-os-Montes, alguns com fortes laços geracionais com o Brasil. Para estas pessoas, socializadas em aldeias com um forte censo comunitário, a CCP torna-se uma alternativa de socialização nas grandes cidades de Portugal, a exemplo do que vários estudos já apontaram para o Brasil. Por outro lado, os fortes preceitos morais, levam a um contraste muito acentuado com a sociedade moderna, limitando a expansão das igrejas entre alguns estratos sociais mais afeitos às grandes cidades.

Foram recorrentes os depoimentos que davam conta da dificuldade de se manter os jovens dentro da igreja, especialmente os que vivem em cidades maiores como o Porto, ou Braga: seduzidos pelos encantos da sociedade de consumo, os jovens parecem mais sedentos por estratégias de convivência na cidade, do que, neste caso, por uma comunidade que os aparte da experimentação das delícias e possibilidades do mundo. Em muitos casos, as segundas e terceiras gerações alcançam níveis de estudo bastante superiores aos de seus pais ou avós e acabam deixando a igreja quando entram na universidade, ou migram para cidades maiores. Foi justamente esta a trajetória de uma de minhas entrevistadas, Ana Alvarenga, uma jovem nascida na pequena vila nortenha de Mourão, pertencente ao Concelho

de Vila Flor no distrito de Bragança, que deixou a CCP após entrar no curso de arquitetura da Universidade do Porto. Segundo Ana, que hoje frequenta a Igreja Batista no Porto e é membro do Grupo Bíblico Universitário de Portugal (GBUP), “talvez a convivência na igreja [Congregação] faça sentido para meus pais, mas pra mim já não fazia mais (...) pra quem anda ou andou na universidade é muito difícil conviver com certas coisas que são costumes da igreja (...)”⁸⁴. Assim, o discurso da CCP, que separa o mundo em duas partes bem definidas, fez sentido para os pais de Ana, quando estes chegaram à cidade do Porto na década de 1980, egressos de uma pequena vila transmontana, porém deixou de traduzir os anseios da jovem e até mesmo a servir como barreira para sua socialização dentro do ambiente universitário⁸⁵.

Por outro lado, tal como a AD, a Congregação tem seu crescimento marcado principalmente pelas redes de confiança, que se estabelece entre o membro e o não membro da igreja. Atraindo, de forma mais significativa, pessoas de meia idade, geralmente proveniente da região de Trás-os-Montes.

A Igreja do Maná

A Igreja do Maná foi fundada em 1984, em Lisboa, pelo engenheiro civil moçambicano Jorge Tadeu. Segundo documentos da igreja Tadeu teria se convertido na África do Sul no Centro de Treinamento Bíblico Rhema, que tem sua origem em Oklahoma-EUA. A Maná tem uma pregação que se aproxima bastante da IURD, sendo por vezes confundida com esta em Portugal. Sua ênfase na teologia da prosperidade, na cura e expulsão de demônios, por vezes gera críticas nos meios de comunicação portugueses, mas nada parecido com o ocorrido com a IURD, nos anos 1990.

Tal como a congênere brasileira, a Maná realiza cultos temáticos distribuídos nos dias da semana: na segunda-feira, é dia do culto “Origem dos problemas”, que

⁸⁴ Ana Alvarenga, entrevista gravada no dia 15 de abril de 2009.

⁸⁵ É interessante notar que observei fenômeno análogo em jovens que deixaram a Assembléia de Deus na Baixada Fluminense e se declaravam sem pertença religiosa. Filhos de imigrantes convertidos à AD, tais jovens já não viam atrativos no discurso assembleiano e acabavam por deixar a igreja, principalmente por não conseguirem seguir os rígidos preceitos exigidos para pertença nessa igreja.

promete “a cura de doenças sem razão aparente”, resolver “problemas que parecem persegui-lo” e dar a solução “se a sua vida financeira está um caos”; na terça-feira, é um dia dedicado “à fé e cura divina”, oferecendo a cura “quando a medicina já não lhe dá esperança”; na quarta-feira, é o dia do “culto da família” e evangelização “quer levar os seus vizinhos a Jesus?”; quinta-feira é do dia da “reunião com Diáconos”, que segundo a página da igreja “capacita e especializa [as pessoas] através dos ensinamentos sobre: o Senhorio de Jesus e a parte prática de cada departamento da igreja local”; na sexta-feira é o dia de “Lutar até Vencer”, no qual a igreja promete uma “mudança na vida das pessoas”, respondendo “as orações não respondidas” e concedendo “a vitória”; já aos sábados e domingos, os cultos são mais amplos, denominados “Encontros com Deus, onde os milagres acontecem hoje: (...) se têm operado milagres e transformado vidas, continua a decorrer todos os sábados e domingos. Esta é a prova para aqueles que não acreditam que os milagres podem acontecer nos dias de hoje”⁸⁶.

Figura 5 -
Igreja Maná, Alvalade – Lisboa



Fonte: Igreja do Maná⁸⁷

A igreja ainda faz campanhas periódicas e específicas como, a Reunião Grande, que marca uma das ocasiões de aparecimento público do líder Jorge Tadeu dirigindo o culto, bem como o Clube Executivo:

É uma reunião dirigida a ensinar a Palavra de Deus (principalmente sobre a chamada de um homem de negócios) e temas técnicos (principalmente de gestão). Nesta reunião ministra-se, exorta-se e intercede-se pelos homens

⁸⁶ Cf. <http://www.igrejamana.com/pt/index.php/eventos>. Página consultada em 10 de agosto de 2010.

⁸⁷ Cf. <http://www.igrejamana.com/pt>. Página consultada em 18 de setembro de 2009.

de negócios e pelos seus negócios. Nesta reunião o Apóstolo Jorge Tadeu tem sempre uma Palavra específica para os homens de negócios.

Nas visitas que fiz à Igreja do Maná, pude perceber que seu público, é basicamente constituído por mulheres, girando em torno de 70% ou 80%, sendo os negros e mestiços mais visíveis que na sociedade portuguesa mais ampla, embora, esteja longe da predominância de imigrantes, que se assiste nas pequenas igrejas fundadas por pastores brasileiros e africanos. Embora a ênfase na “teologia da prosperidade” seja uma tônica na igreja e Jorge Tadeu tenha escrito livros que misturam gestão e religião, como “Mapa orçamental: planeie sua vida financeira” ou “Finanças, aumente o seu padrão de vida” – que em uma das passagens diz que Jesus foi o homem mais bem sucedido de toda a face da terra: “Quando Jesus estava numa festa e o vinho acabou, Jesus transformou água em vinho. Não é isto sucesso?” – a ênfase no que igreja denomina “cura divina” é bastante acentuado. Neste mesmo sentido, ao contrário do que acontece na IURD, nos cultos que assisti em Portugal, não notei um protagonismo da figura de espíritos malignos que, embora mencionados, não são trazidos para o centro dos problemas financeiros, de saúde ou familiares, sendo vistos apenas como coadjuvantes. Em Portugal, o principal inimigo parece ser o ceticismo, o discurso racionalizante e, nos casos de enfermidades, o médico-científico: a maioria dos relatos de cura, centra-se na desconstrução da autoridade dos saberes acadêmicos, bem como na construção de uma confiança nos “aspectos mágico-religioso” das curas.

Devido a tais características, a Igreja do Maná concentra seus templos na região da Grande Lisboa, sendo que dos 100 lugares de culto registrados no Anuário, 44 se localizam nesta região, ao passo que a região Norte soma apenas 07. Segundo o pastor da igreja do Porto, a identificação por parte do público de semelhanças entre a Maná e a IURD atrapalha um pouco o trabalho no Norte, “para já não falar na dificuldade de se alugar um espaço de culto”.

Não obstante aos reclames dos pastores da Maná, quanto a possível “confusão” entre a igreja e a IURD, pelo menos em dois episódios controversos envolvendo à Maná, a mídia portuguesa reservou à igreja um tratamento bem mais ameno do que costuma tratar as questões e envolvendo sua congênere brasileira: primeiro, durante as eleições legislativas de 2005, a igreja espalhou panfletos que aconselhavam aos cidadãos o “voto cruzado”, ou seja, anular o voto ao invés de deixar em branco ou, simplesmente não comparecer às urnas.

No mesmo ano de 2005, a Igreja do Maná é acusada de se associar a grupos estrangeiros, notadamente espanhóis, para fazer uma oferta para comprar uma das maiores redes de TV de Portugal a TVI, que ultrapassou o canal SIC como o mais assistido do país. Assim noticiou o fato o Jornal de Notícias, periódico que esteve na linha de frente nas denúncias contra a IURD:

A Igreja Maná está também na corrida à TVI, o canal de televisão da Media Capital. A aquisição "está a ser estudada", afirmou à Lusa o líder Jorge Tadeu, que já pediu uma reunião à Alta Autoridade para a Comunicação Social para se inteirar sobre "as características da licença, os accionistas e a situação financeira da TVI". Em Portugal, a Maná emite por satélite, pelo que o negócio lhe daria acesso a um canal aberto, que manteria generalista.⁸⁸

Outro periódico bastante crítico a atividade iurdiana no país, O Diário de Notícias, parece ver com naturalidade o caso e até veicula uma matéria bem favorável ao líder da Maná Jorge Tadeu. Sob o título de "Tadeu quer desculpas de Paes do Amaral", em referência a reação negativa do então acionista da Média Capital detentora da TVI, à oferta pública de aquisição feita pela Igreja do Maná, a matéria segue um tom "neutro", tratando Tadeu por apóstolo e a Maná por Igreja, termos bem distintos dos que se tratavam a IURD, e Edir Macedo e seus pastores em contextos similares:

O fundador e presidente da Igreja Maná, Jorge Tadeu, quer que o presidente da Media Capital, Miguel Paes do Amaral, peça "perdão pelos insultos feitos na imprensa, senão vai ser castigado" com um "processo-crime por difamação". Tadeu convidou ainda a Comissão do Mercado de Valores Mobiliários a "arrepender-se da sua arrogância", por um fax "deselegante" que remeteu à Maná na quinta-feira. Em conferência de imprensa, o apóstolo reiterou a intenção de comprar a TVI, apesar de Paes do Amaral ter sublinhado, em entrevista ao DN, que não há espaço para mais parceiros estratégicos na Media Capital. "O senhor Paes do Amaral sabe que na bolsa as acções que estiverem à venda compram-se e há accionistas dispostos a ceder a posição", disse Jorge Tadeu, escusando-se a dizer se já fez contactos com algum destes accionistas. "A Igreja Maná trabalha com bancos, empresas de capital de risco e fundos de investimento bancário que se mostraram disponíveis a investir ou a fazer parcerias", sublinhou, sem avançar mais detalhes.⁸⁹

A mudança de tom da mídia portuguesa, pode tanto apontar para um abrandamento dos ânimos quanto à introdução de novas modalidades de crença bem como sua expressão na esfera pública portuguesa, quanto pode apontar um tratamento diferenciado dado pela mídia a instituições religiosas portuguesas e estrangeiras. É interessante notar que, caso a primeira alternativa seja verdadeira – o que só poderemos averiguar com pesquisas de natureza distintas desta – a

⁸⁸ Cf. Jornal de Notícias 09/02/2005.

http://jn.sapo.pt/PaginalInicial/Interior.aspx?content_id=510243. Página consultada em 19 de setembro de 2010.

⁸⁹ Cf. Diário de Notícias, 06/09/2005.

http://jn.sapo.pt/PaginalInicial/Interior.aspx?content_id=510243. Página Consultada em 19 de setembro de 2010.

sociedade portuguesas estaria se acomodando à nova realidade plural que marca seu cenário religioso nacional, processo diverso do que tem corrido em países como França e Holanda⁹⁰, entre outros estados europeus.

Por fim uma última observação digna de nota é o fato de, ao contrário da IURD, na qual é visível o processo de tentativa de “rotinização do carisma” do seu líder Macedo, na Igreja do Maná – não obstante sua extensa rede de templos que se estendem a vários países da África, Europa e América do Sul – não se percebe tal movimento. Diversamente, o que assistimos é uma instituição que se confunde com a figura de seu líder Jorge Tadeu, sendo a atuação de outros líderes dentro da igreja bastante discreta.

⁹⁰ Lembro que tanto França quanto Holanda tem adotado políticas recentes contra imigrantes e minorias religiosas como o islã.

3 MAPEANDO A PLURALIDADE E A PARTICIPAÇÃO RELIGIOSA NO BRASIL

Neste capítulo, discutiremos os principais indicadores da diversidade religiosa no Brasil, em especial os números que se referem à diversificação institucional religiosa levada a cabo pelo crescimento do pentecostalismo protestante, e às áreas em que o catolicismo se mostra resistente. Ao contrário do que fizemos na descrição do cenário português, no caso brasileiro, não acreditamos ser necessária uma descrição tão detalhada do contexto religioso, face à robusta e variada produção intelectual dedicada a esta área nas últimas décadas (QUEIROZ, 1988; SANCHIS, 1997; PIERUCCI ; PRANDI, 1996; MARIANO, 2001; CAMURÇA, 2006; MARIZ, 2006 ; NEGRÃO, 2008, et al). Hoje, graças à cobertura midiática – de ordem confessional ou não – ou a encontros fortuitos do dia-a-dia, são bastante difundidas noções como “unção pelo Espírito Santo”, “rituais de exorcismo e cura”, e toda uma gama de crenças e práticas que envolvem o que chamamos de pentecostalismo, o que nos poupa uma explicação mais minuciosa dos seus ritos e práticas. Somado a isso, temos o fato de também serem incontáveis os trabalhos de caráter monográfico que descrevem com riqueza de detalhes algumas das vertentes pentecostais e neopentecostais inscritas em território brasileiro⁹¹.

⁹¹ A esse respeito, Cf.: sobre a IURD, os trabalhos de Monica Barros (1995), Leonildo Campos (1996), Ricardo Mariano (1997), Clara Mafra (1999), Emerson Giumbelli (2001), além de um livro organizado por Ari Oro, André Cortem e Jean-Pierre Dozon (2003) e um número especial da revista *Anthropológicas* sobre a IURD, organizado por Donizete Rodrigues e Roberta Bivar Campos (2008), entre outros; sobre a Assembléia de Deus, os trabalhos de Regina Novais (1985), Paul Freston (1994), Paulo Gracino Júnior (2003) e Saulo Batista (2007). Há ainda teses que tratam da Igreja Internacional da Graça Divina, como a de Carlos Siepierski (2003), e da Igreja Deus é Amor, de Paulo Rivera (2003).

3.1 Diversidade religiosa ou pluralidade institucional cristã? Uma aproximação

Alguns autores como Pierucci (2006) têm questionado a pretensa pluralidade religiosa brasileira, utilizando como argumento a predominância de instituições cristãs no cenário nacional. De fato, quando olhamos os dados que foram trazidos pelo último censo (IBGE, 2000), fica difícil contestar os argumentos de Pierucci, principalmente por que os grupos não cristãos são estatisticamente insignificantes, como mostra a tabela abaixo, somado ao fato de sua visibilidade pública ser bastante reduzida.

Tabela 13
População residente por religião - Ranking descendente

1	Católica Apostólica Romana	73,57
2	Evangélicas	15,41
3	Sem religião	7,35
4	Espírita	1,33
5	Testemunhas de Jeová	0,65
6	Outras religiosidades	0,58
7	Umbanda	0,23
8	Sem declaração	0,23
9	Não determinadas	0,21
10	Budismo	0,13
11	Outras religiões orientais	0,09
12	Candomblé	0,08
13	Judaica	0,05
14	Tradições esotéricas	0,03
15	Islâmica	0,02
16	Espiritualista	0,02
17	Tradições indígenas	0,01
18	Hinduísta	0,00
	TOTAL	100,00

Fonte: IBGE (2000)

A despeito de ser alvo de políticas de cultura típicas de um tempo de sedução pela memória (HUYSEN, 2000), fruto de um pavor da “amnésia coletiva” (SANTOS, 1993), o Candomblé – uma das principais correntes de matriz não cristã entre as religiões brasileiras – ainda tem sobre os ombros o peso do estigma de ser uma religião negra, que lida com as forças malignas (BRANDÃO, 1987; MAGGIE, 1992), sendo comum ainda hoje no noticiário “secular” a vinculação de rituais macabros, pais-de-santo e religiões de origem africana. Tal imaginário, que parecia ter arrefecido nas décadas de 1960 e 1970, depois que alguns intelectuais e artistas aderiram à causa afro (SANSONE, 2002), veio à tona novamente com bastante vigor

após a investida dos pentecostais, em especial do neopentecostalismo iurdiano, a partir principalmente da década de 1990 (GONÇALVES, 2007).

Se, por um lado, uma visibilidade pública negativa ao longo de décadas parece ter contribuído de forma preponderante para o ocaso numérico dos que se declaram candomblecistas, por outro, a recente visibilidade pública positiva, levada à frente por um reconhecimento por parte de agentes públicos das demandas da população “afro-descendente”, pode não surtir efeito numérico nos cultos afro-brasileiros. Seguindo a linha de pensamento exposta até aqui, acreditamos que as ações ligadas a órgãos governamentais nos três níveis – que têm se movimentado no sentido de uma patrimonialização da cultura africana *latu sensu*, em especial, do Candomblé⁹² –, tanto podem dar mais legitimidade ao Candomblé enquanto religião, reduzindo o estigma e franqueando a declaração pública de pertença, quanto podem fazer o culto deslizar para uma folclorização, sendo visto como cultura ancestral. A esse respeito, notamos que a introdução da disciplina História da África no currículo escolar dos ensinos fundamental e médio tem seguido francamente esta linha, ou, dito mais claramente, as religiões de matriz africana são tratadas sob o mesmo enfoque que a mitologia grega.

Voltando aos números, vemos que além do Candomblé, que conta com 0,08% de adeptos *declarados*, temos números ínfimos para as populações judaica (0,05%), islâmica (0,02), entre outras. Já o budismo, que se sai um pouco melhor, seja em termos numéricos (0,13%), ou em termos de visibilidade pública, uma vez que tem sido beneficiado por um arrefecimento do discurso ocidental (CAMPBELL, 1997), acaba sendo deslocado do pólo da religião para uma espécie de “filosofia de vida”, muito ao gosto da vaga *New Age*, o que também não lhe rende frutos do ponto de vista quantitativo (USARSKI, 2004).

Neste sentido, nossa diversidade religiosa é eminentemente institucional, postando-se de um lado os católicos (73,57%), com toda a sua diversidade interna (MARIZ, 2006; NEGRÃO, 2008 ; TEIXEIRA, 2009, entre outros); e de outro os evangélicos (15,41%), com suas incontáveis denominações, que vão desde os chamados “evangélicos de missão” (4,83%) até os “pentecostais” (10,58%). Não obstante, nosso cabedal de crenças não se restringe ao manancial cristão; ao

⁹² Entre os exemplos mais pródigos temos os terreiros baianos declarados patrimônio municipal em 2007 (Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá), ou a declaração do Candomblé como patrimônio do Estado do Rio de Janeiro, em 2009.

contrário, inclui uma profusão de formas, imagens e ritos bricolados das religiões mais diversas, que não podem ser captados pelo instrumento censitário. A esse respeito, temos a tese recém defendida por Denise Rodrigues (2009), no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ), em que a autora demonstra a multidão de práticas e crenças que se escondem por de trás da categoria “sem religião” do censo.

Dito isto, passaremos a considerar a dispersão pentecostal e os locais de resistência católica no território brasileiro.

3.1.1 Do sertão ao Grande Rio: resistência e declínio do catolicismo no Brasil

A exemplo do que assistimos para Portugal, no Brasil, as áreas de ocupação populacional mais antiga e de menor dinâmica demográfica parecem resistir mais à penetração dos grupos pentecostais e conseqüentemente constituem-se importantes trincheiras da resistência católica. Tal observação não é válida apenas quando tratamos de regiões dentro do país ou estados, como as regiões mineiras das quais trataremos mais adiante, mas, principalmente, quando tomamos bairros dentro da mesma cidade. Como veremos, mesmo em regiões metropolitanas nas quais o pentecostalismo encontra significativa acolhida, como Rio de Janeiro (14,50%) ou Belo Horizonte (12,8%), os bairros de ocupação mais antiga como a região da Tijuca e Vila Isabel, Santa Teresa, Glória e partes do Centro, no Rio de Janeiro; ou Floresta, Santa Tereza e Barro Preto, em Belo Horizonte, os pentecostais atingem cifras bastante modestas, não alcançando a casa dos 6% em nenhum dos casos (JACOB, 2006).

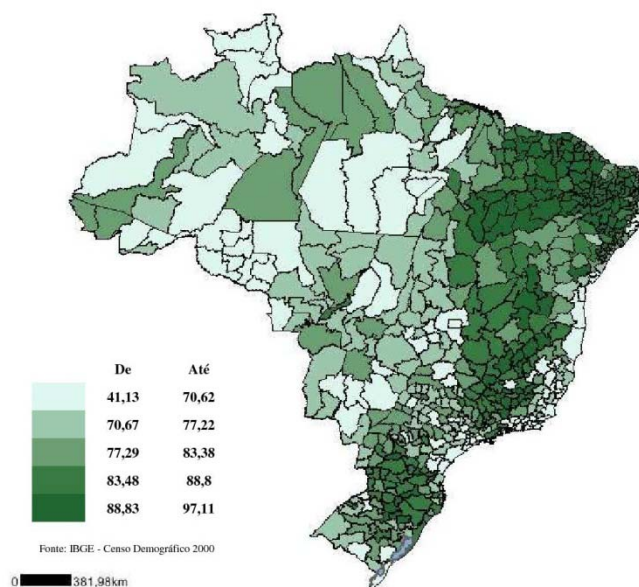
Em nosso entendimento, tal situação é tributária da intensidade dos laços sociais estabelecidos regiões, que dificultam ou inviabilizam o trânsito para uma religião diversa da tradicionalmente estabelecida. Em diversos casos, não se trata de uma população que chamaríamos de católica praticante, mas que possui laços identitários com o catolicismo. Em muitas situações, os lugares de memória do bairro e mesmo a história familiar estão intimamente ligadas às festas e cultos católicos. Tal como nos mostra Gace Davie (2006), eventos como nascimento e morte – em

que pese o processo de secularização de outras esferas – continuam marcados pelos ritos da “religião tradicional”, em nosso caso, do catolicismo.

Para organizar nossa argumentação, analisaremos de início um cartograma que representa a variação da distribuição do grupo católico pelo território brasileiro, frisando que, na impossibilidade de analisar detidamente o grau de diversidade religiosa em cada “região”⁹³– o que extrapolaria em muito os limites desta tese –, optamos por restringir a atenção às áreas mais significativas do ponto de vista estatístico.

Figura 6

Distribuição Católica Apostólica Romana por Microrregião Geográfica (Percentual)



Como podemos ver no cartograma acima, as regiões do norte do Rio Grande do Sul, sul de Santa Catarina, interior do Nordeste e interior de Minas Gerais são as áreas em que o catolicismo é dominante, resistindo mais firmemente às investidas pentecostais. Nestas regiões, os que se declaram católicos ficam entre 88,3 e 97,11%, à frente da média nacional, de 73,57%. Do lado oposto, estão as regiões de

⁹³ Cabe frisar que o termo região não se refere à região geográfica, como notamos ainda nas considerações sobre a metodologia, nem sempre as áreas de resistências coincidem com as regiões delimitadas pelo IBGE, sendo mais próximas de “regiões sócio-culturais”, como o caso da “região do Ouro” em Minas Gerais.

ocupação recente, como quase toda a região Centro-Oeste e a Norte, bem como as regiões densamente povoadas, nas quais o catolicismo vê sua condição de religião hegemônica ameaçada, a exemplo das regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e Vale do Aço mineiro, nas quais pouco mais da metade da população se declara católica: respectivamente 54,16 e 55,96% . Passemos então a uma breve análise de algumas destas regiões.

Rio Grande do Sul

No caso do Rio Grande do Sul, vê-se que o norte do estado é o principal reduto católico, em especial as microrregiões de Caxias do Sul (89,33%); Soledade (90,85%) Guaporé (96,11%) e Sananduva, (93,38%), todas localizadas em uma região receptora de imigrantes italianos e, segundo Oscar Beozzo (1986) e Ari Oro (1996), com forte tradição católica, ou, nas palavras do próprio Beozzo, “chão privilegiado onde brotou a atual Igreja brasileira” (BEOZZO, 1986: 116).

Quando olhamos alguns trabalhos de historiadores como Riolando Azzi (1993) e Paulo Possamai (2005), vemos que o catolicismo cumpre papel fundamental na identidade dos imigrantes italianos no Rio Grande, muitas vezes ocupando um lugar mais importante que a própria ligação com a terra natal, uma vez que as primeiras levas de imigrantes chegaram no século XIX, antes da consolidação de uma “memória nacional” (Smith,1999) no recém unificado Estado italiano. Talvez essa proximidade entre a memória da italianidade (BENEDUZI, 2005), extremamente imbricada com a memória católica, possa explicar a grande proeminência do catolicismo, mesmo em regiões dinâmicas do ponto de vista econômico e demográfico, como a região de Caxias do Sul.

Santa Catarina

Da mesma forma que o Rio Grande do Sul, os locais de resistência católica nas microrregiões catarinenses parecem estar ligadas à migração italiana para região, com exceção de Araranguá, que recebe forte influência da imigração açoriana, igualmente muito ligada ao catolicismo. Entre as microrregiões mais católicas, temos: Curitibanos (89,57%), Campos de Lages (88,13%) e Araranguá (87,19%).

É interessante lembrar que tais regiões são palco das modernas rotas de peregrinação de um “catolicismo autônomo”, que segundo Carlos Steil (2005), liga-se às antigas peregrinações do Monge João Maria, monge ermitão de origem italiana que viveu na região no século XIX. Ainda, segundo Steil (2005), o catolicismo da região, que ele denomina de “catolicismo laico”, apresenta-se mais como uma experiência que permeia vida e cultura do que um sistema religioso que apresenta fronteiras claras e institucionais. Para o autor, ser católico nesse contexto não representa uma escolha individual, mas uma condição a que todos estavam de certa forma submetidos.

Parece ainda muito oportuna para nossa argumentação a afirmação de Steil (2005) de que se formou na região um tipo de “catolicismo de imigração”, que, na ausência de um “pároco colado”, ou “padre da aldeia”, como denomina o autor, os imigrantes se viram imbuídos da organização dos ritos e festas católicas e, para tanto, organizaram comunidades leigas em torno das capelas. Neste sentido, os achados de Steil parecem acompanhar nossa argumentação de que em localidades onde o catolicismo foi organizado de forma mais horizontalizada, sem a presença forte da hierarquia católica e de forma quase congregacional, o vínculo entre indivíduo/comunidade e credo católico é mais denso. Somado a esse fato, pode-se imaginar que a reabilitação das rotas de peregrinação ligadas ao catolicismo, com sua inclusão em circuitos turísticos, fortalece a identidade entre o morador local e a memória católica, agora patrimonializada e disposta como bem de consumo.

O interior do Nordeste:

Quando olhamos as regiões do Nordeste onde o catolicismo permanece praticamente incólume, não vem outra explicação à mente que não a do modelo descrito para as regiões procedentes e defendida nesta tese. Também nestas regiões formou-se um catolicismo tipicamente autônomo, em que a escassez do clero regular, aliada à licenciosidade quanto aos dogmas de um clero secular – fruto do afastamento institucional ou da própria formação –, franqueou aos indivíduos um acesso direto à elaboração dos ritos e crenças que enriqueceram o catolicismo. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988), longe da hierarquia religiosa, os indivíduos criaram figuras santificadas, locais e regionais, erigiram lugares sagrados e reproduziram em seu espaço imediato sítios que figuravam nas narrativas bíblicas.

Como já observamos, em tempos recentes, tais patrimônios imateriais vêm sendo incluídos na lista de bens a serem preservados e, conseqüentemente, colocados em um circuito turístico-comercial no qual são consumidos pelos consumidores pós-modernos, que, para lembrar Bauman (1999), são mais que consumidores de bens, são consumidores de emoções e sensações, ou consumidores em busca de um contato com o pitoresco, com um prazer imaginário, como afirma Campbell (2001).

Nesta linha, em trabalho recente, Maria Lúcia Bastos Alves (2009) mostra como a inclusão das festas religiosas no interior do Nordeste, notadamente na região do Seridó-RN, em circuitos turísticos levou à maior visibilidade pública das mesmas, em que pese, na opinião da autora, uma transformação deletéria de sua autenticidade, levada à cabo por um processo de “mercantilização” das tradições. Segundo a autora – citando Hobsbawm em *A invenção das tradições* –, as políticas públicas de desenvolvimento sustentável, atreladas ao turismo cultural, vão sendo construídas com base nas peculiaridades locais, destruindo os padrões sociais anteriores e produzindo novos padrões com os quais tais tradições são incompatíveis (ALVES, 2009).

Embora concorde em vários pontos com a análise de Alves, é interessante observar, como o faz John Urry em seu *Olhar do Turista* (2001), que, de certo modo, todas as culturas são inventadas; todas são, em certo sentido, inautênticas. Para

Urry (2001,p. 25), as culturas são constantemente inventadas, refeitas, e seus elementos reorganizados, não ficando claro por que uma encenação destinada ao turista, aparentemente inautêntica, seja tão diferente do que acontece ordinariamente em qualquer cultura.

Sem entrar diretamente nesta discussão, que nos levaria a um terreno pantanoso com várias frentes em aberto, acreditamos que, embora a aceleração da mercantilização das tradições populares, em especial as ligadas à religião, possam em vários momentos significar uma intensificação das transformações destas tradições – o que de fato ocorre –, na maioria das vezes, o que se observa é um fortalecimento do vínculo identitário entre população e rito católico.

Assim, se pudermos transcender a incomensurável distância entre uma “elite” produtora de sentido e um “povo” servil ou insurreito, veremos que em tais processos esses atores – elite e povo – quase sempre foram mutuamente constitutivos: nos casos descritos páginas atrás para a região Norte de Portugal, vimos que, embora as políticas de patrimonialização do Estado se façam muitas vezes guiadas por uma ótica de mercado, tais políticas são apropriadas – ressemantizadas e ressimbolizadas ⁹⁴ – pela população alvo, que pode ao mesmo tempo rememorar suas tradições, festejar, cultuar suas divindades e, se possível, lucrar com isso. Outros bons exemplos do que estamos tratando são os trabalhos de Roger Sansi (2003) sobre as festas públicas na Bahia, ou *“Feijoada e soul food” 25 anos depois*, de Peter Fry (2001).

Seja como for, quando nos debruçamos sobre os números, vemos que dos dez estados com maiores percentuais de católicos, sete estão no Nordeste: Piauí (89,83%), Ceará (86,55%), Paraíba (84,89%), Rio Grande do Norte (83,58%), Sergipe (82,33%), Maranhão (82,16%) e Alagoas (79,70%), sendo os demais estados que compõem o ranking Santa Catarina (80,72%), Minas Gerais (78,70%) e Tocantins (77,82%). No entanto, mesmo nestes estados, a distribuição dos católicos não é uniforme. No Rio Grande do Norte, para retomarmos o exemplo, embora as regiões de Serra de São Miguel (95,53%), Serra de Santana (95,11%) e Seridó

⁹⁴ Entende-se por ressemantização o processo pelo qual um corpus de símbolos emanados por um centro e adotados por uma localidade distante pode manter-se formalmente ou ser reapropriado de acordo com o sentido próprio da localidade que o adota. De forma inversa, o conceito de ressimbolização é o processo pelo qual conteúdos tradicionais de uma localidade ganham novas expressões através de formas simbólicas importadas. Tal definição é tributária do interessante estudo de Rita Segato sobre o processo de mudança cultural e desetnificação na conversão ao pentecostalismo de populações de origem andina em *la Quebrada*, província de Jujuy, noroeste da Argentina (SEGATO, 1991).

Oriental (92,65%) mostrem-se extremamente católicas, no mesmo estado temos as regiões de Natal (76,15%), Litoral Sul (79,10%) e Mossoró (79,24%), todas abaixo da linha dos 80%, bem próximas da média nacional. Nestes casos, poderíamos pensar, como fizeram os estudos pioneiros que surgiram a partir da década de 1960 (SOUZA, 1969; CAMARGO, 1973 ; D'EPINAY, 1970), que tal processo de fluxo do catolicismo para o pentecostalismo é um efeito colateral do processo de urbanização acelerado, em que as igrejas pentecostais ofereciam um refúgio para as massas desesperadas e desamparadas no processo de urbanização. No entanto, como argumentaram Fry e Howe a respeito das teses que vigoraram até o início da década de 1980:

(...) ao invés de investigar o modo pelo qual esta integração se dá, em termos de efeitos reais da afiliação religiosa, eles aduzem seus argumentos de certos estereótipos sociológicos baseados em dicotomias clássicas tais como *folk*-urbano, ordem-anomia, marginalização-integração. (...) os migrantes rurais nem sempre sofrem de profundo choque cultural, nem são totalmente ignorantes a respeito de problemas da cidade quando chegam; eles freqüentemente seguem redes de parentesco (...) não podemos aceitar o uso do conceito de 'integração' por causa da distinta dicotomia *folk*-urbano e porque ela implica que a cidade é num sentido uma entidade homogênea e consistente dentro da qual é possível se integrar. (...) a urbanização e a industrialização afetam o modo pelo qual qualquer indivíduo (seja ele migrante ou não) se relaciona com a sociedade à sua volta (1975, p. 84-85).

Somado a tais assertivas, vemos, como já observou Camurça (2006), que várias regiões rurais, notadamente das regiões Norte e Centro-Oeste, apresentam índices de adesão ao catolicismo bastante próximos aos 50%. Logicamente, processos locais que escapam ao nosso conhecimento podem contribuir para tais números e certamente o fazem. Porém, voltamos a insistir no fato de que, via de regra, as regiões de ocupação mais antiga, com um catolicismo mais horizontalizado, onde a presença leiga é fortemente sentida na organização dos ritos e crenças, e com processos de patrimonialização, são as que apresentam menores taxas de crescimento pentecostal, constituindo searas católicas *per si*.

Se continuarmos a dissecar os números do IBGE (2000), veremos que as regiões no entorno de locais de peregrinação ligados ao catolicismo popular no Nordeste representam quase a totalidade das áreas de resistência católica. Num último exemplo antes de prosseguirmos, temos a região do entorno de Juazeiro do Norte-CE: nesta área, encontram-se as microrregiões cearenses com maior índice dos que se declaram católicos: Caririaçu (97,11%); Barro (96,45%) e Chapada do Araripe (95,26%), exceção feita a Meruoca (96,92%) que está situada no noroeste

do Ceará. O fenômeno se repete no entorno do santuário de Frei Damião, na cidade de Guarabira, Paraíba.

Assim, retornamos ao mote principal desta tese, qual seja, o de que as escolhas religiosas não se fazem à revelia dos arraços culturais locais, ao contrário, dependem, de forma significativa, dos laços fortes e fracos (GRANOVETTER, 1983) entre os indivíduos. Destarte, não desconsiderando a individualização que marca as sociedades modernas ocidentais, notada por autores como Polanyi (1980) e Bourdieu (2006), sabemos que se trata de um processo múltiplo (EISENSTADT, 2001) que não afeta de forma homogênea toda a sociedade e, principalmente, não desperta respostas idênticas em cada localidade atingida. Ao contrário, são inúmeras as permanências, recuos, reelaborações e invenções que recriam antigos vínculos identitários sobre novas e velhas bases. É justamente esse processo multifacetado que chamamos de modernidade que precisa ser levado em consideração quando se reflete sobre os processos de trânsito religioso.

3.2 O ocaso católico

No pólo oposto ao das regiões descritas acima, temos microrregiões dos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro e Rondônia como as menos católicas do país, tomando como exemplo Itapemirim - ES (41,13%), Ji-paraná - RO (50,36%) e o Grande Rio (54,38%)⁹⁵.

Ao contrário do que acontece em regiões de ocupação mais antiga, em regiões de fronteira demográfica ou que receberam um fluxo populacional intenso em curto período de tempo, não há uma memória católica cristalizada a que se remeter. Nestes contextos, em que grande parte da população reside há no máximo uma geração, não há lugares de memória marcados pelo catolicismo, e as antigas práticas religiosas do catolicismo popular, embora sirvam de referência, não podem ser reconstruídas tais como eram. Neste novo cenário, sem o peso da tradição, a “memória religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2005b) serve apenas como um manancial

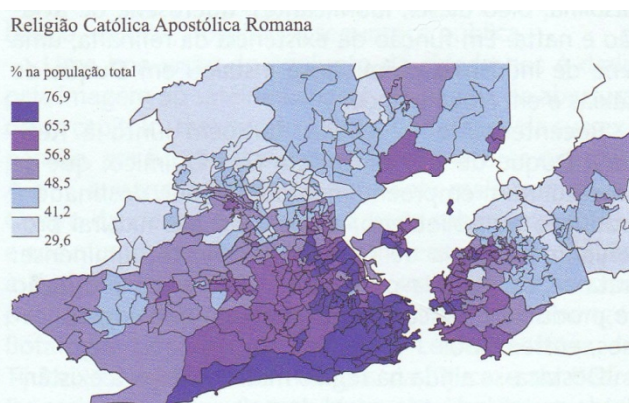
⁹⁵ Notamos que aqui exemplificamos três microrregiões dos estados menos católicos do Brasil, porém, tais áreas não estão dispostas na ordem de importância quanto a suas porcentagens. Dentre as onze menos católicas, temos, na ordem: Itapemirim – ES (41,13%); Bacia de São João – RJ (41,61%); Itaguaí – RJ (43,06%); Macacu-Caceribu – RJ (44,27%); Lagos – RJ (47,38%); Ji-paraná - RO (50,36%); Pelotas – RS (50,78%); Suape (53%); Macaé – RJ (53,05%); Registro – SP (53,52%) e Grande Rio (54,38%).

que pode ser mobilizado, tanto pela própria Igreja Católica, quanto por novas agências religiosas, que cada vez mais disputam, em pé de igualdade, as atenções dos fiéis. Em meio a laços sociais mais frouxos, altos índices de diversidade religiosa ladeiam um número significativo de pessoas que se declaram sem pertença religiosa. Nestas circunstâncias, os indivíduos estão mais livres para encontrar em uma instituição nova a expressão dos seus desejos de transcendência ou não encontrá-la em nenhuma instituição, como acontece com uma crescente leva de indivíduos que, por sentirem-se atordoados em meio a um bombardeio de informações (religiosas) desencontradas, ou por outras razões, não conseguem associar-se com conforto a nenhuma instituição.

Naturalmente, não esquecemos as prédicas de Fry e Howe (1975) citadas páginas atrás. Sem dúvida, a vida urbana proporciona a todos os que dela compartilham essa sensação de “estímulos contrastantes e rápidas mudanças” das quais nos falou Simmel em *Metrópole e a Vida Mental* (1979, p. 16). É justamente por isso que, dia após dia, tentamos voltar para o “círculo aconchegante” da comunidade, seja ela de natureza religiosa ou não. Dito de outro modo, busca-se incessantemente a redução desta complexidade (LUHMANN, 2007) recalcitrante, valendo-nos do aparato disponível e das instituições que melhor respondam às nossas demandas.

Vejamos como isto se dá no mundo real: concentraremos nossas atenções na análise da região do Grande Rio, que dispõe de dados em uma escala territorial mais detalhada, permitindo melhores inferências sobre a dispersão urbana das denominações religiosas. Neste sentido, é importante frisar que, acompanhando os dados expostos por Jacob (2006), onde são analisadas as regiões metropolitanas da Capital Federal e das 18 capitais estaduais para as quais o IBGE tornou disponível um recorte territorial mais detalhado, não observamos variações significativas no padrão apresentado pelas demais regiões metropolitanas em relação ao Rio de Janeiro.

Figura 07
Distribuição Católica Apostólica Romana por microrregião no Rio de Janeiro



Fonte: Jacob (2006) com base nos dados do IBGE (2000)

Ainda que seja uma das regiões menos católicas do Brasil (54,38%), o Grande Rio ainda apresenta áreas em que o catolicismo se faz bastante contundente, rondando a casa dos 80%. Observando o cartograma acima, vemos que o grupo católico se mantém vigoroso na totalidade dos bairros da Zona Sul, Barra da Tijuca e Recreio dos Bandeirantes, na maior parte do centro da cidade, bem como na Grande Tijuca e em alguns bairros da Zona Norte, como a Penha. Os católicos ainda se mostram fortes em Niterói, especialmente no centro e nos bairros Icaraí e Ingá, e em boa parte da Ilha do Governador. Porém, esta hegemonia numérica vai se esvaindo à medida que rumamos para o subúrbio e para o colar metropolitano da cidade, de forma que, nos bairros de Campo Grande e Santa Cruz (Zona Oeste), atingem valores abaixo de 50% (JACOB, 2006).

No entanto, diante dos dados, não é possível afirmar que os laços fortes – gerados por uma maior interação entre os indivíduos de uma zona de moradia mais antiga – são os únicos fatores de explicação da intensidade dos trânsitos religiosos, principalmente quando se tem grande percentual de católicos em áreas de ocupação recente, como a Barra da Tijuca. No entanto, em nosso entendimento, tal tese apresenta bastante plausibilidade, especialmente frente à informação de que em antigos “bairros operários”, como Penha, Ramos e Olaria, ainda se encontram altos índices de católicos.

O que para nós complementa essa análise, logicamente, é a tese, que parece incontornável em seu cerne, de que as igrejas pentecostais, principais receptoras dos que deixam o catolicismo, têm um aparato discursivo mais próximo aos anseios dos estratos sociais menos favorecidos, o que contribui para a compreensão da

escassez de católicos em regiões periféricas e maior concentração nas regiões centrais ou de maiores índices de renda (JACOB, 2006).

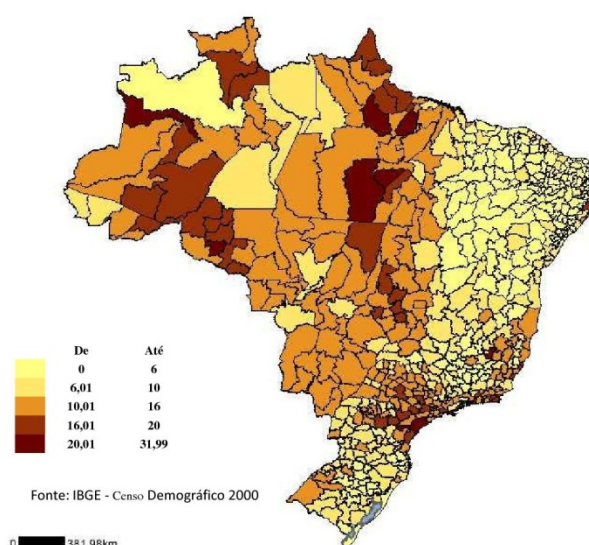
Dito isto, passemos a considerar os dados quanto à distribuição pentecostal no território brasileiro.

3.3 A dispersão pentecostal e o crescimento dos sem pertença religiosa

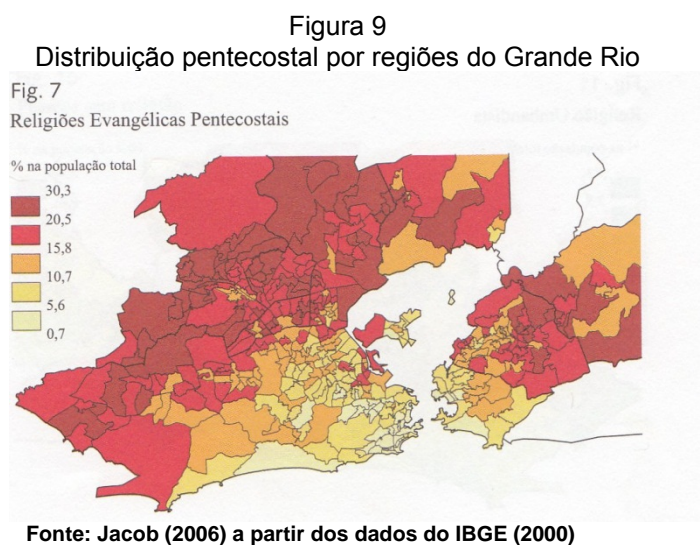
Quando olhamos o mapa que mostra a dispersão pentecostal no Brasil, observamos quase um negativo do mapa católico, exceção feita a algumas regiões do Espírito Santo, Rondônia, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, onde o protestantismo de missão é realmente muito contundente, chegando a atingir a casa dos 32%, como na microrregião de Santa Tereza-ES. No entanto, nas demais regiões, o principal receptor dos que deixam o catolicismo é mesmo o culto pentecostal nas suas diversas denominações. Aqui, o raciocínio feito para os católicos também se inverte, pois crescem os pentecostais nas regiões de fronteira demográfica ou com intensa dinâmica populacional, ao paço que encontram significativas barreiras nas regiões com população menos móvel.

Figura 8

Pentecostais por microrregião (Percentual)



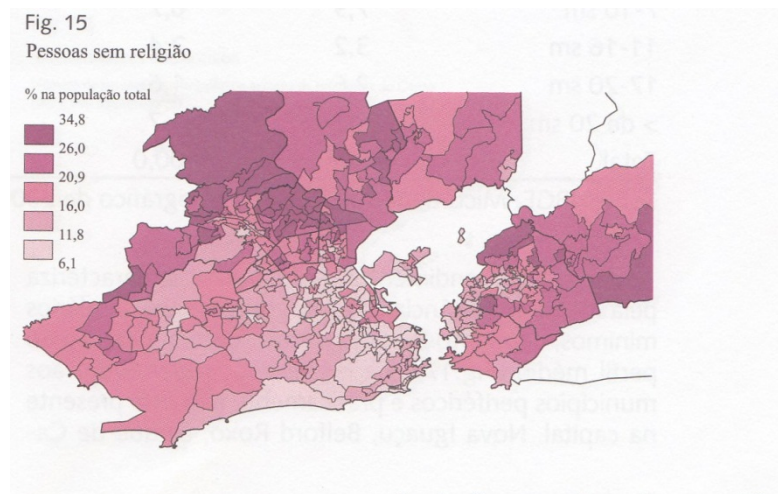
Nesse sentido, na região metropolitana do Rio de Janeiro, por exemplo, vemos que os pentecostais se concentram mais nos municípios da Baixada Fluminense (17,1%) que na capital (11,3%): existem nichos quase impenetráveis aos pentecostais, como as regiões da Barra da Tijuca, Zona Sul e Central, onde eles oscilam entre 0,7 e 5,6 %, enquanto nos municípios da Baixada Fluminense, como Belford Roxo, Nova Iguaçu e Duque de Caxias, os que se declaram pentecostais podem chegar a 30% da população (FIGURA 9).



Fixando-nos ainda nos dados, vemos que mesmo a distribuição das diversas denominações pentecostais não é coincidente dentro do território. Observando regiões metropolitanas como Belo Horizonte, São Paulo, Salvador ou Rio de Janeiro, podemos notar um interessante padrão na forma como os pentecostais se distribuem territorialmente, pois, enquanto a Assembléia de Deus ocupa a região da “periferia distante”, a Igreja Universal do Reino de Deus angaria a maior parte de seus adeptos na “periferia próxima”. Continuando com o exemplo da região metropolitana do Rio de Janeiro, vemos que, enquanto a Igreja Universal (IURD) se concentra em bairros da Zona Norte e Oeste, chegando a atingir 7,4% da população, a Assembléia de Deus tem seu crescimento mais significativo nos bairros distantes da Baixada Fluminense, nos quais chega a 18,8%.

Como podemos observar abaixo, ao contrário do que propõem os teóricos da *escolha racional*, que acreditam que em cenários de maior pluralidade as pertenças religiosas se fazem mais fortes, no mapa da Região Metropolitana do Grande Rio observamos justamente o oposto: a população que se declara sem pertença religiosa coincide com a maior proporção de pentecostais.

Figura 10
Distribuição dos sem religião, por regiões do Grande Rio



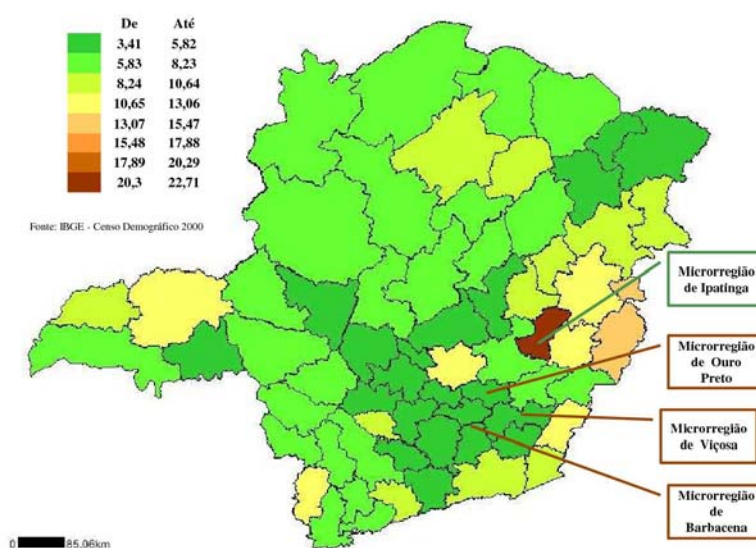
Fonte: Jacob (2006) a partir dos dados do IBGE (2000)

Dito isto, passemos a discutir como se apresenta tal cenário em Minas Gerais.

3.4 “Minas São muitas, mas convém não exagerar”

É justamente por se apresentarem como exemplos paradigmáticos, quase *tipos ideais* dos cenários descritos anteriormente, que duas regiões mineiras nos chamaram a atenção. A Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes mostram-se extremamente reticentes ao crescimento pentecostal – com números que não atingem a casa dos 5% – enquanto a região do Vale do Aço apresenta um crescimento surpreendente, mesmo para os padrões brasileiros, com a cifra de 22,71%.

Figura 11
Pentecostais por microrregião em Minas Gerais



Tanto Zona da Mata Norte quanto Campos das Vertentes são regiões de ocupação mais antiga do território do Estado de Minas Gerais e englobam as chamadas “cidades históricas” mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do estado ainda no século XVII. Figuram entre as principais cidades dessas regiões Ouro Preto, Mariana, Viçosa (Zona da Mata Norte), Barbacena e São João Del Rei (Campos das Vertentes). É interessante observar ainda que a maior parte das cidades acima – exceção feita a São João Del Rei – estão sob a jurisdição

eclesiástica católica do Arcebispado de Mariana e, portanto, sentirão *pari passo* as mudanças de orientação da arquidiocese.

Não nos cabe, nesse momento, reconstruir toda a história eclesiástica da Arquidiocese de Mariana, que conta com mais de dois séculos. Por ora, vale apenas lembrar que esse arcebispado tem um percurso *sui generis* se comparado à maioria das prelazias do Brasil. Olhando a trajetória do Arcebispado, vemos que a relação entre os prelados da Sé de Mariana e o laicado nunca foi das mais amenas, sendo extremamente farta a documentação que trata de algum litígio entre as instituições laicas – irmandades, ordens terceiras, ainda ativas na Arquidiocese de Mariana – e algum arcebispo ou pároco. De fato, a arquidiocese viveu nos anos recentes um período extremamente conservador, em que a política arquidiocesana se voltava para tornar o catolicismo menos brasileiro e mais romano. Pode-se dizer que, de D. Antônio Pereira Viçoso (1844-1896) a D. Oscar de Oliveira (1960-1988), a arquidiocese de Mariana seguiu os passos da romanização. A diversidade nas práticas religiosas dentro do catolicismo foi combatida a ferro e a fogo. Nem mesmo os ventos democratizantes do Concílio do Vaticano II penetraram na sólida muralha formada por uma prelazia “conservadora”, de um lado, e, de outro, por parte do laicado, ligado às irmandades, acostumado a um catolicismo extremamente ritualístico e externalista.

No final da década de 1980 (1988), deixa o trono arquiépiscopal Dom Oscar, passando seu lugar para D. Luciano Mendes, então presidente da CNBB, cargo que exerceu durante o período de 1988 a 1994. A chegada do novo Arcebispo representou uma mudança significativa na orientação da arquidiocese: depois de trinta e oito anos tendo como prelado D. Oscar, a arquidiocese passou a experimentar o governo de um arcebispo de aspirações “progressistas”. É interessante notar que, como observamos acima, ao contrário de outras dioceses mineiras, só em 1988 Mariana vai sentir os ventos da chamada igreja progressista.

No entanto, o contexto de rearranjo da cena político-ideológica⁹⁶ e o avanço pentecostal irão fazer com que o novo arcebispo e parte do clero progressista tenham que barganhar tanto com os potentados locais, quanto com os

⁹⁶ Referimo-nos aqui a todo um panorama que marcou o fim da década de 1980, com o fim do socialismo real, retração das organizações de massa, sem falar no crescente avanço do pentecostalismo, o que levou a Igreja a repensar algumas de suas práticas, fazendo o pêndulo pesar para seu lado moderado, principalmente a partir de 1994, quando Dom Luciano Mendes é substituído no cargo de Presidente da CNBB por Dom Lucas Moreira Neves, arcebispo da ala moderada.

remanescentes do clero conservador, ainda ocupando cargos de prestígio na hierarquia da arquidiocese.

Em consonância com o que já vinha fazendo a Sé Romana através do “papa peregrino” (HERVIEU-LÉGER, 2005), Dom Luciano terá a missão de reconhecer a diversidade do catolicismo local e mobilizá-la: não se trata somente de tolerar as variantes católicas ou, ao contrário, combatê-las ou, ainda, simplesmente ignorá-las – tal qual o faziam seus antecessores; é preciso apreciá-las positivamente como partes constitutivas da Igreja, abrigando sob um “guarda-chuva identitário” uma significativa heterogeneidade de crenças e ritos.

Nesse sentido, o que se assiste na década de 1990 é a uma pluralização do papel da Igreja Católica dentro da arquidiocese, na tentativa de mobilizar as demandas locais – sejam elas espirituais ou não – e traduzi-las para o discurso católico. Se o bispo anterior era conhecido por seu paroquialismo, sendo encontrado facilmente em batizados, casamentos e enterros da sociedade marianense, Dom Luciano é, muitas vezes, tomado sob a alcunha de bispo ausente, que passa boa parte do seu bispado percorrendo as paróquias da arquidiocese, sem dar a devida atenção à Sé de Mariana.

No entanto, nesse novo contexto com o qual se defronta a Igreja Católica, em que os “subsistemas sociais” – nas palavras de Luhmann (2007) – vão ganhando autonomia e, conseqüentemente, perdendo sua importância para o todo da população⁹⁷, é necessário tentar restaurar a influência pública da religião, traduzindo em discurso teológico problemas gerados e não resolvidos em outros subsistemas. É justamente nesse sentido que caminhará a Sé de Mariana, tentando “acoplar” (LUHMANN, 2007) demandas surgidas em esferas não necessariamente religiosas.

Olhando mais uma vez para o passado da região na qual se inscreve o Arcebispado de Mariana, podemos dizer que a tarefa da Igreja Católica nesse ambiente foi extremamente facilitada pela trajetória histórico-cultural desse pedaço das Minas Gerais. Incrustada em meio a montanhas, assolada por sucessivos surtos na extração de minerais desde o século XVII, que ora traziam e ora levavam os que vinham apenas em busca de uma vida melhor, a região viu-se definitivamente estagnada nas últimas décadas do século XIX, com a transferência da capital da

⁹⁷ É interessante observar que para Luhmann, ao contrário do que postularam autores como Berger (1985), a retirada da religião para o espaço privado, através de uma autonomia cada vez maior perante aos outros subsistemas sociais, não é privilégio da religião e acontece igualmente com a tomada de decisões políticas etc. (BEYER, 1999)

então província de Minas Gerais para a cidade de Belo Horizonte. Andando pelos pequenos municípios, não é difícil perceber *in loco* a realidade que a Fundação João Pinheiro (1995, 2000) traduz em números: nestas regiões, boa parte da população das cidades vive da pequena agricultura e do setor de serviços – quase sempre prestado a algum órgão público –, exceção feita a uma pequena fatia da mão-de-obra, alocada em uma insipiente indústria siderúrgica ou nas mineradoras extrativista de minério de ferro.

No entanto, a partir de meados da década de 1990, essa região, principalmente as cidades inscritas no “circuito histórico”, vai viver novo alento econômico com a implementação de uma série de políticas voltadas para comercialização de “bens culturais”. Esse novo contexto não se contenta em comercializar apenas pacotes que prometem fazer o turista viajar na história e reviver grandes momentos cívico-religiosos do país, prometem também um encontro com a “sociabilidade do homem simples” (MARTINS, 2000), que já não mais encontramos nas grandes cidades; em outras palavras, prometem “uma viagem ao pitoresco”. Os circuitos turísticos tornam-se cada vez mais sofisticados, saindo das óbvias visitas a Ouro Preto, Tiradentes e Mariana para uma verdadeira odisséia pelas pequenas cidades e lugarejos há muito esquecidos. A promessa aqui, além do contato *tête-à-tête* com as comunidades idílicas que imaginamos, é o “sabor inigualável do queijo” ou a visão da procissão da Sexta-Feira Santa, ambas revestidas da aura de que nos falou Walter Benjamin (1992).

Diante deste contexto, não é difícil imaginar que a Igreja Católica tenha sido, talvez, a grande beneficiada desse processo de mobilização da memória histórica mineira, uma vez que o passado dessa região liga-se de forma inexorável ao catolicismo, na figura não só das organizações leigas – irmandades, confrarias, etc. – mas também de suas numerosas e suntuosas igrejas. Exemplo disso é a imagem de Minas veiculada nos mais de uma centena de sítios espalhados pela rede de computadores para promover o turismo em terras mineiras: ao abrirmos uma página, a imagem que nos recepciona, invariavelmente, é a de uma igreja barroca. Assim, o ambiente que já era pouco convidativo ao trânsito religioso devido ao imbricamento entre memória familiar e religiosa, agora torna a opção a-católica desestimulante por razões econômicas.

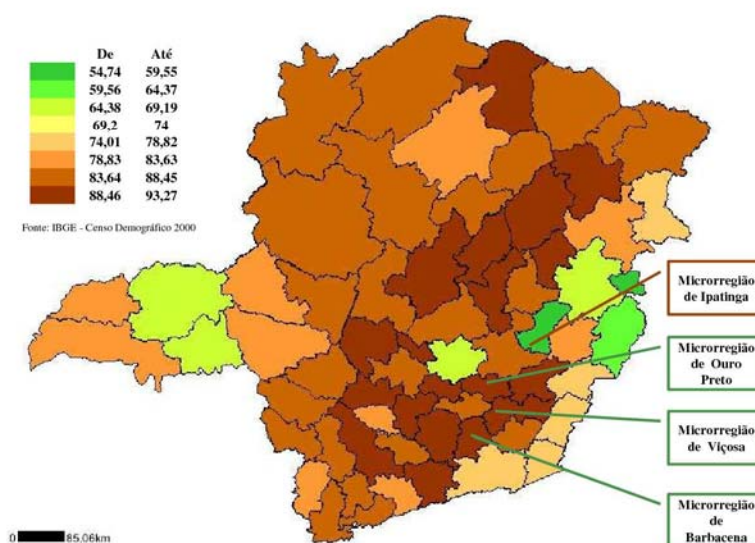


Figura 12 - Católicos por microrregião em Minas Gerais

No entanto, não basta somente mobilizar a memória cívico-religiosa, uma vez que não são todos os estratos da população que partilham desse passado e, principalmente, das benesses desse presente. É necessário diversificar as formas de atuação no intuito de abarcar as demandas dos diversos grupos inscritos na Arquidiocese de Mariana. Pensando nisso, a parte do clero ligada à Teologia da Libertação – beneficiada pela mitigação de sua faceta iconoclasta das décadas passadas – conseguiu mobilizar importantes demandas sócio-políticas da população. Um exemplo disso é a recente eleição de padres para cargos legislativos e executivos em municípios da região, sem falar na intensa capitalização dos anseios dos pequenos lavradores que tiveram suas terras invadidas pelas águas das inúmeras barragens construídas ao longo dos rios locais. Nesse sentido, alguns trabalhos mostram o papel preponderante da Igreja Católica, especialmente após a chegada de Dom Luciano, na organização de movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) (OLIVEIRA, 2005).

Podemos interpretar tal contexto como uma tentativa de estabelecer uma influência pública da religião, pelo que Beyer (1999) – inspirado na teoria de

Luhmann – denomina de *desempenho*, ou seja, a tentativa de um subsistema de resolver problemas gerados em outros subsistemas; no caso em questão, a tentativa do subsistema religioso de solucionar uma questão gerada no âmbito sócio-econômico.

Para Beyer (1999), essa tradução de problemas não necessariamente religiosos para o discurso religioso pode acarretar dificuldades, porque as soluções serão dadas com referência aos subsistemas dos quais se originam – economia, política, direito, etc.– e existe uma clareza de que questões sociais ou políticas não serão solucionadas por engajamento em novenas ou penitências, mas sim pela mobilização social e política. Nesse sentido, ao buscar maior *desempenho*, a religião corre o risco de perder o que lhe é mais característico: a comunicação religiosa, que é, essencialmente, a redução da complexidade e a atribuição de sentido último (LUHMANN, 2007). Antevendo de certa forma a questão colocada por Beyer, Roberto Romano (1979), ainda em 1979, chama nossa atenção para a impropriedade das análises que traduzem de forma simples e imediata a linguagem teológica para a linguagem política.

Há ainda outro aspecto, talvez o mais importante de todos para a mobilização religiosa na Arquidiocese de Mariana: a mobilização da “memória religiosa” (HALBWACHS, 1994) popular. Como bem nos lembra Pace (2006), os símbolos religiosos não são produzidos necessariamente pela instituição religiosa; às vezes – diríamos muitas vezes –, são produzidos por grupos multifacetados e imprevisíveis, cujo produto excede a capacidade do sistema de crença de transformá-lo em meio eficaz de comunicação, uma vez que a definição do ambiente sócio-religioso com o qual o sistema interage é o domínio da contingência.

Para o autor, o que nós convenciamos chamar religiosidade popular é o excesso de sentido que o funcionário dos sistemas de crença é incapaz de levar de volta para a regularidade da crença. Nesse turno, a religiosidade popular mantém aberto um espaço que poderia ser reduzido dentro das funções da religião oficial (DECONCHY, 1971, apud PACE, 2006) e, assim, dá espaço a novas práticas rituais, que muitas vezes foram deliberadamente separadas e distintas dos ritos oficiais presididos por uma autoridade clerical. Acreditamos ser possível interpretar assim o contexto descrito por Ferreira (2005), em que os dançadores negros da Festa do Rosário da cidade de Brás Pires passaram a ser incorporados ao contexto litúrgico da festa, inclusive sendo a congada o seu ponto alto. A nosso ver, aqui temos um

bom exemplo da confluência entre memória religiosa e cultura, uma vez que, ao racionalizar a Congada como uma expressão cultural, retira-se dela a dramaticidade, mitigando-se os elementos que remetem à sua origem inegavelmente não-católica, ao mesmo tempo em que, com esta ação, a Igreja Católica se coloca como portadora de uma valorizada sensibilidade frente à diversidade cultural (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Na mesma trilha parece seguir a forma como a arquidiocese se colocou frente às aparições da Virgem na cidade de Mercês, das quais nos falam Camurça e Barreto (2003). Mesmo tendo encontrado resistência do clero local nos primeiros anos, as aparições e todo o contexto simbólico que as envolviam foram paulatinamente capitalizados pela Igreja, através da realização de missas nos locais das aparições e de párocos à frente das caravanas de fiéis que se dirigiam ao santuário. A posição da CNBB diante das aparições marianas ilustra bem esse quadro de “racionalização cultural” (HERVIEU-LÉGER, 2005): “As aparições e devoções particulares, não exigem, portanto, adesão de fé divina ou católica, mas de ‘fé humana’ (...) as aparições circunscrevem-se dentro de um quadro cultural e religioso, dentro do qual as pessoas recebem mensagens” (CNBB-CED, 1990. apud CAMURÇA ; BARRETO, 2003, p. 224).

Se o “Vale do Ouro” se caracteriza por um aglomerado de cidades onde a população foi se enraizando ao longo de três séculos, com poucos percalços e quase nenhuma movimentação populacional, o Vale do Aço, ainda na década de 1960, era parcamente habitado e, em quatro décadas, passou a ter uma população de mais de meio milhão de habitantes. Hoje, a região metropolitana do Vale do Aço é a segunda mais populosa do estado de Minas Gerais, congregando as cidades de Coronel Fabriciano, Ipatinga, Santana do Paraíso e Timóteo.

A região do Vale do Rio Doce, onde se inscreve o Vale do Aço, teve sua ocupação retardada primeiro pela ausência de atrativos comerciais, como minerais, e depois pela resistência dos povos indígenas que ocupavam a região. Essa parte dos “sertões mineiros” vai começar a receber um fluxo populacional no início do século XX, com a construção da Ferrovia Vitória-Minas, mas é somente depois de receber duas usinas siderúrgicas⁹⁸ que a região será fortemente ocupada, através de instalações planejadas pelas próprias companhias, como alojamentos e bairros para

⁹⁸ Companhia de Aços Especiais de Itabira (ACESITA), em 1944, em Timóteo, e Usina Siderúrgica de Minas Gerais (USIMINAS), em 1958, no então distrito de Ipatinga.

abrigar o contingente de operários que chegava para trabalhar nas usinas (GUATIMONSIN JÚNIOR, 1987). Estas, antes mesmo de serem colocadas em funcionamento, atraíram para a região um sem número de pessoas – trabalhadores de pouca ou nenhuma qualificação, ex-sitiantes que tiveram suas terras desapropriadas para instalação das usinas – que iam materializar suas plantas, em especial da USIMINAS.

Vários depoimentos contam-nos que

Os caminhões chegavam cheios de gente, vindas de todo lugar; na porta da fábrica só perguntavam: 'o que você sabe fazer?' E já te empregavam. Mas tinha que fazer qualquer tipo de trabalho, né. Assim foi entrando muita gente pra usina e acabaram ficando nas empreiteiras, muitos até hoje⁹⁹.

Nesse ambiente, com cidades nascidas praticamente do nada, compostas em sua maioria por operários, não é surpresa que já na década de 1960 (mais precisamente em 1963) houvesse um movimento operário organizado, sendo a USIMINAS palco de um dos maiores atos de violência contra os direitos civis de que temos notícia em nosso país. Naquele ano, os trabalhadores, descontentes com as constantes e humilhantes revistas a que eram submetidos a cada troca de turno, organizaram um piquete na porta da empresa. A polícia militar, que era responsável pela vigilância patrimonial da empresa, entrou em confronto com os operários, atirando neles, inclusive com metralhadoras, deixando vários mortos. Esse episódio é considerado por muitos pesquisadores como uma demonstração de força, uma prévia do que aconteceria nos anos de Regime Militar, sempre lembrando que a repressão teve ordem expressa do Governador Magalhães Pinto, um dos futuros apoiadores do golpe de 1964.

Ao contrário da Arquidiocese de Mariana, que vai manter-se ligada à ala “conservadora” da Igreja Católica até final da década de 1980, a Diocese de Itabira, criada em 1965, vai nascer sob a jurisdição eclesiástica de um bispo identificado com a ala progressista da Igreja, que se engajou francamente no Concílio do Vaticano II. Dom Marcos Noronha, primeiro bispo da Diocese de Itabira, participou do Concílio do Vaticano II e pôde implantar, sem muitos obstáculos, seu plano pastoral na nova diocese.

⁹⁹ Depoimento de Antônio José, concedido em 19/05/2007.

Nessa ocasião, a Igreja Católica local tentou mobilizar a consciência da população com um discurso voltado para demandas que não estavam no âmbito necessariamente religioso: Dom Marcos, por exemplo, enfatizava em seus pronunciamentos públicos a distribuição de renda, a reforma agrária e melhoria de vida da classe trabalhadora, numa região composta majoritariamente por operários (MELO, 2006). No entanto, a repressão política e ideológica do Regime Militar, somada à parte do clero ainda ligada a uma visão romana, fez com que a prelazia literalmente se dividisse. De um lado, os párocos “progressistas” e a parcela da população mobilizada por esse discurso; do outro, os vigários mais antigos ainda formados sob a jurisdição do Arcebispado de Mariana – do qual fazia parte anteriormente a diocese de Itabira –, que se opunham firmemente à tradução dos problemas sociais em discurso teológico, como podemos ver nesse excerto do *Jornal Arquidiocesano*:

(...) muitos sacerdotes modificam textos e gestos litúrgicos para seguir sua própria inclinação, o seu gosto pessoal ou desejo dos fiéis (...) Recordando para a preocupação do Papa Paulo VI, para essa anarquia no campo litúrgico, o Cardeal convida os presidentes das conferências episcopais para fazerem o possível para que essas iniciativas perigosas para a paz e a ordem da Igreja cessem e a Reforma litúrgica prossiga segundo o plano traçado pelo Papa.¹⁰⁰

Durante a pesquisa, levantou-se, através de depoimentos, que vários trabalhadores afastaram-se das práticas católicas durante o Regime Militar, devido à repressão e à atuação de alguns padres ligados à Teologia da Libertação. Constatamos, em algumas entrevistas, que padres deslocados de grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo enfatizavam em suas homilias o engajamento político e se colocavam explicitamente contra o Regime Militar:

A gente ouvia aquilo, mas ficava quieto né, ficava até com medo, porque na empresa tinha muita gente vigiando né, saía da missa assim meio desconfiado (...) os padres lá pressionando para se organizar, essas coisas; aí pensei: é melhor deixar de ir às missas (...)¹⁰¹.

Mais tarde, já na década de 1990 (1991), com a privatização da USIMINAS, o ritmo das cidades no seu entorno sofre significativas mudanças: grande parte da mão-de-obra é terceirizada e o setor de serviços sofre significativo crescimento, uma vez que vários operários são estimulados a adiantar suas aposentadorias e migrar

¹⁰⁰ *Arquidiocesano*, Mariana dia 9 de julho de 1968. Nº 459. p 3. AEAM.

¹⁰¹ Entrevista com senhor Antônio, ex-trabalhador da USIMINAS, concedida ao autor em 08/09/2007.

para este setor, o que pode ser constatado nos estudos da Fundação João Pinheiro (1995 e 2008) para a região.

As igrejas evangélicas pentecostais chegam aos municípios do Vale do Aço por intermédio de operários e técnicos que vêm para trabalhar nas usinas siderúrgicas, não sendo raro encontrarmos vários pastores ocupando cargos de chefia dentro das companhias. Nesse contexto, é comum observarmos setores da linha de produção comandados por evangélicos em que a imensa maioria dos operários acaba por aderir ao pentecostalismo, seja pelos laços de confiança estabelecidos, seja por estratégia de permanência na equipe e, conseqüentemente, na empresa.

Em um ambiente de franca instabilidade no emprego, como o que se apresentou no período pós-privatização, o discurso sindical de fundo católico soava pouco atraente, pelo menos para uma parcela do operariado, ligada diretamente aos setores terceirizados – será justamente este o alvo preferencial do proselitismo pentecostal. Diante dessa conjuntura, o Partido dos Trabalhadores, que assenta suas bases firmemente na parcela da Igreja Católica mobilizada pelo discurso da Teologia da Libertação, ainda continuou ocupando a maioria das prefeituras da região, mas foi posteriormente derrotado nas eleições municipais de Ipatinga em 2004 por um pastor evangélico

Aqui, cabe ressaltar que vemos um panorama diverso do descrito por Francisco Rolim (1995), em que o parco avanço pentecostal nas classes operárias é atribuído ao caráter apolítico do mesmo, que não cooptava os anseios das massas trabalhadoras sedentas por justiça social:

Assim, os trabalhadores urbanos, mergulhados na mobilização social que é uma prática política, a luz de uma visão história (...) eram fortemente impelidos à recusa de um tipo de religião dissociado das transformações sociais. Tivesse a religião pentecostal outro comportamento em face à mobilização operária da época, não seria exagero pensar que fosse vista com simpatia pelos trabalhadores que lutavam contra injustiças e construções desumanas de trabalho. (ROLIM, 1995, p.112-113)

Ao contrário, dentro de um ambiente de “flexibilização do trabalho”, as características esperadas são diametralmente opostas àquelas pregadas pelo engajamento político-religioso católico: espera-se um trabalhador “dinamicamente” solidário, que compartilhe com as empresas o “ônus” do trabalho. Tendo que enfrentar a escalada do desemprego, os trabalhadores trocam suas pautas de

reivindicação de melhores salários e condições de trabalho por pautas de manutenção dos postos de trabalho (SANTANA, 2003).

Neste cenário, as igrejas pentecostais que mais crescem são justamente as que respondem melhor a essa flexibilização. Assim, embora possamos observar um predomínio de denominações como as Assembléias de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular no Vale do Aço, seus enfoques locais dão ênfase a características ligadas à Teologia da Prosperidade.

No entanto, não era somente a prelazia “conservadora” e a mudança no perfil do operariado que dificultava os planos pastorais na nova diocese; toda uma gama de pequenos sitiantes, “lavradores”, praticantes do chamado “catolicismo rústico”, estavam tendo suas rotinas de ritos e festas religiosas alteradas pelo “tempo novo da fábrica”. Por exemplo, as festas do Rosário, com a Congada, exigem um considerável tempo dos participantes, não só na preparação, mas também nos ritos e danças; com a entrada na dura rotina dos turnos exigida pelo trabalho nas usinas, os agora operários eram submetidos ao tempo da fábrica – sobre o qual nos fala E. P. Thompson (2002) –, que desagregava o tempo no qual organizavam suas rotinas religiosas. O rompimento dessa “descendência de fé” (HERVIEU-LÉGER, 2005a) fez com que as gerações mais novas, socializadas com a face moderna e os atrativos da vida da cidade, se desinteressassem pela manutenção das tradições, devoções e ritos de seus antepassados (SÁ, 2006).

Podemos ver que esse ambiente era diametralmente oposto ao que descrevemos acima para a Arquidiocese de Mariana: aqui, nada impulsionava para a mobilização de uma memória histórica ligada ao catolicismo. Lembrando o que nos diz Pierre Nora (1993), a crise da “memória social total” está ligada à emergência da modernidade, tendo como conseqüência a emergência de um sujeito e a dissipação quase completa das “sociedades-memória”.

Retomando a nossa argumentação, acreditamos que, em um ambiente de intensas mudanças, o aparato dogmático e hierárquico católico mostra-se deficitário para mobilizar as demandas cada vez mais dinâmicas dessa população em constante metamorfose. Por outro lado, as estruturas leves e maleáveis do pentecostalismo, somadas às características vernaculares de seus agentes, são capazes de mobilizar de forma mais efetiva parte das demandas, religiosas ou não.

Nesse ínterim, acreditamos serem necessárias duas observações: primeiro, não postulamos um caráter essencialmente católico para o Brasil, quase como um

destino manifesto, como tem sido comum em alguns trabalhos sobre o tema; na verdade, estamos apenas nos reportando às condições históricas da formação do campo religioso brasileiro e sua posterior diversificação. Segundo, enfatizamos que a crise estrutural que atinge o catolicismo não se restringe a ele, mas atinge de maneira geral todas as instituições produtoras de sentido na sociedade contemporânea.

4 DO REINO DE DEUS ÀS PORTAS DO INFERNO”: UMA PARÁBOLA SOBRE O ENCONTRO ENTRE O PENTECOSTALISMO E A CULTURA PORTUGUESA

Quando começamos a abrir a nossa porta, descobrimos que entra ar fresco e poeira. Gostávamos de ficar com o ar fresco e impedir a poeira (Welhelm, 1996, apud Herzfeld, 2008)¹⁰².

Em novembro de 2008, parti para Portugal em um período de estágio de doutorado, na ocasião tinha em mente encontrar mais um caso em que o “local” se opunha ao “global”. Em minha tese, o “global” e o “local” eram representados respectivamente pela transnacionalização das igrejas pentecostais – que expandem de forma mais ou menos incorrupta suas doutrinas para o resto do mundo – e pelas resistências vernaculares ao que se pode considerar mais um desdobramento do processo de globalização. Como é sabido, procurava mapear configurações sócio-culturais locais que resistiam ou se mostravam entraves ao crescimento das igrejas pentecostais.

Assim como no Brasil, os mapas censitários sobre o pluralismo religioso apontavam a direção a seguir: decididamente, não era Lisboa, principal destino português dos estudantes de doutorado brasileiros. A capital portuguesa mostrava-se, ao menos através dos números e à primeira impressão, bastante cosmopolita (HANNEZ, 1999) e globalizada, que no vai-e-vem de turistas e imigrantes misturava muçulmanos, africanos, orientais e, claro, brasileiros, bem como seus credos. Se, no Brasil, entre diversos casos expressivos da resistência ao crescimento pentecostal, como interior do Nordeste e norte do Rio Grande do Sul, escolhi a região histórica das Minas Gerais para testar algumas das hipóteses sobre a interação “global/local” (CANCLINI, 2003), em Portugal, a Região Norte parecia o destino mais apropriado.

Informado pelos números e por alguns estudos (VILAÇA, 1999; FARIAS 1999 ; MAFRA, 2002), sabia que a cidade do Porto – significativamente alcunhada de a “Cidade Invicta” – seria um importante laboratório. Para além dos números quanto à

¹⁰² O excerto refere-se ao diretor da estatal vietnamita, Pham Dao, por ocasião da instalação da internet no país (HERZFELD, 2008: 19)

diversidade religiosa – ínfimos, se comparados aos de Lisboa –, tiveram lugar ali uma série de conflitos envolvendo movimentos “sócio-políticos” de resistência à implantação de templos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) durante a década de 1990, mais precisamente depois do ano de 1995, quando a igreja tentou sem sucesso a aquisição da sala de espetáculos Coliseu do Porto.

Ao chegar ao Porto, naquele frio e chuvoso mês de novembro, meu destino parecia óbvio: escrutinar os arquivos e as hemerotecas, em busca de reconstruir o que havia acontecido naquele agosto de 1995. Quais fatos ou processos teriam irrompido a fúria nos “bondosos e amorosos corações portugueses”?¹⁰³ O que teria mobilizado, “de uma hora pra outra”, pessoas de interesses tão diversos, como jovens e idosos, intelectuais e “pessoas do povo”, em uma verdadeira cruzada contra a venda de uma então decadente casa de espetáculos situada no centro do Porto a uma igreja evangélica *brasileira*? Por que pessoas, muitas que nunca haviam posto os pés dentro do Coliseu – como fiquei sabendo posteriormente pelas entrevistas realizadas – saíram de suas residências naquelas tardes de 04 e 05 de agosto para salvaguardar a casa de espetáculos? E o mais intrigante, principalmente levando-se em conta meus interesses iniciais em Portugal: por que no Norte e por que no Porto?

Nas primeiras semanas no Porto, procurei o arquivo do Jornal de Notícias – um dos principais periódicos de Portugal. Acostumado aos métodos “objetivos”, como as entrevistas e *surveys*, estava ansioso e imaginava que me depararia com um emaranhado de papéis e discursos, os quais teria que garimpar, ler e ordenar, se quisesse “criar” um enredo para o que até então apresentava-se como uma sucessão de fatos desconexos (VEYNE, 1971; GEERTZ 2002). Ao mesmo tempo, parecia-me interessante retomar as labirínticas práticas documentais deixadas desde os tempos do curso de graduação em História. No entanto, para minha surpresa, o percurso não se revelou tão árduo assim. Ao chegar ao arquivo no 11º andar do prédio que abrigava o Jornal de Notícias, interpelei o arquivista com uma frase que julgava ser bem objetiva:

¹⁰³ Refiro-me aqui à idéia de brandura do “espírito português”, bastante enfatizada durante a ditadura salazarista e expressa em vivas cores nas penas de alguns teóricos da identidade nacional portuguesa, como Jorge Dias: “o Português é, sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco” (DIAS, 1971:19).

– Bom dia, gostaria de consultar os periódicos dos dias 04 e 05 de agosto de 1995 – Precisava começar por algum lugar e decidi que seria pelos dias mais marcantes do evento, o ápice do movimento “todos pelo Coliseu”.

– O senhor está a procura de algum assunto específico?

Eu, com um ar meio cético, repeti a data dos periódicos pelos quais desejava começar, sem acreditar que ele pudesse ter qualquer informação que me ajudasse – afinal já havia se passado 14 anos do evento. Porém, o homem insistiu:

– O menino é brasileiro, não é?– E continuou sem me dar tempo de resposta:

– O menino estará interessado na tentativa de compra do Coliseu pela IURD, não é mesmo?

Surpreso, confirmei meu interesse, sem segurar a curiosidade pelo que me pareceu um ato de adivinhação:

– Como o senhor adivinhou?

Ao que me respondeu, não sem antes ajeitar as calças e estufar o peito, agora, com um indisfarçável orgulho:

– Ah! O movimento “Todos pelo Coliseu” foi uma das maiores demonstrações de civismo não só dos portuenses, mas de todos cá do Norte. Pois esse tal bispo Macedo acha que somos parvos como lá em Lisboa; pois viu que não somos! – Asseverou, enquanto trazia nas mãos um único volume encadernado que continha a maioria absoluta das matérias veiculadas nos jornais portugueses sobre a IURD.

– Fizemos esse dossiê, pois quando algum jornalista tem que produzir uma matéria sobre a IURD, não precisa ficar pesquisando aqui e ali.

Aliviado, por ter me poupado das tortuosas horas no arquivo, não me dei conta no momento do que significava tudo aquilo. Só *a posteriori* e com ajuda da leitura dos jornais, percebi o quanto a mídia exercera um papel preponderante naquele processo, funcionando ora como fonte privilegiada dos argumentos acionados contra a IURD, ora como síntese dos anseios dos diversos segmentos sociais inscritos nos conflitos.

Embora estivessem ali movidos pelo mesmo sentimento – que poderíamos qualificar genericamente de defesa da identidade “nortenha” – donas de casa, intelectuais e jovens estudantes logicamente não tinham a mesma concepção do que consistiria essa identidade regional e os passos para sua defesa. Obviamente, a venda do Coliseu para uma “seita” brasileira era interpretada de forma diversa por

aqueles que compararam sua importância ao do congênere parisiense Olympia¹⁰⁴, ou por aqueles que acorreram às portas da casa de espetáculos portuense com terços nas mãos.

Acredito ser necessário neste momento um breve comentário que retoma a forma que concebemos tal processo dentro de um quadro teórico conceitual mais amplo. Interpretamos a linguagem cultural captada pela mídia enquanto simulacro das relações sociais, no sentido que dá Herzfeld (2008). Desta forma, o termo simulacro se distancia do seu emprego em Baudrillard (1991), no qual o real é substituído por signos vazios, para se aproximar da idéia de uma forma de projeção da “experiência social familiar em contextos desconhecidos ou potencialmente ameaçadores” (HERZFELD, 2008, p. 22). Neste mesmo sentido, afastamo-nos de idéias comuns para interpretação da formação das identidades nacionais e regionais, como as de Ernest Gellner (1981 e 1993) ou Eric Hobsbawm (1997 e 2002).

Gellner (1993) confere um primado do Estado sobre a Nação: em sua concepção, as identidades nacionais não passariam de uma dimensão virtualmente instrumental, em última instância, completamente desligada dos pensamentos e ações das pessoas, as quais propunha unir sob a mesma bandeira. Já Hobsbawm, embora fale em Nações e Nacionalismos (2002) de um “protonacionalismo popular”, não deixa dúvidas quanto a sua posição em Invenção das Tradições (1997), em que vê as identidades apenas como “ficções” a-históricas manipuladas pelas elites intelectuais e políticas para impor sua hegemonia sobre uma massa inerte – o “povo”.

Como pretendo que fique claro mais à frente, há, sem dúvida, uma memória-histórica comum que narra os heróis e eventos típicos do Norte de Portugal, bem como sua importância para a portugalidade. Esse passado histórico comum serve como amálgama para uma série de pequenas narrativas locais com capacidade para ligar os interesses do pequeno grupo ao interesse mais geral. Isto se evidencia nas entrevistas, onde as sagas históricas são profusas. Nestas narrativas são enredadas histórias pessoais e familiares aos “grandes eventos”, como o “sacrifício” que fez a população portuense para apoiar a armada que partiu para conquista de Ceuta em 1415 – episódio canonizado na “memória popular local” em que os habitantes do

¹⁰⁴ Referencia a uma carta enviada à sede da Companhia de Seguros UAP (proprietária do Coliseu) em Paris, que comparava a venda do Coliseu do Porto à do Olympia em Paris.

Porto cederam toda a carne disponível aos soldados e ficaram apenas com as vísceras, o que lhes dá hoje a orgulhosa acunha de “tripeiros” – ou a resistência durante o “Cercos do Porto”, na guerra civil portuguesa de 1832-1834¹⁰⁵. Diante de momentos turbulentos, o Norte seria “o tronco velho e robusto de Portugal”, a reserva moral da nação, onde tudo começou e onde se preserva a verdadeira “essência” da identidade nacional. Expressões como as do arquivista citado páginas atrás – “acha que somos parvos como lá em Lisboa?” – parecem pródigas a esse respeito.

É a partir da grande “narrativa nacional” e do lugar que nela ocupa o Norte e, em especial o Porto, que vão clamar as vozes que agora se levantam contra o que é visto como mais uma “invasão” à cultura portuguesa por parte do Brasil – “agora vocês exportam até seitas que não querem mais!” – exclamou um dos entrevistados em meio a gargalhadas. A todo esse “arcabouço cultural” soma-se, como não poderia deixar de ser, o lugar que o brasileiro ocupa no imaginário português. Como veremos mais detalhadamente no próximo tópico, a migração brasileira, segundo o quadro cognitivo português, pode guardar estreita relação com a imigração das outras ex-colônias, como Cabo-Verde, por exemplo; ou assemelhar-se à nova vaga de imigrações, constituída inclusive por imigrantes do leste europeu, que acorreram ao país após o advento da União Européia.

Ainda que os “movimentos” anti IURD tenham ganhado imenso relevo na mídia nacional e internacional, na medida em que implicaram até mesmo a interferência do então Presidente Mário Soares na resolução dos conflitos, foi outro evento, que me veio ao conhecimento por acidente quando assistia a um documentário da rede de TV SIC sobre a prostituição feminina em Portugal, que me apontou a direção a seguir. Este episódio, conhecido como “Mães de Bragança”, caso que ganhou notoriedade internacional após a revista *Time* divulgar uma manchete de uma espécie de saga das “mães portuguesas” que lutavam contra o “flagelo da prostituição”. Embora, a repercussão midiática tenha levado ao fechamento das Casas de Alterne¹⁰⁶ da cidade e à prisão de alguns de seus

¹⁰⁵ Referência a Guerra Civil que se instalou em Portugal durante os anos de 1832-1834, que opôs o Partido Constitucionalista liderado pela Rainha Maria II de Portugal e o seu pai, o Imperador Pedro I do Brasil ao partido tradicionalista de Miguel I de Portugal. Em causa estava o respeito pelas regras de sucessão ao trono português e a decisão tomada pelas Cortes de 1828, aclamando D. Miguel I como rei de Portugal.

¹⁰⁶ As chamadas “Casas de Alterne” geralmente são boates nas quais mulheres, muitas brasileiras, dançam e fazem companhia para homens, que em troca lhes pagam bebidas com preço bastante acima do mercado. A

proprietários, o episódio repercutiu no restante da Europa, como mais uma demonstração do arcaísmo de valores reinante em Portugal.

Mas afinal, qual seria a similaridade entre movimentos de defesa da cultura, cercos a igrejas pentecostais e manifestações contra “casas de tolerância”? Para ser direto, acredito que tais fatos são exemplos do que Castells denomina de “expressões poderosas de identidade coletiva” (2002, p. 18) diante do processo de globalização.

Como já observamos, a entrada de Portugal para União Européia não significava somente maior vitalidade econômica e modernização das cidades e meios de transporte, significava para muitos a chance de uma verdadeira virada cultural que aproximaria Portugal dos países tidos como os mais “desenvolvidos” da Europa. Porém, a “europeização” portuguesa não vinha somente com uma coluna de créditos: os débitos a serem pagos eram e são, para boa parte da população, altos demais. O dilema apontado por Garcia Canclini (2003) – globalizar-se ou defender a identidade local? – ecoa certamente nesses dois episódios. Como deixar passar os fluxos de capitais, a “alta cultura”, sem deixar passar pessoas e hábitos culturais indesejáveis? Como modernizar-se sem deixar corroer as tradições?

4.1 Do Portugal europeu imaginado às imagens do Brasil

A partir da década de 1990, mais precisamente de 1986, com a adesão de Portugal à União Européia, o perfil do imigrante brasileiro a aportar em terras portuguesas mudou radicalmente, bem como sua imagem perante os portugueses. Se em décadas passadas os chamados “brasileiros de torna-viagem” – migrantes portugueses que começaram a retornar do Brasil – ou seus descendentes eram imensa maioria, atualmente os fluxos migratórios são marcados por um aumento dos jovens, em sua maioria com média ou baixa qualificação profissional, dispostos a se dedicar a serviços mal remunerados e socialmente desvalorizados.

Segundo ampla gama de trabalhos (PEIXOTO, 1999 , 2002; BAGANHA, FERRÃO ; MALHEIROS 1999; ; I. MACHADO, 2003 , 2007), em um primeiro

prostituição, embora ocorra não é regra, sendo o objetivo das “alternadeiras” – como são chamadas – convencer o cliente a beber e pagar o maior número de bebidas possível, tirando daí uma comissão.

momento, o fluxo de imigrantes brasileiros em Portugal assemelhou-se à “migração de europeus do norte”, pois os primeiros dispunham de melhores qualificações e ocupavam postos mais especializados, característica que os distanciava dos “outros” imigrantes das ex-colônias portuguesas da África. No entanto, em um segundo momento, com o processo de unificação europeia, Portugal passou a desempenhar um novo papel para os fluxos de pessoas e mão-de-obra no âmbito europeu, servindo tanto como importador de mão-de-obra barata de africanos e, posteriormente, brasileiros, quanto de “país-corredor” que dava acesso a países mais desenvolvidos economicamente, como França e Inglaterra. Aliado a isso, o Estado português dava, até 1996, clara preferência aos imigrantes de países lusófonos (BAGANHA, 2001), o que acabou tornando o país uma espécie de destino de segunda classe, no qual os baixos salários (se comparados ao restante da Europa) eram compensados pelos “laços culturais” e pelo conhecimento da língua (F. MACHADO, 1997; I. MACHADO, 2003).

Dados do Instituto Nacional de Estatística mostram que os imigrantes brasileiros que viviam legalmente no país em finais da década de 1980 trabalhavam na sua maioria em profissões liberais (28,4%) ou tinham empregos de média qualificação (16%), porém, uma década mais tarde, os números trazidos pela Inspeção-Geral do Trabalho¹⁰⁷ dão conta de um panorama bem diferente. Segundo essa agência, a maioria dos brasileiros que residia legalmente em Portugal em 1999 trabalhava em atividades que exigiam pouca qualificação: 29% empregados na construção civil, 25% em hotéis ou restaurantes e 27% em serviços gerais.

Dados mais atuais do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF- 2009)¹⁰⁸ mostram que residem hoje em Portugal 116.220 brasileiros, fazendo do Brasil a maior “comunidade” imigrante dentro do território português (lembramos que esses números seguramente são maiores, uma vez que só incluem os imigrantes em situação legal no país). Alguns estudos demonstram que, ao contrário do que se possa depreender à primeira vista, a migração para Portugal, em especial a brasileira, não é necessariamente vista como algo negativo pela sociedade *latu sensu* (I. MACHADO, 2006). Em um país cuja população está envelhecida pelas grandes levadas de migração de jovens para outros países da União Europeia aliada a

¹⁰⁷ Cf. [<http://www.mtss.gov.pt/left.asp?01.07.01.03>] Acesso em: 20 de março de 2009.

¹⁰⁸ C.f. [<http://www.sef.pt>]. Acesso em: 20 de março de 2009.

uma baixíssima taxa de natalidade, os imigrantes suprem a ausência de mão-de-obra em setores básicos da economia, como construção civil e setor de serviços.

Porém, como observa Garcia Canclini em seu livro *Globalização Imaginada*:

Embora os imigrantes sejam aceitos porque seu interesse por emprego converge com as necessidades da economia que os recebe, no contexto sociocultural ocorrem curtos-circuitos que levam a segregação em bairros, escolas, serviços de saúde, bem como, na valorização das crenças e costumes, podendo chegar a agressão e expulsão (2003.p. 73)

Fixando-nos estritamente no caso brasileiro, notamos que vem de longe a censura de alguns círculos à chamada “invasão” da cultura brasileira em Portugal: em princípio, as setas eram apontadas contra a reprodução das telenovelas. Segundo os opositores, “as telenovelas são pouco sugestivas e educativas, além de causarem danos à língua portuguesa”. Ainda em 1981, é veiculada pelo Jornal de Notícias uma matéria referente ao que foi chamado de “a tentativa de colonização brasileira através das telenovelas”. Como bem observa Ferin Cunha:

A opção pela telenovela brasileira como estratégia de fidelizar audiências na televisão pública não foi pacífica, não só por se temer uma demasiada influência dos falares e vivências culturais brasileiras como por se considerar que a uma televisão pública, paga com impostos públicos, compete a divulgação da cultura feita em Portugal e por portugueses (2004, p. 07).

Nessa colonização às avessas, os dois elementos que mais preocupam alguns órgãos da imprensa portuguesa – em especial os jornais – parecem ser a língua e os costumes da vida privada. São profusas as matérias que criticam o falar “brazuquês” – em referência à variante da língua portuguesa falada no Brasil – bem como o licenciamento dos costumes e as mudanças dos hábitos, principalmente no que diz respeito à sexualidade. Não obstante as críticas, alguns estudos apontam para o caráter positivo das telenovelas brasileiras, vendo-as enquanto motivador para a redefinição dos papéis de gênero na sociedade portuguesa, principalmente entre as classes mais baixas (FERIN CUNHA, 2004).

Sem dúvida as telenovelas brasileiras desempenham um papel importante, ao constituir fonte privilegiada para a formação da imagem do Brasil e dos brasileiros para os portugueses. Se para os “retornados” as telenovelas podem representar um lugar afetivo de memória dos anos passados no Brasil, para os portugueses que nunca estiveram no país, a dramatização substitui a realidade e passa a ocupar no imaginário o lugar de verdadeira imagem do Brasil e dos brasileiros. Como exemplo disso, temos a matéria veiculada pelo Diário de Lisboa a respeito da novela Vale

Tudo – exibida no Brasil em 1988 e em Portugal em 1990 –, que traz o significativo título: “Os portugueses confundem telenovela com a realidade”:

(...) sobre o retrato que Vale Tudo faz da actual sociedade brasileira, a maioria dos inquiridos (70%) diz que a telenovela dá uma imagem fiel, totalmente (33%) ou em parte (37%), mas 12,7% não aderem a essa opinião. Um resultado aparentemente paradoxal, dado que a maioria dos portugueses nunca foi ao Brasil. Aliás, os mais convictos de que essa imagem é totalmente fiel são as pessoas que pertencem às classes com menor poder de compra (36,9%) e têm mais de 54 anos (45,1%)¹⁰⁹.

Nesse sentido, os estereótipos criados pelas telenovelas são ingredientes importantes que se somam a outros já cristalizados na memória coletiva local, pela longa duração dos contatos entre brasileiros e portugueses. Para se ter uma idéia do que estamos da dimensão do que estamos tratando, uma das entrevistadas – uma mulher de 27 anos, filha de pai português e mãe brasileira, migrada para o interior de Portugal em 1988 – narra a reação das colegas de escola ao saber que era brasileira:

Na verdade, no começo foi um estranhamento total, perguntavam por que eu não usava aqueles vestidos. Sabe? Aqueles vestidos que aparecem nas novelas de época, ou, às vezes me perguntavam também se meus pais dormiam em quarto separados como nas novelas. De minha parte, eu também tinha minhas imagens de Portugal [risos]. Achava que aqui fosse tudo medieval, acho que por causa dos livros de história [risos]¹¹⁰.

As críticas contra as expressões culturais brasileiras em Portugal se amontoaram durante a década de 1990, agora sendo dirigidas também à música – notadamente às bandas de axé e pagode, que àquela altura faziam grande sucesso em terras portuguesas. Porém, tais críticas, restritas às elites intelectualizadas e aos não tão populares “cadernos de cultura”, aparentemente fizeram pouco eco aos ouvidos do “grande público”, a julgar pela imensa popularidade que gozam as cantoras desse gênero musical ainda hoje em Portugal. Enquanto de um lado intelectuais acusavam a mídia, em especial a televisiva, de exibir o que eles intitulavam “telelixo”, do outro as emissoras respondiam que apresentavam o conteúdo que o povo quer ver (visto que quem não é povo assiste a canais temáticos e tem acesso a outras opções de entretenimento e lazer).

Se contássemos o processo de europeização portuguesa como uma fábula fantástica, como o fez José Saramago em *Jangada de Pedra*, diríamos que o maior terror das elites europeístas portuguesas é, talvez, ver o país vagando rumo aos

¹⁰⁹ Cf. Diário de Lisboa, 05/02/1990.

¹¹⁰ Entrevista com Jaqueline Ferreira. Gravada em 06/02/2009.

trópicos, como no conto de Saramago. As elites portuguesas parecem não ter abandonado o sonho *civilizatório* das massas, ao contrário do descrito por Bauman para outras elites nacionais em *Modernidade Líquida* (2001). Este sonho continua tão vivo quanto nos tempos da Questão Coimbrã ou da Revolução Republicana de 1910. A unificação europeia representava para essa elite intelectual, sem dúvida, uma segunda chance de completar a missão que a *Geração de 70* [1870]¹¹¹ de Antero de Quental e Eça de Queiroz não conseguiu.

A modernização de Portugal passava por melhores níveis de vida e escolarização compatíveis com a do resto da “Europa desenvolvida”, mas, principalmente, por um maior nível cultural da população. Na década de 1990, são bastante comuns as matérias jornalísticas que comparam os níveis de leitura da população portuguesa aos da França – principal exemplo cultural a ser seguido. O “Portugal-europeu” e o desenvolvimento cívico, moral e intelectual da população portuguesa não passava por uma “horda de brasileiros cantando axé” ou por “seitas que tomam de assalto a renda de inocentes velhinhas reformadas”, como ouvi de forma direta de um dos entrevistados.

Não seria sem razão o slogan do candidato que encabeçava a lista do Partido Socialista Português (PS) Vital Moreira nas últimas eleições europeias (2009): “Nós Europeus!”. Durante um discurso na cidade de Viseu:

O PS candidata-se para ajudar a Europa e não o faz, como aqueles partidos, para estar contra. É por isso que às pessoas que sentem e acreditam na Europa como parte integrante do seu futuro na hora da escolha não devem hesitar em votar naqueles partidos que estão a favor (...)

Viseu tem sentido a Europa e o Desafio Europeu na consolidação da democracia, na qualificação da vida das pessoas e na dinâmica da vida de empresas de referência **E a Europa tem sentido em Viseu** no contributo para a sua qualificação democrática, por ter uma maioria que já demonstrou confiar nela, na excelência e competitividade de empresas aqui localizadas, que se situam no topo da afirmação internacional, dos medicamentos às telecomunicações ou da metalomecânica às energias renováveis, do vento, do sol e agora da energia das ondas.¹¹²

Embora a abertura à Comunidade Europeia tenha significado para Portugal um investimento brutal em infra-estrutura, que modernizou estradas, portos e financiou grandes obras (CAETANO; GALEGO ; COSTA, 2005), a mesma abertura impunha cotas para a exportação de produtos agrícolas portugueses, assim como gerava uma evasão incrível da mão-de-obra jovem, como já mencionado

¹¹¹ A Geração de 70, ou Geração de Coimbra, foi um movimento acadêmico de Coimbra que pretendia revolucionar várias dimensões da cultura portuguesa, da política à literatura.

¹¹² Cf. <http://www.psviseu.net/anexos/docs/artigos/836.pdf>. Consultada no dia 20/05/2009.

anteriormente. Para não falar do aguçamento da imigração das cidades do interior para os grandes centros costeiros, como Lisboa e Porto.

Junto com os fluxos de capital comunitários que transformam o panorama estrutural português, tornando cidades até então obsoletas – do ponto de vista do capital – cidades “modernas e ágeis”, entram também pessoas e idéias novas, que rapidamente contrastam com a forma de viver do povo português e relativizam antigos hábitos. Os ventos xenófobos que já assolavam outros países da Europa logo foram sentidos em Portugal, como pode ser visto nesses *outdoors* do Partido Nacional Republicano:

Figura 13

Imagem de outdoor na cidade de Lisboa



Fonte: Arquivo da Pesquisa

Figura 14
Imagem de outdoor do PNR contra a imigração



Fonte: Site do Partido Nacional Renovador¹¹³

Retornando à bela imagem do romance de Saramago, Portugal, voltado durante séculos para seu império, parece mesmo “rodopiar” sem rumo entre a Europa e o Sul do Equador. Este dilema não é novo e já aparece na *Carta de um Velho a um Novo* escrita por Ramalho Ortigão em 07 de setembro de 1914, na qual o escritor português demonstra sua franca oposição aos rumos modernizantes e laicizantes da Revolução Republicana de 1910:

Em Portugal somos hoje um povo medonhamente deseducado pela inepta pedagogia que nos intoxica desde o princípio do século XIX até os nossos dias. Atolados há mais de um século no mais funesto dos ilogismos políticos, esquecemo-nos de que a unidade nacional, a harmonia, a paz, a felicidade e a força de um povo não têm por base senão o rigoroso e exacto cumprimento colectivo dos deveres do cidadão perante a inviolabilidade sagrada da família, que é a célula da sociedade; perante o culto da religião, que é a alma ancestral da comunidade, e perante o culto da bandeira, que é o símbolo da honra e da integridade da Pátria (...)
(...) Quebramos estouvadamente o fio da nossa missão histórica. Desmoralizamo-nos, enxovalhamo-nos, desaportuguesamo-nos. Pelos processos improvisados e caóticos em que vivemos sucessivamente nos desenraizamos do torrão paterno, desandando e retrocedendo da ordem ascendente e lógica de toda a evolução social, principiando por substituir o interesse da Pátria pelo interesse do partido, depois o interesse do partido pelo interesse do grupo e por fim o interesse do grupo pelo interesse individual de cada um. É a marcha da dissolução, marcha rapidíssima para o aniquilamento, porque é inteiramente aplicável à vida social a lei biológica de que toda a decomposição orgânica dá origem a seres parasitários cuja função é acelerar e completar a decomposição (ORTIGÃO, 1994 [1914], p. 159-166).

A identidade portuguesa é atravessada tanto pela memória de um império global, do qual havia sido senhor, quanto pelos sentimentos de arcaísmo de valores em relação à Europa “moderna” e de dívida com as ex-colônias de além-mar. Em certos períodos, a aspiração de tornar-se europeu aos moldes franceses parece dominar os interesses coletivos, envolvendo de forma inequívoca a sociedade portuguesa. Em outros momentos, no entanto, gera um sentimento de

¹¹³ Cf. <http://www.pnr.pt/>. Consultado em 12/03/2009.

desterramento que a faz querer voltar ao passado seguro das pequenas vilas idílicas e da vida incorrupta pela modernidade¹¹⁴.

4.2 O reino dos céus

A então recém-chegada Igreja Universal do Reino de Deus, que aportou em terras lusas em 1989, adotando a mesma estratégia de crescimento que deu resultado no Brasil – qual seja, adquirir cinemas e teatros desativados ou decadentes e transformá-los em espaço de culto – começou a pôr em prática, a partir dos primeiros anos da década de 1990, um plano de interiorização, estabelecendo-se no Norte do país. Depois de alugar alguns pequenos cinemas e armazéns em cidades da Zona Metropolitana do Grande Porto, a direção da IURD decidiu adquirir um espaço central para servir de “Templo Sede” para a igreja no Norte. Nesse sentido, a casa de espetáculos Coliseu do Porto parecia um alvo perfeito: bem localizado, espaçoso e deficitário.

Entretanto, no dia 01 de agosto de 1995, o jornal O Público noticia em seu “Caderno Regional” o acordo entre a direção da IURD e a empresa de seguros Aliança/UAP, então proprietária do estabelecimento, para a compra do Coliseu. A partir de então, o que se viu foi uma enxurrada de matérias diárias, que passaram rapidamente do noticiário local para as primeiras páginas dos grandes jornais e para a cobertura televisiva, culminando com a “grande” manifestação “Todos pelo Coliseu” dos dias 04 e 05 de agosto de 1995, que reuniu cerca de 10 mil pessoas – entre elas vários artistas, políticos e personalidades da cultura – na Rua Passos Manuel, onde se situa a referida casa de espetáculos.

¹¹⁴ Como sabemos esse é um dos efeitos da modernidade aguçado pela Globalização, em uma excelente passagem Garcia Canclini narra tal dilema na América Latina: “O que é província para o senhor? - perguntaram ao folclorista Felix Coluccio no final de 1987; ele respondeu: ‘É a alma do País. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros as permanências dos valores culturais, o respeito a tradição, e sobretudo, por que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando a tradição.’” (CANCLINI, 2003: 161).

Figura 15

Rua Passos Manuel durante a manifestação “Todos pelo Coliseu” no dia 04 de agosto de 1995



Fonte: Jornal de Notícias

Durante a pesquisa, foram catalogadas, nos dois periódicos mais populares de Portugal (Jornal de Notícias e Jornal O Público), mais de 120 matérias sobre a IURD somente nos anos de 1995 e 1996. À medida que avançava na leitura das matérias, percebia o que nos pareceu uma estranha coincidência: as matérias sobre a IURD, em sua maioria absoluta sob tom acusatório, quase sempre eram dispostas ao lado de um informativo sobre a epidemia de Sida (AIDS) que assolava Portugal. Coincidência ou não, algumas peças jornalísticas associam o avanço da AIDS no território português ao maior fluxo de imigrantes. Duvidando que tal fato não passasse de pura imaginação de um pesquisador brasileiro dragado pela paixão dos acontecimentos, resolvi retornar aos jornais já lidos e constatei que, de fato, as matérias sobre a IURD diversas vezes estavam casadas às matérias sobre epidemia de AIDS. A essa constatação, soma-se o fato de anos antes, na famosa polêmica sobre a legalização dos dentistas brasileiros em Portugal, haver declarações explícitas de que os dentistas brasileiros eram “trambiqueiros” e até transmitiam AIDS a seus pacientes (I. MACHADO, 2003, p. 208). Nesse sentido, o imigrante era atrelado ao que havia de mais pavoroso na época e, conseqüentemente, ao imaginário de degradação moral e física construído sobre a doença.

Ainda é interessante observar aqui dois momentos distintos da cobertura midiática sobre a IURD: no primeiro, são acionados contra a igreja e seus membros

os aspectos mais estigmatizantes das representações simbólicas dos portugueses sobre o Brasil e o povo brasileiro: nos noticiários, seus membros são tidos como malandros, espertalhões, e seu líder Edir Macedo caricaturado como “Zé Carioca de Bíblia na mão”. No segundo momento, são acionados pela imprensa portuguesa e plasmados sobre a população os estereótipos e representações sobre a IURD criados no próprio Brasil, levados a cabo pela Rede Globo de Televisão a partir de setembro de 1995, com a minissérie “Decadência”. Porém, em Portugal, as imagens de “Decadência” deslizam facilmente para as imagens da sociedade brasileira *latu sensu*, que entrelaçam corrupção política, degradação moral e miséria social.

Um exemplo significativo do que estamos tratando são as manifestações não só contra a IURD e seus freqüentadores, mas contra brasileiros em geral, veiculadas pela imprensa no período. São profusas matérias que retratam cercos e apedrejamentos à IURD e seus fiéis, bem como agressões a jornalistas brasileiros que cobriam os eventos.

Em matéria veiculada no dia 05 de agosto de 1995, o jornalista Joaquim Fidalgo, no editorial do Jornal O Público, queixa-se do que ele chama de velhos fantasmas, referindo-se à acusação de perseguição religiosa e xenofobia por parte dos manifestantes pró-Coliseu:

Era só o que nos faltava, ver surgir, a propósito da polémica que envolve a propriedade e o uso do Coliseu do Porto, esbatidos contornos de uma espécie de “questão religiosa”. E espanta (espantará?...) ver com que aparente ligeireza alguns condutores espirituais de massas vão ao baú negro da História recuperar velhos fantasmas e agitar, com laivos de fundamentalismo, querelas há muito encerradas por *essas latitudes*. Já se falou em qualquer “receio de atos de violência física” (...) Já se citou a própria Inquisição. Sim, Inquisição. Só falta, que por um desses dias, se jogue para a arena o espectro de reacções xenófobas, pelo facto de este caso girar em torno de uma comissão religiosa com origens e lideranças brasileiras. (O PÚBLICO, 06/08/1995: 18. **Grifos meus**)

Embora o jornalista estivesse parcialmente certo ao reivindicar o carácter cultural das manifestações, a frase “*querelas há muito encerradas por essas latitudes*” denuncia a dubiedade dos sentimentos que moviam os que se reuniram naquele 05 de agosto. A mensagem, embora sutil, era clara: *nessas latitudes* somos laicos, democráticos e, principalmente, amantes de cultura:

Todas [as pessoas] afinaram, com pequenas variações, pelo mesmo diapasão: não se trata de impedir o culto de alguém, mas de recusar que o Coliseu mude de ramo. E mudar de ramo é ficar sujeito (...) ao uso que contraria sua tradicional vocação de grande sala comum destinada à cultura, arte e espetáculo, aberta a todos, em função apenas dos gostos específicos (e não de credos) de cada um. (Idem: 18)

No entanto, a matéria ao lado, na mesma página, mostrava que o diapásão de Fidalgo estava algo desafinado:

Rui Reininho, por exemplo, ameaçou a plenos pulmões: “Não deixo que essa merda (sic) seja de uma seita”. E a frase do vocalista dos GNR [banda de rock do Porto] resumia, de forma vernácula, o pensamento da esmagadora maioria dos presentes. Abrunhosa [outro músico da cidade] arrancou aplausos comparando a toxicodependência com o fanatismo religioso da IURD. (...) Óscar Branco acrescentava, bem à moda do Porto: “Até os comemos!...”. (Idem: 18)

Neste mesmo dia, enquanto as personalidades alternavam-se em seus discursos inflamados no palco improvisado em frente ao Coliseu, duas jornalistas brasileiras e uma alegada adepta da IURD eram perseguidas aos gritos: “era até-los e deitá-los do varandim” e “brasileiros voltai pro vosso país, bando de ladrões!” (JORNAL de notícias,). Segundo Márcia de Almeida, na ocasião jornalista do Jornal O Globo, ela e a jornalista Mirna Queiroz (GNT-GAZETA) foram sitiadas por centenas de manifestantes e se viram prestes a ser linchadas por serem brasileiras e terem sido confundidas com jornalistas simpatizantes da IURD. Em entrevista, Márcia Almeida diz que só conseguiram sair com ajuda da polícia: “foi só o sotaque: logo que nos ouviram falar, atacaram”¹¹⁵.

Uma senhora que vestia convencionalmente e já teria sido filmada por um canal de televisão foi identificada, ao fim da tarde, como pertencendo à IURD e perseguida por populares. Além de alguns “apertões”, foi insultada por mais de 50 metros, apesar da (sic) escoltada pela Polícia, que frequentemente teve que conter a turba. Entre outros “mimos” foi apodada de “ladra”, “bruxa”, e não faltaram apelos do tipo “deitai-a ao rio!” ou quem não desafiasse: “pede agora lá a teu deus!”. (JORNAL de notícias, 06/08/1995, p. 9)

Segundo os poucos estudos que se dedicaram de alguma forma aos conflitos envolvendo a IURD (RUUTH ; RODRIGUES, 1999; FARIAS, 1999 ; MAFRA, 2002), a presença da igreja tinha passado quase despercebida em Portugal desde sua instalação em 1989. Nem mesmo a aquisição de um grande cinema em 1992 – o Império – na cidade de Lisboa e a compra de algumas pequenas rádios no interior do país chamaram a atenção para sua presença. Porém, como foi dito, com seu avanço sobre o Norte é que os conflitos começaram a se avolumar, como observa o jornalista Manuel Teixeira, que cobria os fatos: “As dificuldades da IURD têm sido mais notórias no norte que no sul do país. A repulsa pelas atividades da igreja

¹¹⁵ Entrevista com Márcia de Almeida, gravada no dia 06 de julho de 2009.

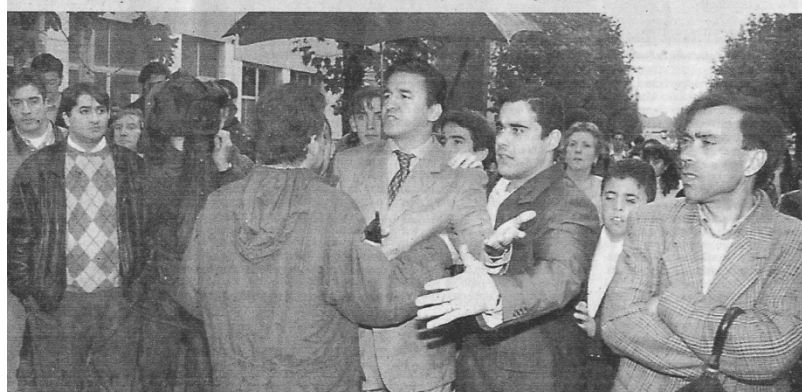
assumiu mais alta expressão quando da tentativa de compra do Coliseu do Porto” (JORNAL de notícias 08/01/1996, p. 8).

Num dos ápices dos conflitos, na cidade de Matosinhos (Grande Porto), em novembro de 1995, fiéis foram sitiados dentro da igreja por horas a fio, só conseguindo sair com auxílio policial, mesmo assim sob uma chuva de ovos e tomates e aos sons de gritos de “fora brasileiros, voltem para o seu país, não os queremos aqui”.

Figura 16 - População cercando fiéis da IURD em Matosinhos, no Grande Porto. Abaixo, o Bispo Marcelo Brayner em meio aos protestos



polícia de choque afastou os populares para os dois topos da rua para que os membros da IURD pudessem sair em segurança.



bispo Marcelo Brayner, apesar de protegido por numerosas seguranças, teve de fugir para escapar ileso.

Fonte: Jornal de Notícias (13/11/1995: 11)

Acredito que neste ponto caiba um destaque quanto à interpretação que foi dada aos conflitos: para Mafra (2002), os ataques à IURD parecem estar ligados, pelo menos em parte, ao que a autora chama de “teorias persecutórias”, tendo como base uma extensa pesquisa de campo em Portugal. Segundo a autora, tal estratégia pode ser observada na entrevista de seu líder Edir Macedo, concedida em julho de 1994 ao *Jornal Tribuna Universal*¹¹⁶, na qual Macedo exige “uma atitude mais ousada de seus fiéis e subordinados” (MAFRA, 2002: 198). Segundo Mafra, tal como no Brasil, em Portugal, a IURD também soube acionar a seu favor as “teorias

¹¹⁶ Tribuna Universal era o órgão informativo da igreja em Portugal, sendo hoje denominado Folha de Portugal.

persecutórias”, que seriam inclusive o ponto nodal da explicação do “sucesso” do crescimento da igreja. Lembrando uma expressão do bispo, a autora diz que Marcelo Brayner – então bispo responsável pela igreja no norte – soube “bater na omelete de tal forma que ela não respingasse demais, maculando a imagem da igreja” (MAFRA, 2002, p. 199). Em trabalho posterior (2004), Mafra observa que a evidência do aumento da popularidade da IURD em terras lusas seria comprovada pelo número de locais de culto da igreja em Portugal:

(...) tanto que em 1994 ela tinha treze salas em todo o país, e em 1999 já chegava a mais de noventa lugares. Isto significa que, tanto como no Brasil, os embates espetaculares entre imprensa e igreja pareciam provocar resultado inverso do previsto: de 1995 em diante [...] a igreja cresceu exponencialmente (MAFRA, 2001 apud ORO, 2004, p. 144)

Embora tal atitude tenha surtido efeito nos primeiros momentos da IURD em Portugal, nos quais a igreja ganhou uma intensa visibilidade, em momento posterior, a intensidade das oposições fez a igreja mudar sua estratégia, como mostra Swatowski (2010). Nos anos recentes, a IURD tem procurado uma inserção menos contrastante com a sociedade portuguesa.

Fato é que, passados mais de vinte anos de sua instalação em Portugal, a IURD possui cerca de cem templos, em sua imensa maioria concentrados na porção centro-sul do país, principalmente nos Concelhos da Grande Lisboa. Para se ter uma dimensão do que estou tratando, nas regiões metropolitanas do Norte, que concentram uma população de mais de três milhões e meio de habitantes, a IURD possui 18 templos. Na cidade do Porto, por exemplo, embora tenha inaugurado recentemente um suntuoso templo, os de Vale Formoso e Cedofeita foram fechados, unificando os adeptos na nova Catedral do Norte.

Segundo o que apuramos nas visitas feitas durante a pesquisa, a média de pessoas no antigo lugar de culto, o cinema Vale Formoso, em dias normais, não ultrapassa 80 pessoas por culto (comportando o templo mais de setecentos lugares), enquanto o templo da Rua Cedofeita era raramente freqüentado, inclusive não abrindo suas portas em diversos dias e horários para os quais estavam previstos cultos.

Neste sentido, como explicar o fato de vários entrevistados – mesmo freqüentando a IURD há algum tempo – esconderem sua filiação à Universal? Como interpretar a estigmatização que sofrem os brasileiros dentro de seu próprio grupo pelo simples fato visitarem eventualmente a igreja? A título de exemplo: presenciei a

confeção de uma lista de convidados para uma festa, que estava se preparando para o jogo entre as seleções de futebol do Brasil e Portugal, os organizadores de pronto preteriram da lista duas possíveis convidadas, com o argumento de serem “chatas” e ficarem indo aos cultos da IURD. Segundo o argumento de um deles, não seria bom para sua imagem ficar se misturando com “esse tipo de brasileiro, eles só queimam o filme da gente”. Este seria um bom exemplo do que I. Machado (2004) chama de “identidade para o mercado”, ao analisar os imigrantes em Portugal.

Voltando ao que disse ainda na introdução, as manifestações contra a IURD em Portugal estão longe de conter uma massa homogênea de pessoas e representam duas faces da atitude dos portugueses frente ao movimento de Globalização. De um lado, temos uma classe média educada e anticlerical que vê o crescimento de uma seita religiosa de origem brasileira como um retrocesso diante das perspectivas abertas a Portugal com sua entrada na União Européia e de outro toda uma sorte de pessoas que, frustradas com os rumos da economia portuguesa, vêem nos brasileiros uma ameaça a seus empregos e sua cultura.

Essa resistência à implantação da IURD no Norte de Portugal, longe de ser uma simples manifestação cultural conservadora, revela-se como um fato social ao qual se imbrica uma série de processos complexos, entre os quais a definição da identidade local talvez seja o mais evidente. Como aponta Bauman (2001), o horror da indeterminação e da incerteza causada pela imagem de um mundo que muda a cada momento leva os indivíduos a buscar um abrigo sob as asas aconchegantes das comunidades. Neste evento, os diversos grupos – cada qual falando do seu lugar nesta mesma sociedade – expressam seus medos e aspirações quanto ao futuro. É preciso classificar o estranho cada vez mais evidente e parar a possibilidade de deriva cultural.

Os *mass media* informam e canalizam esses sentimentos e atos, ao mesmo tempo em que o projetam na memória da nação como mais um marco da resistência do Porto, assim transformando-o em um novo “lugar de memória” (NORA, 1993) local.

4.3 As portas do inferno

Os argumentos utilizados para analisar as controvérsias sobre a IURD ganham forma quando nos deparamos com outro evento amplamente coberto pela imprensa televisiva Portuguesa, que trouxe à tona mais um matiz do imaginário coletivo português sobre o Brasil: o episódio conhecido como “Mães de Bragança”, um movimento de mulheres da cidade de Bragança, norte de Portugal, que visava denunciar e reprimir o que chamaram de o “flagelo da prostituição na cidade” e o fechamento das chamadas “Casas de Alterne”. O caso ganhou notoriedade internacional após a revista *Time* divulgar uma manchete de capa, em sua edição do dia 12 de outubro de 2003, “*Europe's New Red Light District*”¹¹⁷, que apontava a cidade de Bragança como sendo o novo ponto de prostituição da Europa. Essa repercussão midiática levou ao fechamento das “Casas da Alterne” da cidade e à prisão de alguns de seus proprietários, bem como à expatriação das mulheres brasileiras que lá trabalhavam. Mais uma vez, são ativadas várias representações sobre o Brasil e principalmente sobre a mulher brasileira, num gradiente que vai da sensualidade à magia.

Em reportagem exibida no telejornal da Rede de Televisão portuguesa SIC, em 18 de setembro 2008, ouve-se nos depoimentos das integrantes do movimento Mães de Bragança frases como: “depois que essas mulheres, principalmente as brasileiras, entraram nessa cidade, normalmente é um casamento [destruído] por semana” ou “elas atraem eles pra lá todos os dias, agora se é com droga, se é com bebida, ou com bruxaria, eu não sei”. Se por um lado o episódio da IURD acionou uma identidade mais ligada ao universo masculino, refletindo mais sobre os homens brasileiros, o caso de Bragança incidiu diretamente sobre o universo feminino e reforçou o estigma contra a mulher brasileira em Portugal.

¹¹⁷ Cf. <http://www.time.com/time/europe/html/031020/story.html>.



Fonte: Revista *Time*

Figura 17:

Capa da Revista *Time* do dia 20 de outubro de 2003 mostra uma das mulheres brasileiras tendo como fundo o castelo símbolo da cidade de Bragança

O caso das “Mães de Bragança” pode ser interpretado como uma interessante parábola da globalização – um espelho de nossos tempos *flexíveis*, para usar a feliz expressão de Richard Sennett em *Corrosão do Caráter* (2006) –, bem como uma metáfora do declínio do patriarcalismo, aos moldes do que propõe Castells (2002). Acompanhando o desenrolar dos fatos, fico sabendo que Bragança, uma pacata cidade de pouco mais de vinte mil habitantes, incrustada em uma das regiões menos desenvolvidas de Portugal (Trás-os-Montes), teve seu encontro insólito com a globalização através de um fluxo cada vez mais comum nos dias atuais: o fluxo de corpos para prostituição. Mal sabiam seus habitantes que a força do Euro e a Auto-estrada Européia (E 82), construída para ligar o norte de Portugal à Espanha, colocaria a cidade na rota da prostituição internacional.

Atraídas pelos ganhos em Euro, pela facilidade da língua e empurradas pela pobreza, três centenas de mulheres, quase todas de nacionalidade brasileira, entram pela fronteira espanhola e se instalam nas diversas casas de alterne recém-abertas na cidade de Bragança. Ali têm seus passaportes retidos até conseguirem dinheiro para pagar a passagem e os gastos da viagem para Europa. Sabem que podem ficar pouco tempo, às vezes apenas três meses, tempo que dura o visto de

turista. Muitas acalentam o sonho de se casar com um “tuga”, como elas se referem aos portugueses, largar a alterne e conseguir a cidadania europeia. Porém, a julgar pelas profusas matérias jornalísticas e pelas estatísticas do SEF, poucas conseguem o seu intento.

Ao mesmo tempo, as próprias estradas que trazem pessoas e levam os vinhos de Murça, trazem novas idéias que vão corroer as bases do patriarcalismo no norte. Seguramente, em um país onde os níveis de violência contra a mulher ainda são muito elevados¹¹⁸, os casos narrados pelas mulheres que tomaram parte no caso “Mães de Bragança” não teriam acontecido há uma década: seria difícil imaginar uma mulher sair durante a madrugada pelas tortuosas ruas de Bragança e montar campana em frente a uma casa de prostituição à espera de seu marido, que a vê e vai em silêncio pra casa. Mais improvável ainda seria um grupo de mulheres se reunir em um “movimento” e reivindicar das autoridades o fechamento de tais casas.

Nesta parábola, vemos mais uma vez o pêndulo, ora na tradição, ora na modernidade. Se, por um lado, as mulheres questionam o sistema patriarcal, que garantia o direito de seus esposos manterem casos extraconjugais, por outro, culpam o inimigo factível: a chegada das mulheres brasileiras. Este pode ser descrito como um típico caso de “quando Davi não sabe onde está Golias”, descrito por Garcia Canclini (2003).

Ainda que a história das mulheres de Bragança, narrada pela jornalista da revista *Time*, tivesse duas faces, uma apontada para a modernidade e outra para a tradição, o Governo Português e o resto da Comunidade Europeia preferiu a tradicional. Após a repercussão dos resultados do movimento em toda a Europa, ajudada pela matéria da *Time*, mas insuflada pelo fato de Portugal sediar a etapa final da Eurocopa de 2004, o Governo Português ameaçou retirar seus anúncios da revista e Portugal foi alvo de comentários galhofeiros do resto da Comunidade. Tanto para o governo quanto para as pessoas comuns que ouvimos, estava ali um vestígio – que precisava ser prontamente apagado – da incompletude da europeização portuguesa, fato que ganha ainda mais peso quando se sabe que a final da Eurocopa anterior tinha sido na Holanda, que ocupa lugar de destaque no imaginário sobre as liberdades individuais.

¹¹⁸ Cf. Relatório da Anistia Internacional em Portugal. “Mulheres (In) Visíveis”. http://www.amnistia-internacional.pt/dmdocuments/Relatorio_das_Mulheres.pdf

Em suma, mulheres brasileiras e mulheres portuguesas se viram enredadas em teias das quais realmente não entendiam bem o significado. Como no caso do Coliseu do Porto, o movimento “Mães de Bragança” é muito mais que um grupo de mulheres tradicionais do norte de Portugal em busca de manter uma estrutura anacrônica de família. Antes de tudo, é um caso exemplar do encontro entre global e local.

5 A MINEIRIDADE E O REPTO PENTECOSTAL*

... No geral. Isso é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá não perco uma ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo da água de todo rio... Uma só pra mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me aquieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é tudo muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que a lei de Deus é privilégios, invariável. (...) (Guimarães Rosa)

Voltemos a Minas, com essa passagem de Guimarães Rosa, onde o autor narra a saga do jagunço Riobaldo Tatarana, que, justamente por ser nômade, pôde incorporar tão bem uma multidão de histórias paralelas em forma de casos, expressando assim uma narrativa multifocal e polifônica (BAKHTIN, 1997). Tatarana, bem como o sertão de Guimarães Rosa, representam essa cultura “simbiótica”, capaz de *rezar católico, rezar crente e fazer pacto com o cramunhão*, sempre numa posição ambígua, híbrida, quanto ao estado e as instituições¹¹⁹.

Deste modo, em algumas áreas podemos dizer que o vácuo institucional religioso vivido nas Minas Gerais durante os séculos XVIII e XIX, fruto da proibição das ordens religiosas regulares¹²⁰, contribuiu para a formação de um campo religioso com relativa autonomia; que longe das sombras das catedrais, foi capaz de misturar e mestiçar símbolos diversos sem preocupação com a rigidez doutrinária institucional católica. Já em outras, percebemos que esse mesmo vácuo institucional

* Este capítulo foi publicado de maneira preliminar na Revista Cadernos do CRH. Gracino Junior, Paulo. “Minas são muitas, mas convém não exagerar”: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. CADERNO CRH, Salvador, v. 21, n. 52, p. 145-162, Jan./Abr. 2008.

¹¹⁹ As clássicas obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz mostram-nos muito bem essas facetas das misturas e invenções religiosas no interior do Brasil.(1965, 1973a, 1973b e 1978).

¹²⁰ A proibição das ordens religiosas regulares em 1711 é empreendida pela Coroa portuguesa no intuito de reforçar o controle sobre o território das Minas, só desaparecendo em 1820 com a fundação do Colégio do Caraça. Destacamos ainda que mesmo o clero secular era escasso no território mineiro, pois a Coroa portuguesa era quem pagava as côngruas dos “párcos colados”, por esse motivo desencorajava a formação de novas paróquias. (CARRATO, 1968 ; BOSCHI, 1985).

colaborou para a formação de um catolicismo leigo muito forte, com uma ativa participação na organização de ritos, festas, devoções aos santos protetores e, principalmente, com uma estreita intimidade com essa variante de culto católico. Em nosso entendimento, como já observamos em trabalhos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2003a , 2003b), essa proximidade entre fiel e culto católico gera um sentimento identitário muito forte, em que os mitos de origem confundem-se com os mitos católicos adaptados e/ou ressignificados nas diversas localidades. Como nesse relato do Senhor Braz Miranda, morador da localidade de Águas Claras, distrito de Mariana-MG, em que narra o mito de fundação da localidade ainda no século XVIII:

(...) Foi antigamente quando veio pra cá a família de Francisco Lobo – chamavam ele assim, porque alimentava os lobos com a mão. Francisco veio com mulher e dois filhos, contam que a casa dele era logo ali (...) Homem muito temente a Deus, tratou de erguê uma ermida, só que num sabia a qual santo consagrá, [Pesq: Como assim?] é, ocê não sabe? Tem que consagrá a um santo protetor, mas ele não sabia de qual santo era aquele dia.(...) Foi passando o tempo e a ermida lá sem image, né?. (...) Aquele tempo era difícil, não é como hoje que tem supermercado, naquela época não tinha não. Naquele ano, o da construção da ermida, chuveu pouco, num deu nem pra prantá, a família de seu Francisco tava passando fome (...) Os filho de seu Francisco Lobo brincavam muito ali [aponta o local] onde é o colégio, sempre chegavam em casa dizendo que brincavam com outro menino, sabe?! Mas não era menino nada, era alma (...) O pai foi ficando preocupado e começou a rezar, até que um dia as criança foi brincá, o menino apareceu e disse que era ‘São Luiz Rei de França’ e que a ermida tinha sido construída no seu dia, era para eles mandarem o pai trazê uma imagem lá da França e por lá, na ermida. As criança chegaram em casa e falaram pro pai (...) o pai pegô todas as economia e mandô trazer a imagem. Dizem que demorô mais de ano pra chegá, mas despois disso eles nunca mais passô falta de nada¹²¹.

Pudemos observar no trabalho de campo e de maneira direta nesse depoimento como a vida desse exemplar “lugarejo” das Minas Gerais é marcadamente organizada a partir dos mitos religiosos¹²². Romper com o catolicismo nesse contexto seria romper com a origem, romper com a mineiridade¹²³, reorganizar a vida a partir de novas narrativas, novos grupos, possibilidade que se mostra bastante improvável nesses contextos regulamentados por sólidas identidades grupais. Lembremo-nos do que nos conta Regina Novaes em seu livro, Os

¹²¹ Relato do Senhor Braz Miranda, depoimento concedido ao autor em julho de 2003

¹²² A esse respeito, permito-me remeter-lhes a trabalhos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2007).

¹²³ Tomamos o termo enquanto um dispositivo discursivo que tenta unificar as características e o modo de ação do habitante do Estado de Minas Gerais. A “mineiridade”, ou seja, a “formulação de um conjunto específico de valores atribuídos a um grupo” (BOMENY: 1994 56) pode ser definida como o termo que traduz a conjunção de diversos elementos que constituem o povo mineiro, tais como apego à tradição, valorização da ordem; prudência, aversão a posições extremistas e, portanto, o centrismo, a moderação, o espírito conciliador; a capacidade de acomodar-se às circunstâncias e, ao mesmo tempo, efetuar transações; a habilidade, a paciência como estratégias para o alcance de objetivos políticos com menor custo (DULCI, 1988).

escolhidos de Deus (1985), em que a mesma demonstra o quanto era difícil para os agricultores do interior do Nordeste romperem com a “religião dos pais” e aderirem ao pentecostalismo. Isso significava para eles romper com estruturas culturais locais que serviam de sustentação e facilitavam a vida em um ambiente de poucos recursos, como o sistema de compadrio, por exemplo. Não seria coincidência, que o interior do Nordeste e boa parte de Minas Gerais estão entre regiões mais inóspitas para o crescimento pentecostal, o que reforça nossa argumentação.

O que sustentamos aqui é que a formação de um contexto indetitário bastante demarcado, como o apresentado pelas cidades históricas de Minas Gerais, perpassado aqui e ali pelo discurso católico, serve como entrave ao crescimento pentecostal, por três fatores fundamentais:

Em primeiro lugar, como veremos mais adiante, o catolicismo está intimamente ligado à família mineira, dando substrato à mineiridade, criando um contexto cultural amplamente regulamentado, em que as trocas simbólicas tornam-se bastante difíceis. Depoimentos que apontavam para a dificuldade de trânsito religioso foram comuns tanto entre pentecostais quanto entre católicos que freqüentaram durante anos as denominações evangélicas sem se converter;

Segundo, porque esse catolicismo se tornou um patrimônio cultural do Estado. É impossível pensar Minas Gerais hoje sem pensar nas grandes festas religiosas, como por exemplo, as Festas do Rosário e a Semana Santa, que atraem milhares de turistas todos os anos às cidades mineiras. A religião e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais, no que Canclini chama de “culturas populares prósperas” (2003, p.216).

Por último, ressaltamos o fato de que o poder executivo estadual vem trabalhando há alguns anos com uma ideologia de que o jeito mineiro, a mineiridade, seria um porto seguro frente às tempestades da modernização¹²⁴, da desagregação das instituições e do anonimato na sociedade contemporâneas – processo análogo ao que Nestor Garcia Canclini identificou na América Latina e que denominou de “políticas culturais autoritárias”:

O que é província para o senhor? – perguntaram ao folclorista Felix Coluccio no final de 1987; ele respondeu: “É a alma do país. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros a permanências dos valores culturais, o respeito à tradição, e sobretudo, o fato de

¹²⁴ A esse respeito Cf Daniel Barbosa (2004).

que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando sua identidade.”¹²⁵

De forma similar, a mineiridade, que já foi vista como símbolo de atraso, do tradicionalismo interiorano, do caipira supersticioso apegado a santos, promessas e novenas, hoje é vista como uma saída, um modelo para uma sociedade em crise, como podemos observar no excerto do discurso abaixo:

[Minas] que conta hoje com quase três séculos de existência e prossegue seu destino incomparável de centro de fé católica, centro de tradição e centro de cultura. É raro que tal conjunto espiritual consiga manter-se vivo e único na sociedade moderna de qualquer composição nacional, em face à desarmonia que caracteriza a vida tormentosa do mundo de hoje, ferido pelas setas do desvario social, as quais vão destruindo cegamente a tradição religiosa, a tradição moral e a tradição intelectual. (...) Minas é, sem resquício de dúvida, exemplo raríssimo de resistência invencível à degradação que caracteriza a sociedade moderna em todos os cantos do mundo (...) ¹²⁶.

Não nos cabe aqui amontoar exemplos históricos relativos a como ocorreu esse processo em Minas Gerais. Porém, cabe-nos ressaltar o modo como a identidade mineira é reevocada e teatralizada, num esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora que devemos seguir hoje (CANCLINI, 2003), bem como em que medida esse processo contribui para formação de uma estrutura identitária que dificulta as trocas simbólicas dentro das regiões nas quais incide.

5.1 As cidades Mineiras

Há “várias Minas e muitas Gerais”, no entanto, a ficção da mineiridade, longe de ser a-histórica, é fruto de uma conjunção de fatores que podem ser mais bem compreendidos se colocados em seus contextos históricos específicos. Parece-nos óbvio hoje que o espectro identitário mineiro, como qualquer outro, não emane de um passado atemporal, ou faça parte da personalidade herdada de uma miríade de povos – com destaque para os bandeirantes, que aqui se instalaram no passado –, nem tão pouco que tenham tomado vida na pena de Alceu Amoroso Lima (1946), em seu *Voz de Minas*. Como observa Smith (1999, p. 194) tal mobilização da memória vernácula depende não apenas da habilidade criativa e da organização da

¹²⁵ Carlos Ulanovsky (1987:18. *Apud*: CANCLINI, 2000:161).

¹²⁶ Discurso proferido pelo Ex-Ministro da Educação e membro da Academia Brasileira de Letras Abgar Renault, por ocasião da comemoração do dia de Minas em 1991. (CAMELLO, 1991)

intelligentsia, mas também da persistência, da antiguidade e da repercussão da etno-história da comunidade.

Neste sentido, tais arraoados parecem imprescindíveis para vida em sociedade, principalmente em uma sociedade que se desmorona frente aos nossos olhos; seria uma espécie de “fundo de conhecimentos à mão” – como lembra Bauman (1998) citando Schütz (1967) – que nos daria segurança de agir acreditando na permutabilidade dos pontos de vista. Desta forma, “essas receitas” (BAUMAN, 1998) funcionariam como um dispositivo de segurança para ação dos indivíduos em sociedade. Nesses termos, mineiridade seria como que “um mapa” das Minas e das Gerais, que, embora não tenha sido fruto somente da pena dos ideólogos do Estado, como Amoroso Lima, facilitou e facilita a tarefa classificatória daquele¹²⁷.

Por outro lado, se para o Estado é importante construir as Minas e planejar as Gerais (BARBOSA, 1993), para a população inscrita em determinada faixa de seu território isso se torna uma oportunidade de navegar de forma mais segura em meio ao caldeirão identitário, de proceder suas relações sociais em um ambiente aparentemente de maior previsibilidade.

Podemos dizer que esse “conforto” para com os arraoados da mineiridade aumenta à medida que os elementos que compõe esse discurso identitário são personificados por eventos e heróis, que estão “próximos” espacialmente e temporalmente das localidades que as utilizam. Por outro lado, diminui o “conforto” à medida que os elementos identitários afastam-se do espaço sócio-simbólico evocados para sua criação. O que tentamos dizer aqui é que a dimensão atemporal da memória que evoca os grandes mártires e acontecimentos de um passado glorioso mineiro, chamados agora a compor a mineiridade, não são partilhados de forma comum a todos das Minas e das Gerais, são dispositivos identitários típicos de uma região, tomados de parte como um todo.

Desta forma, a voz que Alceu Amoroso Lima quer ouvir não é a das Gerais, e sim a das Minas, dos seus homens de grossa ventura, que ergueram monumentos, que se levantaram (moderadamente) contra a exploração colonial portuguesa, que geraram riquezas, materiais e culturais. Como podemos observar no excerto abaixo,

¹²⁷ Podemos observar aqui as assertivas de Castells (2002), sobre o que o autor denomina “*identidade legitimadora*”, mediada pelas instituições estatais no intuito de racionalizar e ampliar o controle sobre os atores sociais.

o mineiro aclamado é o republicano, o conciliador, o libertário, o mártir, como Tiradentes ou Tancredo Neves, que, com o sacrifício da própria vida, defende os seus ideais e a liberdade. O mineiro é gente simples, trabalhador honesto, que valoriza a família e, acima de tudo, é católico. Como demonstram esses excertos do editorial do Estado de Minas de 16 de Julho de 1980:

Era 1696. E naquele dia crepitava em Mariana a chama da brasilidade que ardia no peito de intrépidos bandeirantes do desbravamento, transformando-se, em termos de trabalho, no primeiro acampamento – verdadeiro embrião da sociedade ativa e operosa – (...) O gênio bandeirante Salvador Fernandes Furtado, chefe da expedição, não demorou – o depoimento é da História – na determinação de erigir, dia seguinte, o padrão de conquista em torno do qual o capelão Padre Francisco Gonçalves Lopez rezou a primeira missa. Estava fundado o arraial, predecessor dos Bispados, a que sucederam a primeira Vila, a primeira Cidade e, posteriormente, a primeira Capital de Minas, centro irradiador de ação civilizadora. (...)

[O mineiro] Existe, e de maneira indiscutível, projetado na História. Do garimpeiro é a silenciosa pertinácia, a capacidade para o trabalho duro, principalmente o apego à esperança que o sustenta, nos altos e baixos da vida que passa. As cidades nasceram sob tal signo. Também se reflete na História a religião de berço, expressa nas capelinhas que logo surgiram, nas igrejas que se construíram, no centro do casario¹²⁸.

Para uma boa parte dos habitantes das Minas Gerais, esses arrazoados, além de lhes remeter às memórias fundadoras – vivenciadas no seu dia-a-dia através dos infinitos lugares de memória (NORA, 1993), espalhados pelo espaço das cidades ou do campo – soam-lhes bem aos ouvidos. São espaços que lhes reafirmam a identidade e conseqüentemente o poder:

Olha! Eu não acho certo se mudar o trajeto da procissão da Semana Santa, pois nós, os moradores tradicionais de Mariana, já perdemos muito desde o tempo de D. Oscar¹²⁹. Tirar a Semana Santa do Centro Histórico é um absurdo, não podemos admitir isso, pois tradicionalmente foi realizada aqui e fazendo o percurso habitual. É muito mais bonito! Você vê, a rua Direita enfeitada, os “Passos”, é um lugar que tem tradição. (...) As festas, a Semana Santa, o Carnaval, são atrações que temos, não podem ser descaracterizadas¹³⁰.

Neste trecho, o entrevistado ressalta dois pontos que fortalecem nosso argumento: primeiro, a tradição, cunhada ao longo de séculos, em que a organização religiosa ficou entregue à livre organização leiga, devido ao rarefeito clero. Segundo, por exaltar a tradição em nome do turismo, “*As festas, a Semana Santa, o Carnaval, são atrações que temos, não podem ser descaracterizadas*”.

¹²⁸ Editorial do Jornal Estado de Minas, de 16 de julho de 1980, por comemoração do Dia de Minas. É interessante ressaltar que o “Dia de Minas” foi criado por iniciativa de alguns pretensos membros da intelligentsia mineira e logo acatada pela imprensa e governo. Sendo instituído por decreto em 1979, o dia faz alusão à chegada da primeira Bandeira em Mariana, em 16 de julho de 1696.

¹²⁹ Menção ao antigo arcebispo de Mariana Dom Oscar de Oliveira (1960-1988).

¹³⁰ Entrevista de Rafael Arcanjo. Entrevista concedida ao autor, em 21 de novembro de 2006.

Em várias cidades do interior de Minas Gerais, a queda na produção industrial, com o fechamento de várias unidades produtivas ou diminuição da mão-de-obra, empurrou uma leva considerável de trabalhadores para o setor terciário, setor de serviços. Na chamada “região do ouro”, por exemplo, o fechamento de postos de trabalho em virtude da diminuição da produção de minério de ferro, ou da “reestruturação produtiva”, levou uma gama de trabalhadores, ex-operários das minas, a buscar seu sustento no comércio, principalmente ligado ao turismo histórico. Somados a esse segmento, temos também o dos ex-agricultores, que viviam e vivem em pequenos distritos de cidades históricas, como Mariana e Ouro Preto, que, pressionados pela ausência de incentivos para produção agrícola e atraídos pelo crescente comércio de bens artesanais, abandonaram a prática agrícola e passaram a produção e a comercialização desses produtos – prática muito estimulada pelo Estado¹³¹. Nesse sentido, podemos observar a entrevista da secretária de Estado da Cultura de Minas Gerais Eleonora Santa Rosa:

(...) É importante dizer que o apoio ao artesanato deve ir além do apoio singelo às manifestações “populares”. Precisamos ter a consciência de que o artesanato envolve uma cadeia de produção e uma atividade econômica que pode significar a redenção de regiões ou territórios com graves problemas econômicos e sociais. Por isso, o artesanato, como política pública, está vinculado à Secretaria de Desenvolvimento Econômico do governo estadual e não à Secretaria de Estado de Cultura. Configurar esse setor na esfera do desenvolvimento econômico é uma visão positiva, porque reconhece o artesanato como um importante instrumento de geração de renda e inclusão social. Mas a cultura não pode, de forma alguma, passar ao largo, à margem, ou considerar isso de uma maneira menos importante. Nós, da Secretaria de Estado da Cultura, fazemos um trabalho que busca, evidentemente, a questão da dimensão artística do artesanato, reconhecendo-o como um fator de identidade, memória e preservação cultural.¹³²

Assistimos em Minas Gerais a um processo semelhante ao descrito por Canclini (2003) para vários países latino-americanos, nos quais, devido à contribuição de fatores similares aos supracitados, uma gama considerável de mão-de-obra tem se deslocado para o artesanato. Desta forma, vemos multiplicarem-se os produtos derivados do turismo histórico, sejam eles de ordem material – como as imagens de santo, esculpidas em madeira ou em pedra sabão –, as comidas típicas – que impulsionam o turismo gastronômico; seja imaterial, como as festas religiosas,

¹³¹ Tomamos como exemplo aqui as várias iniciativas ligadas ao Governo de Minas Gerais, para fomentar o turismo histórico-cultural no estado, bem como iniciativas pontuais, como um projeto ligado à Universidade Federal de Ouro Preto, que, ironicamente, visa resgatar, nas barbas acadêmicas, o “popular” perdido das obras de arte esculpidas em pedra-sabão.

¹³² Entrevista ao repórter Rodrigo Narciso, da revista *O Brasil Feito À Mão*. (<http://www.cultura.mg.gov.br/?task=interna&sec=1&cat=39&con=1007>, página consultada em 16/08/2007).

ou as datas cívicas comemorativas que atraem uma multidão de turistas as Minas Gerais, como o 21 de abril.

Neste sentido passaremos a descrever um destes dias atípicos no cotidiano das cidades mineiras, mas que ilustra a forma como a mineiridade e o catolicismo são celebrados nas cidades do interior mineiro. Passamos assim a uma breve descrição de um dia nos ritos da Semana Santa no município de Mariana, para este relato privilegiamos o auge das comemorações, ou seja, a Sexta feira Santa.

5.2 A Composição da Cena: a Semana Santa como memória e encenação da mineiridade

Era dia 25 de março de 2005, anunciava-se como um dia típico na montanhosa cidade de Mariana. Meio nublada e chuvosa, aquela manhã começou lenta, como convém a um dia de feriado, porém a ausência dos sons dos sinos que dobravam – convocando os moradores para a missa das oito – deixa no ar um vazio. No entanto, com o avançar do dia e um sol meio tímido, as pessoas se agitavam, podendo-se escutar o burburinho da vizinhança, em que senhores e crianças se preparavam para a festa. São as comemorações da Semana Santa, estamos no ápice das lembranças – a Sexta-Feira Santa, em que se revive a paixão e morte de Cristo.

Descemos para ver a encenação da Paixão e morte de Cristo (com atores da cidade), que seria seguida da “procissão do enterro”. Naquela data, reuniam-se na cidade, além do turista e do marianense-ausente, *outros tantos*, vindos da zona rural ou dos bairros pobres do município, que não cabiam bem nas categorias acima. Aos olhos dos “marianenses”, eram apenas *outros*, que deviam guardar bem o seu lugar, para não destoar da “cena” (JEUDY, 1995) montada para mostrar ao turista e reavivar ao marianense o quão católico é seu povo e sua cidade.

Estávamos hospedados em uma casa próxima ao centro-histórico, num bairro chamado São Gonçalo. Reeditando a classificação espacial local, seria um meio-caminho, uma transição entre o centro antigo e a periferia. Nos quinze minutos de caminhada que nos separavam do centro-histórico e das comemorações, podíamos observar a mudança nos rostos e no cenário da cidade. À medida que descíamos, as casas se tornam menos “desordenadas”, as ruas mais regulares, formando um

conjunto bem mais agradável aos nossos olhos acostumados e socializados, nas “ordenadas” cidades modernas. Muda a paisagem, muda também as faces e os trajés dos transeuntes; as roupas improvisadas — bermudas-de-calça, camisas poídas e os semblantes turvos-mestiços, marcados pelo tempo, numa mistura de suor e poeira do minério de ferro, vão paulatinamente dando lugar aos rostos rubros, cabelos bem arrumados e trajés sóbrios da população tradicional da cidade. São as “filhas de Maria”, os membros das veneráveis irmandades, as beatas, as senhoras e senhores de respeito da cidade, que tem lugar importante na festa que se enseja. O cenário antes turvo-amarelado vai tomando um tom branco-acinzentado, em que se misturam os trajés — requeridos pela ocasião — e a cor do casario. As fachadas acanhadas, modestas e encardidas, dão lugar aos amplos casarões, que se fazem (ou melhor, não se fazem) entrar por portas igualmente suntuosas, providos de sacadas bem trabalhadas em pedra-sabão, ou em metal, que guardam segredos impenetráveis aos olhos forasteiros.

Íamos descendo e deixando pra trás as pequenas imagens de santo, guardadas nos toscos quartos de dormir, geralmente ao lado de uma vela pela metade — símbolo de um pedido — e de um terço (desses de contas grandes, que tem na extremidade um crucifixo com a imagem do Jesus crucificado) pendurado na parede em forma de cruz. Agora, estávamos chegando ao centro-histórico e já avistávamos os “Passos”¹³³, pequenas ermidas construídas no século XIX, que, segundo a **reminiscência local, têm quase trezentos anos** — “Essa é dos tempos de D. Frei Manuel da Cruz !”,¹³⁴ aponta uma senhora com orgulho. Nessas ruas, nas quais, segundo a memória, passaram os varões mais ilustres¹³⁵ da sociedade mineira, quiçá brasileiras; onde se ergueram os pilares mais sólidos da mineiridade e, sobretudo, manteve-se sob duros percalços a fé católica, devem ser, e são, palcos *legítimos* das encenações e percurso sagrado da procissão que se anuncia no tilintar das matracas.

¹³³ Passos são pequenas ermidas, construídas em sua maioria no século XIX, que situadas ao lado das residências, nas beiras das ruas, contém em seu interior a imagem de Cristo, representado os Passos da Paixão. É interessante notar que as imagens possuem cabelos humanos, muitas das vezes são representadas com chagas, que juntamente com as vestes púrpuras dão um aspecto, que nos pareceu assustador.

¹³⁴ Menção ao primeiro Bispo de Mariana, que tomou posse em 1748, permanecendo em seu pontificado até 1764.

¹³⁵ Alusão ao título de uma das obras épicas sobre a história de Mariana, que muito contribuíram para nossa imersão no universo e nas memórias de parte da sociedade marianense. Bovo (1974), *Mariana: Berço de Varões Ilustres*.



Figura 18:
Passo sendo enfeitado, para a procissão
FONTE: Arquivo da pesquisa, (2005).

Nossos olhos *interessados*, porém já socializados ao método especulativo moderno, fazem-nos baconianamente duvidar daqueles *ídolos* e, provavelmente, não captar mais que uma fresta do sentido do simbolismo e da euforia que tomam o coração daquela gente. Cruzando a chamada Ponte de “Areia”, que dá acesso à Rua Direita, observamos seu contorno e o arco que desfecha sobre as águas do córrego do Catete. Admirando a magnífica obra, nada das bucólicas rimas dos poetas sobre o lugar nos vem à mente, senão a *posteriori*, mesmo assim, cortadas pelo criticismo histórico que cruza de forma fulminante nossa memória sobre os lugares (NORA, 1996).

Seguimos a Rua Direita, preferimos tomar o caminho mais longo para chegar até a praça, hoje chamada Minas Gerais, ponto alto das cerimônias. Os transeuntes se adensavam e, ao menos naquele momento, se misturavam. Ainda que durasse pouco, era interessante ver figuras tão díspares andando ombro a ombro. É claro que, tão logo comesçassem as comemorações, cada qual tomaria seu lugar, social e simbólico, dentro dos festejos. Ao fim da Rua Direita, cruzamos a Praça Cláudio Manoel, guardados pela igreja da Sé, que se apresenta imponente, com suas torres e sinos; cortamos caminho pelo adro da igreja e encontramos a Rua Frei Durão; mais alguns passos e estamos na Praça Dr. Gomes Freire (proeminente político da cidade).

Nesse trajeto, fixados nos nomes das ruas e lugares, lembramos de um trecho do livro comemorativo do dia de Minas Gerais (16 de julho, possível data da “invenção” da Vila do Carmo -Mariana), o excerto dizia o seguinte:

(...) Onde andam os genuínos mineiros de antiga cepa? Em que labirintos e corredores encontra-los? Em que biblioteca revê-los e repensa-los? As montanhas apontam o caminho a novos bandeirantes que se fazem necessários hoje, para que Minas seja redescoberta no seu dia. Onde andam os pés do Coronel Garcia? E Salvador Furtado de Mendonça? E as mão iluminadas de Atayde? E o cinzel barroco do Aleijadinho, Antonio Francisco Lisboa? Onde anda a cabeça do Alferes, coroada de liberdade em tempo de escárnio? Onde anda Gomes Freire de Andrade? Os Pinheiro Chagas? O recentíssimo e antigo menino Drummond e o seu irmãozinho Pedro Nava? E todos os Melo Franco de Andrade? E os Alphonsus?¹³⁶

Mais uma vez, tomados pelo desencanto histórico, como Brecht, perguntamo-nos onde estão todas as Marias José? E os Josés Maria? Os Domingos? Onde estão as mulheres e homens que ajudaram a construir tanta história? Não têm história? Não há lugar para essas pessoas na cena gloriosa da barroca-cidade? Por que foram apagados os transeuntes que o inglês Richard Burton narrou com uma boa dose de humor e etnocentrismo? Podemos pensar, como o fez Jeudy (1995), que a reconstituição da memória ou da imagem de um bairro – em nosso caso, de uma cidade – conjuga-se com uma “limpeza” da população heterogênea, uma espécie de regeneração da vida social. Senão, como explicar que sejam ocultados em quase todos os relatos sobre Mariana, a população “mestiça”, os bêbados e os vagabundos, em prol dos grandes nomes? Esta “contradição” só aflora nos relatos mais argutos dos estrangeiros:

Estávamos, evidentemente, em uma cidade clerical e não comercial: a apatia era a que reina, geralmente, nas cidades catedrais, de Itu, em São Paulo, a Durham e Cantuária, antes da idade das estradas de ferro. Formigões, como os seminaristas, com as sotainas negras, são chamados galhofeiramente, caminham pelos logradouros e ficam parados, indolentes, perto das lojas. O negociante debruça-se, com cotovelo no balcão, e olha vagamente a rua, ou medita e fuma, juntamente com um amigo ou amigos, sentados em tamboretas, mais perto da porta. Os negrinhos andam pelas ruas ou provocam porcos e cães vadios, que, segundo parece, constituem a maior parte da população; uma das criaturas, que certamente não ouvira falar em Joana d’Arc gritou, “Deus me livre!”, quando passamos por ela. Pretas velhas erravam, arrastando mutambos, e notamos vários homens brancos descalços, espetáculo muito raro no Brasil. Aqui e ali, uma profusão de cabelos lisos, lustrosos e bem engordurados, com uma vistosa flor vermelha do lado esquerdo da cabeça, e um rosto de sangue muito misturado, empenhados em um “sério estudo das cenas da rua”, informavam aos olhos práticos que, como era de se esperar em uma terra onde os moços “estão destinados à Igreja” o Anônimo é tão conhecido como os que “vivem em Gondar”.¹³⁷

Enfim, chegamos à Praça Minas Gerais, o que mais nos chama a atenção são os tons de roxo, bem como a disposição das pessoas. A praça formava um cenário

¹³⁶ Discurso proferido por Geraldo Reis, *Um dia de Minas Pelo Resgate da Mineiridade*. (CAMÊLLO, 1991).

¹³⁷ Relato do inglês Richard Burton, que esteve na cidade em 1867. (BURTON, 1976: 272-3).

perfeito: de um lado, o palco, montado no adro da igreja pertencente à Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis, tendo à sua frente a Casa da Câmara Municipal e, à sua esquerda, a igreja pertencente à Confraria de Nossa Senhora do Carmo. No centro da praça, meio esquecido, embora em lugar de destaque, um pelourinho, tendo no alto o globo e a coroa, a espada e a balança, bem como os buracos por onde os criminosos eram amarrados. Talvez esse fosse o único símbolo que destoasse da cena, aparecendo, aos nossos olhos, como um prenúncio de que o tempo passado não era feito só “de chuva e negócios bons”.



Figura 19:

Praça Minas Gerais, Mariana-MG

Fonte: Projeto Monumenta¹³⁸

A praça estava quase toda tomada, pessoas das mais variadas estirpes se acotovelavam em busca de um lugar para assistirem às cerimônias, embora, em uma visão mais geral, fosse possível observar nitidamente as *fronteiras* que separavam as parcelas da população.

Ainda que a cidade de Mariana se apresente como uma sociedade bastante secularizada, nos termos que propõe Weber, o comparecimento em eventos comunitários ligados à religião ocupa um lugar central dentre as atividades de lazer de um bom número de famílias locais. Poderíamos dizer que as festas religiosas, bem como algumas outras atitudes sociais, consistem num bom exemplo de articulação entre posturas tradicionais e modernas, aos moldes da que propõe Canclini (1998 e 2001).

Desta forma, as festas, de modo geral, e a Semana Santa, em especial, apresentam-se como um lugar importante, seja para o grupo “tradicional”, que faz da

¹³⁸ Cf. <http://www.monumenta.gov.br/site/?p=2217>, página consultada em março de 2008.

ocasião um momento de demonstrar seu prestígio, seja para o forasteiro, que tem a oportunidade de se colocar ombro-a-ombro com a “boa sociedade”. Dito de outra forma, o grupo tradicional faz da ocasião a oportunidade para mostrar aos seus e aos outros o quanto são importantes, seja pelo lugar de destaque ocupado nas cerimônias ou pelas roupas que, aquele ano, estavam mais bem cortadas e alinhadas que as da família X ou Y. Para as famílias pobres dos arrabaldes do município, além de uma excelente oportunidade de socialização com os de seu grupo – uma vez que dali saíam namoros, casamentos e negócios – tratava-se de uma boa ocasião para observar o comportamento da “gente rica da cidade”, o que poderia servir tanto como padrão de comportamento quanto de tema para os comentários galhofeiros do dia seguinte – sobre o corte do vestido de uma ou outra senhora, o tropeção do senhor fulano ao carregar o andor de um santo.

A faixa de espaço ocupada pela população tradicional, muito mais homogênea em sua composição, seja pelo vestuário, que parece se uniformizar — embora a intenção seja se diferenciar — seja pela cor da pele, ou pelos cabelos bem arrumados, reina olhares taciturnos, gestos pensados e comedidos de quem conhece tacitamente todos os códigos pertinentes àquele espaço. Já na faixa ocupada pelos forasteiros, visivelmente pouco coesa, formada por pessoas dos extremos opostos do município, vê-se as mães que, sozinhas, tentam apartar o choro das crianças, ou jovenzinhas que cochicham sob os olhares vigilantes e reprovadores de um ou outro morador tradicional, que, por ter chegado um pouco atrasado, teve que se contentar, “desterritorializado”, com um lugar ali mesmo.

A encenação vai se desenrolando, em meio a cochichos, choros das crianças e até alguns flertes, quando, voltando sua atenção para a cena, um senhor da platéia comenta:

— “É, nosso povo tá muito sofrido, Jesus tinha que vir de novo pra nos salvar!” — ao que, logo, é retrucado por outro:

— “Se Jesus voltasse, eles matavam ele de novo. Atualmente, só temos Judas!” — é o momento do suicídio de Judas.

Passando os olhos pela platéia, vemos quase que um êxtase, alguns ficam nas pontas dos pés para ver, outros apertam suas próprias mãos, seguidos de tímidas manifestações:

— “Bem feito!”

— “Traidor!”.

No entanto, logo após o desfecho desse ato, a platéia é tomada por um silêncio absoluto, cortado, momentos depois, pela voz do ator que interpreta Jesus:

— “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” — era a encenação da morte de Jesus.

A platéia, indistintamente, foi tomada por uma emoção contagiante. Senhoras com seus filhos no colo abraçavam a criança, como se quisessem se consolar; um senhor, que estava à nossa frente, murmurou um “não”; outras senhoras vão às lágrimas. A desolação e o silêncio permanecem por alguns minutos, até que uma salva de palmas corta o silêncio, todos começam a refazer-se em meio aos comentários sobre como foi boa a encenação daquele ano.

Entre o fim da encenação e o reinício da procissão, passam alguns minutos, até que as autoridades religiosas e os leigos se reacomodem para o início do cortejo. Algumas pessoas têm lugares cativos, marcados tradicionalmente, sejam os que carregam o esquife, ou os senhores que tocam as matracas. Morosamente, a procissão vai tomando seu destino, as pessoas se colocam atrás do ataúde com a imagem de “Nosso Senhor Morto” coberta por um veludo roxo e ramos de manjerição e alecrim.

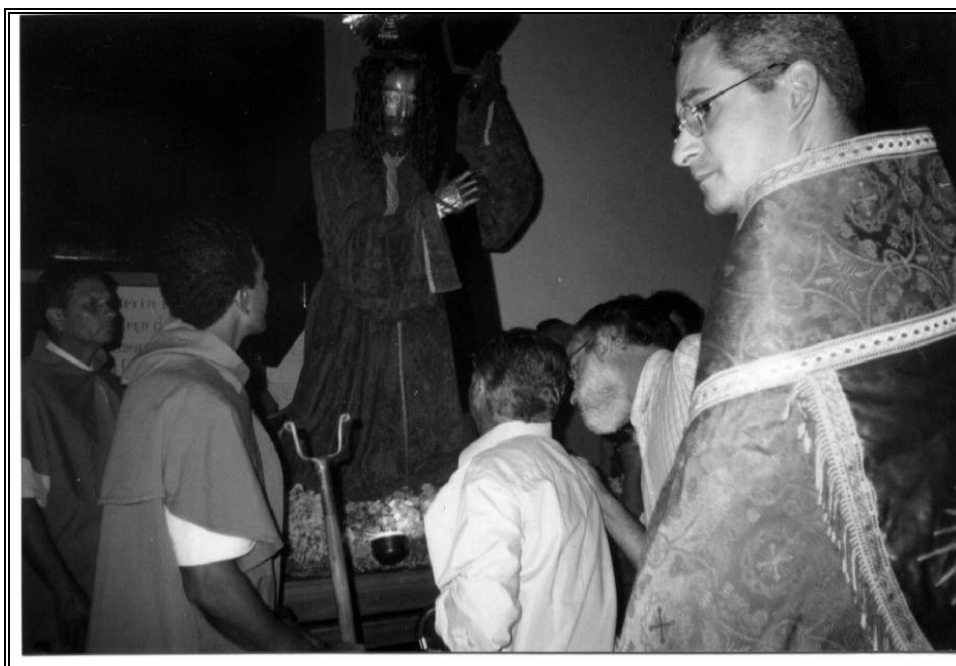


Figura 20 - Preparativos para a procissão do Encontro.

FONTE: Arquivo da pesquisa (2003)

Como na encenação, o lugar ocupado na procissão demonstra a influência da pessoa na cidade: as famílias mais tradicionais dispõem-se logo atrás do andor que leva a imagem, enquanto a maioria dos recém-chegados e dos jovens se põem mais ao final do cortejo, muitos até preferindo não seguir toda a procissão, engajando-se apenas na metade do percurso. A procissão vai seguindo os “Passos” pelas principais vias do centro histórico, fazendo breves pausas, nos próprios “Passos”, ou nas janelas, onde horas antes havia sido estendida uma toalha branca com uma vela ou a imagem de um santo ao centro.

Embora as mulheres fossem maioria, seja na procissão, ou no próprio credo católico, suas atuações nas procissões ficavam restritas aos papéis vistos como secundários pela comunidade, sendo o espaço central na organização da encenação ou na procissão deixado a cargo dos homens. Às mulheres cabem, geralmente, a decoração dos altares, a composição do cenário onde é encenada a peça, bem como puxar as rezas e litâneas durante as procissões. O papel masculino, embora mais discreto, é o da organização central da peça, bem como o de carregar o andor dos santos e bater a matraca durante o préstito.

Como já observamos, a divisão dos papéis na festa não se restringe apenas à divisão de gênero: os lugares simbólicos das famílias tradicionais são guardados

com bastante esmero; mesmo o trajeto da procissão como vimos é motivo de disputa entre os integrantes do grupo tradicional da cidade e da parcela do clero progressista. Durante uma da entrevista, já citada, o senhor Ronaldo, membro do grupo tradicional, relatou-nos uma querela sobre a eventual mudança do trajeto da procissão, o qual segundo o vigário da Sé de Mariana, “precisava abarcar toda a cidade, inclusive os bairros mais humildes”, no que sofria oposição da população residente no centro histórico desejosa de manter o trajeto da procissão no centro histórico da cidade.

A referida contenda entre vigário da Sé e parcela da população tida como “tradicional” que organiza as procissões foi decidida parcialmente a favor do clérigo, resultando na alteração de trajeto de parte das procissões – aquelas de menor importância aos olhos locais.

Com essas mudanças, bem como com a participação maior das “comunidades” nos festejos, o clero desejava abarcar uma parcela maior da população da cidade, reforçando os vínculos entre instituição religiosa e população recém-chegada. Esse intento poderia ser mais facilmente atingido alterando-se o trajeto das procissões, para que estas percorressem não só as ruas do centro histórico, mas também de alguns bairros da periferia “menos inóspita”. No entanto, os moradores tradicionais continuaram ocupando predominantemente os papéis considerados mais nobres, tanto na organização das festas quanto nas procissões.

As alterações nas procissões, bem como a distribuição de alguns papéis menos importantes nas encenações da Semana Santa entre os moradores da periferia, é claro, trazia algum alento para a vontade participativa dos moradores do além-centro-histórico. No entanto, o novo trajeto abrigava apenas uma área intermediária entre o centro histórico e a periferia, muitas vezes habitadas por profissionais liberais ou mesmo por filhos dos moradores do centro histórico, os quais, pela carência de espaços para construção no antigo núcleo, mudavam-se para esses bairros, tão logo constituíam suas próprias famílias. Para as populações periféricas, que residiam nos bairros mais estigmatizados, a situação continuava bem parecida com a anterior, quanto o trajeto da procissão se restringia às ruas do núcleo-histórico.

Para Ademar, 57 anos, pedreiro, morador do bairro Santo Antônio, “Prainha”, as comemorações da Semana Santa perderam muito da sua importância desde que mudou do distrito de Águas Claras para o Bairro:

Lá [Águas Claras], a gente tinha uma participação maió né? A gente participava da festa do Santo, da Semana Santa, das celebração, ajudando o padre, rezando novena. Eu lembro, que ia chegando essa época assim [Dezembro], as mulheres ia de casa em casa rezando a novena do natal, rezava na rua inteira. Então quando era na casa da gente, era uma festa, a gente chegava cansado da lida na roça, mas eu num ligava, a mulher já tinha feito uma broa pra receber as pessoas, sabe a gente ficava muito alegre... Na procissão, sempre levava o andor, eu o sinhô Joaquim Toneco, Jandim, tinha outros mas, nós era tradicional. Sabe a gente participava... Era festa de Santa cruz, a gente enfeitava o cruzeiro chamava todo mundo, aí tinha uma comida, tinha uma sanfona, tinha até uma cachacinha, poca, né. Era, festa de São Luiz de França, eu era o Mordomo do Mastro, enfeitava o mastro, todo mundo vinha(...) Agora faze festa pro santo dos outros, é estranho né, a gente nem participa direito, não pode organizá, não pode bater a matraca, nem levar o santo... não tenho muita vontade de participar nessas festas não, eu fico aqui no meu cantinho (...)

Interpretamos o argumento do migrante não como um esfacelamento de tradições *populares* constituídas em sociedades que se organizavam de forma tradicional. Embora tenhamos em mente esses processos de desencaixe, dos quais nos fala Giddens (1991), não acreditamos na organização das comunidades tradicionais como algo romântico em que as relações de poder e hierarquias se fazem ausentes, enquanto seus atores vivem em perfeita harmonia, intocados pela mão profanadora do progresso. Tampouco entendemos a migração como uma violação, uma degradação da cultura popular, como enfatizam alguns autores:

A cultura e a tradição popular estão passando por um período crítico, motivado pela progressiva urbanização e pelo advento tecnológico no Brasil. Urge um trabalho sério de reflexão e conscientização se queremos evitar a perda generalizada dos valores culturais, artísticos e religiosos que nos foram legados por quase cinco séculos de história. (AZZI, 1978, p.11).

De perspectiva diversa, acreditamos que, mesmo considerando as comunidades “tradicionais” menos hierarquizadas e cortadas por menores disparidades, sejam de ordem social ou cultural – já que, se há um elemento unificador nos distritos de Mariana, é a extrema necessidade a que estão submetidos seus habitantes – não conseguimos ver a ausência, mesmo nessas condições, de relações de poder e de “vontade de potência” por parte de seus atores. Da mesma forma, não tomamos o processo de diversificação cultural, a que muitos chamam degradação, como algo necessariamente negativo; preferimos, ao contrário, as teorias que vêem esses processos enquanto negociação, criação e reelaboração culturais (SAHLINS, 1997; HANNERZ, 1997; CANCLINI 1997; AGIER, 2001).

Desta forma, esse argumento parece-nos plausível se tomarmos o excerto da entrevista citado acima. Embora ressalte as *funções* sociais das festas, como a agregação de amigos e parentes, fica bastante claro, pelo menos aos nossos olhos, a importância central que o entrevistado dá ao fato de participar da organização, de

ser uma pessoa reconhecida e tradicionalmente importante para a organização daquela festa, o que, decerto, não o impediu de relatar e exaltar as funções sociais e até econômicas dos festejos.

Voltando à procissão, o cortejo atinge seu auge, como não poderia deixar de ser, ao enveredar pela Rua Direita. Nesta, os santos e uma boa parte dos fiéis recebe o tradicional banho de perfume. A comoção das senhoras mais idosas, que, das sacadas do casario, atiram o perfume, é impressionante. A chegada na Igreja da Sé sela o fim do cortejo; agora um a um, os fiéis vão adorar a imagem do corpo de “Nosso Senhor Morto”. Neste momento, a hierarquia também se faz presente: entram primeiro os mais “nobres” e depois o restante da população.

Ainda que haja inúmeras disparidades de apropriação das cerimônias, uma coisa é inegável: a lembrança da paixão e morte de Cristo tem um lugar central na liturgia católica, contribuindo para reforçar os laços entre indivíduos e instituição.

5.3 A decomposição da cena, dias comuns

Como tentamos deixar explícito em nossa narrativa, a *identidade* (HALL, 2001) da cidade de Mariana tenta manter-se unívoca, em meio aos percalços de sua composição social. Aferrando-se à imagem de passado glorioso, em que a cidade teria gestado os sentimentos mais nobres que compõem a mineiridade, os “bons varões” marianenses tentam a todo o custo afastar a corrupção de suas memórias e de sua identidade. Mal comparando, vemos a cidade enquanto uma cena em que o diretor nem sempre tem o domínio da situação, precisando barganhar com seus atores, nesta ou naquela interpretação, embora os mesmos nem sempre não saibam disso. Os contra-regras tentam a todo custo evitar a visão das cordas que amarram toscamente o cenário, os remendos das cortinas, bem como todo o improvisado que constitui a cena. A tarefa do diretor é fazer os atores representarem o melhor possível, para que as pessoas fixem neles sua atenção e não vejam a precariedade e superficialidade do cenário, que se desfaz diante do espetáculo.

A cidade, enquanto cena, mostra-nos lugares dedicados à memória do catolicismo. A Mariana que se revela não é a da periferia com suas cartomantes,

seus templos pentecostais, ou seu terreiro de umbanda hermeticamente guardado e só pronunciado em cochichos ao “pé-da-orelha”. A faustosa cidade é a das igrejas barrocas, a cidade-dos-bispos, de Cláudio Manoel, de Frei Durão, de Athayde, Gomes Freire e Alphonsus de Guimarães, que formam uma armadura lustrosa, que pretende refletir a cidade e, ao mesmo tempo, impedir a visão de suas partes.

No entanto, ainda que obliteradas da “cena oficial” cidadina, as várias cenas destoantes da identidade marianense teimam em aparecer e comparecer ao centro do palco. Nos dias comuns, tomam o espaço da cidade e, mesmo a contra gosto dos que ali habitam, fazem a cotidianidade das ruas e compõem, junto com as igrejas e o casario, o cenário da cidade.

Num dia comum, atravessando a Rua Direita, vemos duas senhoras, cabelos em forma de coque, saias longas, levando com orgulho debaixo do braço a bíblia, objeto que as diferencia das demais. Mais à frente, senhoras esmolam sentadas nas esquinas, em que, talvez um dia, os mais nobres senhores das Minas tenham colocado seus pés. No adro da Igreja da Sé, vagabundos e bêbados esperam ávidos algum turista, que, em troca de uma fábula, lhes oferecem trocados. Até o final da tarde, muitos vão e vêm pelas ruas e becos da cidade, com objetivos díspares, mas sempre guardados por torres e cruzes, que têm pouco significado, se não o de oferecer um abrigo da chuva ou do sol, ou até suscitar um mecânico sinal da cruz, quando cruzadas de frente. Para esses que agora cortam o espaço central da cidade, Alphonsus e Athayde não fazem mais eco aos seus ouvidos que João ou José. Olhando as igrejas de São Francisco e do Carmo, o que lhes aguça mais a curiosidade é antes a proximidade dos templos do que os contornos e as formas — “só não entendo o porquê de se construir duas igrejas tão perto, será que tinha tanta gente assim aqui em Mariana antigamente?”¹³⁹.

¹³⁹ Pergunta de um rapaz que atravessava a Praça Minas Gerais, quando um Guia Turístico explicava as efemérides do conjunto arquitetônico da praça, que conta ainda com a casa da Câmara e Cadeia.

5.4 Adesões religiosas em contextos regulados

Podemos observar tal processo claramente no depoimento desse artesão de Mariana adepto da Assembléia de Deus da cidade, pertencer à igreja era uma imensa barreira para manter ofício:

Antes tinha pastor que proibia a gente de pegar nas imagem de escultura, e ficava muito difícil... a bíblia dizendo que tava errado, a gente ali tendo que trabalhar, então ficava difícil. A gente não sabia fazer outra coisa!(...) Eu pensava assim, é pra ganhar o pão de cada dia, Jesus há de me perdoar, e ia trabalhando, ganhado meu dinheirinho. Num adorava image não, fazia como fazia com uma mesa, uma cadeira, nem ligava. Só o pastor num podia saber, se não tomava advertência na igreja (...) isso atrapalhava, a gente ficava com aquele dilema dentro do coração.¹⁴⁰

Desta forma, transitar identitariamente para fora da mineiridade, para inúmeros habitantes das minas, é deixar escapar todo um filão comercial que se apresenta com uma gama de vorazes consumidores ávidos por se deliciar com os tradicionais pratos da culinária mineira, ou ver-se *tête-à-tête* com as inebriantes histórias contadas pelos imaginativos guias turísticos das cidades históricas mineiras.

A mineiridade torna-se produto, seja pela singeleza da vida cotidiana das cidades do interior, pela constituição das comunidades – estas que não encontramos mais nas grandes cidades e que, como diz Bauman (2003), estamos em busca. Essa identidade encenada, almejada, serve de palco e modelo para os peripatéticos discursos reacionários de todos os matizes. A família ideal, o modo de vida idílico do interior, a harmonia, são exaltados como modelos a ser seguidos por aqueles, que já não os tem ou nunca os possuíram. Essa teatralização, a qual mencionamos páginas atrás, é um esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora, em relação à qual deveríamos e devemos atuar hoje (CANCLINI, 2003), elementos esses bastante presentes na fala da entrevistada:

(...) a mãe presente, como lá em casa, somos nove, nove que trabalham, nove que estudou. Minha mãe perdeu muito tempo da vida dela com a gente, por isso que nós temos essa estrutura hoje, por isso que eu te digo, a estrutura que eu tive, tem muitos filhos que não tão tendo essa estrutura hoje, por isso não vão passar essa estrutura pra frente (...) eu tenho muita dó dos jovens futuros. Eu sei que eu to tentando dar o máximo para meus filhos do que minha família me deu, mas tem muita mãe que não ta dando isso pro filho (...)

Eu falei, meu pai não precisava deixar nada pra mim, pois o que ele deixou foi o maior ouro do mundo, pois graças a ele, as pessoas confiam em mim, as pessoas acreditam em mim, eu consigo qualquer coisa que eu quero. Porque tenho um

¹⁴⁰ Entrevista de Adatao. Entrevista concedida ao autor, em 18 de novembro de 2006.

nome, meu pai deixou isso pra mim. Meu pai falava que o maior valor que a gente tem é o nome (...) ¹⁴¹

Recompôr a identidade em outras bases, em regiões como as de Mariana, Ouro Preto, significa distanciar-se de toda uma rede de significados e convívio social, que afetam não só culturalmente o modo de vida dos atores sociais, mas sua sobrevivência do ponto de vista econômico. Ser mineiro é pertencer a uma família (mesmo que humilde), romper com a mineiridade é romper com essa família e perder o nome, perder o lastro, ficar à deriva em uma sociedade que mostra poucos sinais claros e direções seguras.

Acreditamos que a passagem ao pentecostalismo, ainda que promova um trabalho de realocação dos símbolos já partilhados pela cultura católica, ela o faz por anteposição à mesma. O que argumentamos é que, ao contrário dos que abraçam a conversão enquanto unidade de análise, não vemos processo de ruptura radical, principalmente no plano cultural. A nosso ver, não faz sentido, estratégico principalmente, para os agentes envolvidos romperem com sistemas identitários nos quais os mesmos se sintam “confortáveis”, e/ou que lhes promovam ganhos sociais e culturais. Então, nessa perspectiva, a passagem ao pentecostalismo dificilmente se daria em contextos identitários como os descritos acima, a não ser por uma faixa bastante restrita da população, que vê na reorientação religiosa uma estratégia de inserção social ou cultural, como já observamos em trabalhos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2003).

Como podemos ver no depoimento que se segue, o trânsito religioso nos contextos amplamente regulamentados é moroso e bastante difícil, mesmo frente a toda a oferta religiosa pentecostal:

PESQ. E quando a senhora entrou na Igreja? Naquela época (1965)?

(...) Não, claro que não! Mesmo que a gente ouvisse a mensagem num podia seguir (...) imaginem, entrar pra uma igreja que ficam gritando, com cantoria nas praças, ainda mais com mulheres comandando (...) a gente tava mais era acostumado com padre (...) ele ía na casa da gente, tomava um café, se tivesse uma desavença ele aconselhava (...) até nosso parto, no meu não, mas nos das minhas irmãs, ele aconselhava. Na época eu pensava assim! Depois papai morreu, a gente voltô a morar em Cláudio Manoel [Distrito da cidade de Mariana-MG] Depois quando voltô. Aí que eu casei.

PESQ. Lá em Cláudio Manoel [Zona Rural da cidade de Mariana] ou aqui?

Lá, com moço de lá, em sessenta e oito [1968]. (...) aí voltamo pra Mariana, pra morar ali na subida da Cabanas [Bairro de Mariana], aquilo ali na época não tinha nada, meu filho. Aí, que uma vizinha minha tava freqüentando a igreja [Assembléia de Deus], me chamou eu fui e gostei e tô até hoje. Graças ao Senhor Jesus!

¹⁴¹ Margarida, membro de uma ONG preservacionista da cidade de Mariana: entrevista concedida ao autor, em 20 de novembro de 2007.

Diante do que foi dito e dos dados apresentados, podemos ver como pentecostalismo tem seu crescimento minguado em várias regiões de Minas Gerais, com destaque para as microrregiões da Zona da Mata Norte e Vertentes de Minas. Não podemos acatar aqui, de forma alguma, o argumento da ausência de oferta do “produto religioso”, uma vez que a presença protestante na região é bastante contundente no que diz respeito à propaganda. A Universal do Reino de Deus, por exemplo, ostenta um majestoso templo na praça central da cidade de Barbacena, que conta com capacidade para setecentas pessoas.



Figura 21 - Assembléia de Deus no distrito de Cachoeira do Brumado, zona rural da cidade de Mariana.
Fonte: Arquivo da pesquisa

Podemos imaginar que, para usar um termo de Bourdieu (1987), o mercado de bens simbólicos dessa região é amplamente dominado pelo catolicismo. Considerando ainda o que nos diz o próprio Bourdieu (1987: 90) – que “o tipo de legitimidade religiosa que uma instância religiosa pode invocar depende da posição que ocupa num determinado estado das relações de força religiosa” –, pode-se imaginar que os insignificantes índices quanto ao pluralismo religioso mostram uma realidade sócio-cultural em que se torna difícil uma opção religiosa acatólica, como podemos observar nesse depoimento:

(...) Quando me mudei pra cá [Mariana], pra trabalhar numa empreiteira, na construção da Vale [Companhia Vale do Rio Doce¹⁴²], mais ou menos em 1978,

¹⁴² Depois da década de 1970, três grandes companhias mineradoras instalaram-se no Município de Mariana-MG, levando a cidade a uma significativa mudança em seu panorama socioeconômico, nas décadas de 1970 e

larguei tudo pra trás, mulher, filho, família, ía em casa de quando em vez... muito raro (...)

No começo eu ia na igreja, mas era difícil aceitar, tinha os amigos, a gente se reunia ali [aponta um bar na esquina], pra tomar umas... o senhor sabe como é? Bebia umas pinguinha, era difícil parar, aquilo me impedia, a igreja não aceitava (...) Foi uma coisa difícil, aceitar Jesus e largar os amigos, porque a gente tinha que largar. (...) Pra você vê, assim que decidi, parei de beber e fumar, quis continuar amigo deles, mas quando eu passava de bicicleta, com a bíblia debaixo do braço, eles falava: "a o bíblia!". Era irmão pra cá, irmão pra lá, até que eu afastei deles, sabe, muitas vezes pensei em desistir, largar a igreja, só que Jesus me manteve firme, aleluia!

Mas na igreja eu encontrava coisas que o mundo não dava, se pra aqueles "amigos de copo", piãozada¹⁴³, eu era o irmão, o bíblia, para as pessoas de bem, o pessoal aqui da cidade, eu passei a ser uma pessoa confiável, distinta, entrava e saía de qualquer lugar, comprava e tinha crédito. Agora não era mais o pião beberrão da Vale (...) não era mais o "Geraldinho-Matipó"¹⁴⁴, sou o senhor José Geraldo Paiva, diácono da Assembléia de Deus¹⁴⁵.

Nesse depoimento, podemos observar como a passagem ao pentecostalismo pode significar uma reorientação no modo de vida, principalmente no plano social; mas, ao mesmo tempo, mostra-se como uma estratégia de inserção em um meio fechado e conservador como a sociedade da cidade mineira de Mariana. Para o entrevistado, entrar na Assembléia de Deus representou um movimento estratégico, que em um contexto social adverso, deu-lhe a oportunidade de transitar em espaços sociais nos quais ele antes jamais teria acesso. No entanto, podemos observar que o entrevistado não participava do sistema sócio-simbólico local, sendo privado de inúmeros espaços de sociabilidade dessa sociedade e, nesse sentido, experimentando um certo "desconforto" com o que chamamos aqui de identidade mineira.

Por outro lado, para outros tantos entrevistados, em um *survey* realizado em 2005¹⁴⁶, a transição para outra religião, com destaque para o pentecostalismo, era vista como desvantajosa ou difícil. Dos entrevistados que se declararam católicos, 56% já haviam freqüentado outra religião; desses, 44% freqüentaram uma igreja

1980, houve um deslocamento considerável de trabalhadores para a construção das instalações da principal companhia a Vale do Rio Doce, que se instala no município, por volta do início dos anos 1980. Para maiores informações Cf. Gracino Júnior, (2003).

¹⁴³ Termo bastante comum para se referir aos companheiros de trabalho os ditos "piões de trecho", trabalhadores de empreiteiras que se deslocam de localidade em localidade em busca de novos postos de serviço.

¹⁴⁴ Referência a cidade de Matipó, distante 140 Km de Mariana. É bastante comum entre os trabalhadores das empreiteiras a referência ao nome da cidade de origem, ou ao estado, talvez numa tentativa classificatória e de busca por uma identidade com a terra natal.

¹⁴⁵ José Geraldo Paiva entrevista concedida ao autor, em 19 de fevereiro de 2008.

¹⁴⁶ Este *survey* foi realizado pelo Núcleo de Estudos Aplicados e Sócio-políticos Comparados (NEASPOC) da Universidade Federal de Ouro Preto. Intitulado a religião dos Mineiros, foi realizado por amostragem em várias cidades de Minas Gerais.

evangélica. Porém, quando perguntados se mudariam de religião, 98% destes optaram pela resposta *não (absolutamente)*, apontando como principais motivos em ordem decrescente de aparecimento: Família/Tradição (38%); Crença nos santos protetores (35%); comodidade (24%) e outros (3%).

Nesses dados aparece outro elemento bastante significativo para limitação do trânsito religioso em Minas Gerais, ou seja, a devoção aos santos. No depoimento que se segue, podemos observar como, mesmo entre os já conversos, deixar a devoção aos santos protetores torna-se um dilema capaz de retardar ou mesmo interromper a adesão ao novo credo:

PESQ: A mãe da senhora tinha muitos santos?

- liihhh meu filho a parede era tudo cheia de quadro de image.

PESQ.: E foi difícil ela largar as imagens?

No princípio ela usava umas medalhas assim [fazia referência levando a mão ao pescoço, embora não usasse medalha alguma]... Você já viu umas medalha assim? Foi muito engraçado isto também! Ela usava as medalhas e um cordão... Depois quando ela aceitou Jesus ela perguntou ao pastor: "e meus quadros de santo e minhas imagem, como é que eu vou fazer?" O pastor: "deixa quieto, o dia que o Espírito Santo tocar na senhora, a senhora mesmo tira isso aí, a senhora mesmo consome isso aí." Aí ela pegou aquelas medalhas que ela tinha no cordão, pros irmão não vê que ela tava usando aquilo, ela pegou um alfinete e colocou aquilo por dentro da roupa dela, assim, sabe [fazia referência à bainha da roupa]? E colocou! Aí eu não sei como que foi, que o alfinete com as medalhas desapareceu.¹⁴⁷

Retomando a argumentação, acreditamos que nesses contextos bastante regulados por identidades centradas ou reconstruídas a partir de elementos que perpassam ou são perpassados pelo catolicismo, o discurso pentecostal "faz água", não encontrando a mesma acolhida que em outros contextos.

¹⁴⁷ Dona Marcelina, membro mais antiga da AD, na cidade de Mariana, entrevista concedida ao autor, em 10 de setembro de 2001.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, procuramos demonstrar de que forma em contextos culturais mais regulados a dinâmica religiosa – entendida tanto como aumento da diversidade religiosa institucional, quanto como possibilidade de trânsito religioso – é mais baixa quando comparada à apresentada por regiões cortadas mais intensamente por fluxo de idéias e pessoas. Neste sentido, procuramos ressaltar não só a idéia de que a modernidade tem múltiplas direções (EISENSTADT, 2001) e é assimilada de forma diversa em regiões diferentes do globo, mas, principalmente, a de que tal processo pode tanto solapar as cultura locais, quanto dar-lhes uma nova roupagem, ao serem inseridas em contextos globais e/ou comerciais. Assim, procuramos chamar a atenção para duas regiões em que o processo de modernização e a inserção em cenários mais amplos, marcados por fluxos culturais mais intensos, não significou o retraimento das culturas locais; ao contrário, nestas regiões, observou-se que a inclusão de bens simbólicos tradicionais nos circuitos massivos (CANCLINI, 2003) levou ao fortalecimento das identidades regionais das quais esses bens eram provenientes.

Ao nos debruçarmos sobre os casos do Norte de Portugal e região “histórica” de Minas Gerais, procuramos mostrar como esse processo de patrimonialização de traços culturais regionais imbricados ao catolicismo levou ao fortalecimento da identidade entre indivíduo e culto católico, mesmo que esta identificação tenha sido vivida de forma vicária (DAVIE, 2007). Neste sentido, tentamos deslocar o eixo explicativo de uma teoria que privilegia fatores internos ao campo religioso para compreender a intensidade dos trânsitos religiosos, para outra que considera não só as dinâmicas internas às agências religiosas, mas também os processos sociais envolvidos na maior ou menor pluralidade religiosa.

Tal entendimento nos levou a questionar o projeto teórico filiado à *escolha racional*, primeiro pelo peso excessivo que é dado ao “egoísmo psicológico” (BAIER, 1990), depois pelo enfoque unilateral no grau de regulação estatal dos mercados religiosos como principais fatores explicativos para um maior ou menor pluralismo religioso (JEROLMACK, 2004; MELLOR, 2000). Neste mesmo sentido, podemos imaginar que o fato de alguns indivíduos agirem abertamente de forma instrumental no que diz respeito a suas pertencas religiosas não nos habilita a acreditar que

todas as formas de pertença religiosa são conduzidas tendo por base os frios cálculos de custos e benefícios.

Ainda, acreditamos ser pouco verossímil a idéia de que um poder supra-comunitário exercido pelo Estado possa regular as condutas desviantes dos indivíduos. Se assim fosse, resolveríamos o problema do dissenso social através de um aumento no custo da ação desviante, como bem nota Granovetter (2007). No entanto, o que observamos, é que, na maioria das vezes, um aumento na repressão não leva automaticamente ao recalque dos tipos desviantes, mas a conflitos, processos de resistência ou negociação de sentidos, tais como os que observamos no campo dos cultos afro, ou no dito catolicismo popular, para ficarmos apenas com exemplos do campo religioso.

Tal afirmação não quer dizer que desconsideremos o papel do Estado enquanto regulador e produtor do que Foucault (1996) chamou de “regimes de verdade”, porém, tentamos demonstrar que para além desses reguladores estatais, os laços gerados por contados sociais mais intensos cumprem importante papel de limitadores dos fluxos religiosos. Como vimos, não obstante a repressão estatal, a religião e, principalmente, sua significação (ou a religiosidade vivida), desloca-se para os interstícios do discurso estatal, ressemantizando os estímulos supra-comunitários e reapropriando-se deles localmente.

Desta forma, procuramos nas conformações sócio-culturais típicas do Norte de Portugal e Minas Gerais exemplos de locais que conflitavam com a mensagem pentecostal. Tais conflitos se dão simultaneamente pelo caráter destradicionalizante da mensagem pentecostal; pelas conformações culturais locais adversas ao pentecostalismo, tributárias de uma história imbricada à história católica; e pela capacidade da Igreja Católica de mobilizar a memória, imbricando seu passado ao passado da localidade, tarefa que foi facilitada, como vimos, por algumas políticas de patrimonialização.

Por outro lado, o fato de reconhecermos que existem regiões com conjunturas desfavoráveis ao pluralismo religioso, especificamente ao representado pelas igrejas pentecostais, não nos habilita a postular que tal cenário vai perpetuar-se ao longo dos anos. Como bem já demonstrou Mafrá (2002), se, por um lado, a introdução da IURD em solo português desencadeou controvérsias e animosidades, por outro, fomentou não só uma intensa discussão acerca da liberdade religiosa portuguesa, mas também um questionamento do próprio conceito de “religião” vigente na

sociedade lusa. Naquele momento, todo o país foi chamado a discutir e posicionar-se publicamente, não só sobre a legitimidade de uma instituição religiosa não-católica, mas também sobre a própria estrutura católica do país e sua legitimidade enquanto única instituição a representar os anseios religiosos da comunidade portuguesa.

No debate público que se seguiu aos eventos do caso “Coliseu do Porto”, muitas pessoas e instituições – algumas, como a AEP e o COPIC, com pouca voz na arena pública portuguesa – foram chamadas a opinar sobre as efemérides da liberdade religiosa em Portugal, bem como o reconhecimento do direito das minorias religiosas à existência e expressão públicas. Neste sentido, organizações como a Aliança Evangélica Portuguesa (AEP) encontraram canais de reivindicação de direitos, como o de fornecer assistência espiritual em hospitais e presídios e de ter capelães militares, expedientes até hoje reservados aos padres católicos. Nesta mesma direção, a Lei da Liberdade Religiosa (nº16/2001) define que, em estabelecimentos do ensino básico e secundário das escolas públicas, a disciplina Educação Moral e Religiosa é opcional, mas as instituições religiosas podem solicitar autorização para lecionar esta disciplina, desde que haja um número mínimo de alunos – condição não colocada à Igreja Católica. Não obstante, algumas igrejas evangélicas conseguiram o direito de lecionar aulas de Educação Moral e Religiosa em estabelecimentos públicos do país. A própria IURD, quando dos acontecimentos de 1995, apelou para intervenção do então presidente Mário Soares a partir dos tratados europeus sobre a liberdade religiosa: quando foi conduzido em meio à manifestação anti-IURD na cidade de Matosinhos, o então bispo da IURD no Porto, Marcelo Brayner disse “Isso só é bom para que o mundo veja o que é Portugal! Onde está a liberdade de culto?” (JORNAL de notícias 13/11/1995).

Em que pese a assinatura da Nova Concordata entre o Governo de Portugal e a Sé romana em 2004, o país parece rumar para uma maior aceitação do direito à diversidade religiosa, do que se tem exemplo na constituição de uma Comissão de Liberdade Religiosa, em 2003, e na construção, com pouca ou nenhuma resistência da mídia e da sociedade, de um grande templo da IURD próximo ao centro do Porto, inaugurado em 2010.

Neste mesmo sentido, observamos que algumas cidades de Minas Gerais que se mostravam extremamente refratárias ao pentecostalismo já começam a dar sinais de abertura. Na cidade de Mariana, por exemplo, o Encontro Regional

Evangélico de Mariana (EREM), que acontece desde o ano de 2003, reuniu na última edição de 2010, mais de dez mil pessoas durante os três dias de evento. É interessante observar que, apesar de algumas animosidades e contestações por parte da população da cidade, o evento faz parte do calendário oficial da cidade, fruto do Projeto de Lei de um vereador evangélico que obteve nas últimas eleições (2008) a expressiva votação de 1.837 votos, sendo o mais votado da história da cidade de Mariana.

Neste sentido, não seria surpresa caso os números do IBGE e INE que estão sendo fechados nos anos de 2010 e 2011, mostrassem um panorama já diverso para estas regiões.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edin Sued (Org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus, 2003.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, 7, n.2. Rio de Janeiro, p 07-33, 2001.
- _____. *Bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion, 2002. 187 p.
- ALGE, Barbara. The pauliteiros de Miranda: from local symbol to intangible cultural heritage?. *Etnográfica*, n.11, v.11, n.2, p.353-369, 2007.
- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de. *Paganismo - Sua sobrevivência no ocidente peninsular*. In: _____. *Memoriam António Jorge Dias*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1974. p. 17-37. v.2
- ALMEIDA, Tânia M. Campos. A aparição de nossa senhora em piedade dos Gerais (MG). STEIL, Carlos Alberto ; MARIZ, Cecília (Org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, p. 139-174, 2006.
- _____. *Vozes da mãe do silêncio: a aparição da virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo: Attar, 2003.
- ALVES, Maria Lúcia Bastos. Mercantilização das tradições: religiosidade e turismo. *ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2009*. Acesso em: <http://www.sbs2009.sbsociologia.com.br/> Acesso em : janeiro de 2010.
- AMMERMAN, Nancy T (Ed.). *Everyday religion: observing modern religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2006.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Allan ; MILLER, Ray. A igreja universal na Inglaterra. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 197-229.
- ANTONIAZZI, Alberto. et. al. *Nem anjos nem demônios*. 2.ed. Petrópolis: Vozes. 1996.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1982.
- ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- ARROYO MENÉNDEZ, M. La fuerza de la religión y la secularización en Europa?" *Iglesia Viva*, Valencia, n.222, 2005.
- ARRIGHI, Giovanni. Globalização e macrosociologia histórica. *Revista Sociologia e Política*. Curitiba, n.20, p 13-23, 2003.
- ARRUDA, Maria A. do Nascimento. *Mitologia da mineiridade*. O imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1989.

- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993.
- AUBRÉE, Marion. A Igreja Universal na França. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 197-229.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: por uma introdução à Antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2003.
- AZZI, Riolando. O catolicismo de imigração. In: DREHER, Martin. *Imigrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.
- BAERT, Patrick ; TURNER, Bryan S (Ed.). *Pragmatism and European Social Theory*. Oxford: Bardwell Press, 2007.
- BAERT, Patrick. Algumas limitações das explicações da escolha racional na ciência Política e na sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12, 35, p. 63-74, 1997.
- BAGANHA, Maria Ioannis; FERRÃO, João; MALHEIROS, Jorge. Os imigrantes e o Mercado de Trabalho: o caso português. *Análise social*, v.34, n.150, 1999. p.147-173.
- BAGANHA, Maria Ioannis B. As correntes emigratórias portuguesas no século xx e o seu impacto na economia nacional. *Análise social*, v.128,p. 959-980,1994.
- BAIER, Kurt. "Egoisim" In: SINGER, Peter (Ed.) *A companion to ethics*. Blackwell: Oxford, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8. ed. São Paulo: Hucitec,1997.
- BARBOSA, Maria Lígia de O. *Reconstruindo as Minas e planejando as gerais: os engenheiros e a constituição dos grupos sociais*. Unicamp. Tese de Doutorado, 1993.
- BARBOSA, Daniel H Diniz. *Minas, os mineiros e a mineiridade: traços de identidade, mito ou cultura política?* UFMG (Mimeo), 2004.
- BARRETO, António. *O impacto do euro na economia portuguesa: as implicações sociais*. Lisboa: Ministério das Finanças, 1998.
- BARROS, Lutgarde Oliveira C. *Juazeiro do padre Cícero: a terra da mãe de Deus*. Fortaleza: IMEPH, 2008.
- BARTLETT, Bruce. Supply-Side Economics: "Voodoo Economics" or lasting contribution?. *Supply-Side Investment Research*. November 11, 2003. <<http://web2.uconn.edu/cunningham/econ309/lafferpdf.pdf>> Acesso em: 18 de Maio de 2009.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. The metamorphosis of Latin American Protestant groups: a sociohistorical perspective. *Lat. Am. Res. Rev.* 28:33–6, 1993.

- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999a.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999b.
- _____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- BAUR, John. *2000 Anos de cristianismo em África*. Lisboa: Edições Paulinas, 2003.
- BECKER, Gary S. *Human capital: theoretical and empirical analysis*. Chicago: Chicago University Press, 1993
- BECHMANN, Gotthard ; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 13, n.2, p. 185-200, 2001.
- BELL, Daniel. Religion in the Sixties. *Social Research*, v.38, n 3, p. 447-497, 1971
- _____. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion. *British Journal of Sociology*. v.28, n 4,p. 419-449, dec. 1977.
- BENEDUZI, Luís Fernando. . Conquista da terra e a civilização do Gêntio: o fenômeno imigratório italiano no Rio Grande do Sul. *Anos 90. UFRGS*. v. 21/22, 2005. p. 171-194.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica arte e política*. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1992
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter ;HUNTINGTON. (Org). *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. São Paulo: Record, 2004.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- BEYER, Peter. *Religion and globalization*. London: Sage, 1994.
- _____. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 395-419
- BIRMAM, Patrícia; NOVAES, Regina Reyes. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.
- BIRMAN, Patrícia. "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". In *Religião e Sociedade*, v. 17, n.1-2, 1996.
- _____. (Org.) *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.
- BOA SEMENTE. Igreja Pentecostal Assembléia de Deus. Belém: 1919. (Arquivo da Igreja Assembléia de Deus de Nova Lima/ Arquivo Pessoal).
- Jornal de Notícias. Vários Anos. (Biblioteca Pública do Porto. Portugal).
- BOMENY, Helena M. B. Guardiães da razão. Modernistas mineiros. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos no poder*. irmandades e política de colonização em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1985. (Ensaio, 116).

- BOUDON, Raymond. *Efeitos perversos e ordem social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *A desigualdade das oportunidades: a mobilidade na sociedade industrial*. Brasília: UNB, 1981
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva. 1987.
- _____. *As estruturas sociais da economia*. Porto: Campos das Letras, 2006.
- BOVO, Luís Sartorelli. *Mariana: berço de varões ilustres*. Coleção Evocando fatos e homens. São Paulo. (SE), 1976.
- BRANCO, Paulo. *Panorama pentecostal das Assembléias de Deus em Portugal*. Lisboa: CAPU, 1981.
- BRUCE, Steve ; GLENDINNING, Tony. New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality. *The British Journal of Sociology*, v.57, n.3, p 399-414, 2006.
- BRUCE, Steve. The Supply-Side Model of Religion: the Nordic and Baltic States. *Journal for the scientific study of religion*, v.39, p. 32-46, 2000.
- _____. Les limites du "marché religieux" *Social Compass*, 2006; p. 33-58. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/33>> Acesso em: 26 jun. 2008.
- BUCHANAN, James M. *Custo e escolha*. Uma indagação em teoria econômica. São Paulo: Instituto Liberal, 1993.
- BUCHANAN, James M; TULLOCK, Gordon. *The calculus of consent*. Logical foundations of constitutional democracy. Ann Arbor: University of Michigan, 1962, Part I.
- BUCHANAN, James M. Uma teoria individualística do processo político. In: EASTON, David (Org.). *Modalidades de análise política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: A Igreja católica progressista no Brasil na Arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- BURTON, Richard Francis. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Trad. David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp. (Reconquista do Brasil, 36), 1976.
- CABRAL, João de Pina. *Sons of Adam, daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho (NW Portugal)*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- _____. *Aromas de urze e de lama: viagem de um antropólogo ao Alto Minho*. Lisboa: Fragmentos, 1992.
- CABRAL, Manuel Villaverde. Portugal e a Europa: diferenças e semelhanças. *Análise Social*, v.27, n.118/119, p. 943-954, 1992.
- CABRAL, Manuel Villaverde. Práticas religiosas e atitudes sociais dos Portugueses numa perspectiva comparada. In: MACHADO Pais, José (Ed.), *Religião e Bio-Ética*. Inquérito Permanente às Atitudes Sociais dos Portugueses. 2. ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

- CARDOSO, Ana ; PERISTA, Heloísa. A cidade esquecida: pobreza em bairros degradados de Lisboa. *Sociologia: problemas e práticas*, n.15, 1994, p. 91-111.
- CAMARGO, Candido Procópio F. de. Religiões em São Paulo. In: MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMÉLLO, Roque J. O. (Org). *16 de Julho: o dia de minas*. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira. Belo Horizonte: Editora Lemi, 1991.
- CAMURÇA, Marcelo ; BARRETO, Leila do Carmo. As aparições da Virgem em Mercês (MG): sua vidente, “Apóstolos”, romeiros e a Igreja Católica. In: STEIL, Carlos Alberto ; MARIZ, Cecília (Org). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS. 2003.p 203-234.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres; GIOVANNINI JR, Oswaldo. Religião, patrimônio histórico e turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG). *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 9, n. 20, 2003.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade Social das Religiões no Brasil no Censo IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p 35-48.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- _____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- _____. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, p.5-22, 1997.
- _____. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001
- CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- CASANOVA, Jose. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- _____. *O poder da Identidade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan; BRANCO, Jorge Freitas (Ed.). *Vozes do povo: a folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta, 2003,
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- CASTRO, Cláudio Márcio L. *Trajetórias de deslocamentos: experiências e narrativas de moradores da "Rua do Buraco" no espaço urbano de Ipatinga*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- CAVALCANTI, Silvio Roberto Dias. *Guia turístico de Mariana*. Mariana: Dom Viçoso, 1987.
- CHAVES, Mark ; GORSKI, Philip. Religious pluralism and religious participation. *Annual review of sociology* , 2001. 27, p.261–81.
- CHESNUT, R Andrew. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. Londres: Rutgers University, 1997.
- _____. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University, 2003.
- CIPRIANI, Roberto. De la religion diffuse à la religion des valeurs. *Social Compass*, v. 40, n.1, p. 91-100,1993. Disponível em: <<http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/saggi.htm>> Acesso em: 10 jan.2008.
- CLEMENTE, Manuel ; FERREIRA, António Matos (Coord). *História Religiosa de Portugal: religião e secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, v.3.
- COHN, Gabriel (Org.). *Max Weber*. São Paulo: Ática, 1979.
- _____. As diferenças finas: de Simmel à Luhmann. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38,1998.
- COLEMAN, Simon. Studying "Global" Pentecostalism. *PentecoStudies*, v. 5, n.1, 2006, p.1-17. Disponível em: <<http://www.glopent.net/pentecostudies> > Acesso em: 01 jul. 2008.
- CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Por uma terra sem males*. Texto-Base. Campanha da Fraternidade. São Paulo: Salesianas, 2001.
- CORTEN, André. O Pentecostalismo transnacionalizado no Contexto teológico-político. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198,1998.
- CORTESÃO, Jaime. Os factores democráticos na formação de Portugal. In: MONTALVOR , L. (Org.), *História do regime republicano*. Lisboa, p.11-96, 1993. v.1.
- COSTA, Ana Bénard da (Org). *Afinidade e diferença: actas do terceiro congresso da Lisboa* : Associação Portuguesa de Antropologia, 2006.
- COX, Harvey. *Fire form Heaven*. New York: Addison-Weley,1995.
- DAVID, Charles. *Religion and the marking of social theology*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- DELLA CAVA, Ralph. Igreja e estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1919-64". *Estudos Cebrap*, n.12, abr./jun.,. p. 5-52, 1975.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- DAVID-BLAIS Martin; SOKOŁOWSKI Stanisław. Positionnement de la hiérarchie catholique polonaise face à l'Etat et à la population dans les années 1980. *Social Compass*, v.44, dec, p. 545-565, 1994.

DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.

_____. *Religion in modern Europe: a memory mutates*. Oxford: Oxford University, 2000.

_____. *Europe, the exceptional case: parameters of faith in the modern. World*. London: Darton, 2002.

_____. New Approaches in the sociology of religion: A Western Perspective. *Social Compass*, 2004; pp. 51- 73. Disponível em:

<<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/51/1/73>> Acesso em: 15 abr. 2009.

_____. "Vicarious religion: a methodological challenge" In: AMMERMAN, Nancy T (Ed.). *Everyday religion: observing modern religious lives*. New York: Oxford University, 2006.p. 21-37.

_____. Religion in Europe in the 21st century: The factors to take into account, *European Journal of Sociology*, v.47, n.2, p. 271-296, 2006.

DIAS, Jorge. *Estudos do carácter nacional português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

_____. *Os arados portugueses e as suas prováveis origens*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

DILÁSCIO, Vicente, Monsenhor (Ed.). *Arquidiocese de Mariana: 250 anos, sempre com Maria*. Mariana: Dom Viçoso, 1995.

DINGLEY, James. Religion, truth, national identity and social meaning: The example of Northern Ireland. *National Identities*, v. 11, dec., p 367 – 383, 2009.

DIX, Steffen. Roman Catholicism and Religious Pluralities in Portuguese (Iberian) History. *Journal of Religion in Europe*, 1, p. 60-84, 2008.

_____. Religious Plurality within a Catholic Tradition: a Perspective of the Portuguese Capital Lisbon and a Short Comparison with Mainland Portugal. *Religion*, 39, 182-193. 2009.

_____. As esferas seculares e religiosas na sociedade Portuguesa. *Análise Social*, v. 194, p.5-27, 2010.

DOBBELAERE, Karel Secularization: A multi-dimensional concept. *Current Sociology*, v. 29, 1981.

_____. Secularization Theories and sociological paradigms: convergences and divergences. *Social Compass*, v.33,p. 129-219, 1984.

_____. Some trends in European sociology of religion: the secularization debate. *Sociological Analysis*, v.48, p. 107-137, 1987.

DOMINGUES, José Maurício. *A cidade: racionalização e liberdade em Max Weber. Do ocidente à modernidade. Intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DOM VIÇOSO. Diocese de Mariana. Mariana: 1898-1906 (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana).

- DORAN, Marie-Christine. A igreja universal no México. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, p. 197-229, 2003.
- DOSSÉ, François. *História do estruturalismo*. Campinas: Unicamp, 1997. v.1.
- DOWNS, Antony. *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: Edusp, 1999.
- DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria L. Et al (Org.). *Relações familiares, sexualidade e religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. v.1.
- DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação In: DUARTE, Luiz F. D. Et al. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.
- DUBY, Georges. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- DULCI, Otávio Soares. As elites mineiras e a conciliação: a mineiridade como ideologia. *Ciências sociais hoje – Anuário de Antropologia, política e sociologia*. São Paulo: Cortez, 1984. p. 7-32.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- DURKHEIM, Emílio. *Las formas elementares de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- _____. "As formas elementares da vida religiosa". In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.
- EISENBERG, José ; FERES Júnior, João. Dormindo com o Inimigo: Uma Crítica ao Conceito de Confiança. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 49, p. 457-482, 2006.
- EISENSTADT, Shmuel Noah. *Modernidades múltiplas. sociologia, problemas e Práticas*. ISCTE, n.35, abril de 2001, p. 139-163.
- FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FERNANDES, Rubem César. O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais. *Cadernos do ISER*, 6, mar.1977.
- _____. et al. *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FERNANDES, Silvia Regina. Sem religião: a identidade pela falta? FERNANDES, Silvia Regina (Org.). *Mudança de religião no Brasil - desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.
- FERREIRA, Rodrigo de Souza. *Os dançadores do Rosário ganham novos trajes: Congada, Igreja e Amigos da Congada em Brás Pires-MG*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa-MG, 2005.
- FERREIRA, Jurandy Pires (Org.). *Enciclopédia dos municípios*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1959.
- FINKE, Roger. The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.), *Rational choice theory and*

religion: summary and assessment. New York, Routledge, 1997. p. 45-64.

FINKE, Roger ; IANNACCONE, Laurence. Supply-side for religious change. *The Annals of American association of Political and Social Science*. May 527, 1993. p. 27-39.

FOLHA MARIANENSE. Mariana: 1997-1999. (Biblioteca do Instituto de Ciências Humanas e Sociais- UFOP/ Arquivo Pessoal)

FOLHA UNIVERSAL. Igreja Universal do Reino de Deus. Rio de Janeiro: 1997-2002. (Arquivo Pessoal).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo de 1970.

_____. Censo de 1980.

_____. Censo de 1990.

_____. Censo de 2000.

INE. Censos de 1981-2001.

JORNAL DIÁRIO DO AÇO. *Revista Ipatinga*: Ano Vinte. Ipatinga/MG, 28 abr. 1984.

JORNAL DIÁRIO DO AÇO. *Revista Vale do Aço 2000*: um século de história. Ipatinga/MG, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro: 2. Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor In: ANTONIAZZI, Alberto et al. (Org.). *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, p. 100-130, 1994.

_____. Protestantismo e democracia no Brasil. *Protestantismes en Lusofonies Lusotopie*, 1997.

_____. Latin america: the other christendom , pluralism and globalization. In: BEYER, Peter ; BEAMAN, Lori (Org.). *Religion, globalization and culture*. Leiden: Brill, 2007. pp. 577-599.

_____. A Igreja Universal na Ásia. In: ORO Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 197-229.

FRIGERIO, Alejandro. Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta. In: *ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 22, Caxambu, Minas Gerais. 1998.

_____. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*. São Paulo, v. 20, n. 2, nov, p. 17-39, 2008.

FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, 6, jul, 1975. p. 75-94.

FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. Feijoada e Soul Food 25 anos depois. In: ESTERCI, Neide; GOLDENBERG, Miriam; FRY, Peter. (Org.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FERIN CUNHA, Isabela. Telenovelas brasileiras em Portugal: indicadores e aceitação e mudança In: LOPES, M. I. Vassalo. *Telenovela: Internacionalização e Interculturalidade*. São Paulo: Loyola, 2004. p.169-204.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. 1978. *Relatório para a preservação dos Centros Históricos de Ouro Preto e Mariana*.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.

_____. *Nacionalismo e Democracia*. Brasília:Universidade de Brasília, 1981.

GHERMAN, Michel. *God and Satan in the Holy Land: Universal Church of Kingdom of God in Israel*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Hebraica de Israel, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001.

_____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

GOMES, Edilaine C; NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. *Religião & Sociedade*, v. 26/2, 2006, p. 41-58.

GOMES, Edilaine C. Família e trajetórias individuais em contexto religioso plural. In: DUARTE, Luiz Fernando D. et al. (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2002.

GRACINO JÚNIOR. *Barracões barrocos: memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003a.

_____. Cultura local, memória e Adesão religiosa: Morpheus - *Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, n.3, 2003b.

_____. Visões da Cidade: memória, poder e preservação em Mariana, MG. *Vivência*. UFRN- Natal-RN. v. 28, 2005.

_____. Mariana da cidade patrimônio a cidade partida. *Revista Patrimônio e Memória*, São Paulo, v.1, p. 62-98, 2007.

_____. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: a Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. *Revista Antropológicas*, v. 1, p. 32-54, 2008.

GRACINO JÚNIOR . Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Cadernos do CRH (UFBA)*, v. 21, p. 148-162, 2008.

GRANOVETTER, Mark. The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. *Sociological Theory*. Vol. 1, 1983, p. 201-233. Disponível em <<http://www.jstor.org/pss/202051>>. Acesso em: set de 2009.

_____. Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão. RAE eletrônica. Jun 2007, v.6, n.1. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-56482007000100006&lng=en&nrm=iso>

GRASSI, Marzia. Formas migratórias: casar com o passaporte no espaço Schengen. Uma introdução ao caso de Portugal. *Etnográfica*, v.2, p.283-306, 2006.

GUATIMONSIN JÚNIOR, Gil. Projeto Memória da Usiminas. *Revista Usiminas*, 25 Anos: a Implantação. Ipatinga/MG: Fundação João Pinheiro, 1987.

GUERRA SOBRINHO, L. D. *Competição, Demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil*. (Programa de Pós-Graduação Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

_____. As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica. *REVER - Revista de Estudos Religiosos*, internet, n. 02, 2003.

_____. Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas. *Religião & Sociedade*, v. 26, p. 155-187, 2006.

GIDDENS, Antony; TURNER, Jonathan (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo:UNESP, 1999.

HAYEK, Friedrich August. *O caminho da servidão*. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990

HAYEK, Friedrich August. *Os fundamentos da liberdade*. Brasília: UnB, 1983.

HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: PUF. 1971.

_____. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

_____. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença*. Perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes. 2000.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: PD Editora, 2001.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3,n.1, p-07-39, 1997.

_____. Cosmopolitas e locais na cultura Global. In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*, 1990. p 251-267.

HEELAS, PAUL. *The new age movement*. Oxford: Basil Blackwell, 1996

HECHTER, Michael; KANAZAWA, Satoshi. Sociological rational choice theory. *Annu. Rev. Sociol*, 1997, p. 23, p.191–214. Disponível em:

<<http://arjournals.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.soc.23.1.191?cookieSet=&journalCode=soc>> Acesso em: 14 jan. 2008.

HEILBORN, Maria L. et al (Org). *Relações familiares, sexualidade e religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

HEIRICH, Max. 1977. "Change of Heart: A Test of Some Widely Theories about Religious Conversion". *American Journal of Sociology*, 83, n.3, p.653-680.

HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers um nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianism occidental*. Paris: Cerf, 1987.

_____. (Ed.). *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990.

_____. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

_____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o religião ?. *Religião & Sociedade*, v. 18, n 1, p. 31-48, 1997.

_____. *O peregrino e o convertido : a religião em movimento*. Lisboa : Gradiva, 2005a.

_____. Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass* 2005b; 52. p. 295-308. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/3/295>> Acesso em: 24 jun. 2008.

_____. Catolicismo - A Configuração da Memória. *Rever*, n.2, 2005. <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm > Acesso em: 24 jun. 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle ; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: PUF. 2001.

HERRERA, Sônia. *Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

HERZFELD, Michael. *Intimidade cultural, poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70, 2008.

HOBBSAWN, Eric ; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. *Nações e nacionalismos desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOMANS, George C. Behaviorismo e pós-behaviorismo. In: GIDDENS, Antony; TURNER, Jonathan (Org). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999.

HOONAERT, Eduardo (Org). *História da igreja no Brasil*. Primeira época. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *A igreja no Brasil colônia. 1550-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. São Paulo: Objetiva, 1997.

HUYSSSEN, Andréas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

IANNACCONE, Laurence R. Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology*, 99, p. 1180-1211, 1994.

IANNACCONE, Laurence R. Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion. *Journal for the scientific study of religion*, 34, n.1, 1995. p.76-89.

_____. Rational choice: framework for the scientific study of religion. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997. p. 25-44.

JACOB, César Romero . *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

JORNAL EXPRESSO. Vários anos. (Biblioteca Pública do Porto. Portugal).

JORNAL O PÚBLICO. Vários anos. (Biblioteca Pública do Porto. Portugal).

IPATINGA (MG). Prefeitura Municipal. *Diagnóstico do plano diretor de Ipatinga*. Ipatinga/MG: PMI, v. 1, jul., 163 p, 1993.

IPATINGA (MG). Prefeitura Municipal. *Homens em série: A história de Ipatinga contada por seus próprios personagens*. Ipatinga/MG:PMI, v. 1, out., 1991b. 110p.

IPATINGA (MG). Prefeitura municipal. *Homens em série: A história de Ipatinga contada por seus próprios personagens*. Ipatinga/MG:PMI, v. 2, jul. 1992. 188p.

IPATINGA (MG). Prefeitura municipal. *Projeto Novo Centro: subprojeto: remoção e reassentamento*. (Anexo I). Projeto Somma. Programa Somma, Ipatinga/MG:PMI .abr.,1995d.

IPATINGA. Prefeitura Municipal. *Guia de reassentamento involuntário; Programa Somma*, abr., 1998, 25p.

IPATINGA. Prefeitura Municipal. *Proposta de modernização e melhoria da infraestrutura urbana do município de Ipatinga*. Ipatinga, MG, 2002. 27p.

IPATINGA. Prefeitura Municipal. Ipatinga, Aqui você vive melhor. *Revista Ipatinga*, 2002a.

IPATINGA. Prefeitura Municipal. Saúde com qualidade. *Revista Ipatinga*, jul., 2003, 30p. 243

IPATINGA. Prefeitura Municipal. Ipatinga, com você, por você. *Revista Informativa da Prefeitura Municipal de Ipatinga*, jun.,89 p., 2004.

JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do Social*. São Paulo: Forense, 1995.

JEROLMACK, Colin. Religion, rationality, and experience: a response to the new rational choice theory of religion. *Sociological theory*, n. 22, p.140-160, 2004.

LAERMANS, Rudi . The ambivalence of religiosity and religion: a reading of Georg Simmel. *Social Compass*, n. 53. p. 479-489, 2006. Disponível em:<<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/4/479>> Acesso em: 26 jun.2008.

LAERMANS, Rudi ; VERSCHRAEGEN, Gert. "The late Niklas Luhmann" on Religion: An Overview. *Social Compass*, mar., n. 48, p- 07-20, 2001. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/content/48/1/7.full.pdf+html>> Acesso em: 25 jun.2008.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo:Brasiliense, 1989.

- LE GOFF, Jacques. *Na idade média: tempo da Igreja e o tempo do mercador*. In: _____. Por um novo conceito de Idade Média. Lisboa: Estampa, 1980.
- _____. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.
- LEGUAY, Jean-Pierre. "O Portugal' germânico". In: SERRÃO, Joel ; MARQUES, António H. de Oliveira (Ed.). *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1993. v.2
- LECHNER, Elsa. Antigas afinidades na construção da diferença na diáspora: emigração e o resgate da herança cripto-judaica transmontana. In: COSTA, Ana Bénard da (Org). *Afinidade e diferença: actas do terceiro congresso da associação Portuguesa de Antropologia*. Lisboa, abr, 2006.
- LEHMANN, David. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polulity Press, 1996.
- _____. A milagrosa economia da religião: um ensaio sobre capital social. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 27, p. 69-98, 2007.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Voz de minas. Ensaio de sociologia regional brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1946.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. Mariana. Belo Horizonte: Edição do Autor, 1932.
- _____. As primeiras vilas do ouro. Belo Horizonte: Santa Maria, 1962.
- LUHMANN, Niklas. *Sociedad y sistema: la ambicion de la teoria*. Madri: Paidos, 1990.
- _____. *Confianza*. México: Universidad Iberoamericana, 1996.
- _____. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B; SAMIOS, E. M. B. (Org.). *Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.
- _____. *La religión de la sociedad*. Madri: Trotta, 2007.
- _____. *Introdução a teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- KIM, Sung-Gun. *Pentecostalism, Shamanism and Capitalism within Contemporary Korean Society*. Disponível em:
<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/ierc/papers/Sung_Gun_Kim.pdf>
Acesso em: 12 abr. 2008.
- MACEDO, Edir. *A libertação da teologia*. Rio de Janeiro: Universal Produções, s/d.
- MACHADO, Igor Renó. A lusofonia na mídia portuguesa, o caso da comemoração dos 500 anos brasileiros, *Convergência Lusíada*, v.19, 2002.
- _____. *Cárcere público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Campinas: Tese (Doutorado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 2003.
- _____. Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 1, 2004
- _____. "Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2007.
- MACHADO, Maria das D. C. *Carismáticos e pentecostais: adesão na esfera familiar* Campinas: ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria D. C; MARIZ, CECÍLIA L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais. Anpocs*, São Paulo, n.34. p.71-87, 1997.

_____. Weber e o Neopentecostalismo. *Revista Caminhos. Goiânia: Revista do Mestrado em Ciências da Religião, PUC-GO*, v.3, n 2, p. 253-274, 2005.

MADURO, Otto. Notas sobre pentecostalismo y poder entre imigrantes latinoamericanos en la ciudad de Newark (New Jersey, E.U.A.). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 13-35, jan./jun. 2007.

MAFRA, Clara Cristina. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

_____. Relatos compartilhados: experiência de conversão entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, 6, n.1, p. 57-86, 2000.

_____. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002.

_____. A sedução em tempo de abundância: análise das igrejas pentecostais enquanto objeto de arte. In: VELHO, Otávio (Org). 2003. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.

_____. A igreja universal em Portugal. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; Jean DOZON, Pierre (Org.). *A igreja universal do reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 165-175.

_____. Censo da religião: um instrumento dispensável ou reciclável? *Religião & Sociedade*, v. 24, p.152-159, 2004.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil 1916 - 1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MALHEIROS, Jorge (Org.). *Imigração brasileira em Portugal*. Lisboa, Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) e Presidência do Conselho de Ministros, 2007.

MALHEIROS, Jorge M; BAGANHA, Maria Ioannis. Imigração Ilegal em Portugal: padrões emergentes em inícios do século XXI". *Janus 2001 Anuário de Relações Exteriores*, Lisboa, Público e Universidade Autónoma de Lisboa, 2001. Disponível em: <<http://www.casadoBrasil.info/UserFiles/File/pdfs/imigracao-ilegal-pt.pdf>> Acesso em: 23 ago. 2008.

MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira. 1968.

MARIANA. Serviço social da indústria. Centro de Cultura do Sesi-Mariana. 2001. Arquivo. Estatísticas da Unidade.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo, 1997.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n.1, jun, p. 111-122, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with poverty – pentecostals and christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University, 1994.

_____. Libertação e ética: uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do Alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et. al. *Nem anjos nem demônios*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 204-224.

_____. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *Religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 91-11.

_____. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAM, Patrícia; NOVAES, Regina Reyes. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997b. p.45-59.

_____. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz. et al. (Org.). 1998. *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP, 1998. p. 85-92.

_____. A rainha dos anjos: aparições de nossa senhora em Niterói (RJ). In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília (Org). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003. p. 235-269

_____. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo social*. v.17, p.253-273, nov.,2005.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTIN, David . *A general theory of secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

_____. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.

_____. *Pentecostalism: the world their parish*. Oxford: Blackwell, 2001.

_____. *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot/ Burlington,VT: Ashgate, 2005.

MARTIN, David. Undermining the old paradigms rescripting pentecostal accounts. *PentecoStudies*, v. 5, no. 1, 2006, p. 18-38. Disponível em: <http://www.glopent.net/pentecostudies>. Acesso em: 01 jul. 2008.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas. 1995.

MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70,1969.

MARX, Karl. *O dezoito brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MATTOS, Anibal. *Monumentos históricos, artísticos e religiosos de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Biblioteca Mineira de Cultura, 1935.
- MATTOSO, José. *Religião e cultura na idade média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1981.
- MCLUHAN, Marshall ; POWERS, B. R. *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2002 .
- MELO, Amir José. “Padres subversivos”: As representações da “Igreja Progressista” do Vale do Aço na Mira do Aparelho Repressor (1968-1972). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2006.
- MELLOR, Philip A. “Rational choice or sacred contagion? ‘Rationality’, ‘nonrationality’ and religion”. *Social Compass*, 47, n.2, p 273-292, 2000.
- MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Fiocruz : Garamond, 2004.
- MESQUITA, Wânia. *Em busca da prosperidade: trabalho e empreendedorismo entre neopentecostais*. Tese (Doutorado em Sociologia) – IUPERJ, Rio de Janeiro, 2003.
- MEYER, Birgit. Pentecostalismo, prosperidade e cinema em Gana. *Religião & Sociedade*, v. 3. n. 2, p.11-33, 2003.
- MICELI, Sérgio. *O que ler nas ciências sociais brasileiras (1970-1998)*. 1. São Paulo: Sumaré, 1999. (Antropologia 1.)
- MILLS, C. Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- MINAS GERAIS. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Superintendência de Documentação Histórica. Arquivo de Municípios. Projeto Edem , Mariana, pasta 1, doc. 1, 1979.
- MINAS GERAIS. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Superintendência de Documentação Histórica. Arquivo de Municípios. Carta de Mariana, Mariana, pasta 1, doc. 2, 1979.
- MITCHELL, Claire. *Religion, i1dentity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief*. Aldershot/ Burlington,VT: Ashgate, 2005.
- MITCHEL, Patrick. *Evangelicalism and national identity in Ulster, 1921-1998*. New York: Oxford University, 2003.
- MONSMA, Karl. Repensando a escolha racional e a teoria da agência: fazendeiros de gado e capatazes no século XIX. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.15, n.43, p. 83-114, 2000.
- MONTALVOR (Org.). *História do regime republicano*. Lisboa, vol. I, 1993. p.11-96.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio. *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1998)*. São Paulo: Sumaré, 1999. p. 327-63 (Antropologia 1).
- _____. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 65, 2003.
- _____. Junger Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 84, p. 103-120, 2009.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, p. 7-16, 2009.

MONTGOMERY, James D. "A formalization and test of the religious economies model". *American Sociological Review*, 68: 782-809, October. 2003. Disponível em: <<http://www.ingentaconnect.com/content/asoca/asr/2003/00000068/00000005/art00006>> Acesso em: 16 maio 2010.

MORAES, José de Andrade. Sermão de ações de graça pela continuação das melhoras da saúde del Rei Dom João V Nosso Senhor e pela exaltação da Vila do Carmo das Minas em Cidade Mariana, Belo Horizonte, 8 jul., 1967. f. 4. (Suplemento Literário).

NARCISO, Rodrigo Narciso. Revista *O Brasil Feito À Mão*. Disponível em: <http://www.cultura.mg.gov.br/?task=interna&sec=1&cat=39&con=1007>. Acesso em: 25 ago. 2007.

NÚCLEO DE ESTUDOS APLICADOS E SÓCIO-POLÍTICOS COMPARADOS (NEASPOC). 1999. Primeira pesquisa de opinião pública: Município de Mariana-MG.

NEGRÃO, Lísias. Nem Jardim encantado, nem "clube dos intelectuais desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, 2005.

NEVES, Clarissa E. B; NEVES, Fabrício M. O que há de complexo no mundo complexo? Niklas Luhmann e a teoria dos sistemas sociais. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 8, n.15, p.182-207, jan./jun, 2006.

NORA, Pirre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *História e Cultura. Projeto história*, n.10, p. 7-28, 1993.

NOVAES, Regina Reyes. Os escolhidos de Deus. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, marco zero, n.19, 1985.

_____. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz. et al (Org.). 1998. *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/ UESP. 1998, p. 85-92

OLIVEIRA, Fabrício Roberto C. *Religião e mobilização social na Arquidiocese de Mariana/MG*. Dissertação (mestrado em Extensão Rural) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa-MG, 2005.

OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva*. São Paulo: EDUSP, 1999.

ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da igreja universal do reino de deus. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 1, n. 52, p. 139-156, 2004.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André ; DOZON, Jean Pierre (Org). *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORTIGÃO, Ramalho. *Últimas farpas, 1911-1914*. Lisboa: Clássica, 1993.

O ARQUIDIOCESANO. Arquidiocese de Mariana. Mariana: 1960-1983 (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana).

O BOM LADRÃO. Diocese de Mariana. Mariana: 1873-1892 (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana).

O CEIFEIRO. Igreja Assembléia de Deus, Campo de Nova Lima. Nova Lima: 1999-2001. (Arquivo Pessoal).

O LIBERAL. Mariana/Ouro Preto/ Itabirito: 1987-2000. (Biblioteca do Instituto de Ciências Humanas e Sociais- UFOP/ Arquivo Pessoal).

O MARIANENSE. Waldemar de Moura Santos e José Maria Gordiano dos Santos (Redatores). Mariana: 1923. (Arquivo Particular).

O MONUMENTO. Prefeitura Municipal de Mariana. Mariana: 1984-1998. (Biblioteca do Instituto de Ciências Humanas e Sociais- UFOP/ Arquivo Pessoal)

O MUNICIPAL. Prefeitura Municipal de Mariana. Mariana: 1934. (Arquivo Particular).

O REFLEXO. Barreto Neto (Redator). Mariana: 1919 (Arquivo Particular)

O VIÇOSO. Diocese de Mariana. Mariana: 1893-1898 (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana).

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos A. (Org.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.25-42

_____. Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern. *Social Compass*, 2006. Disponível em:

<<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/49>> Acesso em: 4 jun. 2008.

PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia) - New York University, New York, 1984.

PAIS, José Machado (Ed.). *Religião e bioética: inquérito permanente às atitudes sociais dos portugueses*. 2.ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998.

_____. A religião como solvente. *Novos estudos*. São Paulo: Cebrap, 2006a.

_____. Cadê a diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p 49-51.

PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PINTO, Luciana Pontes. Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. *Cadernos PAGU*, Unicamp, n.23, p. 229-57, 2004.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PONTO FINAL. Mariana. 1996-2000. (Biblioteca do Instituto de Ciências Humanas e Sociais- UFOP/ Arquivo Pessoal).

- POSSAMAI, Paulo C. O processo de construção da identidade Ítalo-sul-riograndense. *História Unisinos*, v. 4, p. 49-57, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia longe da política. *Novos Estudos*, n.34, CEBRAP, 1992.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE MARIANA. Mariana: Roteiro turístico, histórico e cultural. Mariana: Dom Viçoso, 2000.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- _____. *O mandonismo local na vida política brasileira*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.
- _____. *Bairros rurais paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973a.
- _____. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973b.
- _____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1978.
- _____. *Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva*. São Paulo: CERU, 1973.
- _____. Identidade Nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no país. In: SACHS, Viola. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-84.
- RARZINGER, Joseph ; MAIER, Hans. *Democracia na igreja*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- REIS, Elisa Pereira. Reflexões sobre o *homo sociologicus*. In: REIS, Elisa Pereira. *Processos e escolhas*. Rio de Janeiro: Contra capa, 1998.
- RIVERA, Dário Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'água, 2001.
- ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ROBERTSON, Roland. Mapeando a condição global: a globalização como conceito central. FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 23-40.
- ROBBINS, Joel. Introduction: global religions, Pacific island transformations. *J. Ritual Stud*, 15, p.7-12, 2001.
- RODRIGUES, Donizete; CAMPOS, Roberta Bivar (Org). Dossiê IURD. *Antropológicas*. Recife: UFPE, 2008.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- _____. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995. (Série desafios da religião do povo, 7).
- _____. *Religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ROMANO, Roberto . *Brasil: igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

RUUTH, Anders; RODRIGUES, Donizete. *Deus, o demônio e o homem*. O Fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus. Lisboa: Colibri, 1999.

SÁ, Ana Maria C. M. *Entre santos, coroas e fitas: a tradição por um fio, o congado em Ipatinga*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Severino Sombra, Vassouras-RJ, 2006.

SACHS, Viola. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Por uma crítica da economia libidinal, São Paulo, v. 46, p. 27-37, 2008.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção (Parte I). *Mana*, v. 3, n.1, p.41-73, 1997.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

_____. Ainda Durkheim, ainda a religião. In: ROLIM, Francisco. C. *Religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, C.(Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

_____. Comentários à pesquisa. In: FERNANDES, Rubens César et al. *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

_____. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 8, p. 85-98, 2006.

_____. Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 27, n.2, p.11-29, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Trad. Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975. 378 p. (Reconquista do Brasil, 4).

SALLES, Fritz. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros-UFMG, 1963.(Coleção de Estudos, 1)

SANTOS, Waldemar de. *Lendas marianenses*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1967.

SANTANA, Marco Aurélio. Trabalhadores e indústria automobilística em tempos de reestruturação. *Revista brasileira de ciências sociais*, v.18, n.51, p.174-178, 2003,

SANTOS, Cristina Teresa. *TV regional e Região Norte: uma contextualização a proximidade regional*. Maia: Instituto Superior da Maia, 2002.

SANTOS, José Manoel. *O pensamento de Niklas Luhmann*. Covilhã: Losofia-Press, 2005.

SANTOS, Myrian S. dos. O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 23, p. 70-85, 1993.

- SANTOS, Myrian S. dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.38, p. 70-85, 1998.
- SANTOS, Tiago. *Ensaio estatístico sobre a diversidade religiosa em Portugal (1991-2001)*. Oeiras: Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas (Paper), 2007.
- SARAIVA, Clara. "Transnational migrants and transnational spirits: an african religion in Lisbon", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, London, 2007.
- SANSI, Roger. "De imagens religiosas a ícones culturais": reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Ed.) *Religião e espaço público*. Brasília: Attar, 2003.
- SANTOS, Luís Aguiar. Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português. IN: CLEMENTE, Manuel ; FERREIRA, António Matos (Coord). *História religiosa de Portugal: religião e secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002. p. 399-501.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2004.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro : Zahar, 1979.
- SEGATO, Rita Laura. Cambio religioso y desetinificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Religiones Latinoamericanas, n. 1, México, enero -junio*, 1991.
- _____. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos A. (Org). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-48.
- SEPULVEDA, Juan. Reinterpreting Chilen Pentecostalism. *Social Compass*, n. 3, p. 299-318, 1996.
- SENNETT. R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SENNETT. R. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. São Paulo: Record, 2006.
- SERVIÇO DE ESTRANGEIROS E FRONTEIRAS – SEF. (Portugal). Séries estatísticas de 1990-2010.
- SHAROT, Stephen. "Beyond christianity: a critique of the rational choice theory of religion from a weberian and comparative religions perspective". *Sociology of Religion*, 63, n.4, p. 427-454, 2002. Disponível em: http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_4_63/ai_96254890/. Acesso em: nov. 2009.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979
- _____. *Essays on religion*. Yale: Yale University Press - Durham, 1997.
- SILVA, Luís. Sortelha ; Monsaraz: estudo de caso de dois lugares turísticos no interior de Portugal. *Análise Social*, n.184, p.853-874, 2007.

SILVEIRA, Victor (Org.). *Minas Gerais em 1925*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1926.

SMITH, Anthony. Ethnic myths and ethnic revivals. *European Journal of Sociology*, 25. Cambridge University Press, 1984. p. 283-305.

_____. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

_____. *Nações e nacionalismo numa era global*. Lisboa: Ceuta, 1999.

_____. Para uma cultura global?. In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Nacionalismo y modernidad*. Marid: ISTMO, 2001

SMITH, Robert C. Arquitetura civil no período colonial. In: _____. *Arquitetura civil I*. São Paulo: FAUUSP/MEC/IPHAN, p. 95-190, 1975.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *O sagrado num mundo em transformação*. São Paulo: Associação Brasileira de História das Religiões, 2003.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. Pentecostalismo. In: _____. *As religiões da humanidade*. São Paulo: Abril. 1973, p. 785-800. v.4.

_____. (Org.). *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/ UMESP, 1998.

SOUZA, Jessé. Max Weber e a ideologia do atraso brasileiro publicado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 38, 1998.

STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William Sims. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California, 1985.

_____. *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University, 1996.

STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence. Sociology of religion. In: BORGATTA, Edgar F.; BORGATTA, Marie L. (Ed.), *Encyclopedia of Sociology*. New York: MacMillan, 1992. p. 2029-2037. v. 4.

STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and social order*, v.3, p. 241-261, 1933.

STEIL, Carlos Alberto; ALVES, Daniel. Eu sou Nossa Senhora de Assunção”: a aparição de Maria em Taquari (RS). In: STEIL, Carlos Alberto ; MARIZ, Cecília (Org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003. p. 175-203.

STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília (Org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre: Ufrgs, 2004. p. 9-30.

_____. Renovação carismática católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José, em Porto Alegre (RS). *Religião & Sociedade*, v. 24, n.1, p. 11-35, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 249-261, 2003.

STOLL, David. *Is Latin America turning protestant? the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.

SWATOWISKI, Claudia. *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

TÉCHIO, Kachia. "Fronteiras religiosas na metrópole portuguesa: o caso dos brasileiros pentecostais". *Revista migrações*, Lisboa, n.4, p. 81-107, abr. 2009,

THEIJE, Marjo de ; MARIZ, Cecília. Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism: Comparing Inculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures. *Latin American Research Review*, v. 43, p. 33-54, 2008.

TEIXEIRA, Faustino ; MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

THAMER, Amélia Gabriela. *Camarada, amigo, irmão: os movimentos estudantis da Universidade Federal de Viçosa*. 2007. Monografia de Bacharelado (Bacharelado em História) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa-MG, 2007.

THOMPSON, E.P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
n: ESLER, Nina Clara. Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português. *Análise social*, n 173, p. 827-849, 2005.

TREVOR-ROPER, Hugh. R. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Presença, 1981.

TRIBUNA DE MARIANA. João Bosco F. F. Carneiro. Mariana: 1989-1996. (Biblioteca do Instituto de Ciências Humanas e Sociais- UFOP/ Arquivo Pessoal)

TRINDADE, José da Santíssima, Dom Frei. *Visitas pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade; 1821-1825*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1998.

TRINDADE, Raymundo, Côn. *Archidiocese de Marianna; subsídios para a sua história*. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1928. 3v.

_____. *Instituições de igrejas no bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945. (Publicações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 13).

URRY, John. *O Olhar do turista: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas*. 3. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

USARSKI, Frank. O dharma verde-amarelo mal sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*, n. 52, p. 303-320, set./dez. 2004.

VALA, Jorge (Coord.). *Simetrias e Identidades: jovens negros em Portugal*. Oeiras: Celta/IPJ, 2003. (Coleção Estudos sobre juventude, n. 8).

VASCONCELLOS, Diogo Pereira Ribeiro de. *Breve descrição geográfica, física e política da capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais/Fundação João Pinheiro, 1994, 187p.

- VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. 2 v.
- VASCONCELOS, Salomão de. *Bandeirismo*. Belo Horizonte: Oliveira Costa, 1944. (Biblioteca Mineira de Cultura, 15).
- VASCONCELLOS, Silvio de. *Vila Rica: formação e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1956. 318 p. (Biblioteca de Divulgação Cultural, 6).
- _____. A Arquitetura colonial mineira. PRIMEIRO SEMINÁRIO DE ESTUDOS MINEIROS. Belo Horizonte: UMG, 1957.
- _____. *Arquitetura no Brasil; sistemas construtivos*. 5. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1979, 186 p.
- _____. *Vila Rica; formação e desenvolvimento, residências*. São Paulo: Perspectiva. 1977. (Debates, 100).
- VÁZQUEZ, Isabel Breda et al. *Regeneração urbana da Região Norte*. Porto: Câmara Municipal do Porto, 2000.
- Vilaça, Helena. Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. *Sociologia: revista da Faculdade de Letras do Porto*, n. 7, p. 31-51, 1997.
- _____. Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal, *Lusotopie: des christianismes diversifiés en lusophonies modernes*, p. 277-289, 1999.
- _____. *Da Torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento, 2006.
- _____. *Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de leste*. Observatório da imigração. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2008.
- WACQUANT, Loïc. Que é gueto? Construindo um conceito sociológico. *Revista de Sociologia e Política*, n.23, 2004, p. 155-164.
- WARBURG, Margit. Baha'i: A Religious Approach to Globalization. *Social Compass* 1999; 46-47. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com>> Acesso em: 2 jul. 2008.
- WARNER, Stephen. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98, p.1044-1093,1993a.
- _____. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98, p.1044-1093,1993b.
- _____. Book review of the churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy, de FINKE, Roger, STARK, Rodney. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, n. 3, p. 295-297,1993c.
- WEBER, Max. O sentido da 'neutralidade axiológica' nas Ciências Sociológicas e Econômicas". Sobre a teoria das Ciências Sociais. Lisboa: Presença, 1974.
- _____. *Ensaio de Sociologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

WEBER, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1992. v.1.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. *La précarité protestante*. Sociologie du protestantisme contemporain. Genève : Labor et Fides, 1992.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University, 1967.

WILSON, Bryan. The return of the sacred. *Journal for Scientific Study of Religion*, v. 18, n. 3, p. 268-280, 1979.

WILSON, Bryan *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University, 1982.

WILSON, Bryan (Org.). *The social impact of the new religious movements*. New York: Edwin Mellen, 1981.

WUTHNOW, Robert. *The restructuring of american religion: Society and Faith Since World War II*. Princeton University, 1988.