

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE HISTÓRIA SOCIAL

EMILIANO UNZER MACEDO

Pentecostalismo e religiosidade brasileira

São Paulo

2007

EMILIANO UNZER MACEDO

Pentecostalismo e religiosidade brasileira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social
Orientadora: Profa. Dra. Maria Inez Machado Borges Pinto

São Paulo

2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

Emiliano Unzer Macedo

Pentecostalismo e religiosidade brasileira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Maria Inez Machado Borges Pinto

Instituição: FFLCH/USP

Assinatura: _____

Prof. Dr. Valter Pires Pereira

Instituição: DH/UFES

Assinatura: _____

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco

Instituição: DH/UFES

Assinatura: _____

Prof^a. Dr^a. Marina de Mello Souza

Instituição: FFLCH/USP

Assinatura: _____

Prof. Dr. Elias Thomé Saliba

Instituição: FFLCH/USP

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de agradecer à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Inez Machado Borges Pinto, que sempre me instigou e me deu conselhos fundamentais. Sua percepção muitas vezes me apontou caminhos esclarecedores.

Não poderia de deixar de agradecer ao Prof. Dr. Gutemberg Hespanha Brasil, sem o qual não teria sido possível a pesquisa de campo e todas as tabulações conseqüentes, parte fundamental do estudo.

Ao Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco sem o qual nada disso teria sido possível e que me apoiou desde o início.

À Profa. Dra. Marina de Mello e Souza por ter me estimulado em suas aulas. A leitura decorrente mostrou-se estimulante e apontou novos questionamentos e perspectivas ao estudo.

Em particular, gostaria de agradecer à Míriam pelo apoio, paciência e carinho com que me dedicou durante todos esses anos.

Acima de tudo, sou grato pela solidariedade de minha irmã, Tarina, pelo apoio irrestrito de minha mãe, Mercedes, e pela incansável ajuda e parceria em todos os momentos de meu pai, Weber.

“Homo sum, humani a me nihil alienum puto”.

(Sou homem, nada do que é humano me será estranho).

Terêncio.

RESUMO

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira**. 2007. 261 f. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Este trabalho pretende interpretar historicamente a transformação de práticas e crenças religiosas do período colonial brasileiro até a atual influência marcante do Pentecostalismo que se manifesta como uma nova categoria religiosa apresentando peculiaridades próprias. A religiosidade brasileira desde tempos coloniais revela-se imbuída de diversidade, tolerância e, principalmente, de sincretismo. Tal quadro decorreu da convergência de inúmeras influências culturais advindas das etnias que aqui conviveram: portugueses, indígenas, afro-descendentes. Nesta análise utilizaremos o conceito de hibridismo cultural a fim de constatar o sincretismo enraizado na religiosidade brasileira. Demonstraremos que, posteriormente, em fins do século 19 e início do seguinte, a entrada de imigrantes de credo protestante introduziu novas atitudes e crenças no cenário religioso brasileiro permanecendo em grande parte restrito a parcelas da população. No entanto, crenças pentecostais, decorrentes do Protestantismo, popularizaram-se e apresentaram, recentemente, qualidades próprias constituindo-se como responsáveis por um amplo processo de transformação e reforma social. O estudo pretende interpretar, portanto, tal força e popularização como decorrente de sua adaptação e flexibilidade a condições religiosas e culturais do país. A popularidade pentecostal, contudo, ao longo de sua história no Brasil também apresentou limitações de adaptabilidade, sendo que as mais recentes, como a “Igreja Universal do Reino de Deus”, as que melhor se adequaram ao quadro religioso brasileiro e no exterior, apresentando-se como uma

nova categoria religiosa. Por fim caracterizamos de forma mais factual crenças e práticas religiosas, inferindo a partir de uma pesquisa de campo realizado em Vitória, Espírito Santo tomando a cidade como estudo de caso. Como consequência, uma análise qualitativa nos permitiu chegar aos elementos conclusivos que ajudaram a explicar as características peculiares do Pentecostalismo e da nova configuração da religiosidade brasileira contemporânea.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Protestantismo. Religiosidade Popular Brasileira. Cultura Brasileira. Antropologia.

ABSTRACT

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira**. 2007. 261 f. Thesis (Doctoral)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This study intends to understand cultural elements in Brazilian popular religiosity through its colonial past up to the recent growth of Pentecostal creeds, the latter presenting new costumes and beliefs. Brazilian religious scenario since colonial times is rich in diversity, tolerance and mostly in syncretism. Such a scenario is an outcome from various ethnic groups living in the country: Indigenous, Portuguese and Afro-Brazilians. In order to analyze Brazilian religious aspects we used the theoretical concept of cultural hybridism specifically in its creative transcendence category. With the arrival of historical Protestants in the country – remaining restricted in ethnic and socioeconomic terms – new attitudes and costumes were presented in Brazilian religiosity. But Pentecostalism, a branch of Protestantism, showed greater flexibility and achieved to spread and became popular. The study aims to understand how this process came to be. Nevertheless, only some Pentecostal denominations in the country and abroad showed dynamism and adaptability. The most notable case of success is one of its most recent, the Universal Church of Kingdom of God (Igreja Universal do Reino de Deus), presenting some new religious features. We finish with a case study taking the city of Vitória, state of Espírito Santo, as parameter where a field research allowed us to comprehend peculiar features in Pentecostalism and recent changes in Brazilian religious scenario.

Keywords: Pentecostalism. Protestantism. Brazilian Popular Religiosity. Brazilian Culture. Anthropology.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - A composição pentecostal contemporânea no Brasil	72
Tabela 2 - Templos Pentecostais no Brasil 1910-1970	78
Tabela 3 – Denominações protestantes não-pentecostais (1991-2001).....	97
Tabela 4 - Denominações pentecostais da primeira e segunda onda (1991-2001)	97
Tabela 5 - Denominações pentecostais da terceira onda (1991-2001)	97
Tabela 6 - Religiões do Brasil de 1940 a 2000, em porcentagem	136
Tabela 7 - Configuração religiosa brasileira em 2000	137

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 CONCEITOS ACERCA DO HIBRIDISMO CULTURAL E SINCRETISMO	18
2 RELIGIOSIDADE POPULAR BRASILEIRA COLONIAL	22
2.1 SINCRETISMO NA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA	42
3 A CHEGADA DE NOVAS CRENÇAS - O PROTESTANTISMO NO BRASIL	50
3.1 MAX WEBER E O PROTESTANTISMO	58
3.2 IMPACTO SÓCIO-CULTURAL DO PROTESTANTISMO NO BRASIL	62
3.3 PERFIL SOCIOECONÔMICO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL	70
4 ACERCA DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL	74
4.1 PRINCIPAIS PRÁTICAS RELIGIOSAS PENTECOSTAIS	92
4.2 ESTATÍSTICAS E PARADIGMAS DO CRESCIMENTO PENTECOSTAL BRASILEIRO	96
5 RELIGIOSIDADE BRASILEIRA E O PENTECOSTALISMO CONTEMPORÂNEO	102
5.1 INFLUÊNCIAS PROTESTANTES NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO .	103
5.2 INFLUÊNCIAS AFRO-BRASILEIRAS NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO	113
6 O PENTECOSTALISMO “UNIVERSAL” BRASILEIRO	128
7 PERFIL CONTEMPORÂNEO DO PENTECOSTALISMO E DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA	136

8 PESQUISA SOBRE RELIGIOSIDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA –	
ESTUDO DE CASO, CIDADE DE VITÓRIA, ESPÍRITO SANTO	149
8.1 QUESTÕES CRUZADAS E INFERÊNCIAS (TABELAS NO APÊNDICE C)	
.....	161
9 CONCLUSÃO	185
REFERÊNCIAS	197
APÊNDICES	205

1 INTRODUÇÃO

“Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer”

Voltaire.

Desde tempos imemoriais, os seres humanos não só tiveram a necessidade de adaptação para sobreviverem em ambientes algumas vezes hostis, a fim de se alimentarem e de procriarem, como também o de explicar o universo, conceber uma ordem cognitiva no mundo em que vivem.

Em meio a uma constante busca cognitiva acerca do universo, a religião surge e pode ser vista como

[...] sistema de crenças, de ritos, de formas de organização e de normas éticas, por meio das quais os membros de uma sociedade tratam de comunicar-se com os seres divinos ou seus intermediários e de encontrar um sentido último e transcendental para a existência (MARZAL apud ALMEIDA FILHO, 2004, p.42-43).

Como elucidou Rubem Alves (1981, p.8), há na religião um “esforço para pensar a realidade a partir da exigência de que a vida faça algum sentido”. Um esforço para conferir sentido, ordem, plausibilidade à realidade, a partir de símbolos, mitos e histórias. A religião revela-se como um sistema de coerência social baseado num conjunto de crenças e atitudes que visam o sagrado, o sobrenatural e o divino, que deriva num complexo de rituais, códigos morais, instituições e práticas inseridas na matriz cultural de uma sociedade.

Clifford Geertz reforça este argumento ao afirmar o caráter de dualidade das religiões,

[...] dizendo-nos tanto o que é o mundo quanto como devemos agir nele. Os símbolos religiosos nos asseguram que o mundo é ordenado e, por conseguinte, satisfazem uma necessidade fundamental de escapar dos acasos de um universo absurdo e irracional. Há um significado oculto na perda, no sofrimento, na injustiça e na morte. Em suma, símbolos sagrados constroem um mundo que faz sentido, e ao compreender o mundo aprendemos a nos conduzir (Geertz apud Kuper, 2002, p.135).

Buscando caracterizar a essência das religiões, o antropólogo social Paul Boyer (1994) enfatiza que a crença em seres não-físicos seria a característica religiosa mais universal. Além disso, continua o autor, ele nota que há três características recorrentes nas religiões. A primeira é que, em muitas sociedades, pressupõe-se que algum componente não-físico possa sobreviver depois da morte e permanecer como um ser com crenças e desejos. Segundo, pressupõe-se com muita frequência que certas pessoas de uma sociedade estejam mais sujeitas a receber inspirações diretas ou mensagens de esferas sobrenaturais, como deuses e espíritos. Terceiro, é um pressuposto generalizado que a execução de certos rituais de modo preciso pode causar mudanças no mundo natural.

Na religião a imaginação e a interpretação buscam explicações do ambiente, visando compreender de onde surgiram o tempo, o espaço, a origem e o fim da vida e do cosmos, fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, enfim, um “empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (Berger, 2004, p. 38).

Geertz (1989) certa vez afirmou que religião é uma fonte de conceitos gerais mais ampla que o seu contexto específico, permitindo a existência de uma gama de idéias que forma as experiências de cunho emocional, moral e intelectual dos seus adeptos. O fenômeno religioso passa a ser entendido como núcleo permanente dos

valores sociais, ao redor do qual os indivíduos se reúnem para manter uma unidade simbólica estável, encontrando os membros unidade e integração comunitárias no fenômeno religioso (Filho, 2004).

O fato é que, como um fenômeno cultural de máxima importância, as religiões não só afetam como explicam, conduzem e direcionam comportamentos de sociedades e nações. Em tempos recentes, o mundo contemporâneo, influenciado pela expansão e consolidação do capitalismo global, pela exacerbação e alastramento de relações de mercado, desconstruiu e redefiniu identidades. Frequentes são imagens de programas religiosos na televisão que mostram cenas de terrorismo, enchentes urbanas, violências etc. aliadas ao aumento do desemprego, uso de drogas, alcoolismo. Com base nessas exposições, busca-se oferecer ao telespectador um refúgio, uma explicação para essas desordens. Refúgio e explicação, inerentes à natureza religiosa que busca explicar, tornar inteligível e também oferecer conforto e abrigo àqueles que se sentem marginalizados ou desorientados.

Atentando-se ao aspecto temporal, as religiões não permanecem intactas, elas mudam e conseguem manter-se “graças a um processo mais ou menos velado de adaptação a novas circunstâncias sociais”, como nos adverte Rivera (2001, p.51). Existe uma contínua adaptação das religiões às mutáveis exigências do presente, conservando-se em suas tradições, mas dinamizando-se em novas adaptações.

A religião tem, portanto, um papel importante na dinamização da cultura e na compreensão do comportamento social. As religiões não somente falharam em

desaparecer, como esperavam os positivistas, racionalistas e cientistas no século 19, mas apresentaram um expressivo crescimento no século seguinte. O Islamismo, como exemplo, cresce e afeta a política e o comportamento de nações através de seus valores e crenças, como demonstrou Samuel Huntington (1997). O Catolicismo, por sua vez, foi uma das condições essenciais da origem religiosa e cultural européia e do mundo latino sul americano e foi a base transformadora de uma reforma ética na América do Norte.

O Brasil no contexto sul americano, contudo, apresenta uma situação única, pois herda a base católica, matriz semelhante aos demais países latino-americanos, mas apresenta no seu desenvolvimento, principalmente na absorção de outros fenômenos religiosos, singularidades e contradições únicas que merecem a relevância de um estudo histórico e de uma análise contemporânea.

O objetivo maior deste trabalho, conseqüentemente, consiste em demonstrar a dinâmica cultural, a transformação, a plasticidade de religiões e crenças, especificamente brasileira, ao longo de sua história. Caracterizada primordialmente pelo Catolicismo, a religiosidade no Brasil recebeu elementos de crenças e práticas decorrentes de uma miríade étnica que irão influenciar o estabelecimento do Pentecostalismo e de outras crenças no país.

O substrato teórico que abarca esta análise histórica é o conceito de hibridismo cultural. Partindo disso, consideramos como categoria de análise o sincretismo, elemento destacado na constituição das crenças religiosas no Brasil. Hibridismo cultural e sincretismo apresentam-se efetivamente imbricados na

realidade. Porém adotar-se-á para efeitos de análise do estudo distintas conceituações, o primeiro como *constructo* teórico através do qual é interpretado o último como fenômeno sócio-religioso.

A religiosidade brasileira permeada de sincretismos favoreceu a implantação do Pentecostalismo no Brasil. Nisso consiste a tese principal do estudo seguindo o que foi sugerido por Chesnut (1997). Contudo, esse mesmo Pentecostalismo se constituiu historicamente como uma nova categoria religiosa, diferenciada de outras da mesma denominação no exterior, apresentando peculiaridades decorrentes do sincretismo. Neste percurso histórico, chegamos à época presente e realizamos uma investigação - essencial para esta análise – através de uma pesquisa de campo utilizando Vitória, Espírito Santo, como uma cidade-estudo de caso, que nos concedeu uma maior legitimidade aos argumentos aqui suscitados.

Em síntese, para o fortalecimento dos aspectos temáticos aplicados utilizamos uma base conceitual firmada no hibridismo cultural enfocando em casos de sincretismo. Em seguida, abordamos um perfil histórico da religiosidade brasileira e, posteriormente, do Protestantismo e do Pentecostalismo no Brasil.

O trabalho de Max Weber, necessário como referência e, colocado intermediariamente neste trabalho, nos permitiu trazer características da crença protestante que fundamentaram o “novo Protestantismo” no Brasil, revelado pela popularização do Pentecostalismo em todo o país.

A seguir, contrastando com a análise histórica, abordamos a

contemporaneidade, inferindo a partir de uma pesquisa de campo, com um questionário de opinião, diferenciações em relação às atitudes religiosas da sociedade brasileira.

Finalmente, a análise qualitativa deste estudo produziu elementos conclusivos que ajudaram a explicar o crescimento pentecostal brasileiro contemporâneo pelas suas características peculiares, sua integração aos instrumentos de mídia e adaptação no exterior, e a nova configuração cultural religiosa de um povo que se distingue dos demais no mundo.

6.1 CONCEITOS ACERCA DO HIBRIDISMO CULTURAL E SINCRETISMO

Ania Loomba enfatiza que há vários modos de hibridismos culturais. O termo “hibridismo” foi primeiramente usado para definir raças e suas misturas. Serviu também como estratégia para preservar o *status quo* de etnias¹ e culturas europeias nas suas colônias. No entanto, Loomba, mais tarde, afirma que os colonizados utilizaram o hibridismo de culturas para reinventar suas próprias culturas frente às dos colonizadores europeus, reinterpretando-os “através de suas lentes interpretativas” e “hibridizando o que eles emprestaram justapondo-o com idéias aborígenes” (tradução nossa) (Loomba, 1998, pp.173-174).

¹ Etnia se define como um grupo de pessoas que se identificam umas com as outras, ou são identificadas como tal por terceiros, com base em semelhanças culturais ou biológicas, ou ambas. Alegam uma genealogia ou ancestralidade em comum (Smith, 1986). Entretanto, alguns antropólogos e historiadores criticam tal senso de pertencimento como sendo resultado de invenções recentes por grupos dominadores na sociedade (Hobsbawn & Ranger, 1983).

Hibridismo cultural não é um conceito geral e universal. Ella Shohat classifica: “nós precisamos discriminar as diversas modalidades de hibridismo, como exemplo, assimilação forçada, auto-rejeição internalizada, cooptação política, conformismo social, mimetismo cultural e transcendência criativa” (tradução nossa) (apud Loomba, 1998, p.178).

Considerando a última modalidade de hibridismo cultural, a transcendência criativa, Serge Gruzinski (2001), nos alerta para uma nova maneira de considerar casos de sincretismo. Uma nova perspectiva seria necessária para considerar as influências recíprocas entre duas ou mais crenças quando em contato duradouro. Culturas quando em contato tendem a se influenciar mutuamente, não seguindo apenas uma relação dominador-dominado. A transcendência criativa do hibridismo cultural pode nos ajudar a compreender relações de duas ou mais religiões em termos mais dinâmicos, observando suas mútuas interpenetrações e criatividades. Resulta dessas relações reinterpretações semióticas dos elementos da outra cultura, produzindo sincretismos, transcendendo, portanto, a anterioridade ao contato.

O fenômeno do sincretismo, de acordo com Ferretti (1995), não descaracteriza a religião, mas propõe um novo olhar analítico, considerando que culturas e religiões são dinâmicas e se modificam com o tempo. Uma religião pode vir a ganhar novos contornos culturais em determinadas sociedades “a partir de trocas recíprocas, entre sistemas cognitivos diversos, pertinentes, em graus variados, a qualquer sociedade, uma vez que não mais se acredita em estruturas sociais congeladas, imutáveis através dos tempos” como nos lembra Marina de

Mello e Souza (2002, p.144).

Nas palavras de Pierre Sanchis (1994), a noção de sincretismo designa um processo fundamental, tendencialmente universal ainda que diferenciado em seus graus, níveis e modalidades: o processo de usar relações apreendidas no mundo do outro para entender, modificar e/ou eventualmente transfigurar seu próprio universo simbólico; ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas – igual ou desigualmente – a outra sociedade, outro grupo social, ou simplesmente outra visão do mundo, redefinem sua própria identidade a partir da alteridade cultural.

O uso do termo sincretismo contribui

justamente para a apreensão de continuidades e discontinuidades entre as épocas e entre as distintas manifestações do mesmo fenômeno que se quer estudar. [...] [O] uso [do] termo não estaria a serviço da banalização que encobre as diferenças. Ao contrário, pode ser um instrumento para torná-las comparáveis (Novaes, 2001, pp.203-204).

Melville Herscovits contribui para o atual estudo quando nos aponta a importância da reinterpretação cultural como o processo no qual “os antigos significados se adscrevem a novos elementos ou através do qual valores novos mudam a significação cultural de velhas formas” (apud Ferretti, 1995, p.48).

A cultura latino-americana, para ser entendida, deve ser considerada como um complexo de articulações entre tradições e modernidade, coexistindo entre si de várias maneiras. Levando isso em conta é que o termo “hibridismo cultural” ganha importância para a compreensão de culturas latino-americanas (Canclini, 2006) e,

portanto, brasileiras. O conceito de hibridismo cultural nos permite observar as nuances, as gradações e adaptações que surgem inevitavelmente dessa relação entre culturas diversas.

O ponto central de nosso trabalho é que a religiosidade popular brasileira é, enquanto campo de análise, um significativo *locus* em que podemos encontrar casos de sincretismo. Acompanhar esta evolução histórica é fundamental para tentarmos entender como esse cenário, através do processo sincrético, influenciou outras religiões vindouras do exterior nos séculos 19 e 20.

2 RELIGIOSIDADE POPULAR BRASILEIRA COLONIAL

“Cristãos são feitos e não nascem como tais”

Tertuliano.

O nascimento do Brasil como nós conhecemos foi através da “descoberta” por exploradores europeus profundamente imbuídos em levar a fé e o culto católico por terras “virgens” e “incultas”. Antes da atual denominação, a colônia portuguesa foi batizada de “Terra de Vera Cruz”, revelando o expressivo caráter religioso na colonização. A epigrama de Tertuliano, acima, é pertinente para o Brasil, para onde missionários e exploradores trouxeram com eles seus elementos culturais. Novos costumes, valores, hábitos, deveres e obrigações foram se impondo e se estabelecendo na colônia luso-americana.

O próprio Catolicismo português já era delineado como sincrético. Ele era caracterizado como um Catolicismo de forte apego aos santos e a eles nomeando forças da natureza. Práticas já observadas desde o século 15 com forte ênfase nas procissões religiosas e missas, um Catolicismo mais afeito às imagens e às figuras do que ao espiritual, como elucida Laura de Mello e Souza (1986). O próprio Catolicismo medieval europeu era impregnado de heresias e paganismos, estudados por Jacques Le Goff, recordando os templários e os cátaros nos seus repúdios à cruz (apud Mello e Souza, 1986).

Em Portugal, símbolos como cruces eram constantes em praças, igrejas, ruas, sepulturas, ao longo de caminhos, nos cordões, peitorais e escapulários, nas exclamações invocatórias e protetoras, nas velas das caravelas. Por toda parte

imagens de santos povoavam as vilas, cantos de ruas, altares, oratórios e capelas, interior de casas, cultos à Virgem Maria, festas, romarias e procissões nas ruas que se repetiram no Novo Mundo.

Um delicado equilíbrio era então buscado entre a religiosidade popular e o Catolicismo de Roma na Idade Média. Uma relação de tensão perpétua, “tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desfigura ou ameaça as forças que o estruturam” (Manselli apud Mello e Souza, 1986, p.99). Uma tensão entre “o uno e o múltiplo, o transitório e o vivido” que caracteriza a relação entre crenças populares e a religião oficial. Carlo Ginzburg, com propriedade, identifica essa tensão na religiosidade popular medieval europeia em oposições assimétricas: “indivíduos cultos/ camponeses; latim/ línguas vulgares; pintura/ escultura; Cristo/ santos; religião/ superstição” podendo ser reduzidas à tensão entre o “cultural/ social [...] cultura escrita/ imagens” (Ginzburg, 2001, p. 98). Essas dualidades sobre a religiosidade faziam presença na Europa medieval, e no Brasil colonial não poderia ter sido diferente.

Dualidades que se desdobram em três no Brasil, classificadas por Hoornaert (1974): o Guerreiro, o Patriarcal e o Popular. O primeiro se refere ao espírito de organização presente no Estado português e entre os jesuítas no confronto com o empreendimento colonizador, isto é, catequizar e desbravar o selvagem. Imagens de santos guerreiros como São Sebastião no Rio de Janeiro ou Santo Antônio em Pernambuco atestam o uso deles a fim de aflorar e legitimar o sentimento de pertencerem ao Império Português e ao Catolicismo frente ao infiel francês ou holandês.

O aspecto patriarcal do Catolicismo brasileiro se enquadra no estabelecimento da religião nos engenhos de açúcar nos séculos 16 e 17. Estudado por Gilberto Freyre (1992), o patriarcalismo nos remete ao Catolicismo localizado dentro da propriedade do senhor de engenho, a ele obedecendo e procurando integrar escravos e outros dentro da estrutura de poder e produção da cana de açúcar. Um poder de caráter mais privativo, visto que se limitou às capelas e aos capelães próximos à casa-grande açucareira.

Por último, o popular, o que mais interessa ao estudo. O popular, como diz Hoornaert (1974), seria aquele Catolicismo praticado pelo gentio, indígenas e escravos. Catolicismo aqui no sentido mais amplo visto que entre esses, a religião ganhou novos contornos e significados. O Catolicismo pressupõe valores e costumes que, quando confrontados com etnias de origens diversas, acaba se mesclando com novas culturas. Apesar de hegemônico na colônia, o Catolicismo não conseguiu se impor plenamente. Houve espaço para sincretismo na medida em que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características ao se defrontar uma com as outras, transcendendo a configuração anterior ao contato. Espíritos africanos foram identificados com santos católicos, mas o culto destes não significava a simples preservação de cultos vindos da África. O culto aqui se distinguiu do continente africano pelas condições geográficas e culturais diferentes. Orixás guerreiros, como Ogum, ganharam destaque aqui, diferente dos de cunho agrícola mais cultuados na África, como Onilé.

A vertente popular do Catolicismo brasileiro, enfim, apresenta-se como mais

dinâmica. Na vertente popular constatamos a adaptabilidade e renovação que o Catolicismo, com toda a sua gama de influências populares medievais europeias², adquire finalmente com contornos tropicais peculiares. Em pleno século 20 iremos observar esta adaptabilidade com outras religiões advindas da Europa a se popularizarem e refletirem as características da religiosidade popular brasileira.

Dentre os inúmeros aspectos peculiares da colônia portuguesa, que escandalizou observadores estrangeiros, podemos destacar alguns traços principais. O culto intenso e íntimo dos santos, o número excessivo de capelas, a teatralidade da religião, certa irreverência nos costumes religiosos, além de sincretismos de inúmeras etnias na colônia, perfazendo finalmente um quadro, ou um mosaico, do Catolicismo popular brasileiro colonial.

Entre as heranças culturais portuguesas na religiosidade brasileira está o forte apego aos santos, criando vínculos íntimos e até carnavais com alguns deles. Como descreve Gilberto Freyre (1992, p.247) nos insistentes pedidos de velhas e viúvas para se casarem e de mulheres estéreis a se esfregarem nas imagens santas:

Casai-me, casai-me, São Gonçalinho,

² Mircea Eliade se referiu a respeito da formação do Catolicismo popular medieval europeu impregnado de elementos religiosos locais: “Falou-se muito da unificação da Europa medieval pelo Cristianismo. Isto é sobretudo verdadeiro se pensarmos na homologação das tradições religiosas populares. Foi através da hagiografia cristã que os cultos locais – da Trácia até a Escandinávia e do Tejo até o Dnieper – foram reduzidos a um “denominador comum”. Graças à sua cristianização, os deuses e os lugares de culto de toda a Europa não receberam apenas nomes comuns, mas reencontraram, de certa maneira, seus próprios arquétipos e, conseqüentemente, suas valências universais: uma fonte da Gália, considerada sagrada pela presença de uma figura divina *local* ou regional, tornou-se santa para a *crístandade inteira*, após sua consagração à Virgem Maria. Todos os caçadores de dragão foram assimilados a S. Jorge ou a um outro herói cristão, todos os deuses da tempestade a Sto. Elias. De regional e provincial, a mitologia popular torna-se ecumênica”. (2002, p. 174-175).

Que hei de rezar-vos, Amigo Santinho.

E por parte das moças:

São Gonçalo do Amarante,

Casamenteiro das velhas,

Por que não casai as moças?

Que mal vos fizeram elas?

E para São João:

Dai-me noivo, São João, dai-me noivo,

Dai-me noivo, que me quero casar.

Esse forte apego aos santos do Catolicismo popular medieval europeu e português legou como herança cultural ao Brasil uma das mais ricas manifestações populares: a festa junina. Anteriormente era chamada de festa “joanina”, festa em homenagem a um dos santos mais importantes: São João. Toda a festa junina transparece em sincretismos: a dança de quadrilha advinda de danças de cortes francesas, os mastros representando símbolos fálicos na Europa medieval, o rito de fertilidade no casamento e na fartura das comidas e doces, o santo homenageado nas ruas, nas danças.

Outro legado cultural do Catolicismo popular português foi o messianismo, que resultou de crenças sebastianistas do povo português - exemplificado no Brasil pelo movimento do Contestado e Canudos - que teve a convicção de que um herói, um salvador acabará por regenerar o país, extirpando de vez a miséria, a fome e outras desgraças. Foram crenças herdadas da religiosidade portuguesa que

ganharam novos contornos populares na colônia luso-americana.

O barroco também se fez presente na religiosidade brasileira oriundo da cultura portuguesa. Estilo caracterizado pela exuberância das formas e pompa litúrgico-ornamental, que reafirmava em glória e circunstância o poder da Igreja no mundo. A estética humanista do Renascimento se apoiava em elementos de linearidade, rigidez de planos, delimitação de formas, autonomia e clareza dos objetos. O barroco vem opunha-se opor-se como novo modo de arte e cultura, fundada em maior liberdade e desenvoltura, desprezo da linha reta, prevalência do pictórico, movimento de massas, dimensão e integração em profundidade de planos, interpenetração e confusão de contornos e clareza. O sentimento religioso nasceu português, mas cresceu barroco, interpenetrativo, apelando às excentricidades do culto propugnadas pelo Concílio de Trento e difundidas pelos jesuítas. Do barroco herdamos não só o estilo atormentado da nossa arte religiosa, mas a importância dada às semanas santas e festas populares. Barroco este que marcaria profundamente a cultura brasileira nos seus insistentes apelos emotivos e piedosos, manifestados nas esculturas de Aleijadinho do século 18 mineiro.

Refletiam a tradição portuguesa na comemoração de santos e celebrações nas invocações a Nossa Senhora, comum aos dois países. Datas e comemorações como a São Sebastião, no Rio de Janeiro; a Semana Santa; os Santos de junho; procissões de rua como ao Círio de Nazaré, no Pará; peregrinações a santuários – Bom Jesus da Lapa, na Bahia, Nossa Senhora da Aparecida, em São Paulo. “Santos” populares como o Padre Cícero ou Frei Damião, no Nordeste. O cenário religioso brasileiro foi marcado por devoções que enfatizaram milagres, aparições e

intervenções de santos na vida dos homens.

Laura de Mello e Souza, no capítulo 2 da sua obra “O Diabo na Terra de Santa Cruz” (1986), retrata a religiosidade popular brasileira, narrando-nos incontáveis casos de acusações de heresias. Assim a estudiosa estimula nossa curiosidade com casos como o que foi relatado pela Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, em fins do século 16. O caso se refere ao Fernão Cabral de Taíde, senhor do engenho Jaguaripe:

Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como “Santinho”, ora como “Filho de Santa Maria”. Os devotos tinham um templo com ídolos, que reverenciavam. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que “dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira”. Os adeptos da Santidade diziam “que vinham emendar a lei dos cristãos”, e, ao fazer suas cerimônias “davam gritos e alaridos que soavam muito longe arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado”. “Santa Maria”, ou “Mãe de Deus”, batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida. O próprio senhor de Jaguaripe costumava freqüentar o templo, ajoelhando-se ante os ídolos; segundo um dos depoentes, ele era bom cristão, parecendo “que fazia aquilo por adquirir assim a gente gentia” (Mello e Souza, 1986, p. 95).

Fernão Cabral seria apenas um entre inúmeros que toleravam e permitiam manifestações heterodoxas do Catolicismo colonial, apesar de sua personalidade duvidosa neste caso, objetivando angariar mais mão-de-obra indígena para seu engenho de açúcar em Jaguaripe (Vainfas, 1995). No entanto, como assinala Vainfas, portugueses, além de mamelucos e alguns negros praticavam a adoração a “santidades”. Há nessa tolerância um aspecto de controle social, visto que as autoridades eram insuficientes na colônia e distavam-se consideravelmente da metrópole. Além disso, como lembra Hoornaert (1974), a falta de livros e universidades no Brasil colonial certamente contribuiu para o livre alastramento do

Catolicismo confrontado com costumes diversos dos colonos, escravos e indígenas.

Parte integrante do quadro religioso brasileiro, os indígenas tinham suas culturas e crenças antes do advento dos portugueses e do Catolicismo nas terras brasileiras. A Igreja Católica para obter sucesso na catequizaçã³ teve que necessariamente negociar com elementos culturais indígenas.

A chegada de cristãos no mundo indígena inseriu-se num processo de dinamismo cultural, de reinterpretação e adaptação. A chegada dos elementos europeus entre os Tupis, por exemplo, associava-se “com a volta de heróis míticos ou divindades” (Castro, 2002, p.202). Os europeus eram vistos como portadores de atributos divinos⁴ tais como a imortalidade, aos olhos tupis simbolizado pela sua constante troca de pele, as suas roupas. A atratividade dos missionários era potencializada com a promessa de vitória sobre os inimigos, abundância material, pedidos de cura e longa vida respondida “com o batismo e a pregação da vida eterna” (Castro, 2002, p. 210).

A religiosidade indígena encontrava por vezes resistência à evangelização pelos jesuítas, uma “inconstância na alma”, ora a aceitar entusiasticamente a nova

³ Pompa (2001, pp. 423-431) ressalta que nos contatos missionários com índios não-tupis, tanto os “tapuias” quanto os jesuítas mostraram-se abertos a fenômenos de enxerto, retradução, adaptação, sobretudo de dupla e mútua tradução. Fenômenos todos que levaram a uma “rearticulação de sistemas de significação”, uma “refundição da realidade” resultando numa “transformação da mensagem cristã a partir de seus próprios [dos indígenas] universos simbólicos” (idem, p. 433).

⁴ Os europeus eram considerados entre algumas nações indígenas personagens com poderes sobrenaturais: *karaibas* como eram denominados entre os tupinambás, qualificados como seres dotados de alta ciência xamânica, creditando-lhes “poderes espirituais tais como as curas, previsões e proezas sobrenaturais realizadas pelos xamãs [...] [e a] mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos” (Castro, 2002, p.200).

religião, ora a rejeitá-la⁵. Não existia entre eles uma doutrina inimiga, mas exibiam “maus costumes” aos olhos inacianos que deveriam ser combatidos, descritos por Antonio Vieira: “canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável” (Castro, 2002, pp. 188-189). Era então necessário um longo e árduo processo de adaptação e reinterpretação de hábitos e costumes cristãos com as culturas indígenas⁶. A missa dominical, a prática de sacramentos do qual o batismo seria o primeiro passo, tudo isso conflitava com os sentimentos de tradições indígenas. A água batismal, por exemplo, era associada à morte, recusada pelos índios (Castro, 2002).

Os padres da Companhia de Jesus começaram a aprender a língua tupi-guarani e a propagar a fé através dela: “para atrair crianças indígenas buscaram trazer meninos órfãos de Lisboa para fazerem a ligação com os curumins [...] faziam-no representar autos, mistérios, de fundo e sabor medieval, para depois chamá-los às missões, às escolas, aos colégios, onde o ensino doutrinário e programático, na linha da *Ratio Studiorum*, assentada na teologia do Concílio de Trento, apontava para uma religião universal e salvífica”, nos conta Rios (1994, p.22). Não somente restrito à língua, mas a música e o canto usados na catequização tinham alto conceito juntos aos tupinambás (Castro, 2002).

Costumavam os indígenas celebrarem a chegada de pajés e feiticeiros,

⁵ A suposta “inconstância da alma indígena”, relatado entre os jesuítas reflete em parte a inexistência de um dogma religioso e de um sistema de crença indígena, que pressupõe um poder centralizado, algo inexistente entre as nações indígenas, não existindo, por conseguinte, uma submissão regular à regra do soberano político e de autoridades religiosas como se encontrava na Igreja Católica (Castro, 2002, pp. 218-219).

⁶ Tal foi a dificuldade encontrada nos contatos iniciais entre os jesuítas com os tupinambás, a título de exemplo, que constam casos de maus cristãos que estariam *going native*, incorporando práticas e costumes indígenas, “casando poligamicamente com índias, matando inimigos em terreiro, tomando nomes cerimonialmente, e mesmo comendo gente” (Castro, 2002, p.207). Revela-se assim o equívoco ao considerarmos o processo cultural entre os europeus e indígenas como unilateral.

como entre os caraíbas. Esperavam-no com ansiedade e “ao recebê-lo, limpavam o caminho, edificavam um tijupá em que ele se recolhia com seus maracás e outros aparelhos prestigiosos”, relata Capistrano de Abreu (apud RIOS, 1994, p.22). Para Capistrano, essas festividades em torno de pajés e feiticeiros criavam um clima semelhante ao carnaval, com sua permissividade a embriaguez, comida e dança. Em termos morais, essas festividades serviram para lhes reforçar uma unidade de crenças e ritos que não tardou em ser usado pelos jesuítas a misturar com crenças e símbolos cristãos em procissões festivas.

Os jesuítas, procurando catequizar os mais propensos à aculturação católica, separavam as crianças da tribo, os curumins, e souberam combinar a crença animista⁷ deles da entidade maligna, o Jurupari, associando ao mal cristão designado como o Diabo. Jurupari, presente entre os indígenas, assegurava a ordem pelo temor vindo da mata, ameaçando pegar meninos e mulheres desobedientes (Freyre, 1992). Jurupari, depois o Diabo ao ser interpretado pelo Catolicismo inaciano, ficava sempre à espreita, pronto para castigar e levar a alma do desobediente ao Inferno.

A associação de Jurupari ao mal cristão, adverte-nos do desconhecimento indígena do conflito entre o bem e o mal. Tal dualismo religioso foi introduzido pelos missionários cristãos reinterpretando elementos de sua religiosidade: *Tupã*, força

⁷ O animismo é uma manifestação religiosa que o indígena atribui a elementos da natureza (floresta, animais, rio, oceano etc.), do cosmo (sol, lua, estrelas) e a fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite) um princípio vital e natural, um “anima”. Todos eles são passíveis de possuírem sentimentos, vontades, emoções e desejos. Ao nomearem os fenômenos naturais, dotando-lhes de características humanas, os indígenas destacam a unidade do cosmo, revelando uma união “ampla entre homens, espécies vivas, astros e forças naturais” (Junqueira, 2004, p.293). O antropólogo Tim Ingold (1992, p.42) resumiu essa unidade: “não existem dois mundos, o das pessoas (a sociedade) e o das coisas (a natureza), mas apenas um mundo – um ambiente – saturado de poderes naturais e abrangendo tanto os seres humanos como os animais e plantas dos quais dependem, e a paisagem em que vivem e se movimentam”.

ligado ao raio, fundiu-se com Deus cristão. Do outro lado, *Anhangá*, uma espécie de espírito maligno, associou-se ao Demônio (Laube, 2006).

Outra prática a ressaltar na religiosidade indígena foi a pajelança. Consistia em comunicações feitas pelo pajé através de danças e uso de instrumentos musicais, como o maracá, para o controle ou afastamento de espíritos imersos no mundo natural e espiritual indígena. O uso do tabaco e de outras plantas psicoativas, como a Ayahuasca, a Jurema, eram considerados como meios de aumentar o poder de evocação e de atingir estados de consciência para contatar o mundo espiritual (Junqueira, 2004).

O pajé, além disso, acumulava o encargo de curar doenças, dirigia sacrifícios da comunidade e acompanhava as almas dos mortos ao outro mundo. A doença, entre os indígenas, era vista como uma perda de alma, e o pajé tinha de averiguar como afirmou Eliade: “se a alma do doente extraviou-se para longe da aldeia ou se foi raptada por gênios malévolos e está aprisionada no outro mundo” (2005, p.254). O pajé cumpria essas funções por meio de êxtases, ou seja, pelo poder que tinha sua alma de sair do corpo (Eliade, 2005).

Também importante no contato com o mundo espiritual indígena, o feiticeiro, em algumas comunidades, como entre os Kamaiurá, no alto Xingu, era visto como contraposto em seus poderes aos do pajé (Eliade, 2005). O feiticeiro era visto com desconfiança, medo e poderia ser a causa de moléstias e desgraças da comunidade, como a morte de alguém. Mas também era respeitado por ter contato

com espíritos que permeavam todo o mundo natural e sobrenatural. Sua magia⁸ era adquirida através de árdua autodisciplina do corpo e da vontade, que conduzia “à domesticação da dor” (Eliade, 2005, p. 298), escarificações, esfolamentos, queimaduras entre outros rituais pelas quais o feiticeiro demonstrava a sua resistência e certa superioridade a forças naturais.

O uso de talismãs⁹ e tetéias, as mais diversas como dentes de animais, figas, bentos e medalhas católicas, mechas de cabelo, serviam ao propósito de afastar infortúnios no plano espiritual, como o espírito mau, o Jurupari, prática que ecoa adentro do século 20, entre os paulistanos na década de 1920 (Sevcenko, 2001) e mesmo entre pentecostais atuais (Chesnut, 1997).

Os jesuítas introduziram conceitos e vocábulos novos na religiosidade indígena, empregando estratégias para desmerecer os pajés, considerando-se eles mesmos como os verdadeiros. Reinterpretaram a mitologia indígena, incorporando seus heróis à crença cristã. Como exemplo, introduziram a figura do anjo, elemento inexistente entre os tupis, “que mereceu a criação, por Nóbrega, do vocábulo *karaibebê*”, figura que os jesuítas associaram a um pajé com asas, uma espécie de santidade alada para os indígenas (Laube, 2006, pp.2-3).

⁸ A magia estuda os segredos da natureza e a sua relação com o homem, criando assim um conjunto de teorias e práticas que visam ao desenvolvimento integral das faculdades internas espirituais e ocultas do homem, até que este tenha o domínio total sobre si mesmo e sobre a natureza. A magia tem características ritualísticas e cerimoniais que visam a entrar em contato com os aspectos ocultos do Universo e da divindade. A magia quase sempre envolve pedidos de intervenção de entidades divinas para atingir o efeito desejado. Câmara Cascudo por fim a definiu, “[n]a magia, o homem motiva a intervenção sobrenatural, atenuando-a, dirigindo-a para determinados e previstos fins” (Cascudo, 2004, p.552).

⁹ Pequeno objeto com significado mágico cuja intenção é trazer proteção contra os infortúnios (Gonzalez-Wippler, 2002). Dentes de animais, figas, mechas de cabelo, bentos e medalhas católicas etc. todos teriam um significado de proteção para os indígenas e para a religiosidade brasileira.

Mas o elemento indígena mostrava-se não somente como passivo às novidades religiosas européias. A recepção cultural indígena era fundamentada na incorporação da alteridade, de elementos europeus, como explicou Eduardo Viveiros de Castro,

apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo de reunião do que havia separado na origem da cultura, capazes, portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. [...] A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford [Geertz] (Castro, 2002, p. 206).

Os indígenas brasileiros, enfim, foram agentes no dinamismo cultural com os europeus, reinterpretaram a cultura européia na medida em que cultura é um “conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças” (Castro, 2002, p. 209).

Não podemos ignorar a importante presença cultural dos mouros já entre os portugueses que com eles conviveram durante séculos até a retomada da Península Ibérica pelos cristãos ao final do século 15. Câmara Cascudo (1978) nos aponta que as expressões católicas de invocações exaltando o poder divino – pela graça ou pelo poder de Deus – são semelhantes à constante enunciação muçulmana que afirma que Deus (Allah) é grande.

Os judeus, por sua vez, chegaram ao Brasil ostensivos ou conversos, fugindo da Inquisição nos primeiros séculos da colônia portuguesa. Misturados nas tripulações dos navios de colonos católicos, praticavam as mais diversas profissões

na colônia. Logo, porém, despertaram antagonismos entre os católicos brasileiros. O que os levou à quase endogamia e proselitismo, mas também reforçaram seu zelo e piedade na conservação e transmissão de sua fé. Atraíram ódio por muitas vezes terem assumido tarefas de cobrança e arrecadação de impostos do Reino, além de empréstimos de dinheiro praticando a condenada “usura” entre os católicos.

Pelo século 17 em diante notava-se a presença judia em cidades como Recife e Salvador, desempenhando o papel de capitalistas que financiavam os senhores de terra na fundação de engenhos e na compra de escravos. Na descoberta de ouro no século seguinte, grande contingente de judeus seguiram para Minas Gerais e Centro-Oeste brasileiro. Desempenhavam papel de intermediários, contribuindo para as acusações de agiotagem e usura. Uma corrente de judeus portugueses de cultura sefárdica, procedente de Amsterdã, teria vindo participar do comércio e da indústria do açúcar, como também da prática de medicina. No Recife de Nassau conviviam com reformadores holandeses, negros, caboclos e católicos, Recife esse que Freyre (1992) denominou de judaico-holandês.

Mas foi uma forte religiosidade católica portuguesa que aqui chegou e se instalou. Missionários como os jesuítas procuraram propagar a fé católica através de cantos e exemplos, como nos primeiros dias do Cristianismo, a fim de fazer chegar a sua mensagem a povos tão distantes da cultura católica. O Catolicismo no Brasil se imbuíu de festividades e foguetórios, animando uma população mal regida por um clero escasso e inculto. Distribuía-se os padres de modo irregular pelo território brasileiro, concentrando-se no litoral, nas cidades maiores, de mais fácil assistência e remuneração.

Acresce ao escasso número o isolamento. As distâncias entre os povoados e vilas no interior eram imensas. Nos fins do primeiro século da colonização, as paróquias do Brasil não passavam de 50, e no segundo século, eram cerca de 90 (Rios, 1994). À medida que o povoamento se expandia – seguindo o cultivo de açúcar e gado no Nordeste; as bandeiras em busca de ouro e índios no Sul – os colonos, por si próprios, iam promovendo a evangelização graças à instituição da capela, incorporada à casa-grande, à fazenda, ao engenho. Era o capelão, muitas vezes membro da família, que rezava a missa aos domingos, catequizava os negros, ensinava o alfabeto às crianças do fazendeiro e, às vezes, com rudimentos do latim, as primeiras orações e o catecismo. Surgia assim uma religiosidade latifundiária e patriarcal, sob estrita influência dos senhores de engenho.

Contra esse Catolicismo marcadamente patriarcal, como classificou Hoornaert (1974), insurgem-se os jesuítas. Foram os discípulos de Santo Inácio que travaram lutas contra os primeiros colonos que buscavam escravizar e comerciar a mão-de-obra indígena. Foram eles também que lançaram as bases de uma cultura intelectual cristã, através de suas escolas e colégios, onde formaram importantes inteligências da colônia portuguesa, preparando uma elite de doutores e bacharéis que mais tarde iriam dirigir o país. Foram os jesuítas os mais intelectualizados dentre as várias ordens religiosas da Igreja, que fundamentaram a base intelectual do país, voltando-se para o estudo da filosofia, teologia e latim, mas pouco afeitos às atividades manuais. Cursos universitários de engenharia, por exemplo, só teria existência no Brasil em fins do século 19 sob a regência de Dom Pedro II.

Expulsos por Marquês de Pombal em 1759, derrotados pelo Iluminismo e pela Monarquia Esclarecida, os jesuítas deixaram o campo de evangelização entregue ao clero regular, às ordens monásticas e aos vigários das paróquias, debaixo da frouxa autoridade dos escassos bispos na colônia portuguesa. Depois do primeiro Bispado, o da Bahia, criado em 1551, o segundo e o terceiro – Rio de Janeiro e Olinda – só foram estabelecidos em 1676, seguidos pelo do Maranhão (1677) e pelo do Pará (1720). Não é de admirar que a disciplina católica sofresse e a moral acabasse desvalida num ambiente de hierarquia distante de Lisboa.

É neste sentido que o clima de diversidade religioso pode ser em parte explicado pelo clero brasileiro. Ao contrário dos países da América Hispânica, onde o clérigo sempre representou fonte de prestígio e poder investidos pelo Estado espanhol, aqui os cleros eram mais regalistas, desinstruídos e relapsos na moral. A vinda de inúmeras ordens estrangeiras ao Brasil não modificou a situação. Muitos mal falavam português e ignoravam o latim.

Muitos dos padres não provinham das altas hierarquias da sociedade. Aqueles de origens mais aristocráticas eram poucos e se dirigiam aos altos escalões da hierarquia da Igreja. O Regalismo, desde a colonização até a República, reduziu o clero à situação de funcionários públicos, mal pagos. Seus costumes sempre refletiram os costumes correntes da sociedade de onde atuavam e cresceram, contrariando muitas vezes a moral católica. Costumes como o concubinato era freqüente, do qual, muitas vezes resultavam inúmeros filhos (Freyre, 1992).

O clero, enfim, nunca foi alvo de revoltas populares, porque seus membros

estavam imbuídos, praticando seus costumes e ritos aparentando exterioridades de culto oficial, com uma religiosidade popular presente e atuante, sincrética e singular dos padrões romanos.

Singularidade essa da religiosidade popular brasileira que Gilberto Freyre retratou:

No século XVII mesmo no XVIII, não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos; às vezes, rezas quase sem fim, tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, santo-antônios pendurados no pescoço, todo o material necessário às devoções e às rezas... Dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia e de noite, no quarto dos santos; os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. Havendo capelão, cantava-se: *Mater purissima, ora pro nobis...* Ao jantar, diz-nos um cronista que o patriarca benzia a mesa e cada qual deitava a farinha no prato em forma de cruz. Outros benziavam a água ou o vinho fazendo antes no ar uma cruz com o copo. No fim davam-se graças em latim... Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos... Quando trovejava forte, brancos e escravos reuniam-se na capela ou no quarto do santuário para cantar o bendito, rezar o *Magnificat*, a oração de São Brás, de São Jerônimo, de Santa Bárbara. Acendiam-se velas, queimavam-se ramos bentos (Freyre, 1992, p.651).

A isso se acrescentam as devoções, públicas e particulares, aos santos protetores, festas, romarias, para se ter o retrato de uma sociedade em que a religião era elemento importante para o cotidiano.

Como pode se depreender o Catolicismo brasileiro teve uma dupla face. Uma oficial dependente das diretrizes de instituições eclesiásticas e mais restrita em número devido ao reduzido pessoal qualificado, e aquela que permeava a sociedade brasileira, muitas vezes longe de instituições eclesiásticas espalhada sobre a colônia portuguesa. Sobre o Catolicismo popular brasileiro, Thales de Azevedo (apud Rios, 1994, p.39) classificou:

(1) um corpo de noções ou crenças derivadas do Catolicismo “oficial”, mas empobrecida no seu conteúdo dogmático e moral, sobretudo na menor importância atribuída à salvação; (2) um sistema ético em parte resultante do modelo formal, mas do qual se desprendem certos elementos, entre os quais se nota a ausência do pecado; (3) a significação secundária que se atribui aos sacramentos, do que resulta a minimização do papel do sacerdote, encarado muito mais como um provedor de serviços religiosos do que um mediador entre Deus e os homens; (4) a ênfase no culto propiciatório dos santos, considerados seres benevolentes e milagrosos – que constituem uma hierarquia prenatal, na qual tendem a confundir-se Jesus Cristo, a Virgem Maria e os santos canônicos; e (5) uma liturgia doméstica ou localizada em determinados santuários.

Um Catolicismo permeado com noções básicas e precárias da doutrina católica. Um Catolicismo com vida própria, longe muitas vezes das diretrizes da metrópole e com poucos instruídos no evangelho. A imensidão do país e o número reduzido do clero se tornariam uma constante na história do Brasil. Um Catolicismo, como escreveu Laura de Mello e Souza, que tem como característica básica o seu caráter colonial, isto é, “[b]ranca, negra, indígena, [que] refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado” (1986, p.88) “tecendo uma religião sincrética” (1986, p.97).

Nesse caldeirão religioso, os afro-descendentes marcavam presença em participação em certas irmandades, em devoções a santos determinados como Santa Ifigênia, São Bento, e pela mistura sincrética de credences e práticas afro-brasileiras com as católicas. Em Pernambuco, um religioso consignou: “Na primeira noite de Nossa Senhora dos Prazeres, no sábado, acendia-se a fogueira junto ao cruzeiro e havia ladainhas e danças de ‘xangô’ durante a noite inteira”. Cantavam o que entendiam da ave-maria traduzida em seu idioma e louvavam Iansã, orixá africana identificada com Santa Bárbara. Isso sem prejuízo à permanência de seus cultos e divindades (Ribeiro, 1978, p.141).

Laura de Mello e Souza nos lembra que as religiões africanas aqui ganharam contornos peculiares aos do continente africano. Abarcam-se crenças como a religião dos orixás, o candomblé dos nagôs, antecédidos no Brasil pelos bantos, com o candomblé congolês e angolano, assim como o candomblé-caboclo que inseriu elementos da sociedade brasileira, como o índio, no seu panteão, incorporando lendas indígenas locais como a do tambor-de-mina no Maranhão e da encantaria no Pará. Crenças que ganharam contornos próprios do africano, inseridos num novo ambiente social. No candomblé, a ligação do praticante com o seu “egum”, seus antepassados, sua genealogia, seria relegada ao segundo plano, ganhando mais importância a sua filiação particular com o orixá (Prandi, 2005). A Umbanda se consolidaria nas primeiras décadas do século 20 como a crença afro-brasileira que incorporou elementos católicos, indígenas e espiritista, seguindo o espírito de sincretismo religioso presente na sociedade brasileira.

Portanto, era natural a peculiaridade dos cultos africanos no Brasil visto que aqui misturaram e conviveram uma multiplicidade de etnias. Os antropólogos costumam classificar em três grupos principais os africanos que aqui aportaram (Costa, 2001, p.327):

[O]s de cultura sudanesa: iorubás advindos da Nigéria (Nagô, Ketu etc.); povos do Benin (Gêge, Ewe Fon) e os Fanti e Ashanti do Gana, Costa do Marfim, Serra Leoa, Gâmbia e Guiné; Bantus, vindos do Congo, Angola e Moçambique; Sudaneses islamizados como os Fulanis, Haussás, Mandiga etc.

Do quadro pode-se depreender a variedade de contribuições culturais africanas à religiosidade brasileira. A interação entre esses grupos aqui gerou

inúmeros cultos como:

- Macumba, praticados, sobretudo, no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo;
 - Batuque, Rio Grande do Sul, de origem banto como a anterior;
 - Casa de Mina, praticados por Nagôs no Maranhão;
 - Candomblé, na Bahia por sudaneses;
 - Encantaria ou pajelança, no Amazonas e Pará, misturados com cultos indígenas;
 - Catimbó, no Nordeste brasileiro, com influências africanas, indígenas e do Catolicismo popular europeu;
 - Umbanda, culto influenciado pelo espiritismo kardecista baseado na idéia de “reencarnação”, em religiões afro-brasileiras, cultos indígenas e no Catolicismo popular;
 - Xangô, difundida no Nordeste.
- (Costa, 2001, p.327).

Vale ressaltar que os espíritos afro-brasileiros aqui cultuados tinham mais o caráter de guerreiros e de justiça, como Ogum e Xangô, respectivamente, além de Exu, o mensageiro intermediário, orixá identificado com o Diabo pelo Catolicismo e, por isso, marginalizado e mal-visto pela sociedade (Mello e Souza, 1986, p.94).

O fenômeno do transe nos cultos afro-brasileiros constitui caso crucial. O transe espiritual é a prática através do qual se faz contato com entidades sobrenaturais, no caso os orixás. Na religiosidade afro-brasileira, existem dois mundos separados espiritualmente e o transe possibilita o contato entre esses mundos. O transe associa-se também à cura divina, buscando-se um equilíbrio perdido no corpo e na alma, a ser recuperado contactando entidades do mundo espiritual.

Mas a instrução religiosa católica dos negros era sumária. Os párocos católicos lhes ensinavam somente as principais orações e os rudimentos do catecismo. Desse convívio e mistura de crenças, de culturas, superstições e religiões diferentes, nasce uma religiosidade nova.

7.1 SINCRETISMO NA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

O sincretismo é inerente à religiosidade brasileira. Analisando o sincretismo e a religiosidade popular brasileira, constatamos a sua íntima relação. Como nos revela Roberto DaMatta (1987), nossa sociedade tem intrínseca facilidade de relacionar e combinar opostos, sintetizá-los e combiná-los para produzir algo distinto; considerando, o autor, a arte barroca brasileira.

Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, nos conta a respeito da Igreja Católica e a religiosidade brasileira no início do século 20. A religiosidade brasileira, como foi assinalada por vários viajantes e escritores, somente seguiu as práticas e rituais católicas até certo ponto. A rigidez religiosa inexistiu nas cerimônias religiosas. Auguste de Saint-Hillaire visitou São Paulo em 1822 e nos contou quão impressionante foi a falta de atenção que os habitantes locais prestavam durante os serviços religiosos: “Ninguém se compenetra do espírito das solenidades”, observava ele, “[o]s homens mais distintos delas participam apenas por hábito e o povo comparece como se fosse a um folguedo” (Holanda, 1994, p.111).

Sanchis (1997) descreve a configuração da religiosidade popular no Brasil como sendo profundamente sincrética. Mesmo dominado pelo Catolicismo durante séculos, o país sempre teve uma estrutura religiosa sincrética de um modo peculiar. Enquanto em Portugal o Catolicismo foi sincrético, mas de maneira escondida, carregando suas influências religiosas na fé católica, seja o judeu ou muçulmano, o Catolicismo no Brasil foi sincrético de uma maneira diferente. Encontros religiosos

aqui se deram de uma maneira mais aberta, explícita, culturas se influenciando, se misturando e interpenetrando.

Constitutivas também da religiosidade brasileira, as crenças religiosas africanas, que no Brasil colonial foram praticadas pelos escravos, foram elas mesmas produtos de contatos culturais entre as diversas nações no continente africano. A Umbanda e o Candomblé, para mencionar os dois maiores cultos afro-brasileiros, carregam influências do Catolicismo português, e a Umbanda, o Catimbó e o Candomblé-caboclo, entre outros, combinam elementos indígenas brasileiros.

A religião católica oficial, romana, de fato, aqui no Brasil, nunca se entranhou no caráter e cultura do gentio brasileiro da exata forma como era estruturada na Europa medieval. O povo moldou e conservou sua espiritualidade própria aflorada em cerimônias e festas em determinadas datas do ano, como as festas juninas. A religião no Brasil colonial, pela sua distância da metrópole, permaneceu à parte do controle metropolitano e flexível com relação à miríade de etnias e seus descendentes.

A fraca presença do Catolicismo oficial no Brasil pode ser em parte explicada em termos do insuficiente número de padres ordenados no país, como escreveu Emílio Willems (apud Smith, 1972). A situação era precária nas paróquias católicas, que não dispensavam a assistência de um sacerdote regularmente ordenado, inserido numa hierarquia, sujeito ao bispo e, no regime do Regalismo vigente no Império, dependente da remuneração do Governo. Na falta desses requisitos, o sacristão tomava o lugar do padre, o que favorecia alterações na prática

religiosa.

Podemos afirmar que o quadro religioso brasileiro foi formado por um mosaico de crenças supostamente sob a hegemonia católica. A prática religiosa brasileira não foi rígida e facilitou a convivência e trocas culturais recíprocas entre as crenças. As improvisações de fiéis constituíram a peça fundamental para entendermos o cenário religioso brasileiro com suas criatividade e seus improvisos, que muitas vezes acabaram sincretizando elementos religiosos vindos do exterior.

A pluralidade religiosa no Brasil avançou ainda mais dois meses após a queda da Monarquia, a 7 de janeiro de 1890. Foi quando houve a promulgação do decreto abolindo o Padroado, proclamando o direito à liberdade de culto. O decreto, redigido por Rui Barbosa, removiu assim grandes obstáculos à imigração e abria espaços para a prática religiosa dos imigrantes não-católicos.

A falta de clérigos e os de vocação sacerdotais levou à introdução de novas ordens monásticas, procedendo da Bélgica, da França e da Itália. Os tradicionais mosteiros da Ordem de São Bento foram transferidos a beneditinos alemães. Essa aparente “invasão estrangeira” ao Catolicismo brasileiro, no entanto, pouco mudou o perfil do católico brasileiro, como afirmou Gilberto Freyre em entrevistas: “Minha atitude frente à Igreja Católica é da maioria dos brasileiros: por tradição de família sou católico, pouco praticante [...] Sou, porém, por convicção, por sentimento, cristão” (Freyre, 1959, p.533). A essa atitude, antes cristã que estritamente católica, favoreceu a popularização de outras crenças de cunho cristão no país.

De fato, o Catolicismo no Brasil apresentou dois aspectos: o Catolicismo popular e o oficial, configurando desta forma a dualidade que serve como premissa para compreendermos como o aspecto popular da religiosidade brasileira permaneceu flexível, maleável e aberto às múltiplas influências novas advindas do exterior.

Bernardo Sorj (2000, pp.31-32), por exemplo, caracterizou a religiosidade popular brasileira como flexível, uma religiosidade “pragmática”, que permitiu “a diversidade [...] que se estabelece[u] devido à fragilidade da Igreja Católica, e sua capacidade adaptativa, a vitalidade de cultos africanos e o surgimento de uma cultura urbana pragmática e multifacetada”.

Diversidade maleável, flexível constatada em dados históricos de casamentos que historiadores nos relatam. Gilberto Freyre (2004) refere-se a inúmeros casos de cruzamento entre nórdicos, judeus, portugueses, negros e índios que prestavam uma diversidade de cor à sociedade de Recife do século 17. Casamentos entre holandeses e mulheres portuguesas, entre protestantes e católicos, judeus e católicos, não teriam sido em números insignificantes. Um traço da maleabilidade religiosa no Brasil colonial demonstrado pelo número de casamentos entre diferentes credos e etnias.

Um dos aspectos mais significativos do sincretismo religioso brasileiro seria aquele relacionado à possessão espiritual. No cenário da formação brasileira o Catolicismo popular que valorizava a resignação e esperança por milagres se mesclou com as crenças africanas, criando-se as expectativas resultantes de que os

males físicos e espirituais seriam resolvidos por meio de curas, adivinhações e orientações de um outro mundo espiritual. O bater das palmas, o canto são traços religiosos que se juntaram com a prática de possessões espirituais e dons divinos, como a glossolalia e curas divinas refletindo progressivamente na formação geral da religiosidade popular brasileira.

Como Gilberto Velho constatou (1987), o transe, a possessão espiritual, é fenômeno religioso recorrente no cenário brasileiro. Levando em consideração a diversidade do cenário cultural brasileiro, observem que essas características sempre estiveram presentes no país desde tempos coloniais. Já nas primeiras décadas do século 18, cultos religiosos católicos são identificados com o uso de transe espiritual, possessão do corpo por espíritos em Minas Gerais, participando escravos afro-brasileiros e até descendentes europeus (Mello e Souza, 1986).

No contexto da época os portugueses não chegaram ao Brasil para impor sua religião sobre uma nulidade sócio-cultural. Indígenas aqui durante séculos consolidaram suas crenças e práticas. Pajelanças e rituais de cura faziam parte da ordem regular. Missionários jesuítas levaram em consideração tal existência anterior e procuraram incorporar elementos culturais indígenas visando a uma maior catequização. Em suma, perceberam que para melhor popularizar a crença católica entre os aborígenes era necessária a adaptação de costumes locais ao Catolicismo (Laube, 2006).

Destaquemos então as principais características religiosas dessas três vertentes étnicas:

RELIGIOSIDADE BRASILEIRA À ÉPOCA COLONIAL:

DIVERSIDADE ÉTNICA E RELIGIOSA

SINCRETISMO

TOLERÂNCIA

- ELEMENTOS CULTURAIS DO CATOLICISMO POPULAR

PROCISSÕES NAS RUAS

APEGO AOS SANTOS

MESSIANISMO

MILAGRES E INTERVENÇÕES DE SANTOS

ESCASSO NÚMERO DE PADRES E DIOCESES (FRACA

PRESENÇA INSTITUCIONAL)

DEVOÇÕES FREQUENTES

PRECÁRIA NOÇÃO DA DOCTRINA CATÓLICA

BARROCO

- ELEMENTOS CULTURAIS INDÍGENAS

PAJELANÇA E FEITIÇARIA

USO DE TALISMÃS

ANIMISMO

- ELEMENTOS CULTURAIS DE CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS

TRANSE ESPIRITUAL

CURAS DIVINAS

CULTO A ENTIDADES ESPIRITUAIS

POSSESSÕES ESPIRITUAIS

EXPRESSIVIDADE CORPORAL (DANÇA, CANTO E BATER
PALMAS)

A diversidade de etnias na colônia brasileira foi condição para diversos cultos e práticas religiosas, freqüentemente confrontadas umas com as outras. Características próprias, como as citadas acima, incorporadas total ou parcialmente às práticas do Catolicismo popular permitiu a consolidação de uma nova forma de religiosidade comparada ao da Santa Sé.

O Catolicismo popular no Brasil não seguiu fielmente preceitos de Roma. Fatores como a escassez de padres com devida formação, a distância geográfica e a dimensão da colônia contribuíram para tal quadro. A vertente católica popular, maleável e plástica, reinterpretou e sincretizou os preceitos católicos oficiais.

Ao longo do século 19 e até meados do século seguinte, imigrantes europeus e asiáticos aportaram no Brasil trazendo novas crenças e práticas religiosas, colocando outras contradições ao quadro então existente. O estabelecimento no Brasil de novas denominações¹⁰ religiosas apresentaria novos

¹⁰ Na tipologia igreja-seita de Ernst Troeltsch (1992), seitas, denominações e igrejas inserem-se num *continuum* teológico e sócio-histórico. As seitas são descritas como grupos recém formados de

elementos culturais a serem confrontados com a forma brasileira colonial, resultando num novo quadro de sincretismos no século 20.

Ao entrar no século 19, contudo, o Brasil saía de sua condição colonial e ensaiava autonomia. No plano religioso, a chegada de imigrantes europeus não-ibéricos e norte-americanos provocou mudanças na configuração religiosa. O advento do Protestantismo apresentou novidades a serem confrontadas permanentemente com a religiosidade brasileira.

religiosos que mantêm dissidências com relação às doutrinas de denominações e igrejas das quais se apartaram. Suas motivações advêm de acusações de heresias e apostasias da denominação ou igreja acusada, advogando o retorno para a verdadeira religião. As denominações, em contraste, são definidas como grupos religiosos mais institucionalizados, estando situados a meio caminho entre seitas e igrejas. Inserem-se num contexto sócio-religioso de multiplicidade, mas manifestam alguma contestação religiosa de outras crenças. As igrejas, por fim, apresentam características ainda mais institucionalizadas e têm a pretensão de universalidade na sua expressão religiosa na sociedade. No estudo, o conceito de igreja apresentado por Troeltsch será referido com i maiúsculo inicial: "Igreja", como em Igreja Católica. O uso do termo "denominações" ao longo do estudo se refere, portanto, ao termo entendido por Troeltsch, mesmo que algumas instituições religiosas dessa categoria denominam-se "Igrejas", como a "Igreja Universal do Reino de Deus". Ressalta-se que a classificação acima se baseia em "tipos ideais", exemplos puros de categorias, não ignorando a variação religiosa presente na realidade de uma sociedade.

3 A CHEGADA DE NOVAS CRENÇAS - O PROTESTANTISMO NO BRASIL

“Um cristão é um senhor perfeitamente livre, não sujeito a ninguém”

Lutero.

O Protestantismo¹¹ se constituiu em mais um elemento cultural no país na segunda metade do século 19. A sua entrada está intimamente ligada ao processo de abertura dos portos do Brasil a outras nações, a países de tradição protestante como a Inglaterra, Suíça, Alemanha. O processo imigratório europeu e o processo de modernização de cidades refletiram uma maior diversificação de culturas e um maior individualismo na sociedade.

A chegada de imigrantes no século 19 pelos portos e cidades litorâneas trouxe novas influências culturais ao país. Novas idéias acompanharam as mercadorias cobiçadas de Londres e Paris. O que se chama de modernização havia começado. Vinha no rastro da estabilização de instituições imperiais, a progressiva abolição da escravatura, a introdução de novas tecnologias.

A imigração fez-se em princípio timidamente, depois em ondas maiores e seus efeitos se tornavam visíveis, substituiu-se a mão-de-obra local, muitas vezes afro-brasileira pelo braço europeu. O Governo Imperial logrou abrir espaço, no sul do Brasil, para a colonização de pequenas propriedades, implantando o embrião de uma classe média rural. Iniciava-se uma diferenciação da configuração social no

¹¹ Ao longo do estudo adotaremos o nome de “Protestantismo histórico” como sinônimo de “evangélicos de missão” ou “tradicionais”. Todos se referem àquelas denominações do Protestantismo que, de acordo com Mendonça (1989) são produtos genealógicos de três ramos estabelecidos a partir das Reformas luterana, calvinista e anglicana, origem do “Protestantismo histórico” no Brasil: respectivamente, luteranas, presbiterianas e congregacionais. Os batistas formariam um ramo paralelo às demais correntes. A categorização serve, primariamente, para diferenciá-los dos pentecostais, que também são protestantes ou evangélicos, mas com diferenças doutrinárias.

país.

O Norte e o Nordeste continuaram a representar o núcleo da religião tradicional luso-brasileira, enquanto nas províncias da região sul, pela cunha da imigração, penetrou outros credos como o Protestantismo.

O contingente maior de imigrantes, porém, foram de italianos, muitos deles católicos fervorosos. Sua religião, contudo, não constituiu obstáculo para assimilação à cultura luso-brasileira. Diferente do que ocorreu com outros imigrantes, como os alemães luteranos, que perseveraram o ensino da língua alemã nas suas escolas, visto que a língua era considerada sagrada porque era a usada por Martinho Lutero.

Durante a República e após 1930 o Brasil gradativamente ganha contornos de industrialização e urbanização. A desagregação dos latifúndios, sem processos compensatórios de colonização, a queda da imigração, em parte devido ao nacionalismo demagógico, levou a um afluxo de migrantes rurais para a cidade, que se expandiram tentacularmente em metrópoles. O caso da cidade de São Paulo em fins do século 19 e início do seguinte apresentou uma miríade de fluxos de pessoas das mais diferentes etnias e realidades sócio-econômicas, como evidenciam estudos como os de Maria Inez Machado Borges Pinto (1994) e Maria Odila Leite Dias (2001). Iniciava-se o fenômeno de massas, e com elas as religiões de massa, pregadas por líderes carismáticos manejados por meios de comunicação.

O deslocamento de tal soma de pessoas, tão diversas, em um espaço tão

curto, como foi o caso de São Paulo, desenvolveu novas fidelidades e a criação de novas identidades de migrantes recém-chegados. Eventos como jogos de futebol, a escolha de times, bandeiras, torcidas, clubes etc. oferecem ao migrante um senso de pertencimento e de grupo no meio urbano nascente (Sevcenko, 2001). As metrópoles agora desempenham o papel de um cadinho de crenças, etnias e ideologias.

A diversidade de camadas sociais e de culturas mina ainda mais o Catolicismo tradicional, transformando o cenário religioso em um mosaico completo de cultos e sincretismos. A Igreja Católica terá de conviver, daí por diante, não só com religiões não-cristãs, mas com outras crenças cristãs em condições de igualdade diante de fiéis.

Explodem novas crenças nesse ambiente urbano em incubação: o Espiritismo kardecista e Protestantismos tradicionais entre fiéis de classe média e alta, assim como a Umbanda e o Pentecostalismo entre adeptos nas camadas sociais mais baixas.

Essa profusão de crenças foi em parte explicada como uma busca popular por uma gnose, impregnada de magia e astrologia, que veio somar a crença original de uma salvação pelo conhecimento, prática de ritos de iniciação e as “viagens”, visando a uma contemplação transcendental.

Essas crenças também teriam a função de proporcionar curas milagrosas, baseadas na identificação simples, e de baixo custo, entre doença e vício, saúde e

virtude (Chesnut, 1997). Seu maior poder de atração, no entanto, está na reconstrução de uma forma mística de solidariedade grupal. Vem esta recompensar o esfacelamento de grupos e atomização das relações, sobretudo para os migrantes ou para aqueles que perderam as vinculações com a comunidade original.

O contato direto com o mundo sobrenatural e o acesso pessoal aos “mistérios” conferem aos crentes uma dignidade e um status que não encontram no cotidiano de suas vidas, um conhecimento privilegiado do além que os distingue do vulgo profano, ou, como expressaria DaMatta (1990), fazendo o indivíduo sujeito às leis impessoais do mercado a condição de pessoa inserida numa rede de relações de conhecimento. Refazem, por esse meio, uma nova comunidade natural e sobrenatural isenta das opressões e espoliações a que se vêem sujeitos no dia-a-dia das grandes metrópoles.

Entre as crenças que aportaram no Brasil e vicejaram, destacamos o Protestantismo. Inicialmente restrito aos imigrantes alemães e outros nas regiões sul e sudeste brasileiro, o Protestantismo apresentou uma série de elementos culturais novos, abrangendo desde comportamento e moral até ética de trabalho.

O primeiro contato entre o Protestantismo e o Brasil nos remete às tentativas francesas e holandesas de aqui se estabelecerem. A francesa teve pouco êxito de colonização, chefiada por Villegaignon em meados do século 16. Foi uma tentativa precoce de instalar uma colônia protestante no Brasil, em 1555, constituindo a segunda tentativa protestante na América Latina; a primeira foi a da Venezuela com a Colônia dos Welser em 1528 (Mendonça, 1989). Os huguenotes se mantiveram

por poucos anos (1555-1560) até serem expulsos por portugueses e indígenas aliados.

A colonização holandesa foi mais bem sucedida. Os holandeses, recém libertos do domínio espanhol em fins do século 16, intentaram expandir sua presença no mundo. A colônia portuguesa nas Américas foi alvejada pela lucratividade do negócio açucareiro. Em 1630 eles conquistaram uma parte do Nordeste brasileiro com sede em Pernambuco, sob comando de Maurício de Nassau. A colônia durou 24 anos (1630-1654). No entanto, a ética calvinista holandesa esbarrou com a realidade da sociedade colonial. Os batavos, em última instância, foram expulsos por uma aliança de portugueses, índios e negros. Contudo, ao contrário dos huguenotes franceses anteriores, os holandeses deixaram algumas marcas no Nordeste: desde algumas constituições físicas em certos nordestinos, como olhos azuis, nomes de batismo – Wanderley, corruptela de Van der Lei – e vestígios urbanísticos como pontes em Recife, o observatório astronômico, entre outros. Permaneceu no futuro da colônia a identificação de protestante como invasor.

Com a vinda da família real portuguesa ao Brasil, mesmo antes da abertura dos portos às nações amigas, protestantes começam a aportar aqui sistematicamente. No tratado de 1810 de Aliança e Amizade, e de Comércio e Navegação, com a Inglaterra, foi criado um primeiro momento de entrada para fixação de protestantes no país. Passaram então os ingleses a cultuar, da maneira protestante, nas suas residências e a bordo de seus navios de guerra. Os cultos eram feitos na sua língua de origem.

Em 1819 inicia-se a construção de um primeiro templo anglicano. No ano seguinte os cultos passam a ser dominicalmente realizados. Reunidos ali estão funcionários de legações, comerciantes, marinheiros, viajantes. Outros estrangeiros além dos ingleses também no Brasil chegaram e praticaram o culto protestante: suecos, norte-americanos, escoceses, dinamarqueses.

À época da independência não havia ainda nenhuma denominação protestante no Brasil. Em 1824 ao Brasil chegaram os primeiros colonos protestantes que se estabelecem em Nova Friburgo, Rio de Janeiro. Novos núcleos se estabelecem pelo país depois: no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Denominações norte-americanas começaram a se interessar em propagar o culto protestante entre brasileiros. Alguns pastores foram para cá mandados com esse intuito. Destaca-se o Rev. Daniel Kidder, aqui chegando em 1837, como missionário metodista, viajando pelo interior do país e distribuindo bíblias. Em 1855, o pastor escocês Dr. Robert Kalley deu início ao ensino bíblico em português. Fugindo de uma perseguição religiosa na Ilha da Madeira, para cá trouxe fiéis e com eles fundou a denominação protestante de língua portuguesa no Brasil: a atual Igreja Evangélica Fluminense. Em 1862, também no Rio, já se estabeleciam os presbiterianos com sua primeira Igreja Presbiteriana Brasileira e em 1869 missionários da mesma seita fundaram em São Paulo a Escola Americana (Mackenzie).

Os metodistas chegaram ao Brasil em 1867 e, em 1871, organizaram com imigrantes norte-americanos de Santa Bárbara a primeira Igreja Metodista do país. Em 1871, em Santa Bárbara, foi fundada a primeira denominação batista que iria se popularizar no Brasil.

A falta de pastores foi crônica no início do assentamento de protestantes no Brasil. A escassez levou a situações como a que Willems descreveu (apud Boanerges, 1973, p.84):

Indivíduos sem formação teológica, freqüentemente sem cultura nenhuma, eram eleitos 'párocos' pelas comunidades. 'Este é um mestre-escola escorraçado, mal-afamado como bebedor e jogador; aquele é um sargento desertor do exército prussiano, sem rival em matéria de bebedeiras; o terceiro é um taverneiro de Porto Alegre que faliu diversas vezes e se tornou pastor por não achar outros meios de subsistência. O quarto é um sujeito de péssima reputação que não sabia ler nem escrever; um outro que não era dos piores, fora lacão de conde, um outro ajudante de agrimensor, e havia talvez 40 'pastores', ex-escreventes, ex-garçons ou ex-oficiais.

Tal como ocorrido entre padres católicos, comunidades protestantes foram assistidas por pastores de formação teológica precária ou dúbia. Foi somente em 1849 que protestantes alemães e suíços conseguiram enviar pastores para as suas respectivas colônias no Brasil. Com isso conseguiram emprestar um caráter de comunhão às comunidades protestantes, ainda que isoladas em partes meridionais do país.

Essas comunidades possuíam suas escolas, hospitais e cemitérios próprios, em geral próximos ou anexos aos seus templos. Essa inserção no sistema religioso do país emprestou-lhes um caráter de novidade e de isolamento. Quando não eram vistos com desconfiança pela cultura tão diferenciada e pela língua – como entre os alemães, ingleses e suíços frente ao português – eram pelo culto e vestimentas.

Apesar das adversidades, os protestantes cresceram. Conseguiram muitas vezes bons contatos com o Imperador Dom Pedro II, como altos cargos na sua administração – como um protestante “chamado Koeler que ascendeu a major e alto funcionário da corte” (Boanerges, 1973, p.90). E seria com contatos com o Imperador que conseguiram a permissão para a construção de templos protestantes como o de Petrópolis, conseguindo se inserir gradativamente na organização social do país, estabelecendo seus cultos, ingressando nos cenários urbanos com a construção de seus cemitérios, escolas, templos e casas pastorais. Mantiveram os protestantes, como dantes os judeus na colônia, suas homogeneidades comunitárias, educando seus filhos em suas escolas, sob a orientação de protestantes. Inclusive recebendo estudantes católicos.

O Protestantismo aqui chegou, então, por levas de imigrantes que, estabelecendo-se, conseguiram organizar-se em denominações protestantes e algumas vezes até com o envio de algum pastor do exterior para guiar os cultos. O Protestantismo se fixou no país não por meios de uma mudança religiosa espontânea como o foi em países nórdicos e germânicos europeus no século 16. Foram antes novos cânones de comportamentos religiosos.

Para entendermos o impacto sócio-cultural dos protestantes no Brasil, vamos antes considerar o que Max Weber escreveu sobre esses adeptos, suas peculiaridades e diferenças. Importante será observar como elas irão influenciar denominações e seitas populares contemporâneas no Brasil.

8.1 MAX WEBER E O PROTESTANTISMO

Max Weber foi um dos pensadores mais influentes no século 20 nas ciências sociais. Sua contribuição se atribui à análise social não de cunho marxista, nem nacionalista, como estava em voga na Alemanha do *Kaiser*. Ao combater essas idéias, Weber propôs uma análise da realidade a partir de fórmulas denominadas ‘tipos ideais’, um tipo modelar extraída das realidades. Assim Weber buscou tipos únicos e típicos de cada sociedade para discernir o diferente, o singular, e não o universal.

O que mais nos interessa em Weber é sua sociologia da religião, confluindo para um estudo sobre a influência do Protestantismo sobre o capitalismo (1989). Contrariamente a Marx, Weber sustenta que um fenômeno religioso serve como base para atividades econômicas.

Weber primeiramente postula que a religião serve como resposta ao sofrimento. O homem¹² depara-se com situações limite de sofrimento. Nessas ocasiões ele busca algo de sobrenatural para enfrentá-lo e explicá-lo: a religião. Duas atitudes surgem daí, de cunho religioso: a atitude ‘farisaica’, que tenta justificar o êxito, e a atitude do ‘publicano’, que busca a fé na compensação do mal na vida.

A religião pode servir como magia, no sentido que seu objetivo coincide com o mágico ao pretender controlar as forças que manejam a vida com ritos e

¹² *Semper sexus masculinus etiam femininum sexum continent.* O uso do termo “homem” no estudo tem a acepção mais ampla da humanidade, compreendendo o sexo masculino e o feminino.

possessões espirituais. Depois vem a súplica: a oração implica uma atitude mais objetiva e racional. Posteriormente, a religião tenta explicar o curso da História. Assim nasce o dogma. O homem é chamado a servir e a entender os deuses.

O interesse primordial do homem religioso não seria o além, sustenta, porém, Weber. Os pedidos aos deuses são pedidos de natureza cotidiana: saúde, êxito, vida longa. O 'além' aparece como idéia suplementar, para compensar frustrações. A religião, de certa forma, em suas origens, se relaciona de perto com a magia, na medida em que atuou como uma técnica não-científica destinada a melhorar as condições de vida, ou, na melhor das hipóteses, consolar o adepto.

Weber depois diferencia o ascético da atitude mística. Enquanto o último teria um caráter mais de busca pela iluminação espiritual, um movimento de união com Deus, o ascético afirmaria mais suas convicções em ações concretas no mundo. Essa atitude ascética conduziria a mudanças éticas nos comportamentos terrenos.

Weber também diferencia as religiões 'missionárias' das 'exemplares'. Nas chamadas religiões missionárias, Deus é tido como um Senhor que envia aos profetas uma missão a cumprir. Os 'exemplares' imaginam Deus como a ser alcançado pela contemplação.

O Protestantismo, então, inovaria no sentido que considera Deus tão acima de nós que não seria possível alcançá-lo, incluindo entender seus motivos, como: por que existe o mal sendo Ele tão acima de tudo e absoluto? O protestante, o

calvinista, como enfocou Weber, não sabe se Deus vai condená-lo ou não, por estar tão fora de sua compreensão. Deus transcende, absolutamente, a razão e a vontade dos homens.

Nada se pode fazer, portanto. Isso bloqueia a teologia especulativa e canaliza o fervor religioso do adepto protestante para outras áreas. A vocação terrena então aparece como um campo a se dedicar. Visando a modificar o mundo, resultaria, assim, num ato bendito pelo impulso religioso. O Protestantismo converteu a ação na sociedade em algo necessário, sendo a prosperidade uma subsidiária. Se o adepto triunfar na vida, ele estará seguro de sua salvação. Esse homem trabalhador, ascético, no cotidiano seria o fundador do capitalismo, defende Weber na sua obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (1989).

Essa atitude ascética intramundana imbuída na ética do calvinista foi conseqüência de um processo de desmagificação da religião, de um esvaziamento da magia sacramental do Cristianismo, privando a capacidade salvífica no catolicismo medieval (Pierucci, 2005).

O protestante surge, então, em contraposição ao católico. Sua atitude se revelaria mais ascética e intramundana. Sua energia se voltaria mais para ações afirmativas no cotidiano. Não haveria tempo nem sentido em compreender Deus por Ele ser tão absoluto. Enquanto no Catolicismo os adeptos moldariam seus comportamentos de acordo com noções de pecado e confissão, o protestante se engajaria privadamente em ações no mundo terreno, agindo seguindo uma racionalidade instrumental interpretada

em sua eficácia como sinal em si de que a bênção de Deus está bem ali, no trabalho diuturno e intramundano de crescente domínio técnico do mundo natural, ação racional com relação a fins que entretanto agora vale por si mesma, já que transfigurada semanticamente no registro do dever, da obediência, da conformidade a um mandamento exarado pelo Deus todo-poderoso e todo-transcendente. (Pierucci, 2005, p.205).

A coincidência entre a atividade profissional e a certeza da salvação da alma adquirida no ato de trabalhar racionalmente gerou uma unidade entre a ação racional referente a fins e a ação racional referente a valores, “um encaixe historicamente inaudito entre a racionalidade prática-técnica e a racionalidade prático-ética” (Pierucci, 2005, p. 205).

A atitude ascética perfaz todo o protestante, seja ele de cunho tradicional, como os luteranos e presbiterianos, seja entre os evangélicos e pentecostais. Sua ação na sociedade, seu zelo em pregar, espalhar a palavra de Deus pelo mundo, é assim compreendido pela natureza ascética intramundana.

Os protestantes são farisaicos, e não publicanos como entre os católicos a lamentar as injúrias com expressões como “Nossa Senhora!” ou “Pelo Amor de Deus”. São farisaicos quando justificam seu êxito ao espalhar a palavra divina nas ruas, rodoviárias e metrô, a abrir mais e mais denominações, a ganhar mais adeptos, a prosperar nos negócios “graças ao Senhor”, ou como demonstram incontáveis adesivos evangélicos nos carros “Tudo posso n’Aquele que me fortalece”.

Podemos então entender como atitudes como o ascetismo explicam o isolamento de comunidades protestantes nas suas primeiras décadas no Brasil. A

construção de escolas, hospitais, cemitérios reflete seu comportamento de ascetismo como também de ativismo no mundo. Sua obra, suas ações no mundo, como elucidou Weber, seria uma maneira de servir a Deus. São farisaicos, buscam espalhar a sua crença, a palavra divina interpretada à maneira protestante, pelo mundo. Tal ativismo, tal iniciativa eventualmente geraria um crescimento no Brasil, em bairros de migrantes nas grandes cidades, ansiosos a criar novas fidelidades comunitárias, buscando uma identidade longe do seu ambiente rural ou de seu país de origem.

O estabelecimento de protestantes no Brasil acarretou mudanças no cenário religioso. Novas atitudes protestantes seriam observadas, julgadas, e eventualmente incorporadas e influenciadas por novas crenças ainda a crescer no século 20. Vimos então algumas atitudes protestantes peculiares. Mas qual foi o seu impacto no cenário religioso brasileiro? Em que ela se diferencia do Catolicismo popular? O Protestantismo no Brasil consolidou-se como o Catolicismo e mesclou-se com elementos populares ou manteve-se sectário?

6.2 IMPACTO SÓCIO-CULTURAL DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

O Protestantismo no Brasil trouxe novas características culturais. A liturgia era feita fundamentalmente em torno da leitura da bíblia por um fiel, e não mediatizada por alguma autoridade, como faz um padre na Igreja Católica. A interpretação era própria do fiel sobre a bíblia, nela buscava compreensão e retidão

moral. A relação estabelecida é individual, criando um nexos entre o fiel e Deus.

Chartier comentou a respeito:

Saber ler é primeiramente a condição obrigatória para o surgimento de novas práticas constitutivas da intimidade individual. A relação pessoal com o texto lido ou escrito libera das antigas mediações, subtrai aos controles do grupo, autoriza o recolhimento. Com isso, a conquista da leitura solitária possibilitou as novas devoções que modificam radicalmente as relações do homem com a divindade (apud Rivera, 2001, p.176).

A isso se soma a interiorização da moral religiosa no praticante protestante. Sua moralidade não depende de confissões ao padre, mas consiste numa auto-repreensão individual, interiorizando e controlando seus impulsos e comportamentos. No Catolicismo há a idéia de transgressão, o pecado, mas controlada exteriormente por atos como a confissão e a demonstração de arrependimento às autoridades, geralmente os fiéis são punidos com orações.

O vínculo do fiel protestante com a leitura da bíblia também aponta para outra característica, contrastando com o Catolicismo brasileiro. A leitura implicava no caráter escrito da liturgia e na transmissão religiosa. “A Bíblia se transforma no livro de cada um”, descreve Roger Chartier (1999, p.141) a respeito do Luteranismo, como também referente ao Pietismo, Calvinismo e Puritanismo. No Catolicismo há uma forte ênfase no uso de imagens e símbolos para chegar às massas a sua mensagem. Assim foi o Catolicismo brasileiro, como nos referimos anteriormente, no expressivo uso barroco de imagens emotivas e piedosas. Ora, o Protestantismo trouxe um novo elemento cultural à colônia. Na sua ênfase na leitura da bíblia, o Protestantismo histórico, no entanto, encontrou limitações sociais para a sua expansão, visto que muitos eram analfabetos e com pouca instrução necessária à leitura individual da bíblia.

Devemos considerar a forte influência protestante de matriz anglo-saxã no Brasil. Advindo de missionários e imigrantes daquele quadrante do mundo, o Protestantismo no Brasil, desde os ingleses e alemães no século 19 até a ênfase missionária dos EUA no Brasil ao longo do século 20, ganha contornos diversos do europeu. Como compara Mendonça (1989): o Protestantismo continental europeu, como o Calvinismo, enfatiza mais a relação do fiel e sua predestinação a Deus. Ao fiel é dado o chamado divino e cabe a ele atendê-lo, consciente de sua salvação futura.

Na sua vertente anglo-saxã, o Protestantismo que aqui mais se estabeleceu ganha contornos individualistas e pragmáticos, influenciando a cultura protestante no Brasil ao longo do século 20. Individualista na medida em que enfatiza a singularidade do fiel em sua dedicação a Deus, manifesta na sua leitura bíblica, na sua pregação, nas suas conversões. Pragmático porque visa à expansão da sua comunidade com o uso de maneiras heterodoxas de propagação da mensagem bíblica: rádio, televisão, internet etc. Desse compromisso podemos entender o uso do termo “crente”, recorrente na sociedade brasileira: somente aquele que crê o suficiente assume o compromisso de mudança de vida a partir de novos valores (Mendonça, 1989).

Houve outras novidades culturais na vinda do Protestantismo ao país. Já constatamos a íntima ligação de católicos com os santos. Na interpretação protestante os santos são banidos, o seu culto considerado idolatria assim como Moisés advertiu contra a adoração ao bezerro de ouro. O fiel é então deixado

sozinho perante Deus e a bíblia, algo deveras curioso para um país tão acostumado a ter tantos “intermediários” em sua relação com Deus.

Na leitura bíblica o protestante visa nela encontrar retidão moral e comportamental que guiasse o protestante na vida terrena e no trabalho. O surgimento da noção de indivíduo, auto-regulado na sua moralidade e para o seu trabalho, como apontou Max Weber (1989), propiciou o surgimento do capitalismo. No entanto, aqui no Brasil, a noção de indivíduo na religiosidade coincidiu com o aparecimento das relações de mercado na sociedade em fins do século 19 e início do subsequente. A rápida urbanização apresentou um quadro propício para o migrante se identificar como indivíduo, desprovido do seu meio social anterior.

A introdução do Protestantismo no Brasil trouxe uma maior liberdade do fiel ao questionamento sobre a interpretação da bíblia. Sendo ele o nexos último com a bíblia e Deus, cria-se uma tensão implícita no Protestantismo. O pastor tem proeminência nos cultos, mas sempre estará exposto às dúvidas e diferentes interpretações do fiel. A Igreja Católica não enfrentou tais problemas por basearem seus cultos em ritos, ou seja, sua legitimação derivava da instituição “Igreja” e da tradição advinda de séculos com o colonialismo português. No rito, o fiel não questiona, mas apenas observa e obedece aos procedimentos sacros. No Protestantismo, há o culto a ser realizado por um pastor, mas que não depende de nenhuma instituição, sua legitimidade deverá ser construída repetitivamente pelos e aos fiéis.

Uma das soluções encontradas na legitimação protestante foi a adoção de

estudos teológicos. Com um estudo aprofundado da teologia, algumas formas de Protestantismo poderiam ao menos basear sua autoridade em interpretações doutrinárias da bíblia. No entanto, com isso cria-se um inevitável distanciamento dos estudiosos com os fiéis.

Contraposta à interpretação teológica e doutrinária protestante encontra-se a emotiva. O pastor ao pregar usando termos emotivos consegue mais facilmente atingir as expectativas e frustrações dos fiéis do que em intrincados argumentos teológicos. Essa tensão, como lembra Rivera (2001) sempre esteve presente no Protestantismo desde o início. O lado emotivo encontrando-se mais entre os metodistas e pietistas, ao contrário dos calvinistas e luteranos.

Isso nos remete à peculiar expansão protestante na América Latina. Não sem surpresa, o Protestantismo, que entre os latino-americanos floresceu, seguiu a expansão protestante do Metodismo e do Pietismo nos EUA nos séculos 19 e 20, resultando estes da expansão popular do Wesleyanismo dentre os metodistas na Inglaterra no século 18. Como Mendonça descreve a situação religiosa inglesa e os cultos de Wesley (apud Rivera, 2001, p.163):

Não conseguindo a Igreja atrair as massas para o seu interior, Wesley e seus colaboradores saem para as praças e portas das fábricas ao encontro delas. Os cultos de Wesley, pelas próprias circunstâncias, são informais ao extremo; um extenso sermão apelando para a conversão ou reconsagração reforçado por cânticos em que, com freqüência, melodias populares eram ajustadas a poesias também de apelo. No sentido rigoroso do termo não se podia falar em culto, mas em reuniões religiosas [...] Os *revivals*, atingindo todas as denominações americanas, avançam pelo século XIX, até sua primeira metade, marcando ciclos de altos e baixos na religião nacional. Mesmo as denominações mais formalistas, como os presbiterianos, por exemplo, tiveram que pagar tributo ao estilo de culto dos avivamentos: um sermão acompanhado de hinos e muita emoção.

Nos cultos wesleyanos começam a ganhar importância o uso de hinos e canções conferindo-lhe um aspecto informal, espontâneo, mais apelativo às massas. A essa profunda emotividade, algo novo acontece sobre as massas. Sobre os *revivals* tumultuados dos metodistas ingleses em fins do século 18, escreve Thompson (1987b, p.264):

No princípio, as comunidades mais coesas, como as dos mineiros, agricultores das montanhas ou tecelões, conseguiram resistir às campanhas de cultos ao ar livre e reuniões de orações. Mas logo ocorria “um pequeno estremecimento entre seus ossos ressecados”, e então “se produzia o fogo, semelhante ao que se alastrava pelos tojos nas terras comunais; ele queimava gloriosamente”.

Interessante constatarmos a resistência religiosa popular aos primeiros cultos para depois irromper em cultos de impacto, irrompendo-se em cantos e manifestações emotivas entre as massas. Uma nova ocasião social, os cultos metodistas, surge para os trabalhadores expressarem suas emoções na árida paisagem industrial britânica em fins do século 18. O Metodismo continua Thompson (1987a, p.41), foi "uma religião que encontrava espaço entre os homens humildes, como pregadores locais e líderes de classe, que os ensinava a ler e lhes proporcionar auto-respeito e experiência oratória e organizativa [...] uma religião hostil à investigação intelectual”.

Outras denominações protestantes como o Pietismo e o Metodismo, encontraram terreno fértil entre a população brasileira. Essas vertentes protestantes livram-se mais das amarras de especulações teológicas e doutrinárias para voltaram-se com sua força de expansão baseada em atos de cura e de milagre. Buscam os adeptos metodistas e pietistas mais a praticidade, a satisfação de seus interesses e solução seus problemas pessoais (doenças, alcoolismo, drogas,

violência doméstica etc.). Ao Protestantismo tradicional, como o Luteranismo e Presbiterianismo, restou a parcela da sociedade de etnia anglo-germânica e aqueles mais alfabetizados e mais propensos a refletir sobre a teologia protestante.

Do dito acima podemos então concluir sobre algumas causas da expansão do Protestantismo no Brasil:

1. Primeiro, a forte ênfase individual na leitura da bíblia, não dependendo assim de nenhuma instituição a legitimá-la;
2. Segundo, o culto protestante permite maior liberdade de leitura do fiel da bíblia, permitindo muitos a pregar e a conduzir cultos em outros locais;
3. Terceiro, a praticidade presente em alguns tipos de Protestantismo tardio, como o Pietismo e Metodismo, chega mais perto aos interesses da população brasileira na sua busca de soluções de questões do cotidiano.

O Protestantismo permitiu, desta forma, a noção de indivíduo, inserindo-se na relação de mercado capitalista que se estabeleceu no Brasil em fins do século 19 e início do 20. O indivíduo teria a liberdade, portanto, de leitura da bíblia, de recorrer a algum templo protestante pietista ou metodista mais próximo e nele encontrar soluções de seus problemas cotidianos.

Mendonça (1989) aponta também como motivos de sucesso protestante no Brasil a noção ascética ligada à rejeição do mundo. O motivo parece ir ao encontro

daqueles que mais sofrem com as desigualdades sócio-econômicas brasileiras, enxergando o desfavorecido no ascetismo protestante um guia moral para a vida, um maior reconhecimento social pelos seus vizinhos, uma meta religiosa a atingir e pela qual lutar, e reprovação das incontáveis injustiças presentes no Brasil. Todos esses motivos contaram para a popularização protestante no Brasil.

Temos, pois, algumas características dos protestantes tradicionais ou históricos no Brasil:

ELEMENTOS CULTURAIS DO PROTESTANTISMO:

ÉTICA DE TRABALHO

ASCETISMO INTRAMUNDANO

BANIMENTO DE SANTOS

MAIOR EXIGÊNCIA TEOLÓGICA- DOUTRINÁRIA DE

PASTORES (PROTESTANTISMO TRADICIONAL)

NOÇÃO DE INDIVÍDUO

CARÁTER ESCRITO DA TRANSMISSÃO RELIGIOSA

INTERIORIZAÇÃO DA MORAL

LEITURA INDIVIDUAL DA BÍBLIA

NO METODISMO E PIETISMO: PRATICIDADE NA OFERTA DE

SOLUÇÕES DE PROBLEMAS DO COTIDIANO

RESTRITA POPULARIZAÇÃO DO PROTESTANTISMO

TRADICIONAL NO BRASIL

Mas como se configuraram os fiéis protestantes no Brasil? O Protestantismo se popularizou de maneira homogênea entre as classes sociais? Veremos, pois, que algumas denominações são mais populares entre determinadas classes sócio-econômicas do que outras. Somente algumas denominações protestantes conseguiram se estabelecer entre as camadas mais humildes.

4.3 PERFIL SOCIOECONÔMICO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

Como Bastian certa vez escreveu (apud Garrard-Burnett & Stoll, 1993), os primeiros protestantes latino-americanos foram associados a uma minoria liberal, alfabetizada e com bom nível de educação, contrastando com o perfil da maioria: fiéis com alto índice de analfabetismo e extenso uso oral na transmissão de suas tradições. Protestantes tradicionais no Brasil tiveram seu crescimento limitado a não mais de 3% a 4% da população (IBGE, 2000) mesmo depois de mais de um século de atividade no país.

O perfil socioeconômico dos praticantes do Protestantismo tradicional ou histórico é na maioria de classe média e alta, ao contrário do perfil dos pentecostais. Por outro lado, poderia ser depreendido o caráter popular inerente ao Pentecostalismo brasileiro comparado com a exclusividade e número restrito dos protestantes históricos. Os pentecostais no Brasil compõem quase 10% da população, aproximadamente 17,5 milhões de pessoas, 67,6 % da população protestante no país (IBGE, 2000). O perfil socioeconômico dos protestantes no Brasil

assim se compõe:

Classe Social Mais Alta

Presbiteriana do Brasil

Presbiteriana Independente

Metodista

Convenção Batista

Comunidades Evangélicas

Igreja do Evangelho Quadrangular

Igreja Universal do Reino de Deus

Assembléia de Deus

Congregação Cristã

Brasil Para Cristo

Deus É Amor

Classe Social Mais Baixa

Fonte: Freston (1993)

Do universo pentecostal no Brasil, 12 milhões são de três denominações de origem brasileira: Assembléia de Deus, Igreja da Congregação Cristã do Brasil e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), compondo juntas quase 75% dos pentecostais no Brasil. A Assembléia de Deus representa a primeira geração de denominações pentecostais no país e continua, até hoje, a maior dentre elas. A IURD representa uma das mais recentes e a que apresentou o índice de crescimento mais notável na década de 1990. A composição pentecostal

contemporânea brasileira assim se compõe:

Tabela 1 - A composição pentecostal contemporânea no Brasil

Denominações	População	% dos percentuais
Assembléia de Deus	8.418.154	47,47
Congregação Cristã do Brasil	2.489.079	14,04
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.884	11,85
Evangelho Quadrangular	1.318.812	7,44
Deus É Amor	774.827	4,37
Maranata	277.352	1,56
O Brasil Para Cristo	175.609	0,99
Casa da Benção	128.680	0,73
Nova Vida	92.312	0,52
Comunidade Evangélica	77.797	0,44
Comunidade Cristã	76.730	0,43
Casa da Oração	68.587	0,39
Avivamento Bíblico	59.034	0,33
Igreja do Nazareno	47.384	0,27
Cadeia da Prece	3.076	0,02
Não determinada	1.266.211	7,14
Sem vínculo institucional	357.949	2,02

Fonte: IBGE (2000).

Com relação aos protestantes tradicionais, a população brasileira, majoritariamente católica, a viam com desconfiança, comparando-os a cultos estranhos e com sotaque estrangeiro, visto que seus cultos eram feitos nas línguas maternas. Eram elas restritas às comunidades de comerciantes ingleses e

imigrantes alemães. Suas liturgias eram demasiadamente fiéis ao contexto europeu e dificilmente teriam a flexibilidade para se adaptarem à religiosidade brasileira com contornos sincréticos. Não é, pois, de se surpreender que a religião protestante no Brasil até hoje permanece restrita a não mais do que 4% da população, 7 milhões de brasileiros, sendo que 3 milhões são batistas (IBGE, 2000).

Enfim, o Protestantismo trouxe mudanças e novidades no plano religioso brasileiro. Com a chegada de negociantes e missionários europeus ou norte-americanos, que foram inicialmente permitidos cultuarem suas religiões nas suas casas e templos discretos, com o passar do tempo, com a urbanização e industrialização de grandes centros urbanos, o Protestantismo, na sua vertente mais popular, o Pentecostalismo, conseguiu chegar mais próximo aos marginalizados urbanos, oferecendo principalmente soluções aos seus problemas cotidianos.

Mas, no que consiste esta vertente popular do Protestantismo, o Pentecostalismo? Consideremos primeiro a sua história no Brasil: como se expandiu? Quais os templos pentecostais que se popularizaram e em que épocas? As denominações pentecostais são todas semelhantes nas suas práticas e ritos? Como se apresenta o Pentecostalismo contemporâneo no país?

4 ACERCA DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL

David Martin (1990) divide em três as correntes de crescimento protestante no mundo: a Metodista, a Batista e a Pentecostal. Em 1970, a ala pentecostal do Protestantismo “já abarcava 6% da Cristandade mundial e é, atualmente, estimada em 25%” (tradução nossa) (Brierley, 1996, p.19). O Pentecostalismo, protestante na sua origem, tem sua raiz na Reforma europeia, e chegou ao Brasil no início da década de 1910, maior país católico do mundo e o maior em número de protestantes na América Latina – 26,1 milhões de brasileiros (IBGE, 2000).

O Pentecostalismo nos seus primeiros dias tinha sua identidade intimamente ligada ao Protestantismo, do qual herdou elementos culturais como a ética de vida e trabalho, o individualismo do fiel frente a Deus, a rejeição de hierarquia eclesiástica e de santos. O Pentecostalismo, contudo, à medida que cresceu, apresentou algumas diferenças. Geograficamente, o Protestantismo histórico ou tradicional tem uma forte identidade com o movimento da Reforma europeu no século 16. Para o Pentecostalismo, o seu lugar de nascimento deu-se nos EUA, onde se mesclou com a cultura afro-americana de lá.

O Pentecostalismo apresentaria um forte apelo universal comparado ao Protestantismo histórico. Já nascido transnacional, com elementos culturais protestantes e afro-americanos, ele se constitui na religião que mais se transnacionalizou pelo mundo no século 20 atingindo cerca de 300 a 400 milhões de seguidores pelos continentes (Oro & Steil, 1997). O Pentecostalismo é

especificamente proeminente na América Latina, desafiando o Catolicismo Romano e o Protestantismo histórico.

O Brasil foi, desde cedo, alvo da cruzada pentecostal mundial. A história das duas congregações pentecostais mais antigas no Brasil é praticamente simultânea com a norte-americana. A história do Pentecostalismo no Brasil começa com dois missionários suecos e um italiano – todos freqüentavam anteriormente denominações pentecostais norte-americanas - que chegaram ao Brasil durante a primeira década do século 20. O presbiteriano italiano Luigi Francescon fundou, em São Paulo, a Igreja da Congregação Cristã do Brasil em 1910. Um ano depois, os suecos Daniel Berger e Gunnar Vingren fundaram em Belém do Pará a Assembléia de Deus. Esses missionários não só fundaram novas denominações, mas com eles trouxeram novas culturas e costumes ao Brasil.

De fato, o Pentecostalismo no Brasil não permaneceu inalterado desde a sua chegada em 1910 até a atualidade. Paul Freston classifica os momentos de evolução de denominações pentecostais em três momentos históricos, cada um revelando suas características:

O Pentecostalismo brasileiro pode ser apreendido com uma história de três ondas sucessivas de implementação de igrejas. A Primeira se situa na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e Assembléia de Deus (1911) [...] A Segunda Onda Pentecostal se fragmenta, sua relação com a sociedade se torna mais dinâmica e três grandes grupos (entre dezenas de outros menores) aparecem: Evangelho Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus É Amor (1962). O contexto da pulverização é paulista. A Terceira Onda começa em fins da década de 1970 e ganha fôlego nos anos 80. Seus representantes principais são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) [...] O contexto deles é fundamentalmente carioca (Freston, 1993, p.66).

No primeiro momento a cultura pentecostal está intimamente ligada a traços culturais estrangeiros, tais como manifestações em cultos como o “batismo no Espírito Santo” e glossolalia¹³. Essas duas características constituem os dois pilares das denominações pentecostais da chamada Primeira Onda, ou seja, Assembléia de Deus e Congregação Cristã. Observe-se o que diz a bíblia em relação à glossolalia:

Cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar;
e de repente, veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados.
E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles.
E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem.
(Bíblia, 1995, Atos dos Apóstolos 2: 1 – 2: 4).

Essas duas denominações pentecostais carregam, na origem, traços culturais, práticas e crenças que se assemelham àqueles do país de origem, os EUA. O “batismo no Espírito Santo” representa um momento através do qual o fiel se acha na presença do Espírito Santo. É o momento de contato com o divino e fundamental para a conversão de descrentes para o âmbito pentecostal. Esta conversão para servir para sua futura vida de retidão moral, de comportamento e pensamento. Realização pessoal e um profundo desejo de espalhar a mensagem de Deus aos descrentes se enraízam no crente que agora achou um ideal na vida para o qual batalhará e perseverará.

As denominações da Primeira Onda no Brasil são compostas basicamente de pessoas de baixa renda e precária educação e são ferrenhos anticatólicos. Enfatizam a glossolalia, crêem no iminente retorno de Cristo e na salvação por meio

¹³ Fenômeno de falar em línguas estranhas assim como relatado no Pentecostes (Atos dos Apóstolos 2) do Novo Testamento.

de uma vida ascética e de rejeição aos vícios mundanos, danças, bebidas alcoólicas, tabaco, prostituição etc. Enxergam estes elementos como sinais de decadência mundana, uma Babilônia degenerada, Sodoma e Gomorra nos seus últimos dias. Algumas mudanças nessas denominações atualmente são observadas. Freqüentadores de classe média se fazem presentes e o uso de mídia de massa como o rádio é permitido (Mariano, 1999).

Desde a década de 1930 em diante testemunhamos um impressionante crescimento de denominações cristãs não-católicas no Brasil. Dentro da chamada Segunda Onda pentecostal observamos uma proliferação de inúmeras de suas denominações, ao contrário do quase exclusivismo das duas denominações pentecostais da Primeira Onda. O alastramento de denominações pentecostais se liga ao fenômeno crescente de urbanização e migração de meios rurais para as grandes cidades (Tabela 2). O crescimento desordenado de centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo, cidades com uma concentração de pessoas das mais variadas condições sócio-econômicas e culturais. Este mosaico de crenças e costumes iria se refletir no plano religioso, favorecendo o alastramento de várias denominações religiosas, inclusive as pentecostais, espíritas e umbandistas.

Tabela 2 - Templos Pentecostais no Brasil 1910-1970

Regiões	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970
Norte	–	16	57	87	149	285	489
Nordeste	–	11	71	303	505	1064	2237
Sudeste	2	22	84	367	862	2158	4892
Sul	–	1	55	149	369	878	2614
Centro-Oeste	–	–	–	6	39	197	886
Total	2	50	267	912	1.924	4582	11.118

Fonte: ROLIM, Francisco. 'Pentecostalismo – gênese, estrutura e funções' (mimeografado) (apud ROLIM, 1980, p.144).

O surgimento de denominações pentecostais da Segunda Onda ocorreu nas décadas de 1950 e 1960. Iniciando-se com a pregação e conversão de missionários tais como dois ex-atores de filme “faroeste”, Harold Williams e Raymond Boatright, trouxeram com eles uma nova mensagem pentecostal que se diferencia das da Primeira Onda, no seu uso intenso de mídia de massa (rádio) e pela importância dada a curas divinas nos seus cultos.

O apelo dessas denominações pentecostais às massas não somente se restringiu ao uso do rádio para difundir sua mensagem, mas foram mais itinerantes em espalhar o “gospel”, organizando eventos em locais de grande concentração humana, praças públicas, ginásios, estádios de futebol, e apropriação de lugares seculares, teatros e cinemas. Há uma mudança de atitude com relação ao mundo, não permanecendo sectárias, isolando-se em comunidades como as denominações da Primeira Onda, mas foram mais intramundanas, procurando atuar no mundo e converter mais adeptos. Foram somente décadas depois que a Assembléia de Deus começou a tolerar o uso de rádio e outros meios de comunicação para buscar novos

fiéis, contrastando com a dura ortodoxia da Congregação Cristã na qual o rádio e outras mídias de massa são considerados “influências malignas”. O uso midiático dessas denominações da Segunda Onda prenunciou sua maior penetração no meio popular urbano, contrastando com o maior imobilismo institucional da Igreja Católica. Portanto, não somente a mensagem se constitui mais afeita à realidade do cotidiano urbano marginalizado, mas também chegando a eles mais facilmente pelo rádio, eventos em estádios etc.

O Pentecostalismo prosperou a princípio em ambientes urbanos alcançando, principalmente, os imigrantes e marginalizados urbanos. Pastores e ajudantes surgiram nas comunidades locais, opondo-se à ordenação exigida na Igreja Católica e à penosa e demorada instrução doutrinária em denominações protestantes históricas. Tempo e estudo que impossibilitou para muitos o acesso à hierarquia dentro dessas denominações. O Pentecostalismo permaneceria entre os pobres, nele tendo os seus fiéis e pastores, em bairros periféricos construindo seus templos, dirigindo-se a eles em programas de rádio ou onde mais eles pudessem se encontrar para ouvir a palavra de Deus. Como mencionado, o Protestantismo histórico, pelas suas exigências teológicas, nunca se popularizou, permanecendo nas classes médias e médias altas, fundando estabelecimentos advindos de escolas dominicais como a Mackenzie e a Metodista na Grande São Paulo, por exemplo.

A urbanização crescente acarretou num êxodo do interior para as cidades. A chegada de migrantes ao meio urbano provocou o inchamento de bairros, provocando novas convivências entre multiplicidades étnicas e culturais. A mensagem de solidariedade social, fraternidade, cooperação, incentivo e criação de

atividades comunitárias dentro do espaço urbano caótico e instável constituíram-se e constituem forte apelo para a popularização pentecostal. A Igreja Católica e as denominações protestantes históricas sempre estiveram longe demais, em bairros restritos, ausentes de bairros populares periféricos.

A proliferação dessas crenças muito se explica por serem elas denominações, menos institucionalizadas e mais dinâmicas do que igrejas como a Católica. Possuem maior flexibilidade administrativa, tanto na sua maior descentralização hierárquica, tolerando a criação de novas denominações pentecostais não dependendo de nenhuma instância a aprová-la, como na liberdade de pastores criarem suas próprias denominações e conduzirem o culto como entendem. Aos fiéis, os cultos seguidos mais pelo carisma do que pela formação teológica protestante histórica ou o ordenamento católico, ou como a hierarquia administrativa pentecostal foi caracterizada por Jean-Paul Willaime:

um protestantismo que privilegia igualmente uma liderança pastoral fundada, não sobre um diploma de teologia e o reconhecimento de uma instituição, mas sobre o carisma de uma pessoa, sua capacidade de se comunicar com a divindade e de manifestar a potência divina de maneira eficaz (operando curas, por exemplo) (apud Giumbelli, 2002, p.343).

As décadas de 1970 e 1980 representaram uma agudização das transformações sócias decorrentes da urbanização, massificação e comoditização das relações sociais iniciadas em décadas anteriores, trazendo consigo o agravamento da situação econômica (Giumbelli, 2002, p. 302).

A combinação desses fatores compôs o cenário em que denominações pentecostais da chamada “Terceira Onda” se popularizaram. Esse fenômeno

religioso passa a lidar com a presença significativa de crenças afro-brasileiras no campo religioso; propõe uma nova teologia, enfatiza o exorcismo¹⁴ e a entrada das denominações no universo da TV (Giumbelli, 2002). Essas denominações terceiro-ondistas têm sua origem numa instituição em comum.

A Igreja Nova Vida foi fundada em 1960, no Rio de Janeiro, pelo missionário canadense Robert MacAlister. Foi essa denominação que subsequenteiramente deu início a outras denominações pentecostais: a Igreja Universal do Reino de Deus (fundada no Rio de Janeiro, 1977), a Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980) e Cristo Vive (Rio de Janeiro, 1986). Juntamente com essas denominações se relacionam a fundação da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), Comunidade da Graça (São Paulo, 1979), Renascer em Cristo (São Paulo, 1986) e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994). Todas entre outras mais constituem as chamadas denominações pentecostais de Terceira Onda com características peculiares, diferentes das anteriores no país.

Uma das características básicas dessas denominações é sua maior ênfase na chamada “libertação de demônios ou espíritos malignos”, possessões espirituais ou exorcismo, nominando e buscando soluções para os males que afligem o adepto na vida cotidiana. A centralidade da presença de espíritos no corpo de fiéis serve para prestar um tom mais dramático e performático dos cultos e pastores tanto na denominação como na televisão e rádio.

¹⁴ Apesar de o termo ser de origem católica, “exorcismo” foi apropriado por denominações pentecostais, consistindo na prática nos cultos de buscar soluções ao evadir espíritos malignos que molesta a vida cotidiana dos adeptos: problemas de saúde, problemas financeiros, violência urbana e doméstica, infidelidade conjugal, alcoolismo e drogas, desemprego, medo, insegurança, perda de referências entre outros que compõe problemas decorrentes da vida urbana contemporânea.

O uso de atos espetaculares, para emocionar, impressionar e chocar audiências aproxima-se com o cinema e o teatro. A sua concepção moderna de *performance*, com o uso freqüente de luzes e sonoplastia para maximizar o efeito final, combina-se com um agressivo uso da mídia com fins propagandísticos. Cenas amadoras de drama, com atores amadores buscam refletir a realidade vivida na família brasileira, indo ao ar em canais de televisão, como na Rede Record, CNT e Bandeirantes, freqüentemente.

O uso de dramas televisivos reconhece a maior suscetibilidade e popularidade de teledramaturgias. O sofrimento metaforizado na bíblia não comove tão diretamente os telespectadores e fiéis como um relacionamento conjugal em crise expressa em cenas de discussão, choro e desespero. No entanto, ao contrário das telenovelas, esses dramas veiculados na mídia por denominações como a IURD não apresentam um desfecho narrativo, mas propõe ao telespectador uma solução caso ele compareça aos seus templos. Uma interatividade se desenvolve na mídia de massa em que o fiel ou espectador se comove e se identifica com o drama transmitido buscando uma solução em um templo próximo.

A interatividade midiática é tão expressiva que programas religiosos inteiros são dedicados à escuta de problemas e angústias da população a ser ouvida e aconselhada por um pastor, ao vivo, na televisão. Em programas como o da TV Record, “Fala Que Eu Te Escuto”, as pessoas se expressam e nelas podem agradecer o seu pastor por ter melhorado ou solucionado seus problemas anteriores, aumentando ainda mais a atratividade da religião para a população que sofre semelhantes problemas emocionais e profissionais.

Existem outros traços que caracterizam as denominações pentecostais da Terceira Onda. Essas denominações apresentam importantes diferenças teológicas em relação às anteriores (as da Primeira e Segunda Onda). A Teologia da Prosperidade constitui um novo marco cultural no Pentecostalismo brasileiro. Essa teologia prega a valorização do lucro e de posses materiais como reconhecimento divino, algo bastante parecido com as pregações calvinistas. Oro (1996) nos lembra sobre a importância do espírito empreendedor, administradas visando ao lucro, a expansão e a busca pela eficiência, maior satisfação de seus fiéis. Uma ruptura se observa aqui com relação às primeiras denominações pentecostais: o lucro, o empreendimento, a busca por mais fiéis, viraram palavras de ordem, como uma empresa inserida num mercado competitivo atrás de “clientes”.

A Teologia da Prosperidade se originou nas idéias e pregações de Kenneth Hagin, inspirado nos escritos de Essek William Kenyon (1867-1948), que começou a alastrar as idéias dessa teologia pelos EUA junto com missionários e pregadores (Mariano, 1999). A freqüente chegada de missionários e pregadores por eles influenciados, assim como brasileiros que para lá intercambiaram, marcou a significativa importância do capitalismo norte-americano no Pentecostalismo contemporâneo brasileiro.

O espírito do empreendedorismo, a Teologia da Prosperidade ressaltou o espírito de trabalho uma vez argumentado por Max Weber (1989). Esses elementos culturais tiveram como origem geográfica um mesmo lugar: a América do Norte. Enquanto a origem das denominações da Primeira Onda adveio da Europa, da

década de 1950 em diante as mudanças e novidades institucionais e teológicas começaram a ter origem nos EUA. Denominações da Segunda Onda tiveram origem com missionários norte-americanos como na Igreja do Evangelho Quadrangular, originada da anglo-americana “International Church of the Foursquare Gospel”.

A Teologia da Prosperidade se manifesta em recorrentes reuniões de empresários e homens de negócio evangélicos. Associações como a ADHONEP (Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno) e CCHN (Comitê Cristão de Homens de Negócio) refletem, respectivamente, as associações norte-americanas “the Full Gospel Businessmen’s Fellowship International” e o “Christian Businessmen’s Committee”. Os encontros de empresários com semelhantes filiações religiosas, constituindo um evento para realizarem negócios, aproximam a religião dos objetivos capitalistas. A influência norte-americana nessas associações de negócios evangélicos também se manifesta em recorrentes intercâmbios entre pastores e missionários a fim de manterem a ligação institucional.

Duas das maiores denominações da Terceira Onda no Brasil, a IURD e a Internacional da Graça têm como fundadores Edir Macedo¹⁵ e Romildo Ribeiro Soares, respectivamente. Ambos freqüentaram a denominação Nova Vida na década de 1960 e início da de 1970. Foi nessa denominação que as práticas de possessões espirituais e a Teologia da Prosperidade foram estabelecidas.

Bittencourt (apud Giumbelli, 2002, p.303) enfatiza três eixos de

¹⁵ É emblemático o passado religioso do fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. Ele freqüentava, no Rio de Janeiro, terreiros de crenças afro-brasileiras e atendia a cultos católicos e sessões espíritas igualmente. (Mariano, 1999). *Regis ad exemplar*, fundada a IURD, a instituição foi influenciada por essa diversidade de crenças e práticas religiosas brasileiras.

denominações da Terceira Onda: “a cura, o exorcismo, a prosperidade”, que satisfariam as demandas e necessidades de:

[...] uma população confrontada com o aumento de doenças e a falta de atendimento médico; o exorcismo serviria para nominar e tornar vulneráveis sentimentos e condições que fazem o cotidiano dessa população (medo, insegurança, perda de referências, orfandade civil); e a oferta de prosperidade atenderia aos anseios de ascensão social.

A IURD manifesta consciência de ruptura nas suas características com relação às demais denominações pentecostais:

Nós pregamos não apenas que o Senhor Jesus Cristo cura e salva a alma, mas que também garante a prosperidade terrena. Ele soluciona qualquer problema. Enquanto algumas denominações dizem: ‘se for da vontade de Deus’, e outras enfatizam ‘a felicidade eterna é somente alcançada após a morte’, a IURD mostra que somos filhos e herdeiros de Deus. Por isso, no momento em que O aceitamos como Pai, podemos alcançar maravilhas. É a fé em ação. Fonte: <http://folha.arcauniversal.com.br/> [acessado em 29 mai. 1999].

Ricardo Mariano (1999, p.36), por sua vez, sintetiza as características das denominações pentecostais da Terceira Onda, destacando a “exarcebação da guerra espiritual contra o Diabo”, a “pregação enfática da Teologia da Prosperidade” e a “liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”. Outra característica importante lembrada pelo sociólogo seria a estruturação empresarial dessas denominações.

A flexibilização dos costumes contrários à rigidez ainda mantida em denominações anteriores como a Deus É Amor e Congregação Cristã dá sinais de crescimento e sedimentação em denominações de Terceira Onda. Com isso, conseguiram essas denominações atrair mais jovens às suas causas adequando-se às mudanças comportamentais começadas na década de 60.

O terno, traje ainda hegemônico entre os fiéis do sexo masculino em denominações pentecostais, está ficando em desuso em denominações mais recentes. Se anteriormente o terno simbolizava o respeito buscado pela sociedade, buscando refletir a seriedade e solenidade dos cultos, os trajes masculinos contemporâneos (bermudas, sandálias, camisetas, bonés etc.) são tolerados, inseridos na estratégia de denominações contemporâneas em atrair mais fiéis.

Os trajes femininos entre os pentecostais também mudaram sensivelmente. Contrasta com os trajes femininos permitidos no passado brasileiro. Em tempos coloniais, a mulher por ser considerada uma espécie de guardiã da moral na sociedade brasileira, foi por muito tempo situada como aquela a ser mais controlada e observada pela sociedade. A tal ponto chegou a ser cobrada a discrição de mulheres católicas de alto e médio nível social no Brasil colonial que mal saíam de suas casas, e quando saíam, trajavam pesados tecidos escuros a esconder todos os atributos femininos somente para freqüentarem as missas (Freyre, 1992).

As mulheres nas denominações pentecostais contemporâneas são permitidas a se maquiarem e a cortarem os cabelos, ao contrário dos pentecostais pioneiros no país, como a Assembléia de Deus (Mariano, 1999). Mas está ocorrendo mudanças nas denominações primeiro e segundo-ondistas. A Igreja do Evangelho Quadrangular, por exemplo, buscou se atualizar ao modelo estético preconizado pelas da Terceira Onda, como comprovava seu programa dominical de TV dedicado aos jovens na extinta Rede Manchete, no programa “Foursquare Gospel” (Mariano, 1999). O programa buscava aderir às gírias e expressões dos jovens, com jovens

sentados no chão, vestindo camisetas e com atrações musicais com gritinhos emitidos pela platéia adolescente.

Os pentecostais da Terceira Onda vestem-se como todo mundo, nem chegando a adotar o legalismo comportamental observado nas denominações anteriores. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos, decidem o corte de cabelo, o penteado e o comprimento dos cabelos. Ouvem rádio, assistem à TV, freqüentam festas, praias, piscinas, esportes, torcem pelos times de futebol etc. No entanto, como Mariano salienta (1999, p.210), “nenhuma mudança ocorreu com relação ao uso de tabaco, às drogas, ao sexo não-marital e aos jogos de azar”. Quanto ao álcool, denominações como a Congregação Cristã, Nova Vida, Comunidade Evangélica, Cristo Salva e IURD permitem seu uso moderado de bebidas leves como cerveja e vinho, mas todos condenam a embriaguez.

São ainda moralistas com relação à pornografia, violência, drogas, e a exploração destes na TV como meio de alcançar maior audiência. O uso de terno e gravata é restrito aos pastores e obreiros. Como Mariano escreve (1999, p.210), é comum observar “fiéis trajarem bermudas no verão ao atender os cultos”. Edir Macedo mesmo condena quaisquer ‘vestes de santos’, indagando se os trajes realmente influenciam no combate contra o Diabo.

Os pentecostais mais recentes têm conhecimento das suas diferenças com relação aos pentecostais anteriores. Uma bispa e fundadora da Igreja Renascer em Cristo, Sônia Hernandez, defendeu a oposição a eles em termos estéticos:

Quem inventou essa história de que, para agradar a Deus, as pessoas têm que ser tristes, pobres e mal vestidas? Não aceitam que a gente tenha ganhado a BMW na rifa, toque *rock*, seja feliz. Não aceitam nossa liberdade de falar da 'Bíblia' sem ser ET. A gente aceita todos como eles são. Você pode usar miniblusa, colocar 50 brincos na orelha, pintar o cabelo de azul, usar calça esburacada. Sem acusação. (apud Mariano, 1999, p.211).

O uso de instrumentos musicais como a bateria, contrabaixo e guitarra, como instrumentos de evangelização, constitui em uma outra notável ruptura com o Pentecostalismo anterior. A música sempre foi considerada parte da liturgia evangélica, com o uso do coral e orquestra. Entretanto, foram denominações como a Nova Vida e Renascer em Cristo, pertencentes à Terceira Onda, que introduziram um novo elemento musical ao usarem meios elétricos e eletrônicos nos cultos terminantemente proibidos pelo Pentecostalismo tradicional.

A discografia pentecostal começou no final da década de 1950 com os cantores Luís de Carvalho e Washington Alves. Nas décadas seguintes observou-se um significativo sucesso comercial, com “vendas de até um milhão e meio de discos de um único LP na década de 1990 de Ozéias de Paula” (Mariano, 1999, p.212). No entanto, o gosto evangélico não arriscava ir além de livrarias, certos estilos musicais e denominações. Já na década de 1980 se iniciaria a mudança.

O movimento gospel nos anos de 1980, lançado por congregações batistas, metodistas, presbiterianas e por denominações pentecostais terceiro-ondistas, incorporou diversos estilos musicais considerados como profanos anteriormente: lambada, rock, funk, rap etc. O movimento, apesar de ter enfrentado resistência inicial notável, veio para se estabelecer entre os jovens crentes.

O gospel se popularizou e se expandiu a ponto de se tornar uma “indústria

gospel”. Como Mariano (1999, p.213) enumera, houve não somente a ampliação do “número de gravadoras” como também de:

[...] produtoras de programa de TV, empresas de software, fábrica de brinquedos, agências de turismo (para a “terra santa”), emissoras de rádio [...] camisetas, estamparias e demais peças de vestuário, e as lojas de instrumentos, CDs e partituras musicais [...] materiais escolares e objetos de uso pessoal [...] com mensagens cristãs [...] bonecos de brinquedo do pastor Davi, [...] Moisés e da Arca de Noé, bonés, fitas de vídeo com desenhos animados, CD-ROM com jogos interativos para crianças e adultos e videogames com histórias e personagens bíblicos.

Inclui também nesta revolução estética dos pentecostais produtos de beleza como xampus, potes de gel, colônias, loções, desodorantes etc. do grupo Embeleze. Camisetas com slogans evangélicos, adesivos nos carros e até tatuagens bíblicas pelo corpo demonstram a mudança sensível que os pentecostais recentes empreenderam a fim de se aproximar com as mudanças na sociedade brasileira contemporânea. Os antigos templos com aspectos sóbrios e ascéticos cederam terreno a uma arquitetura pós-moderna, freqüentemente ocupando antigos cinemas, teatros e prédios comerciais desativados.

A religião deixou de ser um fim em si mesmo e busca atrair novos fiéis, concorrendo com inúmeras outras crenças disponíveis. A semelhança com a vida cotidiana, com valores do materialismo, hedonismo e consumismo foi incorporada ao estilo de vida religiosa de pentecostais mais recentes. Tornam-se mais atrativos, oferecendo um estilo de vida ao fiel em busca de uma compreensão do mundo, uma comunidade e valores morais. Requerem a participação dos fiéis, não exigindo a condenação nem o afastamento do mundo.

Parte dessa competitividade entre as inúmeras crenças religiosas disponíveis resultou em segmentação do perfil do fiel. Em artigo no Jornal do Commercio do Recife (Westin, 03/07/2005), denominações evangélicas contemporâneas segmentam seus rituais para atender a diversidade de clientes. Inclui nessa diversidade homossexuais, surfistas e algumas até ministram aulas de inglês para a leitura da bíblia. O artigo conclui com uma ponderação: a segmentação reflete as relações de mercado capitalista, de concorrência, visando à sobrevivência no mercado religioso.

Outro fator a destacar é a importância da figura moral do pastor na comunidade. A influência dos pastores pentecostais ultrapassa os templos e chega à sociedade. A figura do pastor inspira muitas vezes respeito e reconhecimento na comunidade. O pastor Marcos Pereira da Silva, presidente da Assembléia de Deus dos Últimos Dias, uma facção mais conservadora da mesma denominação ilustra bem o caso. O seu respeito nas comunidades carentes na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro chegou a incluir o respeito de lideranças do Comando Vermelho. Com sua reputação o pastor conseguiu estabelecer negociações com presidiários que se rebelaram na Casa de Custódia, revelando a precariedade do Estado nessas ocasiões e a ascendência de pentecostais na sociedade brasileira (Lobato, 06/06/2004).

A ascendência moral de pastores como Marcos nos mostra um aspecto valorizado pela população. As denominações pentecostais demonstram ser um local mais acessível, mais próximo, para o fiel buscar retidão moral e respeito dos outros da vizinhança. Convertendo-se para ser “crente”, o indivíduo atravessa atos

simbólicos para renascer vestido apropriadamente, com a bíblia sempre em mão, recusando vícios e imoralidades que corroem a sociedade onde vive.

A reputação prometida de ser um fiel pentecostal associa-se ao senso de pertencimento a uma comunidade. A denominação oferece aos seus adeptos um apoio social e emocional para a vida. Nos cultos, o adepto encontra um espaço de expressão mais livre, oferecido pelos gritos de aleluia, cantos e bater palmas. Um espaço a extravasar e comunicar sua frustração, onde outros podem escutá-lo e oferecer promessas e soluções para seus problemas.

A figuração do mal na figura de espíritos malignos, muitas vezes associados a espíritos de cultos afro-brasileiros, acaba servindo de explicação dos males que afligem a sociedade brasileira e mundial. A polarização do bem e do mal na sociedade permite simplificar as explicações dos acontecimentos atuais para o adepto. O desemprego, as enchentes, as guerras seriam conseqüências nefastas de falta de fé e de crença. O mal atuaria nesses casos negativos, em que o bem, pela fé dos fiéis, poderia reverter esses casos. A explicação dos males e sucessos no mundo pela figuração do bem e do mal encontra eco nas mitologias na história da humanidade.

No entanto, algumas denominações pentecostais discordam sobre a atuação do fiel no mundo cotidiano. Em denominações mais recentes, como a IURD, o fiel é levado a adotar uma postura mais ativa no combate ao “mal”. Iniciativas como distribuição de cestas básicas, remédios, alfabetização entre outros nos revelam isso. Em contraste, denominações mais antigas como a Congregação Cristã, ainda

consideram o mundo como decadência mundana (drogas, desastres naturais, prostituição, violência etc.) a ser evitado e condenado, sendo o espaço extramundano local de recompensas para os bons adeptos. Uma mudança de postura de pentecostais terceiro-ondistas em relação ao mundo intramundano que revela o engajamento e ativismo às necessidades cotidianas da sociedade brasileira.

Como vimos, então, denominações pentecostais no Brasil não se revelam homogêneas. Diferenciam-se nos costumes, no uso de meios midiáticos, de instrumentos musicais e até na arquitetura de seus templos. Mas como se distinguem as práticas e crenças pentecostais no Brasil?

9.1 PRINCIPAIS PRÁTICAS RELIGIOSAS PENTECOSTAIS

Para ser um pentecostal, o adepto deve passar por três fases principais. Suas práticas são essenciais para todas as denominações pentecostais. Elas servem para distinguirem-se entre si e de outras igrejas, denominações e seitas não-pentecostais. A primeira consiste na declaração individual de que Jesus é o Salvador, que ele aceita Jesus declarado em voz alta na denominação. As outras duas fases são práticas que não seguem necessariamente ordem cronológica. Uma é o “batismo na água”, através de imersão, no qual consiste em um ritual simbolizando a passagem do adepto ao pentecostal, corresponde ao reconhecimento oficial da sua aderência à seita. A passagem pela água simboliza a “lavagem”, “purificação” da vida passada do adepto.

A outra fase principal consiste no “batismo no fogo”, manifestação de glossolalia – uma espécie de transe verbal caracterizado pela emissão espontânea de uma seqüência prolongada de sons que não faz sentido além de sua esfera mística. André Corten (1999) observa que a glossolalia consiste na prática que distingue o Pentecostalismo de outras crenças, juntamente com o discurso espontâneo e o canto que permitem o adepto expressar seus anseios e expectativas. A importância da fala espontânea, sem considerar o vocabulário e a correção gramatical, torna-se um importante canal de comunicação do adepto para expressar seus sentimentos reforçando laços de solidariedade e de senso de pertencimento a uma comunidade.

O que aconteceu no dia de Pentecostes foi emblemático para a glossolalia e, conseqüentemente, para o Pentecostalismo. A manifestação transcendental nos apóstolos marcou um interregno entre a presença física de Jesus e a promessa de receber “a virtude do Espírito Santo que há de vir sobre vós” (Bíblia, 1995, Atos 1:8). Explosões de palavras foi um sinal do poder transcendental manifestado, uma forma radical de comunicação “das grandezas de Deus” para todos e em todas as línguas (Bíblia, 1995, Atos 2: 11).

A ênfase na glossolalia renunciou o caráter internacional do Pentecostalismo. Sem se limitar às expressões de uma língua em particular, o livre discurso da glossolalia é uma prática poderosa sem fronteiras para todos aqueles que através dele podem se expressar livremente suas frustrações e anseios. A fala emitindo sons incompreensíveis pode servir de expressão para os oprimidos ou

desfavorecidos, para todos em qualquer região ou país.

Interessante notar que os diferentes dons divinos são valorizados diferentemente de acordo com a denominação pentecostal brasileira. Seguindo a classificação de Freston (1993), as denominações pertencentes à Segunda Onda no Brasil – Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo e Deus É Amor – dão importância à “cura divina”, enquanto entre as denominações da Primeira Onda – Assembléia de Deus e Congregação Cristã – se retêm na prática da glossolalia. Alguns autores, como mencionado anteriormente, explicam o crescimento do Pentecostalismo na América Latina, EUA, África e Ásia durante os anos de 1950 e 1960 precisamente por causa de seu forte apelo da “cura divina” entre a população, um acesso ao melhoramento da sua saúde física e mental (Mariano, 1999).

Mas em que consiste a “cura divina”? Ela é realizada através de gestos rituais de imposição de mãos visando à cura, “que expressa uma emoção de compaixão através de contato corporal” (tradução nossa) (Corten, 1999, p.51). A imposição de mãos é uma forma de bênção praticada e observada no Velho Testamento (Bíblia, 1995, Gênesis 48) e usada por Cristo e pela Igreja Católica objetivando milagres. Os pentecostais acreditam que podem receber o dom divino da cura através do Espírito Santo. Essa prática não se restringe aos pastores, mas é também manifestada por assistentes, muitos sendo mulheres.

As possessões espirituais, outro dom divino presente em denominações da Terceira Onda – IURD e Internacional da Graça de Deus, por exemplo – tem uma natureza similar à “cura divina”. O mal ou doença deve ser extraído do corpo do

adepto possesso. A busca pela evasão do espírito maligno, o “exorcismo” como eles denominam, é necessária no momento em que o mal, o demônio se manifesta através do adepto provocando nele males físicos e espirituais. O “exorcismo”, contudo, se diferencia da “cura divina” devido aos seus atos mais espetaculares e formas de expressão mais melodramáticas, propícias a serem televisionadas por serem mais impressionáveis ao público.

A experiência emocional ocupa lugar central na experiência pentecostal. Como André Corten nos diz (1999), as emoções nos louvores permitem ao pobre se expressar mais livremente, suas frustrações, medos e esperanças. As várias manifestações de glossolalia, curas divinas e possessões espirituais todos constituem maneiras de expressão. Todas essas práticas acabam sendo mais inclusivas que exclusivas como ocorre na Igreja Católica e o Protestantismo tradicional, ambos com intrincados rituais religiosos e exigências de formação teológicas para seu clero.

Entendemos agora que o batismo na água por imersão, a glossolalia, a “cura divina” e as possessões espirituais constituem importantes práticas do Pentecostalismo brasileiro. Cada dom é enfatizado diferencialmente de acordo com a doutrina da denominação pentecostal.

As explicações acerca dos costumes diferenciados das denominações pentecostais nos permitiram avaliar os tipos de práticas existentes, mas não definiram de que maneira elas se desenvolveram. Em outras palavras por quais motivos denominações pentecostais se popularizam? Como estudiosos tentaram

explicar esse fenômeno social? O entendimento dessas questões nos revelará um quadro de crescimento pentecostal no Brasil, requisito importante para depois nos focarmos na religiosidade brasileira atual no qual ela se insere.

7.2 ESTATÍSTICAS E PARADIGMAS DO CRESCIMENTO PENTECOSTAL BRASILEIRO

O notável crescimento pentecostal no Brasil é demonstrado pelas estatísticas, multiplicando por cinco a sua presença nas últimas seis décadas, crescendo de 3% da população em 1940, 6% em 1970, 9% em 1990 e alcançando 15% da população em 2000. Em estados como o Rio de Janeiro e Goiás eles alcançaram cerca de 20% da população. Em dois estados, Rondônia e Espírito Santo, os protestantes alcançam um quarto da sua população (IBGE, 2000).

Importante ressaltar que esse crescimento ocorreu de maneira desigual entre as denominações protestantes no Brasil. Enquanto o Protestantismo não-pentecostal no Brasil (presbiterianos, luteranos, batistas e adventistas, os maiores) cresceu de 3,7 milhões de adeptos em 1991 para alcançarem 4,3 milhões em 2001, um crescimento de 600 mil em uma década, os pentecostais (Congregação Cristã, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Deus É Amor, IURD, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo e Sara Nossa Terra, para incluir somente as maiores) cresceram de 4,85 milhões em 1991 para 10 milhões em 2001, um crescimento de 5,15 milhões em uma década (IBGE, 2000) (Tabelas 3, 4 e 5).

Tabela 3 - Denominações protestantes não-pentecostais (1991-2001)

Ano de Fundação	Luterana 1824	Presbiteriana 1859	Batista 1889	Adventista do Sétimo Dia 1895
Adeptos em 1991	1 milhão	498,000	1,5 milhão	706
Adeptos em 2001	930,000	500,000	1,8 milhão	1,1 milhão
Templos	3,108	3,000	10,00	3,235
Pastores	1,550	2,500	10,000	1,500

Fonte: (IBGE, 2000).

Tabela 4 - Denominações pentecostais da primeira e segunda onda (1991-2001)

Ano de Fundação	Congregação Cristã do Brasil 1824	Assembléia de Deus 1911	Evangelho Quadrangular 1951	Deus É Amor 1962
Adeptos em 1991	1,6 milhão	2,4 milhões	303,000	170,000
Adeptos em 2001	2,2 milhões	4,5 milhões	1 milhão	750
Templos	14,300	22,000	6,300	5,000
Pastores	18,700	21,000	12,500	9,000

Fonte: (IBGE, 2000).

Tabela 5 - Denominações pentecostais da terceira onda (1991-2001)

Ano de Fundação	Universal do Reino de Deus 1977	Internacional da Graça de Deus 1980	Renascer em Cristo 1986	Sara Nossa 1992
Adeptos em 1991	268,000	100,000	10,000	3,000
Adeptos em 2001	2 milhões	270,000	120	150
Templos	7,000	900,000	400	1,000
Pastores	14,000	1,500	1,000	1,100

Fonte: (IBGE, 2000).

O impressionante crescimento de denominações pentecostais deve-se a várias explicações. Emílio Willems (1975), por exemplo, focalizou nas conseqüências sociais que a urbanização e a industrialização geraram a partir da década de 1950 e 1960 como as principais causas do crescimento pentecostal. Segundo ele, muitos migraram para redutos urbanos, buscando integração social no Pentecostalismo, principalmente levando-se em conta que a Igreja Católica de então se encontrava por demais restrita e pouco ágil para alcançar as periferias urbanas de grandes cidades.

A relativa descentralização e flexibilidade de denominações pentecostais foi fator decisivo nesse momento de urbanização. Não dependente de uma hierarquia centralizada como a do Vaticano, as denominações pentecostais conseguiram alcançar e chegar antes a esses novos imigrantes e com eles se popularizaram nas periferias.

Os pentecostais a partir dos anos de 1950 e 1960 tiveram um período de crescimento expressivo. Isso foi em parte devido à importância dos mesmos como núcleos de integração para recém-migrados em grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro. Atividades sociais foram seguidamente promovidas criando movimentos de solidariedade nas comunidades: escolas de bairro e centros de saúde foram encorajadas e construídas, distribuição de cestas básicas foi feita e o analfabetismo foi combatido. A integração social oferecida por denominações pentecostais nas periferias urbanas certamente explica consideravelmente o crescimento pentecostal no Brasil.

Por outro lado, a Igreja Católica na América Latina em geral considerou os protestantes e o crescimento pentecostal como uma ameaça ao seu histórico domínio espiritual na região. Tentando identificar a alma latino-americana como sendo católica, os bispos na Primeira Conferência de Bispos Latino-Americanos em 1955, tardiamente, constataram a presença protestante como rival religioso a ser contido. Protestantes historicamente ficaram restritos a Escandinávia, mundo anglo-saxão e partes da França. Muitos então consideraram o crescimento protestante na América Latina como resultado do imperialismo norte-americano (Cleary apud Oro & Steil, 1997, p.10). Para conter o seu avanço, o Vaticano propôs uma estratégia ofensiva no continente. Mais de trinta anos após o Papa João Paulo II avisou aos bispos na Quarta Conferência em Santo Domingo em 1992:

We should not underestimate a particular strategy aimed at weakening the kinds of strength provided by unity. To that end, significant amounts of money are offered to subsidise proselytising campaigns that try to shatter such Catholic unity (João Paulo II apud Hennely, 1993, p.48).

Durante os anos de 1970, a Igreja Católica financiou diversos estudos objetivando entender as causas de conversão de tantos brasileiros ao Protestantismo (Novaes, 2002). Até marxistas tentaram explicar o crescimento pentecostal no Brasil em termos de emergência de consciência de classe (Rolim, 1980). Com sua ênfase na espiritualidade, fé e rejeição do mundo, como as primeiras denominações pentecostais, os pentecostais se afastaram da política, visto como deterioração das relações de fraternidade humana. Mariz (1994) assegura-nos que a melhor explicação para entendermos o crescimento pentecostal no Brasil é como a religião mostra aos desfavorecidos uma maneira melhor de lidar com a sua pobreza e adversidades. Consolo espiritual e retidão moral são oferecidos ao povo como um guia para seguir na vida.

Durante o “boom” pentecostal de Terceira Onda nos anos de 1990, acadêmicos no Brasil intensificaram seus estudos privilegiando aspectos sociais do crescimento religioso. Outros temas foram focados, tais como violência urbana, favelas, manipulação da mídia de massa e a presença cada vez mais notável de políticos pentecostais na arena política brasileira.

Outro estudioso como Chesnut (1997) argumenta que os pentecostais, semelhantemente às crenças afro-brasileiras, cresceram pelo seu forte apelo à comunidade local de oferecer “curas divinas” para a população. Se o estado de miséria é tal entre os periféricos urbanos e o Estado dificilmente consegue reverter tal situação, os pentecostais oferecem alternativas e soluções cotidianas para seus adeptos, e não somente atuando como uma instituição de integração social.

Em suma, podemos afirmar que enquanto os serviços do Estado permaneceram restritos a poucos desde os primeiros anos de colonização, os pentecostais serviram de exemplo de como a sociedade brasileira age, adapta¹⁶ e improvisa, construindo novos laços sociais, escolas, postos de saúde entre outros¹⁷.

A constatação é que o Pentecostalismo gradualmente perdeu suas características originais para se popularizar e sincretizar-se na religiosidade brasileira. Assim revelou sua dinâmica cultural, misturando-se e adaptando-se ao

¹⁶ O maior apelo de denominações pentecostais foi consenso de estudiosos (Freston, 1993; Mendonça, 1989) com relação às anteriores denominações protestantes históricas. Associa-se o crescimento pentecostal como uma “adaptação”, respondendo as “dificuldades, expectativas e valores de uma parcela da população ou de um momento histórico (Giumbelli, 2002, p.303).

¹⁷ Como atesta a Associação Beneficente Cristã (ABC), da IURD, que se destaca no atendimento à população de rua e na distribuição de cestas básicas, roupas, remédios a instituições filantrópicas e a moradores de favelas (Giumbelli, 2002). A estratégia da “ação social” da IURD se explica pela busca de uma maior legitimação social e uma nova imagem pública “após denúncias contra Edir Macedo de estelionato, charlatanismo e curandeirismo previstos no Código Penal nos respectivos artigos 171, 283 e 284” (idem, 2002, p. 313).

ambiente. Refletiu ele novos valores e foi produto de interações sociais entre os migrantes nas periferias urbanas. Possibilitou a crença que a população marginalizada incorporou e acreditou: promessas de uma vida melhor depois da morte, retidão moral, numa nova ética de trabalho e de solidariedade com seus familiares e vizinhos. O pentecostal brasileiro, enfim, nasce como uma identidade, como algo a assumir e praticar entre seus conterrâneos, fugindo do anonimato e instabilidade que as relações de mercado provocam nos centros urbanos.

Levamos em consideração até o momento que fatores como integração social, solidariedade e curas todos se constituíram como desencadeadores para a popularização pentecostal. Sabemos, também, que as denominações pentecostais no Brasil cresceram em fases sucessivas, cada qual apresentando suas ortodoxias e flexibilidades, peculiaridades de práticas, costumes, crenças e até com o uso da mídia de massa. Mas como o Pentecostalismo se relacionou, de fato, no ambiente da religiosidade popular brasileira?

Para isso devemos estabelecer um ponto central do presente trabalho: a relação entre a religiosidade brasileira e o Pentecostalismo contemporâneo. Descreveremos a seguir algumas de suas interrelações culturais: quais as práticas e costumes pentecostais podemos associar com crenças populares e religiões brasileiras? Especificaremos a relação do Pentecostalismo com crenças afro-brasileiras e com o Protestantismo tradicional. Posteriormente, consideraremos a atuação da mídia de massa em denominações pentecostais como fator de expansão contemporânea e a adaptabilidade de um paradigma pentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus, em sociedades no exterior.

5 RELIGIOSIDADE BRASILEIRA E O PENTECOSTALISMO CONTEMPORÂNEO

“Aquele que combate muito tempo o dragão, torna-se ele mesmo no dragão”

Nietzsche.

Como escreveu André Corten (1999), o Pentecostalismo tem raízes transnacionais. Suas ênfases voltadas para curas e soluções de problemas cotidianos manifestadas nas cerimônias religiosas ecoam o Metodismo protestante e crenças africanas. Essas duas influências, então, constituem importantes fatores a considerarmos para a compreensão do Pentecostalismo brasileiro.

O Protestantismo, que veremos primeiramente, emprestou as raízes doutrinárias ao Pentecostalismo, a sua ética de trabalho, a noção individual do fiel e as atitudes empresariais de gestão. Crenças afro-brasileiras, por sua vez, ofereceram costumes e práticas encontradas nos cultos pentecostais. Todas essas influências foram essenciais para explicar o crescimento pentecostal no Brasil ao longo do século 20.

Ao contrário da concepção calvinista que prega a atuação do fiel no mundo intramundano para achar a salvação, expressada na sua ascese e ética de trabalho, o Pentecostalismo valoriza a praticidade, a solução de problemas cotidianos dos adeptos através do transe e da cura divina. O transe e a possessão espiritual alvejarão uma ligação mais direta e prática com entidades divinas, a pedir intervenções e soluções de problemas, sem questionamentos doutrinários e teológicos, os quais seriam manifestados pela presença do Espírito Santo no fiel, testemunhado por atos como curas divinas. Esses elementos evocam práticas

presentes em crenças afro-brasileiras.

“Tradicionalmente o Pentecostalismo tem sido considerado como associado ao Metodismo” (tradução nossa), como declara Corten (1999, p.28). A mesma origem se evidencia na importância dada ao movimento revivalista, no cantar alto, nos gritos ao Senhor, na caídas ao chão durante os cultos nos templos. Halévy compara esse comportamento histórico, essa expressividade corporal, com a seita dos “Jumpers” no País de Gales, Grã Bretanha, que acabou atraindo a atenção da *Gentleman’s Magazine* de Julho de 1799:

[A]n offspring of Methodist revivalism, threw themselves flat on the ground when the sermon began. Soon they felt themselves inspired from Above, rose to their feet and jumped in time. An outbreak of collective hysteria had begun which might continue for hours on end. (Halévy apud Corten, 1999, p.31).

Efetivamente podemos constatar que o Pentecostalismo brasileiro carrega historicamente heranças protestantes em suas práticas e crenças, mas também recebe a influência de crenças e práticas afro-brasileiras que foram reinterpretadas nas suas cerimônias. Analisaremos, a seguir, essas tendências.

10.1 INFLUÊNCIAS PROTESTANTES NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Uma nova cultura religiosa que adveio com os protestantes na sociedade brasileira foi a noção individual do fiel e do seu trabalho. O Protestantismo, desde sua origem com Calvino, enfatiza a ligação entre o indivíduo e Deus como meio de

salvação. Com essa ligação, sem os mediadores como os padres católicos, adveio a idéia de indivíduo como uma alma buscando salvação na Terra. O indivíduo ele mesmo teria que provar e demonstrar que era apto a ser salvo na vida do além. Como Sérgio Buarque de Holanda nos coloca (1994), essa cultura foi nova na sociedade brasileira colonial profundamente católica, em que a alma – no sentido da moralidade e comportamento do indivíduo – pertencia à comunidade, sendo por ela vigiada e a ela devia satisfações. Holanda continua escrevendo que essa nova cultura do Protestantismo tem na idéia do indivíduo uma forte ênfase na idéia do mérito individual de trabalho. É através dessa ética de trabalho que os protestantes poderiam alcançar a salvação aos olhos de Deus.

A ética de trabalho advinda do Protestantismo foi fundamental para o Pentecostalismo brasileiro. Essa ética se caracteriza como individualista e com forte ênfase no comportamento ascético e rigor moral. De acordo com Chesnut (1997), na IURD a Teologia da Prosperidade constitui num dos seus pilares principais. Essa idéia nos sugere que o trabalho individual é incentivado e visto como bom por Deus, ao contrário da idéia católica de ver o trabalho e o lucro como suspeitos, muitas vezes vistos como práticas judias, em tempos coloniais. No Pentecostalismo, o trabalho “sério”, como se referem, é valorizado, aquele que não se corrompe, persiste e incentiva a acumulação do lucro para o crescimento e expansão do trabalho.

A Teologia da Prosperidade nos mostra como algumas denominações pentecostais brasileiras, como a IURD, têm sido influenciadas pelo Protestantismo na sua forma calvinista. Paradoxalmente, o comportamento ascético foi valorizado

em denominações como a Assembléia de Deus e Deus É Amor, mas que mudou ao longo do século 20 para serem ignoradas por denominações pentecostais mais contemporâneas, as de Terceira Onda. A Teologia da Prosperidade vai de encontro ao ascetismo ao valorizar o lucro e o trabalho, ou uma postura mais ativa do fiel no mundo. Fiéis da IURD, por exemplo, são encorajados a comportarem-se empresarialmente na sua organização. Por outro lado, pentecostais como a Deus É Amor, e em certa medida a Assembléia de Deus, condenam estas atitudes e sua permissividade ao mundo.

O individualismo presente na crença do adepto protestante com Deus, sem intermediação de padres a interpretar e a atuar na sua salvação, passou a se constituir num novo traço cultural no cenário religioso brasileiro no século 20. Até então o senso de comunidade e de laços sociais era forte na sociedade predominantemente católica. O Pentecostalismo como um desdobramento protestante trouxe ao Brasil um caráter mais privativo e íntimo da religião. Além do mais, mesmo existindo várias crenças na colônia portuguesa, no Brasil do século 20 surgem outras opções cristãs, não tão marginalizadas e restritas a determinadas etnias como os cultos afro-brasileiros. Evidentemente os “crentes”, como são chamados pelos católicos, eram vistos como estranhos na sociedade, mas sua entrada e popularização mudaram o quadro religioso brasileiro para uma maior pluralidade de crenças religiosas.

Atualmente, a Igreja Católica não tem mais a pretensão hegemônica e universal no plano religioso brasileiro como no passado. Como Sorj (2000) enfatiza, o pobre pode sempre escolher qual religião e a possibilidade de desistir e buscar

outra que melhor satisfaça suas necessidades.

Outro aspecto essencial é que essa mesma noção individual que os pentecostais herdaram do Protestantismo deu origem a um papel de maior autonomia para a mulher numa sociedade em que o machismo predomina. As mulheres pentecostais desenvolveram uma noção não mais tão submetida às vontades de seus maridos ou do homem, muitas vezes vivendo sob condições humilhantes como com homens ou maridos alcoólatras e infiéis. Em denominações pentecostais as mulheres casadas podem moralizar e tentar influenciar o comportamento do seu companheiro, a evitar as drogas, violência doméstica, e outras práticas sociais recorrentes. Brusco (1993) argumenta que essas religiões, como o Pentecostalismo, ajudaram no geral as mulheres a ressocializarem seus companheiros evitando padrões destrutivos de comportamento do machismo.

A noção individual confere à mulher um papel mais autônomo nas suas famílias e sociedade, tendo mais responsabilidades onde tem a oportunidade de influenciar outras famílias além da sua de acordo com a conduta e moral da denominação pentecostal (Mariz & Machado, 1997). Contudo, esse estado de maior autonomia não significa uma posição feminista, dado que mulheres pentecostais geralmente seguem diretrizes morais da denominação pentecostal, a obedecer a “vontade de Deus” e tendo a obrigação de se voltar para a família. Nas palavras de Mariz & Machado:

Mulheres pentecostais não se vêem mais como uma vítima tradicional e serva do marido e da família, nem elas se tornam rebeldes que lutam contra a opressão masculina e tentam se livrar disso [...] Para a pentecostal, o indivíduo livre é aquele que consegue resistir às tentações, não sendo uma transgressora da moral e das leis divinas (Mariz & Machado, 1997, p.52).

Natalie Davis (1990), no seu estudo sobre as mulheres na sociedade francesa do século 16, sugeriu que o surgimento de crenças protestantes ofereceu a possibilidade de maior igualdade na relação entre os cônjuges comparados com uma família católica. Não somente uma maior igualdade perante o cônjuge, a mulher protestante também “poderia ler e questionar as Escrituras” (Davis, 1990, p.74). O Pentecostalismo no Brasil, influenciado pela crença protestante, confere à mulher uma possibilidade maior de autonomia, igualdade e questionamento religioso.

Outro traço cultural que o Pentecostalismo introduziu no cenário religioso brasileiro foi o espírito empreendedor associado à religião. Obviamente as minorias calvinistas ou luteranas já apresentaram essa característica. Mas não chegaram a se popularizar e se entranhar na religiosidade brasileira. A criatividade e inventividade de líderes religiosos pentecostais, sempre a improvisar e a inovar, tudo para propagar a palavra de Deus, transformaram muitas denominações pentecostais pequenas em grandes corporações até em escala internacional, como a IURD. Seu espírito de administração combinou bem com a competitividade do “mercado religioso” contemporâneo brasileiro, em que há muitas crenças oferecidas àquele que busca um guia espiritual na vida. Denominações pentecostais como a IURD não somente se expandiram no Brasil, mas também se adaptaram às condições de mercado com uso da mídia de massa de maneira surpreendente, revelando novos parâmetros culturais e religiosos no mundo contemporâneo globalizado e midiaticizado.

Mariano (2004) nos informa sobre a estrutura administrativa da IURD. Edir

Macedo procurou centralizar o comando na pessoa dele mesmo, consagrando dezenas de bispos a assumir funções de mando em nível regional, estadual e nacional. Visando a evitar cismas conseqüentes da expansão das suas denominações pelo Brasil e mundo, Macedo reestruturou o poder eclesiástico, criando três instâncias de hierarquia: Conselho Mundial de Bispos, Conselho de Bispos do Brasil e Conselho de Pastores. Manteve assim a verticalidade de comando, centralizando as instâncias ao seu comando.

A centralidade no mando gerou uma coerência de estratégia de expansão da IURD. O governo episcopal da IURD:

[...] reforça a unidade e coesão denominacional, dinamiza o processo decisório, agiliza a transmissão das ordens superiores e a realização dos trabalhos administrativos, organizacionais e de evangelismo, permite centralizar a administração dos recursos coletados e fazer investimentos caros e estratégicos, como a abertura de novas congregações e frentes de evangelização, a construção de templos de grande porte, a compra de emissoras de rádio e TV, a criação de gravadoras, de editoras e de outros empreendimentos (Mariano, 2004, p.126).

Apesar da centralidade, contudo, Edir Macedo coíbe maior autonomia dos seus bispos, pastores, obreiros e adeptos. Mais de 15 mil pastores titulares e auxiliares são remanejados de local freqüentemente, a evitar maior gerenciamento sobre os recursos coletados, “os adeptos não podem escolher seus líderes locais nem participam de nenhum processo decisório acerca da aplicação dos dízimos coletados” (Mariano, 2004, p.127).

Edir Macedo chega mesmo a impedir maior formação teológica dos seus pastores. Ao contrário do rigoroso processo exigido pelos pastores protestantes históricos, a IURD critica a erudição teológica. A denominação manteve por alguns

anos a Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus (Faturd) no Rio de Janeiro, com formação teológica de quatro anos e cursos básicos de três anos. No entanto, Macedo fechou-a, criticando-a como a uma perda de tempo para os pastores e que não atendia aos interesses dos fiéis, com pouca prática e excessiva teoria.

A organização da IURD não explica por si só sua expansão. Mariano também nos aponta a impressionante capacidade de arrecadação de seus adeptos através de dízimos, superiores comparados às outras denominações. Numa pesquisa feita pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser) em 1994, na região metropolitana do Rio de Janeiro, 27% dos adeptos da IURD contribuiu com um valor a mais que o exigido pelo “dízimo” comparado com apenas 14% dos fiéis da Assembléia de Deus. 17% dos seguidores da IURD contribuíram com um valor menor que o “dízimo”, contra 25% da Assembléia. Dos crentes “cuja renda não ultrapassa dois salários mínimos, os da IURD foram os que mais contribuíram quantias superiores à décima parte de sua renda: 35% contra 20% da média dos evangélicos” (Mariano, 2004, p.128). Tal capacidade de arrecadação dos adeptos, envolvendo orçamentos superiores com relação a outras denominações, e uma significativa centralização administrativa, resulta numa agressiva estratégia de expansão pelas cidades brasileiras e pelo mundo.

Outras denominações pentecostais, como a Sara Nossa Terra, seguem um padrão empresarial de organização. Em Vitória, no Espírito Santo, essa denominação pretende melhorar sua organização implementando canais de televisão, redes de rádio, um escritório nacional de planejamento estratégico e uma estrutura completa de pastoreamento, como se fossem departamentos, para um

funcionamento mais eficiente da denominação (Jornal A Gazeta, 20/05/2001).

O fato acima reflete o que foi sugerido por Montes (1998) comparando denominações pentecostais como negócio, gerenciada como uma empresa e capaz de cobrar por seus serviços. A IURD encarnaria o modelo, já que “o próprio recrutamento de seu clero obedece a um modelo empresarial de tipo *franchising*, uma vez que os pastores ‘adquirem’ seus postos mediante contrato com a igreja” (Montes, 1998, p.89).

O espírito de empreendedorismo deu também origem às associações de empresários no Brasil que totalizam 25 mil deles, como a ADHONEP (Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno). Dentro dessa associação há preferências para fechar negócios para aqueles que compartilham a mesma crença, argumentando que “[p]rotestantes são mais éticos e confiáveis” (Veja, 03 jul. 2002, p.94). Mesmo caso se revela com outras associações de empresários, como a AREPE (Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos) onde o culto de segunda-feira é exclusivamente dedicado aos empresários para realizarem suas transações e contatos.

É evidente o paralelo que temos nessas associações do espírito de empreendedorismo que foi se desenvolvendo com a consolidação do capitalismo, dentro da religião protestante como defendeu Max Weber (1989). O Pentecostalismo no Brasil, mais numeroso que o Protestantismo tradicional, mas compartilhando alguns dos seus traços culturais, trouxe e popularizou uma nova ética de trabalho mais próxima das relações de mercado. Empresários são encorajados e negócios

são feitos nos ambientes das diversas denominações pentecostais.

Os pentecostais no Brasil têm preferência no mercado de trabalho pela sua ética e valores. Sua rígida disciplina reprovando o álcool, drogas, infidelidade conjugal, vida errante e miséria, todos refletem a preferência de empregadores para evangélicos na disputa por uma vaga de emprego. A mudança disciplinar pentecostal reflete na mudança de atitude de fiéis no seu trabalho. Como noticiado em São Paulo (Dimenstein, 27/07/2005), cada vez mais recorrente é o número de “motoboys” a encontrarem na leitura da bíblia um meio de explicação e consolo espiritual para uma vida atribulada nas ruas de São Paulo. O “motoboy” em questão é Euclides F. da Silva que antes de se converter bebia e se drogava antes de trabalhar. Com a bíblia, ele confessa ter mudado para uma vida estável, casou-se e teve uma filha. Declara Euclides que busca ler a mensagem bíblica para seus colegas, depois que viu um deles ensangüentado na Rodovia Raposo Tavares. Um novo espírito de solidariedade e disciplina adveio com a leitura da bíblia.

A sua disciplina influencia também os pentecostais presos. Em presídios lotados eles costumam ser separados dos outros delinqüentes, pelo seu bom comportamento e organização, como acontece na Casa de Detenção de São Paulo. Em lugares como esse, prisioneiros pentecostais como outros protestantes são separados dos outros, para evitarem as drogas, álcool e atos de insubordinação, comum no resto da prisão. Protestantes e pentecostais são permitidos a terem mais visitas, em geral apresentam maiores interesses em saber assuntos do mundo de fora da prisão, planejam melhor seu futuro e têm chance de ter um apoio comunitário maior quando cumprirem sua sentença (Veja, 03 jul. 2002).

Mesmo entre jogadores de futebol, um forte espírito de disciplina reflete o caráter pentecostal nas suas atitudes com relação à violência em campo, como testemunham grupos de atletas, como os “Atletas de Cristo”, totalizando mais de 10 mil membros no Brasil. Durante a Copa do Mundo de Futebol de 2002, foram vistas cenas de jogadores brasileiros com camisetas estampadas “Jesus Te Ama”, como no caso do jogador Edmilson, membro do grupo “Atletas de Cristo”, ou dos jogadores Kaká e Lúcio na Copa do Mundo de 2006. A mensagem vista pela mídia internacional nos revela não somente o comprometimento deles à causa religiosa, mas também o senso de uso de mídia a transmitir sua mensagem para espectadores no mundo todo.

Corten (1999) compara a ética protestante e o Pentecostalismo de Terceira Onda. Estudiosos como Mariano (1999) enfatizam as semelhanças entre a Teologia da Prosperidade, propagadas pela IURD, com a ética de trabalho de protestantes, como os calvinistas. Nessa teologia em particular as pessoas são incentivadas a trabalharem sistematicamente visando ao lucro sustentado através de persistente empenho no trabalho, e a subirem na escala social. Recorrentes são imagens veiculadas na mídia mostrando adeptos confessarem a fé pentecostal como uma condição que melhorou suas vidas, possibilitando a eles abandonarem seus antigos vícios e a se dedicarem ao trabalho. Condições materiais melhores denotam para eles um sinal de sucesso na vida e aprovação religiosa, como aqueles que declaram que não possuíam nem casa própria e nem o que comer, e depois da conversão pentecostal listam como posse uma casa e carros na garagem.

Essencialmente a Teologia da Prosperidade depende da fé dos seus crentes, ou seja, aquele que é pobre o é porque tem pouca fé. Essa prosperidade, continua Corten, somente é válida para um ambiente religioso fervoroso. O fato é que essa teologia, enfim, apresentou um novo parâmetro religioso popular brasileiro, já que o trabalho manual e o lucro eram vistos com desconfiança pelos católicos em tempos coloniais. Os pentecostais, na sua forma da Teologia da Prosperidade, trouxeram novas influências culturais à religiosidade brasileira, tornando os seus adeptos mais propensos às relações de mercado capitalistas.

8.2 INFLUÊNCIAS AFRO-BRASILEIRAS NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Outra das influências decisivas sobre o Pentecostalismo brasileiro veio de crenças afro-brasileiras. Manifestações pentecostais, na expressividade corporal, nas possessões espirituais, nos pedidos de ajuda, de curas, de riqueza e bem-estar por parte do adepto todas remetem a crenças afro-brasileiras, um mosaico que se formou após a miríade de africanos trazidos pelo interesse escravista. Veremos então como se configurou a religiosidade africana à época do tráfico de escravos para depois constatar sua presença, reinterpretada, na origem pentecostal nos EUA e nos cultos pentecostais brasileiros.

Thornton (2002) buscou estudar a religiosidade africana antes do advento ao continente americano, ao investigar as práticas e costumes africanos no continente africano e suas reinterpretações ao contato com o Cristianismo europeu. No seu

estudo, o antropólogo nos proporciona uma visão das crenças africanas nas regiões do Congo e Mbundu, central-oeste da África, de 1500 a 1700, época do tráfico escravista para as Américas.

Primeiro ele constata que não houve propriamente uma teologia em consenso na região, mas um sistema múltiplo e diverso de crenças: alguns acreditavam na transmigração da alma, outros em reencarnações e outros repudiavam qualquer vida pós-morte. Apesar disso, havia alguns traços religiosos em comum na região.

Os sacerdotes entre eles tinham a destacada função de contato com o Outro Mundo, habilidade, como constata o estudioso, que não pressupõe uma hierarquização ou formação doutrinária. A formação e o papel desempenhados pelo sacerdote nos lembram como isso irá influenciar nos costumes afro-brasileiros e pentecostais brasileiros, no atendimento de pedidos de saúde e prosperidade pelos adeptos nos cultos.

Os africanos da região central-oeste mantinham algumas crenças em comum, compondo o seguinte quadro delineado por Thornton (2002, p. 75): “West Central Africans believed in a variety of spiritual beings: remote and powerful spirits residing in the Other World”. Ele prossegue destacando dois tipos de seres sobrenaturais: “two types of distinct Otherworldly beings: remote and powerful spirits that we might describe as deities, and the souls of the recently dead ancestors of the living”. Cultos a ancestrais eram realizados perto de túmulos, afastados de regiões habitadas. Entre seus descendentes, esperava-se dedicação ao culto. Em troca

recebiam “good luck and health, or if they were negligent, sickness and ill luck” (p.79). Uma relação de gratificação ou maldição observada na religiosidade popular brasileira.

Além desses dois tipos, ainda há duas categorias de forças espirituais inferiores criadas pelos africanos da região: “two categories of lesser spirits [...] who either activated charms that any one possessing the charm could use, or were angry spirits, ghosts whose malice and mischief could be troublesome” (Thornton, 2002, p. 75). Entidades divinas e seres sobrenaturais constituem agentes de intervenção na vida cotidiana das pessoas, tomando posse espiritual e manifestando-se no corpo dos adeptos. A evocação de seres sobrenaturais para determinados fins, mesmo para finalidades malignas foi traço transmitido e interpretado por crenças afro-brasileiras e pentecostais.

Outro tipo de entidade estava relacionado a determinados territórios ou regiões. Os lugares sagrados geralmente eram localizados de acordo com a natureza do espírito: perto de lugares elevados, rios e áreas não-cultivadas entre outros. Eram esses espíritos zeladores do bem-estar geral, como entre os falantes de Kimbundu, ou pela moralidade pública como na região de Loango. (Thornton, 2002, pp.75-76).

A última categoria de seres sobrenaturais era composto de espíritos de pessoas malignas, “who had died violent deaths, outcasts, or people who were not buried and formed a category of ghosts and other wicked spirits” (Thornton, 2002, p. 80). Atuavam esses espíritos molestando os vivos. Mas a malignidade desses

espíritos não advinham de uma crença teológica no Diabo, como acreditavam os cristãos. O conceito africano considerava o mal existente somente nas intenções e atitudes das pessoas que evocavam esses seres sobrenaturais.

A religiosidade africana na região central-oeste teve contatos com o Cristianismo no tempo de incursões portuguesas, anteriores ao tráfico escravista. O reino do Congo foi zona central de irradiação cristã na região, mostrando-nos interessantes fusões com a religiosidade local.

Os padres cristãos na região eram escassos, ficando mais a encargo de conduzir sacramentos, como o batismo. Incontáveis eram os batizados, mas todos manifestavam costumes não-cristãos evidenciando o processo reinterpreativo, visitando túmulos de ancestrais à procura de sorte e saúde. Seres territoriais, por sua vez, eram identificados às vezes como santos cristãos (Thornton, 2002, p.84).

O casamento entre a teologia cristã e a religiosidade do Kongo era resultado de reinterpretações como nas cuidadosas traduções de rezas e catecismos. Thornton (2002, p.85) continua: “[b]y describing the elements of the Trinity as “three people”, the catechisms integrated Christian ideas with the concept of the dead”. Mas houve também “fissuras” teológicas. O mais importante foi a respeito do papel desempenhado por ancestrais recém falecidos como ativos participantes na vida dos vivos, conceito contrariado pelos cristãos ao relegarem permanentemente os mortos no Paraíso, Purgatório e Inferno. Para resolver tal conflito feriados cristãos, como o Dia de Finados que celebravam os ancestrais, eram aceitos pelas autoridades católicas, evidenciando um caso de conciliação cultural resultado de uma

reinterpretação dos costumes tradicionais locais com crenças cristãs.

Entre os Ndongo, os jesuítas adotaram uma estratégia de conversão ao empregar convertidos do Congo, que falavam a mesma língua, o Kimbundu. Tratavam a Trindade como figuras ancestrais e “used the language of the ancestors to describe Christian concepts” (p.88).

Houve também aqueles da região que rejeitavam tenazmente a doutrina cristã, como os Imbagala, alguns deles praticantes do canibalismo e do sacrifício humano, traços vistos pelos outros africanos da região como associado à feitiçaria. Assim escreveu Thornton:

The Imbagala openly practiced cannibalism, a trait strongly associated with witches who both symbolically and actually “ate” their victim, either physically or supernaturally by draining them of wealth, luck and power (Thornton, 2002, p.82).

Por fim, Thornton considera que a estrutura básica religiosa centro-africana permaneceu, modificada por idéias cristãs em algumas áreas, formou um padrão relativamente uniforme com variações regionais “probably as great as those between Christians and non-Christians” (pp. 89-90). Uma importante ressalva acerca da diversidade de fusões com o Cristianismo pela múltipla religiosidade centro-oeste africana. Contudo, podemos aferir sobre a centralidade na religiosidade africana de seres sobrenaturais de diversas naturezas, de possessões espirituais, de pedidos de cura, saúde, riqueza e até maldades a essas entidades. Esses elementos, trazidos ao Brasil, foram reinterpretados e incorporados na religiosidade brasileira.

Derradeiramente a diversidade religiosa africana fundiu-se e reinterpretou

novos elementos ao chegar às costas brasileiras. Os escravos no ambiente americano reelaboraram seu universo simbólico e mais tarde suas organizações comunitárias, em um

[...] processo descrito por Bastide como desprendimento de uma superestrutura violentamente arrancada à infra-estrutura que a moldou: sua autonomização migrante por cima do oceano e sua reimplantação em outro embasamento socioeconômico, onde, em meio aos piores constrangimentos, ela conseguiu segregar espaços e recortar novas formas em constantes metamorfoses (Sanchis, 2001, p. 15).

O mundo religioso afro no Brasil recriou sua representação identitária resultando desse processo inúmeras crenças afro-brasileiras que, ecoando suas origens africanas, conferiu maior importância à atuação de espíritos e entidades divinas, servindo para resolver problemas e combater o “mal” que aflige os praticantes desde o Candomblé à Umbanda. Esses males são pertinentes hoje em dia na medida em que eles são a causa e explicação de problemas tais como o desemprego, dificuldades financeira, de saúde, instabilidade marital entre outros. Problemas que possuem um forte apelo entre a população, não necessariamente restritos ao Brasil, mas decorrentes de qualquer sociedade no mundo. O Pentecostalismo brasileiro reinterpretou e incorporou algumas de suas práticas e crenças.

As influências afro do Pentecostalismo brasileiro têm em tese três elementos, como considera Corten (1999, p.29): “o geográfico, o histórico e o antropológico” (tradução nossa). Geograficamente, o Pentecostalismo cresce sensivelmente não somente em países como o Brasil e na América Latina, mas em lugares diversos no mundo em desenvolvimento, particularmente na Coreia do Sul, Filipinas e no continente africano. Com relação à África, Barrets (apud Corten, 1999,

p.29) estima que os pentecostais são ainda mais numerosos do que na América Latina. Tanto é que Hollenweger ressalta a presença considerável do Pentecostalismo no Continente Negro: “in South Africa [...] Ghana [...] and Central Africa” (Hollenweger apud Corten, 1999, p.29).

Do ponto de vista histórico, indiscutivelmente o Pentecostalismo carrega heranças culturais africanas. Além do fato do pastor que fundou o Pentecostalismo nos EUA ser descendente de africanos, William J. Seymour, o movimento primeiramente se consolidou entre os afro-norte-americanos.

O Pentecostalismo nos EUA também encontrou alguns adeptos da etnia branca como demonstra a atuação do pastor Charles F. Parham, mas permaneceu segregado do resto da sociedade norte-americana, enquanto entre os afro-americanos se expandiu e se consolidou.

Todavia, denominações pentecostais diversas foram surgindo nos EUA, diferente das fundadas por Seymour e Parham. A mais expressiva é a “Assembly of God”, a que mais cresceu e se tornou uma das maiores do gênero no mundo.

Do ponto de vista antropológico encontramos influências culturais africanas no Pentecostalismo em manifestações, como descrito por MacRobert:

[...] the clamour, antiphonic responses, repetitive songs, glossolalia, hand clapping, foot tapping, stomping, skipping, body swaying which cause the body weight to shift from one foot to the other, dancing, and other gestures, [which] are all practiced in the religions of Western Africa and in the Christendom of slavery, and are still current today among black Pentecostals in the United States, in Jamaica and in Great Britain [...]. (Macrobert, 1988, p.30).

No entanto, como alerta o estudioso, alguns podem interpretar esses gestos de danças, cantos, balanço do corpo e bater palmas como advindas de pentecostais “brancos” e revivalistas:

[...] [o]ne can argue that the “revivalists” and white Pentecostals engage in the same type of religious behaviour, although generally in a distorted form; this would contradict the argument that these practices are of African origin. Yet there are facts which demonstrate that black models of religious behavior influenced the Whites who attended the same camp meetings as Blacks during the eighteenth and nineteenth centuries, and that these models were incorporated at the birth and throughout the development of the Pentecostal movement in the early twentieth century. In fact, the enthusiasm demonstrated in religious services was often proportional to the number of Blacks in the congregation (MacRobert, 1988, pp.30-31).

O trecho é fundamental para entendermos a influência central de afro-descendentes nos cultos pentecostais, que, desde cedo, influenciou brancos que freqüentaram os mesmos locais de culto. MacRobert (1988) vai ainda mais longe ao expressar, na última linha, a proporcionalidade de afro-descendentes com o entusiasmo dos cultos.

Contrário a algumas doutrinas do Protestantismo tradicional, o Pentecostalismo brasileiro, embora tendo raízes protestantes, incorporou a crença em entidades sobrenaturais em práticas de possessões espirituais e na solução de problemas cotidianos através da magia, demonstrando a influência afro-brasileira. A glossolalia, a cura divina e a possessão espiritual nas denominações pentecostais brasileiras acabam permitindo ao adepto expressar mais livremente suas frustrações e anseios, solucionando seus problemas cotidianos e combatendo espíritos malignos que ameaçam sua vida.

A ênfase dada aos espíritos é parte do que Monteiro (1982) classificou como a importância da magia no crescimento de cultos populares durante a urbanização e industrialização brasileira. O uso de ritos e práticas que evocam a magia não somente se restringiu aos cultos afro-brasileiros. A magia no Pentecostalismo é explícita na relação do fiel com Deus que se efetiva “através dos dízimos e, especialmente, através das ofertas, já que estas expressariam um compromisso em função do qual, por iniciativa do fiel, Deus estaria coagido a cumprir seus desejos” (Giumbelli, 2002, p. 306).

Com isso, o Pentecostalismo adaptou sua oferta à demanda dos adeptos, demonstrando uma atitude prática no meio sócio-religioso. Adapta-se à crença de acordo com os anseios e frustrações da população circundante, buscando solucionar seus problemas cotidianos, atestando influências religiosas afro-brasileiras. Oferecem “serviços mágicos” e isso “permite que as pessoas tenham uma relação descompromissada e fugaz com as igrejas” (Giumbelli, 2002, p.311).

Monteiro (1982) segue dizendo que a diversidade religiosa foi condição fundamental na sociedade brasileira para que diversas crenças coexistissem e se relacionassem resultando em sincretismos. Atualmente, houve mudanças no cenário religioso, pois inexistiu a pretensão universal do Catolicismo como o foi no passado colonial. Na realidade, não existem grandes conflitos teológicos e doutrinários, mas coexistem e propõem explicações de vida e mundo, ou seja, éticas ofertadas no mercado religioso para uma vida espiritual mais confortável. Crenças religiosas disputam fiéis, podendo haver até rivalidade, conferindo um aspecto mais dramático e espetacular, como ocorre entre o Pentecostalismo e a Umbanda, no entanto, não

são mais religiões conflitantes ambicionando abarcar e totalizar a sociedade inteira, a imprimir sua doutrina e crença a todos. Crenças hoje se limitam a disputarem fiéis e buscarem seu nicho na sociedade, cientes da pluralidade religiosa brasileira.

Crenças afro-brasileiras têm uma influência marcante sobre como espíritos são combatidos e tratados em cultos pentecostais. Enquanto no Pentecostalismo brasileiro de Primeira Onda – Assembléia de Deus e Congregação Cristã – os espíritos malignos eram evitados, vistos como uma ameaça do mundo terreno decadente, entre os pentecostais das duas ondas seguintes, como a IURD e Deus É Amor entre outras, introduzem e lidam freqüentemente com a presença de espíritos em possessões, a combatê-los como agentes causadores de problemas, frustrações e medos individuais da população pentecostal. Na Umbanda os espíritos, orixás, exus e pomba-giras, são evocados nas cerimônias. Os espíritos umbandistas servem às necessidades do adepto, a resolver problemas, trazer conhecimento e soluções para sua vida cotidiana, seja proporcionar felicidade, riqueza, saúde etc. No Pentecostalismo, como na IURD, espíritos africanos são vistos como malignos a serem exorcizados, expelidos, servindo ao crente no propósito de superar seus problemas do cotidiano, como doenças, infidelidade e brigas conjugais, dificuldades financeiras, desemprego etc.

Como elucida Chesnut sobre o sincretismo no Pentecostalismo brasileiro, denominações como a Deus É Amor:

[...] raised syncretism to new heights. Borrowing from Roman Catholicism and the African-Brazilian religions of Candomblé and Umbanda, God Is Love [*Deus É Amor*] recovered the thaumaturgy eliminated centuries ago by the Protestant reformers. Exorcism became a main attraction at *Deus É Amor* services. Not only pastors expel demons from their human hosts but also

invoked the “evil spirits” of Umbanda such as Tranca Rua to be then collectively exorcised by the frenzied congregation (Chesnut, 1997, p.38).

O autor (1997, p.44) ainda nos diz sobre a compatibilidade entre a Umbanda e o Pentecostalismo: “Despite radical theological and liturgical differences, Pentecostalism and Umbanda are both popular religions that place healing and spirit possession at the core of their practice”. Ele ainda prossegue:

In their preconversion quest for health, many Pentecostals proselytes consult with a *mãe-de-santo* at an Umbanda *terreiro*. If the Umbanda spirits fails to resolve the problem, the afflicted often seek out the Holy Spirit of Pentecostalism.

A religiosidade brasileira sempre foi imbuída de práticas sincréticas e híbridas. O Pentecostalismo não seria exceção:

The [...] beliefs and practices of classical and modern Pentecostalism [in Brazil] are syncretized with elements of Umbanda [...] the practice of *libertação* vividly illustrates the postmodern syncretism at work in the IURD. Unlike members of classical Pentecostal churches, most people who attend the IURD have had significant experience in Umbanda or one of the African-Brazilian religions (Chesnut, 1997, pp.45-46).

Freqüentes são práticas e ritos dentre o Pentecostalismo brasileiro que demonstram continuidade com a religiosidade popular, sincretizando crenças de religiões concorrentes atuais. Mariano (2004, p. 133) nos lista os diferentes modos e ocasiões onde isso é realizado: em “sessões espirituais de descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, “encostos”, “mau-olhado”, aspersão de fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substituição de fitas do Senhor do Bonfim por fitas com frases da bíblia, evangelização em cemitérios durante os Finados, oferta de balas e doces aos fiéis no dia de Cosme e Damião etc. Especificamente com relação às “sessões de

descarrego”, Ricardo Mariano segue descrevendo:

Um homem todo de branco comanda o culto, cercado por pomba-giras, exus e pretos-velhos. Os auxiliares também se vestem do branco mais puro e acreditam nos poderes do sal grosso e do galho de arruda. Que religião é essa? Ihih, se vossuncê, respondeu umbanda, está errado, mizim fio. O culto – bata a cabeça – é da Igreja Universal do Reino de Deus. Saravá. A Sessão do Descarrego – esse é o nome propagado pela própria igreja – faz sucesso às terças feiras, na Catedral da Fé [...]. (Mariano, 2004, p. 133).

Foi essa plasticidade e flexibilidade do Pentecostalismo, entre outros fatores, incorporando práticas e ritos da religiosidade brasileira, e sua praticidade ao oferecer soluções de problemas cotidianos da população que favoreceu seu crescimento e popularização. O Pentecostalismo, em primeiro momento, chegou ao país como uma religião contraposta à Católica devido a sua origem protestante. Em segundo momento, sincretizou-se com a pluralidade de crenças populares e cresceu para se estabelecer em fins do século 20. Em outras palavras, Regina Novaes constatou que o Pentecostalismo no Brasil resultou de um “encontro cultural entre o Catolicismo universal europeu, a Reforma Protestante e, no Brasil, um território cultural com heranças indígenas e religiosidades influenciadas pela cultura afro-brasileira” (Novaes, 2002, p.74).

Enfim, o Pentecostalismo, carregando influências do Metodismo e Pietismo e de crenças afro-brasileiras, cresceu e se popularizou mesclando-se com as características religiosas da sociedade brasileira, sincretizando-se. Apesar do sincretismo observado na religiosidade popular brasileira há séculos, o Pentecostalismo no Brasil apresenta, todavia, algumas características de intolerância e imposição sobre outras religiões. A demonização de espíritos africanos e a rejeição da idolatria da Igreja Católica aos santos são suas

manifestações mais marcantes. A ironia nesse caso reside no fato de que o Pentecostalismo incorporou influências religiosas afro-brasileiras e católicas, tais como transe espiritual, curas divinas por meio de rezas e atos simbólicos como a “imposição das mãos”, como fazia Jesus entre os doentes. Ao mesmo tempo os pentecostais incorporam elementos dessas religiões e transformam elementos delas em inimigos máximos, como materializações do mal.

Em 1994, um pastor pentecostal chutou uma imagem da Nossa Senhora da Aparecida em rede nacional, na TV Record, canal adquirido pelo bispo Edir Macedo, fundador da IURD. O episódio serviu para demonstrar aos evangélicos que a imagem da santa nada mais era do que gesso. O ato provocou escândalo nacional seguido por inúmeras acusações de corrupção na IURD pela Rede Globo, respaldado, naturalmente, por católicos.

O escândalo evidenciou novas atitudes e comportamentos no cenário religioso brasileiro. A agressão à imagem assim como a demonização de espíritos afro-brasileiros pelos pentecostais demonstram uma afirmação intolerante de sua identidade, negando e combatendo o que não concordam, afirmando com a visibilidade da mídia sua existência.

O episódio da santa, além do mais, serviu para chamar a atenção para o crescimento e a presença pentecostal no cenário religioso brasileiro. A mídia de massa começou a noticiar mais seus eventos e aquisições de teatros e cinemas para fundação de seus templos. O passo de seu crescimento, na década de 1990 destacando-se a IURD, alarmou a Igreja Católica que passou a vê-la como ameaça

aos seus fiéis. Movimentos carismáticos foram encorajados e muitos movimentos novos cresceram na Igreja no Brasil, muitos financiados pelo Vaticano. A Igreja Católica atualmente busca contra-atacar a influência crescente do Protestantismo, e mais especificamente, sua ala mais popular, o Pentecostalismo.

A ala que mais cresce atualmente no Catolicismo brasileiro incorporou práticas e costumes pentecostais. A Renovação Carismática enfatiza também o canto e uma maior expressividade emocional do fiel, a canalizar suas frustrações e anseios. A contra-ofensiva católica nos demonstra mais um episódio de releitura, reinterpretação de uma crença por outra na sociedade brasileira. Os chamados “carismáticos” conferem grande importância a padres com carisma e apelo popular, através de eventos, sermões e cantos em multidão, como ilustra o padre Marcelo Rossi.

A questão essencial é que o Catolicismo efetiva ações de cópias e reproduções em uma espécie de reação tardia a uma outra variante do Cristianismo – o Pentecostalismo - que em um longo trajeto através do século 20 relacionou-se com e sincretizou elementos da religiosidade popular brasileira resultando finalmente em uma nova categoria religiosa.

Mas este processo sincrético e adaptativo do Pentecostalismo não se restringiu somente a assimilação a elementos protestantes e afro-brasileiros. Por fim, o Pentecostalismo brasileiro assume na contemporaneidade um perfil diferente e novo, um produto híbrido cultural da religiosidade brasileira que transcendeu aquele originado nos EUA, revelando uma atitude prática e maleável adequada às

mudanças urbanas e demandas do mercado: a consistente e intensa utilização da mídia de massa numa estratégia de expansão e crescimento inclusive além das fronteiras brasileiras.

6 O PENTECOSTALISMO “UNIVERSAL” BRASILEIRO

A história do Pentecostalismo brasileiro está ligada à evolução da mídia de massa no país. Denominações pentecostais que primeiro chegaram ao início do século 20 e aquelas que se popularizaram nos anos de industrialização da década de 1940 e 1950 em grande parte usaram a mídia para propagar suas mensagens. Em um período posterior algumas denominações disputaram concessões de transmissão televisiva de governos militares ditatoriais nos anos de 1960 e 1970. Foram principalmente as denominações pentecostais pertencentes à Terceira Onda, seguindo a classificação de Freston (1993), que perseguiram um uso sistemático da mídia de massa como a televisão, por muitos denominados de “televangelismo”.

Cultos, curas divinas e a leitura da bíblia podem ser vistos por espectadores quilômetros afastados dos templos, através de rádio ou televisão. Os pastores lêem a bíblia e a relaciona com diferentes momentos da vida cotidiana, envolvendo problemas e anseios da população: desemprego, dificuldades financeiras, problemas amorosos, alcoolismo, drogas, prostituição entre outros. Os programas são facilmente produzidos pelo seu baixo orçamento, improvisando cenários e usando atores amadores, e evitam o ritual litúrgico excessivo nas missas e cultos católicos.

O Pentecostalismo brasileiro usa a mídia de massa de uma maneira peculiar no seu encaminhamento da mensagem à população em geral. A IURD, por exemplo, custeia os programas transmitidos, sendo ela financiadora de 40 estações de rádio,

jornais (Folha Universal, com uma circulação estimada em mais de um milhão por dia), revistas e 16 canais de televisão, incluindo o maior deles, a Rede Record, o terceiro maior do país. Tal investimento não permanece restrito ao território brasileiro. Como veremos a IURD expandiu para o exterior seus templos, pastores e transmissão midiática.

Novaes (2002), contudo, nos aponta que o fenômeno da conversão na vida de um pentecostal ocorre basicamente através de contínuos contatos pessoais e não através da influência da mídia. A sociabilidade presente nos cultos pentecostais corrobora a idéia de que haja “lavagem cerebral” nos meios de comunicação pentecostais. É relevante tal constatação para nos atermos ao fato de que a mídia de massa não lida com os espectadores como *tabula rasa*, mentes a serem influenciadas por mensagens religiosas quaisquer. O espectador não deve ser subestimado pelos estudos sociais porque são atores sociais que possuem um *background* cultural e sua personalidade a negociar e a interpretar as mensagens na mídia de massa. Se o Pentecostalismo consegue atingir a população, congregando incontáveis adeptos em seus cultos, é porque consegue transmitir aquilo que a população anseia ou aceita ouvir e ver.

Atualmente, protestantes no Brasil controlam mais de 300 estações de rádio e de televisão, com um orçamento de mais de meio bilhão de reais. A televisão pentecostal transmite variedades de programas desde grupos de rock com influência pentecostal, clipes musicais, funk, rap, pagode etc. “que somam mais de 90 horas de transmissão televisiva por semana, atingindo mais de 80% dos programas religiosos transmitidos na televisão brasileira” (Veja, 03 jul. 2002, p.91). Centenas de

sítios na Internet já existem com pastores dando sermões on-line a adeptos conectados à rede. É como se o Pentecostalismo contemporâneo não se contentasse em se restringir a suas esferas próprias. Acumulam empreendimentos “em vários ramos econômicos, com incursões pelo terreno dos meios de comunicação de massa” (Giumbelli, 2002, p. 311).

Na venda de CDs, cantores gospel evangélicos vendem consideravelmente, ilustrada pela venda de mais de um milhão de CDs da cantora evangélica Aline Barros, uma jovem desconhecida da maioria da população brasileira, mas “pop” entre os evangélicos. O mercado de música evangélica já “totaliza mais de 96 selos de gravadoras próprias, por volta de mil artistas e bandas, cinco CDs lançados por mês e um orçamento anual em torno de 200 milhões de reais” (Veja, 03 jul. 2002, p.93).

O uso de um personagem "Smilingüido", uma formiga que prega as palavras de Deus tem 18 companhias licenciadas; faturamento de 2005 deve ser de R\$ 12 milhões. O personagem atrai o interesse de empresários e investidores para o crescente mercado evangélico (Folha de São Paulo, 10/07/05). O dinheiro que circula devido aos interesses evangélicos no mercado brasileiro soma “por volta de 3 bilhões de reais por ano e gera um pouco menos de 2 milhões de empregos” (Veja, 03 jul. 2002, p.94).

Por esses números constatamos a significativa parcela consumidora e produtora do mercado evangélico. O universo evangélico abarca carismáticos de outras crenças e pentecostais e protestantes. O importante apreendermos aqui é a

sua vida cultural independente do cenário cotidiano brasileiro e principalmente do Catolicismo. O seu crescimento e consolidação no mercado de consumo nos apontam o decisivo uso da mídia de massa que evangélicos, incluindo pentecostais, fazem e inserem em sua tática de propagar sua mensagem religiosa. É possível se afirmar que uma significativa parte da mídia de massa e o crescimento pentecostal estão ligados historicamente no cenário brasileiro.

Mas não somente no Brasil permaneceram algumas denominações pentecostais. A IURD tem uma presença significativa além das fronteiras brasileiras. Seu crescimento internacional tem muitas explicações. Muitos estudiosos (Corten, 1999; Oro & Semán, 2001) enfatizam a sensibilidade da denominação para problemas sociais e individuais freqüentes em cidades em todo o mundo, problemas decorrentes da recessão da economia global e de medidas neoliberais que acarretam conseqüências sociais como desemprego, pobreza, seqüestros e roubos. A IURD certamente busca dar assistência e atos de solidariedade àqueles que mais foram marginalizados.

Procedentemente a IURD adapta-se a condições sócio-culturais do local onde se insere e desenvolve uma estratégia administrativa para se estabelecer e crescer no novo ambiente. Adaptativamente assume uma forma sincrética que determina a lógica de sua expansão. Revela assim uma plasticidade, maleabilidade religiosa, longe da rigidez teológica e doutrinária do Catolicismo e de denominações protestantes históricas. Como um líder religioso da IURD declarou: “Nós não seguimos uma tradição européia ou norte-americana de evangelismo; nós começamos de práticas religiosas do povo”. Como resultado, a IURD apresentou

uma crença sincrética e nova ao Pentecostalismo, que misturou “ensinamentos evangélicos, preceitos da Igreja Católica medieval e de elementos afro-ameríndios” (Freston, 2001, p.199).

Ainda de acordo com Freston (2001), a expansão global da IURD segue um padrão. 90% das suas filiais estrangeiras estão localizadas em países pertencentes a 3 blocos culturais: A América Latina, incluindo os hispânicos nos EUA; países lusófonos; e os do continente africano. Sua história de expansão no estrangeiro começou em 1985, fundando a primeira IURD no Paraguai. Em 1990 essa denominação ainda se limitava a países como EUA, Portugal e Argentina. A partir daí o seu ritmo de crescimento acelerou. Em 1993 a denominação de Edir Macedo já estava presente em inúmeros países da América Latina (Colômbia, Chile, México, Honduras, Guatemala, Panamá, Porto Rico, Venezuela e Uruguai), África (África do Sul, Angola, Moçambique, Botsuana, Cabo Verde, Guiné-Bissau) e Europa (França, Espanha, Holanda e Itália).

Em 1995 ela se expandiu ainda mais para se estabelecer em países como a República Dominicana, Nicarágua e El Salvador; Nigéria, Quênia, Maláui e Congo; Grã-Bretanha e Luxemburgo; Japão e Filipinas. Na África, a IURD tirou proveito da sua marca cultural africana nos seus cultos, enquanto no continente europeu a sua expansão seguiu onde havia concentrações de imigrantes portugueses e imigrantes brasileiros, tais como na Ásia, no Japão especificamente, onde seguiu com os nipo-brasileiros lá residentes.

Contudo no mundo branco não-ibérico, na maior parte da Ásia e no Oriente

Médio ainda permanecem como áreas em que não conseguiram se estabelecer. Mas sua adaptação cultural não impediu a IURD de se estabelecer em países com alguma semelhança cultural com o Brasil. Em 1997, a IURD abriu sua primeira denominação na Rússia e na Romênia, este último com alguns traços latinizados que facilitou até certo ponto a pregação de seus pastores.

Nos EUA houve uma série de problemas iniciais na entrada e na adaptação da IURD com a língua inglesa. Sua estratégia depois de alguns anos mudou para então procurar se focalizar no espanhol e na população hispânica, permitindo seu crescimento no país, atingindo cerca de vinte igrejas – incluindo o teatro “Million Dollar” de Los Angeles, um jornal periódico com uma circulação diária de 100 mil exemplares e um estúdio de televisão próprio (Freston, 2001).

De acordo com estatísticas recentes sobre a IURD, seu maior sucesso no exterior se deu em países de língua ibérica: Moçambique com 30 denominações, Colômbia com 47, Argentina, África do Sul e Portugal também estão na lista de países em que a IURD mais se popularizou. Nessas nações, ainda de acordo com Freston (2001), a IURD buscou dar ênfase em trabalhos comunitários e sociais como um meio de ganhar a simpatia da população e até superar oposições políticas de outras igrejas. Impressionante observar como os seus pastores brasileiros se adaptam tão facilmente ao local. Na África do Sul, por exemplo, o povo diz que “esses brancos são negros” num tributo às missões bem-sucedidas da IURD que possivelmente pode indicar o futuro sucesso em países subsaarianos.

Apesar do sucesso na região, países no exterior nem sempre são tão

receptivos aos empreendimentos da IURD. No Chile, depois de seis anos de atividade e apesar de ter ganhado status de legalidade jurídica, foi ela sujeita em 1997 a pressões governamentais. No Peru, ela teve que mudar seu nome para “Comunidad Cristiana del Espíritu Santo”. Na Colômbia e no México ela se chama “Oración Fuerte al Espíritu Santo”. O mesmo ocorreu na Espanha, Itália e na cidade portuguesa d’Oporto.

No caso argentino, onde a IURD abriu por volta de 46 denominações em 1997, concentrada na região metropolitana de Buenos Aires (Oro & Semán, 2001), a denominação brasileira enfatiza o combate de espíritos malignos, mas não como espíritos africanos como no Brasil. Na Argentina os espíritos malignos são os problemas cotidianos que o pobre sofre: desemprego, infidelidade conjugal, alcoolismo e tabagismo etc. A prosperidade é mais enfatizada no país, quando comparado ao Brasil, devotando a denominação lá “cerca de um terço a metade do tempo dos seus serviços a tal assunto” (Freston, 2001, p.192).

Outra estratégia da IURD para sua expansão no exterior é buscar acordos comerciais com denominações já residentes no país, como nos EUA e Japão, facilitando o trabalho burocrático na sua entrada. Como Paul Freston (2001, p.203) conclui: A IURD no exterior é “caracterizada pela sua criatividade”. Não somente pela criatividade, mas pela sua impressionante adaptabilidade cultural com relação a ambientes diferentes do brasileiro, ecoando seu passado sincrético e o berço diverso e múltiplo da religiosidade brasileira onde o Pentecostalismo cresceu.

Concluimos do que foi escrito até aqui que o Pentecostalismo no Brasil

incorporou práticas populares existentes no Brasil, práticas de origem afro-brasileira e de cunho protestante. A configuração final dessas interrelações expressivas foi demonstrada pela Igreja Universal do Reino de Deus, apresentando ritos e práticas da religiosidade brasileira, e incorporando técnicas e recursos contemporâneos de mídia de massa visando uma maior universalidade. A IURD leva ao extremo as atitudes de adaptabilidade e flexibilidade para outros países no exterior.

A constatação da maleabilidade do Pentecostalismo brasileiro, sobretudo da Igreja Universal do Reino de Deus demanda uma análise mais apropriada da sua configuração no quadro da religiosidade brasileira atualmente. Em outras palavras como se configura a religiosidade brasileira no contemporâneo? A multiplicidade, a tolerância e o sincretismo ainda vigem? A introdução de novas crenças religiosas na sociedade brasileira ao longo do século 20 alterou alguns aspectos da religiosidade popular?

7 PERFIL CONTEMPORÂNEO DO PENTECOSTALISMO E DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

Censos realizados pelo IBGE (2000) indicam desde meados do século 20 a supremacia católica no Brasil. Como constatado, o Brasil foi colonizado pelos portugueses com indelével caráter católico no aspecto sócio-cultural. A diversidade religiosa, contudo, nunca deixou de existir. Nas últimas décadas do século 20 esse cenário de diversidade apresentou algumas mudanças.

Dos dados do censo demográfico do IBGE, em 1940 tínhamos 95,2% da população declaradamente católicas. Apenas 2,6% de evangélicos e apenas 0,2% sem religião (Tabela 5).

Tabela 6 - Religiões do Brasil de 1940 a 2000, em percentagem

Religião	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8
Evangélicos	2,6	3,4	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4
Outras religiões	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9	3,5
Sem religião	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3
Total	100%						

Fonte: IBGE, 2000.

A partir de 1980 em diante, no entanto, o cenário começa a se modificar com maior intensidade. A supremacia católica continua mesmo no ano de 2000, reunindo quase três quartos da população, porém o número de evangélicos e os sem religião

crece consideravelmente. Os evangélicos em 1980 totalizavam 6,6% da população. Em 2000 chegam a 15,4%. Os sem religião, no mesmo período, crescem de 1,6% para 7,3%. Um crescimento de 9,0 pontos percentuais para os evangélicos e de 5,7 pontos para os sem religião. Os católicos, em contrapartida, caem 15,4 pontos percentuais de 1980 a 2000.

Portanto, podemos constatar pelo censo demográfico que ocorre no Brasil uma maior diversificação religiosa (Tabela 6). Diversificação essa não mais oculta e implícita, mas explicitada e afirmada pelos próprios entrevistados pelo IBGE. As religiões no Brasil no ano 2000 assim se configuram então:

Tabela 7 - Configuração religiosa brasileira em 2000

Religião	Número absoluto	%
Católicos romanos	124.976.912	73,77
Evangélicos	26.166.930	15,44
<i>Protestantes históricos</i>	7.159.383	4,23
<i>Pentecostais</i>	17.689.862	10,43
<i>Outros evangélicos</i>	1.317.685	0,78
Espíritas	2.337.432	1,38
Espiritualistas	39.840	0,02
Afro-brasileiros	571.329	0,34
Umbanda	432.001	0,26
Candomblé	139.328	0,08
Judeus	101.062	0,06
Budistas	245.870	0,15
De outras orientais	181.579	0,11
Muçulmanos	18.592	0,01
Hinduístas	2.979	0,00
Esotéricos	67.288	0,04

De tradições indígenas	10.723	0,01
De outras religiosidades	1.978.633	1,17
Sem religião	12.330.101	7,28
Declaração múltipla	382.489	0,23
BRASIL (*)	169.411.759	100,0%

Fonte: IBGE, 2000.

(*) Não inclui 387.411 casos de religião não declarada, que correspondem a 0,23% da população residente de 169.799.170

Podemos observar, portanto, uma maior diversidade religiosa brasileira ao final do século 20. Os católicos ainda agrupam a maioria das declarações dos brasileiros (73,77%). Seguido pelos 15,44% de evangélicos – entre os quais 10,43% são pentecostais. Presentes também estão os espíritas (kardecistas) (1,38%), os que são de outras religiosidades (1,17%) demonstrando a fragmentação da pluralidade religiosa no país, difícil para se categorizar, e expressivos 7,28% de brasileiros que se declaram como sendo sem religião. Entre as mudanças recentes está o crescimento de evangélicos pentecostais no país. A sua expansão, contudo não seguiu uniformidade pelo espaço geográfico brasileiro.

Entre as denominações pentecostais no Brasil houve, num primeiro momento um expressivo crescimento em áreas consideradas de fronteiras no início dos anos de 1980. Áreas como Rondônia, estado que já em 1980 apontava 17,2% de sua população como evangélica, sendo 9,5% pentecostais. Outros estados também apresentaram significativa presença precoce de evangélicos: Amazonas, Mato Grosso, Amapá, Pará e Acre. São áreas em que a diversidade religiosa já era grande em 1980, com relação ao resto do país (IBGE, 2000).

O crescimento pentecostal seguiu áreas de fronteiras, onde no início da

década de 1980 migrantes afluíam, e onde os pastores podiam pregar sem a concorrência católica. A partir de 1991, o crescimento pentecostal atinge as grandes metrópoles como Recife, Salvador, Rio de Janeiro, Goiânia, Brasília, Curitiba, São Paulo e Belo Horizonte. Nas grandes cidades, com o aumento populacional, como veremos mais adiante, os pastores pentecostais atingiam áreas periféricas onde o Catolicismo não alcançava. Onde antes se espalhou em áreas de fronteira no país, agora o Pentecostalismo cresce em áreas periféricas e com os migrantes nos centros urbanos. Em 2000, os pentecostais crescem para além das metrópoles e regiões de fronteira no centro-oeste e noroeste brasileiro para regiões como o litoral nordestino, micro regiões interiores da Bahia, regiões do Centro-Oeste, Triângulo Mineiro, Estado de São Paulo, parte desenvolvida do Paraná, área industrializada de Santa Catarina, sul do Rio Grande do Sul entre outras áreas (Pierucci, 2004).

O perfil da maioria dos pentecostais apontados pelo IBGE se configura da seguinte maneira: urbano; feminino; preta, parda ou indígena; com casamento somente no civil; atuando no setor de indústria e construção, e principalmente na área de serviços pessoais; atuando na ocupação como doméstico com e sem carteira; e ganhando até três salários mínimos (Pierucci, 2004).

No entanto, áreas e estados ainda continuam como bastiões de resistência católica no Brasil. Áreas como o interior mineiro, sertão nordestino, interior paranaense, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Consideremos a lista decrescente de estados brasileiros com relação a percentagem de católicos: Piauí (91,35% de católicos), Ceará (84,89%), Paraíba (84,25%), Maranhão (83,03%), Alagoas (81,93%), Sergipe (81,74%), Rio Grande do Norte (81,68%), Santa Catarina

(80,27%), Minas Gerais (78,89%) e Rio Grande do Sul (76,74%) (IBGE, 2000).

A diversificação religiosa no Brasil não se resumia aos evangélicos pentecostais. Os evangélicos de missão ou protestantes históricos, notoriamente aqueles descendentes de alemães na região sul do Brasil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná) e Rio de Janeiro e Espírito Santo desenhavam um quadro de diversidade religiosa no país. No Rio de Janeiro o percentual de evangélicos de missão chegou a 4,5% em 1980, e no Espírito Santo, 10,8%. Estados federados, portanto, que apresentam presença protestante pelo passado étnico de parte de sua população. Em 2000, os evangélicos de missão passam a crescer majoritariamente graças aos batistas (37,31% dentre eles) nas grandes cidades como Salvador, Recife, Brasília, e nas cidades das regiões sul e sudeste. (Jacob et al., 2004).

Considerando o perfil socioeconômico dos evangélicos de missão no Brasil, observamos, com relação à média nacional, que a maior parte é: urbana, do gênero feminino, branca ou indígena, com casamento religioso e civil ou somente civil, com ensino médio no mínimo completo, concentrada nas áreas de serviços públicos e administração e como posição na ocupação como empregador ou conta-própria (Jacob et al., 2004).

Já apontado anteriormente, o percentual de pessoas que se declaram sem religião também aumenta no Brasil. Totalizando 7,28% da população brasileira, ou 12.330.101 pessoas, o espaço se limita em grande parte a grandes metrópoles como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Recife, Curitiba, Brasília, Goiânia, Porto Alegre, Fortaleza e Vitória. Os perfis dos que assim se declaram

geralmente são homens, com alto grau de instrução (mestrado ou doutorado), não casados, mas unidos consensualmente e com renda superior a 21 salários mínimos. (Jacob et al., 2004).

O quadro religioso contemporâneo brasileiro, portanto, apresenta-se mais diversificado e múltiplo. Decorre isso de vários fatores como aqueles explorados anteriormente: diversidade étnica desde tempos coloniais, relativa tolerância do Catolicismo, imigrações européias e asiáticas em fins do século 19 e início do 20, intensificação da urbanização e industrialização deslocando contingentes humanos para as cidades, crescimento de novas crenças e seitas nesse novos espaços urbanos.

Ao final do século 20 como vimos, há uma maior diversificação de crenças religiosas no Brasil. A hegemonia católica perdeu mais adeptos, cresceu o número de fiéis evangélicos pentecostais e dos que declararam não ter nenhuma religião.

O cenário apresentado acima exige, entretanto, que se busque alcançar uma consistência de nossa análise através da ampliação de dados em uma pesquisa mais elaborada. Decidimos, então, investigar questões mais atuais dentro de um ambiente cultural urbano que pudesse representar simbolicamente uma significativa parte do Brasil. Para este fim tomamos a cidade de Vitória como representativa pela sua localização geográfica e a presença de múltiplas etnias e crenças.

Do passado católico pretensamente hegemônico, decorrente da colonização portuguesa, a cidade de Vitória recebeu significativo contingente africano para suprir

a mão-de-obra escrava para a lavoura canavieira – como testemunha o porto de São Mateus no norte do Estado - e confinou, ao longo do tempo, sociedades indígenas não-mestiçadas locais em reservas demarcadas – como encontramos em Santa Cruz, município de Aracruz, tupiniquins e guaranis às margens do rio Piraquê-Açu. Após a imigração significativa de europeus não-ibéricos ao longo do século 20, tomando pomeranos e alemães em sua maioria rumo ao interior norte do estado, de Domingos Martins para cima, e italianos em sua maioria ao interior sul, de Santa Teresa para baixo, aportaram imigrantes libaneses na capital assim como a recente imigração nipônica nos anos de 1970, a suprir mão-de-obra qualificada demandada para o complexo siderúrgico local, a Companhia Siderúrgica Vale do Rio Doce, integrado ao porto de Tubarão.

Vitória, inserida como pólo de atração migratória no Estado, portanto, apresenta um aspecto social diversificado de etnias, como no restante do país. Naturalmente decorre disso uma diversidade de crenças e culturas convivendo na cidade. Levando em consideração o que foi apresentado até agora no estudo, as características da religiosidade brasileira, desde tempos coloniais até o quadro geral mais recente, analisemos como se configura a religiosidade nessa cidade.

Introduzimos uma conceituação nova ao considerar a cidade na sua amplitude, mas também na sua delimitação espacial, como um estudo de caso buscando os dados através de uma pesquisa de campo. Em geral o estudo de caso se refere à investigação intensiva de situações menores onde se analisa o relacionamento de diversos fatores. No entanto, como definiu Yin (1989), a estratégia metodológica do estudo de caso é uma forma de se produzir uma

investigação de fatos e fenômenos dentro de um contexto de vida real.

Para isso é necessário que relembremos em resumo as principais características culturais pentecostais:

ELEMENTOS CULTURAIS DO PENTECOSTALISMO:

BATISMO NA ÁGUA (IMERSÃO) → COMUM A TODOS

DENOMINAÇÕES DE 1ª. ONDA

GLOSSOLALIA

IMINENTE RETORNO DE CRISTO

SALVAÇÃO PELO ASCETISMO

REJEIÇÃO DA DECADÊNCIA MUNDANA (ÁLCOOL,
DROGAS, TABACO, PROSTITUIÇÃO ETC.)

DENOMINAÇÕES DE 2ª. ONDA

MAIOR USO DE RÁDIO E INSTRUMENTOS MUSICAIS

MODERNOS

PREGAÇÕES EM MASSA

CURAS DIVINAS

DENOMINAÇÕES DE 3ª ONDA

COMBATE A ESPIRITOS MALIGNOS (AFRO-BRASILEIROS)
POSSESSÕES ESPIRITUAIS (EXORCISMO)
CURAS DIVINAS
CULTOS PERFORMÁTICOS
TEOLOGIA DA PROSPERIDADE
EMPREENDEDORISMO
ÉTICA DE TRABALHO
FLEXIBILIDADE NOS COSTUMES (VESTIMENTAS, MÚSICA,
MAQUIAGEM, FUTEBOL, DANÇA ETC.)
PROIBIÇÃO DE DROGAS, TABACO E SEXO PRÉ-MARITAL
USO MODERADO DE ÁLCOOL PERMITIDO
ARQUITETURA PÓS-MODERNA
PRATICIDADE NA SOLUÇÃO DE PROBLEMAS COTIDIANOS
POSTURA MAIS ATIVA NO MUNDO SECULAR
(INTRAMUNDANO)
PLASTICIDADE E MALEABILIDADE RELIGIOSA
USO INTENSO DA MÍDIA CONTEMPORÂNEA
CRESCIMENTO INTERNACIONAL

Buscamos na pesquisa de campo, na medida do possível, associar essas características levantadas anteriormente da religiosidade brasileira colonial, do Protestantismo, das crenças afro-brasileiras e das três “ondas” pentecostais, com algumas indagações a serem testadas:

Diversidade étnica e religiosa

Qual é a sua religião?

Os seus amigos, em sua maioria, são: 1. Da sua religião 2. De várias religiões 3. Não têm religião

Tolerância/ Sincrética

Os seus amigos, em sua maioria, são: 1. Da sua religião 2. De várias religiões 3. Não têm religião

O(a) Sr(a) se casaria com uma pessoa de outra religião?

O(a) Sr(a) aceitaria que algum parente próximo se casasse com alguém de outra religião?

Se o(a) Sr(a) fosse convidado a visitar um culto de outra religião você iria?

O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?

O que o(a) Sr(a) acha do uso de rádio e/ou TV para divulgar programas religiosos?

Com que frequência o(a) Sr(a) escuta ou assiste a programas religiosos pelo rádio ou TV?

Apego aos santos/ Banimentos de santos

O(a) Sr(a) acredita em santos religiosos?

Messianismo

O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à Terra?

Milagres e intervenções

O(a) Sr(a) acredita que pode ser curado de uma doença grave pela fé?

Devoções freqüentes

Com que frequência o(a) Sr(a) vai à missa ou culto religioso?

Com que frequência o(a) Sr(a) reza ou faz orações em casa?

Emotividade

Com que frequência o(a) Sr(a) costuma se emocionar nos cultos?

Transe espiritual

O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em dia?

Males físicos a serem resolvidos

O(a) Sr(a) acredita que pode ser curado de uma doença grave pela fé?

Curas divinas

O(a) Sr(a) acredita que pode ser curado de uma doença grave pela fé?

Possessões espirituais

O(a) Sr(a) acha que uma das causas de problemas graves pode ser obra de espíritos malignos?

Ética de trabalho

Agora eu vou ler uma frase e gostaria que o(a) Sr(a) dissesse se concorda totalmente, concorda um pouco, discorda um pouco ou discorda totalmente. “O sucesso de uma pessoa no trabalho deve ser acima de tudo o resultado da dedicação à sua religião”.

Ascetismo e rigor moral

Com que frequência o(a) Sr(a) age de acordo com a sua religião no seu comportamento no dia-a-dia?

Apego aos santos/ Banimento de santos

O(a) Sr(a) acredita em santos religiosos?

Caráter escrito da transmissão religiosa

Qual a sua opinião a respeito da bíblia?

Interiorização da moral

Com que frequência o(a) Sr(a) age de acordo com a sua religião no seu comportamento no dia-a-dia?

Emotividade (Metodismo e Pietismo)

Com que frequência o(a) Sr(a) costuma se emocionar nos cultos?

Restrita popularização do Protestantismo tradicional no Brasil

Qual é a sua religião?

Glossolalia

O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em dia?

Iminente retorno de Cristo

O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à Terra?

Ascetismo

Com que frequência o(a) Sr(a) age de acordo com a sua religião no seu comportamento no dia-a-dia?

Uso de rádio e TV (mídia de massa)

O que o(a) Sr(a) acha do uso de rádio e/ou TV para divulgar programas religiosos?

Com que frequência o(a) Sr(a) escuta ou assiste a programas religiosos pelo rádio ou TV?

Teologia da prosperidade/ Empreendedorismo/ Ética de trabalho

Agora eu vou ler uma frase e gostaria que o(a) Sr(a) dissesse se concorda totalmente, concorda um pouco, discorda um pouco ou discorda totalmente. “O sucesso de uma pessoa no trabalho deve ser acima de tudo o resultado da dedicação à sua religião”.

Flexibilidade nos costumes (vestimentas, maquiagem)

O que O(a) Sr(a) acha de mulheres usarem brincos e maquiagens nos cultos religiosos?

Postura mais ativa no mundo secular

Sua igreja/ templo participa de algumas dessas ações: Alfabetização; Mutirão de

construção de casas; Distribuição de cestas básicas; Recuperação de drogados;
Visitação e auxílio a doentes; Ajuda em desastres naturais; Doação de bíblias;
Grupo de jovens; Grupo de oração.

Identidade

O(A) Sr(a) poderia indicar, em ordem de preferência, as duas palavras/ frases abaixo que mais te identificam:

- | | | |
|--------------------|-------------------|------------------------|
| 1. Meu país | 2. Minha religião | 3. Meu time de futebol |
| 4. Minha profissão | 5. Minha família | 9. NS/NR |

8 PESQUISA SOBRE RELIGIOSIDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA – ESTUDO DE CASO, CIDADE DE VITÓRIA, ESPÍRITO SANTO

Objetivamos com a pesquisa de campo (ver Tabelas de Freqüências no Apêndice B e Tabelas Cruzadas no Apêndice C) buscar um retrato contemporâneo da religiosidade brasileira, especificamente na cidade de Vitória, a partir de perguntas mais focadas. Buscamos constatar diferenças em relação a atitudes, idéias e valores dos pesquisados. Obedecendo à finalidade do estudo, categorizamos a diversidade religiosa em cinco categorias: católicos, evangélicos tradicionais (ou de missão ou protestantes históricos), pentecostais (ou evangélicos pentecostais), outras crenças e, sem religião. Ao final, almejamos destacar as diferenças e continuidades de comportamento e valores de pentecostais e protestantes com relação a outras crenças.

A pesquisa de campo seguiu a metodologia (Babbie, 1999) de uma pesquisa de opinião quantitativa com questionário padronizado (Survey) aplicado junto à população do município de Vitória. O plano amostral foi delineado segundo as características do município de Vitória. A amostra foi de 467 pessoas conduzindo a um erro amostral máximo de 4,5%.

Um questionário piloto foi elaborado de acordo com os objetivos da pesquisa. Foram então realizados diversos pré-testes, objetivando dimensionar o tempo das entrevistas, a ordem e a qualidade das perguntas. Assim, o questionário

foi sucessivamente sendo elaborado até a obtenção da versão final utilizada na pesquisa.

Para uma melhor apuração deste trabalho procuramos ressaltar os resultados mais significativos colhidos da pesquisa. Inicialmente uma interpretação foi elaborada das freqüências mais consistentes derivadas das perguntas realizadas pela pesquisa, sendo que a seguir enfocamos um exame mais pormenorizado dos principais cruzamentos entre determinadas questões objetivando uma melhor análise.

Ressalta-se que o perfil socioeconômico dos entrevistados confirmou a configuração do nosso estudo (vide Tabela 1, p.72) que demonstrou a distribuição religiosa da maioria dos pentecostais nas classes D e E, conforme pode ser comprovado nesta pesquisa pela tabela de cruzamento A3 (Classificação Econômica) e B1 (Qual a sua religião?) (vide Apêndice C).

A primeira pergunta feita aos entrevistados foi “qual a sua religião?” (Tabela B1). Todos os entrevistados responderam, ou seja, não houve nenhuma resposta em branco ou considerada nula. A maioria dos entrevistados se declara católico (54,8%). Os que se seguem são crenças pentecostais que somados chegam a 18% dos entrevistados. Em seguida, com 10,5% dos entrevistados, ficaram os que responderam não ter religião alguma. Depois se seguiu 9,2% que são evangélicos de missão, e 2,1% espíritas.

Por conseguinte, podemos constatar que a constituição religiosa geral dos

entrevistados segue em geral àquela apresentada pelo IBGE (2000). Na tabela do IBGE, 63,47% são católicos comparados com os 54,6% da pesquisa feita acima. 22,22% se declaram evangélicos no IBGE, somados com 26,8% como evangélicos na entrevista. Na pesquisa, do total dos evangélicos assumidos, 18% foram pentecostais e 8,8% são protestantes de missão ou históricos.

Comparados os dados de outras crenças também chegamos a uma relativa equivalência estatística. No IBGE (2000), 2,05% se declararam espíritas, na pesquisa feita foram 2,1%. Dos que se declararam sem religião, na pesquisa do IBGE resultou em 10,55% da população de Vitória comparados com 9% da pesquisa de campo.

Podemos atribuir, portanto, validade amostral à pesquisa, visto que ela respeita os dados estatísticos apresentados pelo censo do IBGE em 2000 na cidade de Vitória. A pesquisa, contudo, pode apresentar contribuições por mostrar divisões de denominações agrupadas como “evangélicos” no censo do IBGE.

A próxima pergunta (Tabela B2) feita aos entrevistados foi se o entrevistado tinha outra crença ou religião antes da atual. Queríamos saber a mobilidade religiosa dos vitorienses. A maioria dos entrevistados (65,1%) respondeu negativamente e 29,6% responderam o contrário.

Após a pergunta feita sobre a mudança de religião, seguiu-se a pergunta que tentou descobrir qual a religião anterior da atual do entrevistado (Tabela B2A). Significativo foi o índice percentual dos que não quiseram responder ou não sabiam

a resposta (70,4% dos entrevistados). Dos que responderam algo diferente (29,6%), a maioria deles respondeu que o Catolicismo era a religião anterior, somando 15,2% dos entrevistados. Em seguida veio a igreja Batista com 3,2%, 2,4% com a Assembléia de Deus, 1,5% com Deus É Amor, 1,3% com a Maranata e 0,6% com a Igreja Universal do Reino de Deus.

Concluimos então que a maioria deixou o Catolicismo para ir à outra crença religiosa, com 15,2% dos entrevistados. Consideramos ainda que 70,4% dos entrevistados não responderam ou não sabiam a resposta à pergunta, talvez porque a pergunta gerou constrangimento ao entrevistado, não querendo revelar seu passado religioso.

Sobre a frequência à missa ou culto religioso (Tabela B3) revelou que a maioria (58,2%) comparece uma ou mais de uma vez por semana.

A próxima pergunta feita (Tabela B4) objetivou constatar a emotividade nos cultos religiosos brasileiros: “com que frequência você costuma se emocionar nos cultos?”. 34,7% dos entrevistados responderam “sempre”, seguido de perto de 31,9% dos entrevistados com a resposta “às vezes”.

Dos entrevistados 66,6% (às vezes ou sempre) responderam sentir algum tipo de emoção em cultos religiosos. Somente 12,8% dos entrevistados responderam “raramente” e 15% responderam “nunca”. Do total dos entrevistados, 5,6% dos entrevistados não sabiam ou não responderam. Portanto, podemos claramente interpretar que a maioria costuma se emocionar com alguma frequência

em cultos religiosos.

Em outra pergunta (Tabela B5), observamos que 80,7% dos entrevistados costumam rezar ou fazer orações em casa uma vez ou mais por dia.

Com que frequência uma pessoa age de acordo com os preceitos da sua religião no comportamento cotidiano? (Tabela B6). Queríamos saber até que ponto os ensinamentos e a moral defendida pela igreja moldam o comportamento do fiel no dia-a-dia. A maioria (56,1%) escolheu a opção “sempre”. 25,9% dos entrevistados responderam “às vezes” e somente 5,1% responderam “nunca” e 5,8% com “raramente”.

Por conseguinte, 82% dos entrevistados responderam agir de acordo com a sua religião no cotidiano, revelando que a maioria respeita o que a sua igreja defende em termos de comportamento.

Objetivamos, em seguida, esclarecer a opinião das pessoas a respeito da bíblia (Tabela B7). Oferecemos seis alternativas possíveis para escolha do entrevistado, considerando as dificuldades da miríade de respostas possíveis. A maioria significativa dos entrevistados, 67,2%, respondeu que a bíblia deve ser considerada como “palavra de Deus e que tudo deve ser considerado como verdade divina”. Em segundo lugar, com 20,3% dos entrevistados, escolheram a resposta “palavra de Deus, mas que nem tudo deve ser considerado como verdade divina”. Portanto, 87,5% dos entrevistados consideram a bíblia como palavra de Deus. Apenas 8,4% dos entrevistados apresentaram uma visão mais crítica do livro,

respondendo “livro escrito pelos homens, segundo Cristo”.

Concluimos que a maioria, 87,5%, assume a bíblia como sendo palavra de Deus. 67,2% deles, uma parcela significativa da população, concebem o livro como divino e que tudo deve ser considerado como verdade divina. Há um grande respeito e reverência religiosa, dos entrevistados, independente da filiação religiosa, pela bíblia. Ela ainda constitui num referencial de importância para a vida espiritual para a maioria da população.

Ao serem perguntados se acreditavam em santos religiosos (Tabela B8), queríamos saber quantos entrevistados consideram tais entidades religiosas na sua crença. A maioria, surpreendentemente, 56,5% respondeu que não acredita em santos religiosos. 40,9% responderam que acreditam. A maioria que diz não acreditar talvez decorra do crescimento evangélico na cidade e do decréscimo do número de fiéis católicos.

Perguntamos qual a crença religiosa dos amigos dos entrevistados (TABELA B9). 61,9% deles escolheram a opção “de várias religiões”, contra 30,6% que escolheram “da sua religião”. Em outras palavras, consideramos o resultado como um indício da tolerância à multiplicidade religiosa na população.

Novamente tentamos constatar tolerância com a pergunta se o entrevistado casaria com uma pessoa de outra religião (Tabela B10). A maioria, com 59,5%, respondeu “sim” contra 33,6% com “não”. Constatamos então que os entrevistados em sua maioria, quase 60% dos entrevistados, revelam tolerância com outras

peças de outras religiões numa ocasião de união civil. Concluímos pelas respostas que as peças que casariam com uma pessoa de outra religião não consideram a religião como interferência no casamento.

Para o caso do casamento de parentes próximos do entrevistado com alguém de outra religião (Tabela B11), a maioria (89,5%), revelou uma maior tolerância comparada com a resposta anterior. Somente 6% responderam que não aceitariam o casamento com alguém de crença diversa. Constatamos, pois, que com relação pessoas próximas da família do entrevistado, o panorama muda para um quadro de maior tolerância religiosa.

Indagamos se as pessoas associam o sucesso profissional de alguém com a sua dedicação religiosa (Tabela B12). 31,3% dos respondentes discordaram totalmente, constituindo maioria. Seguiu-se como a resposta mais comum, com 25,7%, “concordo totalmente” e com 21% “concorda um pouco”. Somente 6,2% das pessoas demonstraram indiferença à pergunta, respondendo nem discordar nem concordar.

Consequentemente, somando as respostas denotando concordância “totalmente” e “um pouco” perfazem 46,7% dos entrevistados. Quase metade dos entrevistados concorda totalmente ou um pouco com a associação entre o sucesso profissional de uma pessoa com seu zelo religioso. Por outro lado, 45,2% revelam discordância com esse tipo de associação.

Perguntamos em seguida se o entrevistado iria a um culto de outra

religião? (Tabela B13). Significativa maioria revelou curiosidade e tolerância ao responder que iria (81,2%). Somente 14,8% das pessoas responderam que não iriam. Logo, depreendemos que a maioria expressiva revela curiosidade e tolerância com outras religiões, podendo eventualmente o entrevistado vir a freqüentar mais de uma crença religiosa ou vir a mudar de religião no futuro. O quadro religioso revelado mostra-se aberto, dinâmico e tolerante à multiplicidade.

Depois seguimos no questionário perguntando se os entrevistados iriam a um culto em particular, a um pai de santo pedir ajuda espiritual (Tabela B14). Objetivamos aqui possivelmente constatar uma presença maior do brasileiro com relação à cultos afro-brasileiros. O resultado da pesquisa mostrou, na realidade, um aspecto negativo: 84,4% dos entrevistados declararam não ir a um pai de santo. Somente 13,3% dos entrevistados responderam o contrário.

Portanto, há sinais de maior rejeição da sociedade com relação a cultos afro-brasileiros, fruto talvez de séculos de marginalização social e cultural, ou também de crenças como algumas denominações pentecostais que promovem animosidade contra esses cultos e suas entidades.

Perguntamos sobre a crença das pessoas nas manifestações do Espírito Santo nos cultos atuais (Tabela B15). A manifestação constitui um dos pilares de igrejas pentecostais e carismáticas. Até que ponto ela é acreditada pela população?

A maioria das respostas revelou, com 63,2%, que acreditam em tais manifestações. 26,1% das respostas foram negativas. Significativos 10,7% dos

entrevistados não responderam ou não sabiam a resposta para a pergunta feita.

Necessário ressaltar que as manifestações do “Espírito Santo” nos cultos atuais, presentes em igrejas pentecostais e carismáticas são veiculados na mídia em forma de possessões espirituais, sessões de descarrego entre outros. O fenômeno do transe, da possessão espiritual, do exorcismo está presente significativamente na maioria das crenças dos entrevistados.

O messianismo mencionado no estudo foi o objetivo da pergunta seguinte (Tabela B16): “o senhor(a) acredita no retorno de Cristo à Terra?”. O messianismo, a espera pela volta de um messias, de um salvador está presente na maioria dos entrevistados (71,1%). Os que responderam o contrário somaram 19,7%.

Indagamos depois (Tabela B17) se os entrevistados aceitavam ou não a mídia de massa religiosa. Até que ponto o povo aceita a divulgação religiosa através da mídia contemporânea (rádio ou televisão)? A maioria, 55,2%, dos entrevistados, concorda totalmente. 18,6% concordam parcialmente e apenas 8,8% discordam totalmente. Vimos, pois, que a concordância popular do uso de mídia com fins religiosos soma 73,8% dos entrevistados.

Perguntamos em seguida à pergunta anterior com que frequência o entrevistado escutava ou assistia a programas religiosos na rádio ou televisão (Tabela B18). 32,1% das respostas ficaram classificadas na categoria “às vezes”, seguido em segundo de “sempre” com 25,1%. 24% das respostas revelaram nunca ou não assistem a esses programas.

Somadas as respostas que assistem a esses programas com alguma frequência (sempre ou às vezes) chegamos a significativos 57,2% da população entrevistada. Em outras palavras a maioria assiste então a programas religiosos veiculados na rádio ou televisão, o que ressalta o fato que o uso da mídia contemporânea já faz parte da religiosidade brasileira atual.

O questionário seguiu perguntando se o entrevistado acreditava poder ser curado de uma doença grave através da fé (Tabela B19). Expressiva maioria das respostas, 90,1%, foi afirmativa. Queríamos ver o quanto à questão da fé hoje em dia é valorizada em casos extremos, como a de uma doença incurável ou grave. Constatamos que muitos dos entrevistados acham que problemas graves de saúde podem ser resolvidos através da fé.

Quantos acreditam que a causa de problemas graves pode ser resultado de espíritos malignos (Tabela B20)? A maioria dos entrevistados, 58% deles, responderam que acreditam, enquanto 33,6% responderam que não. Verificamos que muitos entrevistados acreditam na influencia maligna de espíritos ou entidades considerando que podem ser objeto de possessão espiritual e que com isso pode gerar conseqüências nefastas para a vida cotidiana.

Procuramos verificar sobre a flexibilidade em relação aos costumes quando confrontado com a opção religiosa (Tabela B21). Indagamos a opinião da população a respeito da vaidade feminina em cultos religiosos. Qual a opinião deles a respeito do uso de brincos e maquiagem nos cultos? Concordam ou não? 80,5% das

respostas afirmaram concordar com o uso deles e 13,5% deles responderam não concordar.

Constatamos que a maioria dos entrevistados não acha um empecilho o uso de brincos e maquiagens nos cultos religiosos, revelando um abrandamento moral em questões femininas.

Buscamos na pergunta seguinte saber uma relação estabelecida com sua própria identidade (Tabela B22). As opções apresentadas foram: meu país, minha religião, meu time de futebol, minha profissão e minha família. Foi dada ao entrevistado a possibilidade de indicar duas opções de sua preferência.

A opção mais escolhida foi “minha família e minha religião”, nesta ordem, totalizando 29,3% das respostas. Em segundo lugar vieram as opções “minha família e minha profissão” com 20,3%. Em terceiro, “minha religião e minha família” com 18%. As outras opções apresentaram índices bem menores.

Portanto, é possível deduzir que o definidor de identidade da população foi família que ainda é o ponto central para os brasileiros. A opção “minha religião” é outro elemento importante no contexto dessa análise. Significativamente as pessoas colocam e interagem a família e a religião como fontes de definição de sua formulação de identidade no Brasil atual.

A seguir perguntamos sobre o grau de envolvimento ativo da igreja do entrevistado em atividades sociais diversas que denotam solidariedade. Das

atividades sociais mostradas ao entrevistado, obtivemos os seguintes resultados percentuais por ordem decrescente das respostas afirmativas:

Participação em “grupo de oração”, com 96,8% das respostas válidas (Tabela 23I);

Participação em “visitação e auxílio a doentes” com 96,7% das respostas válidas (Tabela 23E);

Participação em “grupo de jovens”, com 95,8% das respostas válidas (Tabela 23H);

Participação em “distribuição de cestas básicas”, com 91% das respostas válidas (Tabela 23C);

Participação em “ajuda em desastres naturais”, com 79,3% das respostas válidas (Tabela 23F);

Participação em “doação de bíblias”, com 71,6% das respostas válidas (Tabela 23G);

Participação em “recuperação de drogados”, com 71,2% das respostas válidas (Tabela 23D);

Participação em “alfabetização”, com 59,1% das respostas válidas (Tabela 23A);

Participação em “mutirão de construção de casas”, com 53,3% das respostas válidas (Tabela 23B).

Constatamos pela ordem de respostas acima que existe maior participação das categorias religiosas no quesito “grupo de oração”.

9.1 QUESTÕES CRUZADAS E INFERÊNCIAS (TABELAS NO APÊNDICE C)

Qual a sua religião X Qual era a anterior (Tabelas Cruzadas B2 X B1):

Das pessoas que eram católicas e foram para outra religião, a maioria dos ex-católicos, 40,8%, foram para igrejas pentecostais. 25,4% dos ex-católicos escolheram ter nenhuma religião. 19,7% foram para outras igrejas evangélicas e 14,1% para outras religiões.

Em sentido inverso, das pessoas que mudaram de religião e foram para o Catolicismo, 21,4% foram da igreja Batista ou da Assembléia de Deus. 14,3% vieram da Igreja Universal do Reino de Deus. 7,1% dos católicos vieram da Igreja Deus É Amor ou do Espiritismo. Dos que declararam ser evangélicos não-pentecostais, a maior percentagem (60,9%) vieram do Catolicismo. Dos batistas que mudaram de religião, 46,7% foram para igrejas pentecostais, 20% para o Catolicismo e outros 20% escolheram não ter mais nenhuma religião. Dos ex-presbiterianos, todos os entrevistados foram para igrejas pentecostais.

Entre os pentecostais, a maioria deles veio também do Catolicismo (52,7%). 12,7% deles vieram da Igreja Batista, 5,5% da Igreja Presbiteriana. Especificamente com relação a determinadas igrejas pentecostais, dos que eram fiéis da Assembléia de Deus e que mudaram de religião, 27,3% foram para a Igreja Católica e outros tantos escolheram não ter nenhuma religião em particular. A maioria, contudo, continuou dentro da denominação pentecostal (36,4%).

Dentre os ex-freqüentadores da pentecostal Deus É Amor, 42,9% mudaram para outra igreja pentecostal, portanto, permanecendo entre os pentecostais. 28,6% escolheram não ter mais nenhuma religião.

Agora com relação aos ex-devotos da Igreja Universal, 66,7% foram para o Catolicismo. Entre os que eram maranatas, 50% migraram para religiões evangélicas não-pentecostais. Dos que foram espíritas, a maioria escolheu mudar para igrejas pentecostais (40%) e outros tantos para nenhuma religião.

Portanto, podemos inferir dos dados acima que o Catolicismo foi a religião que mais perdeu adeptos, sendo que a maioria, 40,8%, escolheu igrejas pentecostais, e outros 25,4% escolheu não ter mais religião nenhuma.

Dentre os pentecostais que mudaram de religião, a maioria deles permanece dentro da denominação pentecostal. Entre os evangélicos há expressiva mudança para igrejas pentecostais, aqui analisados entre os batistas e presbiterianos.

Se mudou de religião, qual era a anterior? X Qual a sua religião

(Tabelas Cruzadas B2A X B1):

Dos católicos apostólicos romanos que declararam ter mudado de religião, houve expressiva mudança desta religião para crenças evangélicas de missão como a batista, 21,4% dos católicos, e pentecostais como a Assembléia de Deus, também 21,4%. Para igrejas como a Maranata, 14,3% dos católicos migraram, assim como para a Igreja Universal. Para a pentecostal Deus É Amor e para o espiritismo 7,1%

dos católicos as escolheram como religião conseguinte. Para outras igrejas evangélicas, os católicos que para ela mudaram totalizaram 14,3%.

Há então uma expressiva mudança religiosa dentre os católicos apostólicos romanos para religiões de cunho evangélico, seja de missão como a batista, seja pentecostal como a Igreja Universal e Assembléia de Deus.

Concluimos então que o Catolicismo foi a religião que mais perdeu fiéis para outras crenças. Das crenças que mais receberam ex-católicos consta a igreja evangélica de missão a Batista, com 21,4% das respostas, e pentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Assembléia de Deus, 14,3% e 21,4% respectivamente.

Classificação econômica X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas A3 X B1):

Foi constatado que 57,3% das pessoas pertencentes às classes A e B são católicas. 11,7% delas da classe A e B se declararam pentecostais e 15,2% são evangélicos de outras denominações. 9,9% são de nenhuma religião e 5,8% apenas são de outras crenças. Portanto, a maioria das pessoas das classes A e B se declaram católicas, 26,9%, evangélicos.

Já na classe C, cresce a percentagem de pentecostais para 19,2%. Entre os outros evangélicos decresce o percentual para 10,9%. Entre os católicos na classe C, o número caiu para 48,7%.

Entre as pessoas das classes D e E, o percentual de pentecostais mais uma vez cresceu para 24,3%. Entre os católicos cresce para 58,6%, e entre os restantes dos evangélicos o número caiu novamente para 6,4%. Portanto, a medida que a classe econômica cai, cresce o número de pentecostais, decresce o número de evangélicos fora os pentecostais, e os católicos aparentemente perfaz todas as classes econômicas.

Vimos então que entre os fiéis pertencentes à classe A e B temos a maioria como sendo católicos (57,3%), de missão (15,2%) e 9,9% deles como sendo de outras religiões. Entre os da classe C, temos uma redução de católicos para 48,7%, uma presença maior de pentecostais, com 19,2%, e uma redução dos de missão (10,9%). Entre os de classe D e E, uma presença ainda maior de pentecostais (24,3%), um crescimento católico (58,6%) e uma diminuição ainda maior dos de missão (6,4%).

Portanto, vimos que a classificação econômica dos pentecostais é mais popular nas classes D e E. O Catolicismo tem mais adeptos nas classes A e B, e ainda maior nas classes D e E. Entre os evangélicos de missão, vimos que são mais numerosos entre as classes A e B.

Gênero (Sexo) X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas A2 X B1):

Entre os que se declararam católicos, a distribuição entre homens e mulheres se mantém normal, 57,7% e 52,4% respectivamente. Já entre os

pentecostais as mulheres, 21,8%, predominam ligeiramente sobre os homens com 13,5%. Nas igrejas evangélicas não-pentecostais o predomínio é ligeiramente superior das mulheres, 13,5%, contra 8,4%, dos homens.

Entre os que declararam sem religião, o percentual de homens predomina sobre o de mulheres: 15,3% dos homens contra 6,3% das mulheres.

Portanto, as mulheres são mais numerosas que os homens nas religiões evangélicas de missão e pentecostais. Os homens predominam na categoria religiosa dos “sem religião”. No Catolicismo a distribuição dos gêneros é equilibrada.

Grau de instrução X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas A5 X B1):

Comparando os dados obtidos com o grau de instrução versus religião optada encontramos que 42,2% dos católicos se concentrando na categoria Ensino Médio Completo/ Superior Incompleto. Os católicos se espalham em outras categorias de instrução sem aparente concentração de interesse: 20,3% dos católicos estudaram até a 5ª série do ensino fundamental, mas não completaram o ensino até a 8ª série; 17,2% dos católicos entrevistados completaram o ensino fundamental, mas deixaram incompleto o ensino médio; 15,6% completaram o ensino superior; e apenas 4,7% não completaram os estudos até a 5ª série do fundamental.

Entre os evangélicos não-pentecostais o cenário se modifica. 51,9% dos evangélicos não-pentecostais cursaram completo o ensino médio, mas não

completaram o superior e 15,4% completaram o superior. Portanto, 67,3% dos evangélicos não-pentecostais ou concluíram o ensino médio e deixaram incompleto o superior, ou completaram os estudos de nível superior, revelando uma significativa elevação de grau de instrução entre eles quando comparados aos católicos.

Com relação aos pentecostais o grau de instrução se revela mais básico. Apenas 6% dentre eles concluíram o superior, apesar de 41,7% terem concluído o ensino médio e/ou deixaram o ensino superior incompleto. 28,6% dos pentecostais concluíram o ensino fundamental e, significativamente, 14,3% deles não terem sequer concluído o ensino fundamental até a 5ª série. No aspecto geral, os pentecostais revelam mais gente com menor grau de instrução quando comparados aos católicos e aos evangélicos não-pentecostais, apesar de 41,7 % terem concluído o ensino médio.

Entre os que se declararam sem religião, apenas 4,1% deles deixaram incompletos os estudos até a 5ª série do fundamental. 32,7% deles estudaram até completarem o ensino médio e/ ou superior incompleto, e 20,4% deles, o maior percentual das cinco categorias, terem concluído o ensino superior. Portanto, o maior nível de instrução cabe aqui aos que optaram por nenhuma religião, seguido pelos evangélicos não-pentecostais.

Interpretamos, portanto, que entre as categorias religiosas consideradas no estudo de caso, os que declararam não ter religião revelam a maior percentagem de pessoas mais instruídas. Entre os pentecostais, ao contrário, foi a que teve mais pessoas com menor grau de instrução.

Assiduidade ao culto X Qual a religião (Tabelas Cruzadas B3 X B1):

Com relação à com que freqüência os devotos costumam ir ao culto de sua igreja a maioria dos católicos (41% deles) declararam ir uma vez por semana. 20,7% deles responderam ir raramente ao culto, e 15,6% deles confessaram ir uma ou duas vezes por mês. Apenas 9% dos católicos afirmaram ir mais de uma vez por semana ao culto religioso.

Entre os evangélicos não-pentecostais, 51,9% deles responderam que vai ao seu culto mais de uma vez por semana. 36,5% declararam ir uma vez por semana. Totalizando 88,4% dos evangélicos não-pentecostais costumam ir ao seu culto pelo menos uma vez por semana, comparando com os católicos que somam 50%.

Entre os pentecostais a maioria deles (78,6%) afirmou ir ao culto religioso mais de uma vez por semana, contra 51,9% dos evangélicos restantes e 9% dos católicos. 13,1% dos pentecostais declararam ir uma vez por semana ao culto, somando 91,7% deles irem pelo menos uma vez por semana.

Entre os que declararam ir raramente aos cultos de suas respectivas igrejas, 76,8% deles são católicos, 13% são sem religião, 4,3% são pentecostais e 1,4% de outras igrejas evangélicas.

Torna-se evidente que os pentecostais se revelam como os mais assíduos aos seus cultos religiosos. Os católicos são o que se revelaram ser os menos assíduos.

**Com que freqüência se emociona nos cultos X Qual a sua religião
(Tabelas Cruzadas B4 X B1):**

Significativa parte, 57,8%, dos pentecostais responderam que se emocionam sempre nos cultos, comparados com 55,8% da mesma resposta por parte dos outros evangélicos. Um percentual menor, 28,9% dos católicos, declarou o mesmo. Portanto, os evangélicos costumam se emocionar mais nos cultos que os católicos.

Não surpreendentemente, 54,5% dos que se declaram sem religião optaram pela resposta “não ou nunca se emocionam nos cultos”.

Os pentecostais, portanto, são os que declaram se emocionar com mais freqüência, acompanhados de perto pelos evangélicos de missão.

Com que freqüência o senhor (a) reza ou faz orações X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas B5 X B1):

Entre o total dos que se declararam católicos, 7% declararam fazer orações ou rezas em casa raramente. 55,5% dos católicos, a maioria deles, portanto, declarou fazer orações ou rezas em casa uma vez por dia. 25,4% declararam fazer várias vezes ao dia.

Entre os evangélicos não-pentecostais, 38,5% deles declararam fazer orações em casa uma vez por dia. 53,8% deles responderam fazer várias vezes por dia. E entre os pentecostais segue o mesmo padrão: 34,5%, uma vez por dia, e 57,1% deles, várias vezes ao dia. Portanto, os evangélicos em geral rezam ou fazem orações com mais frequência do que os católicos.

Curiosamente, entre os que se declararam não ter nenhuma religião, 34% fazem orações ou rezas em casa uma vez por dia; 12,8% declararam rezar várias vezes por dia; e 14,9%, algumas vezes por semana. Mas um percentual significativo, 29,8% deles, nunca reza.

A resposta “rezo ou faço orações em casa uma vez por dia” foi a mais respondida entre os entrevistados, totalizando 47,1% deles. 34% deles responderam “várias vezes por dia”.

Os pentecostais são os que mais rezam entre os entrevistados seguidos pelos evangélicos de missão. Os católicos declaram rezar com menos frequência.

Com que frequência age de acordo com sua religião X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas B6 X B1):

Dos que responderam “raramente”, 66,7% dos entrevistados são os que se declararam católicos. O segundo colocado, com 14,8% dos entrevistados, são os

que declararam não ter religião. 7,4% ficaram com os que são evangélicos não-pentecostais e 11,1% são pentecostais.

Entre os católicos, os que mais responderam, com 57,7% deles, agem sempre de acordo com a sua religião no cotidiano. Entre os evangélicos não-pentecostais, o percentual subiu para 66,7%. Entre os pentecostais o percentual subiu para mais ainda, 77,4%. Portanto, entre os pentecostais, a religião tem um peso maior no comportamento de seus adeptos no dia-a-dia. No geral, as três categorias, como entre os que declararam ser de outras religiões (56,5%), agem sempre de acordo com sua crença no cotidiano, sendo um importante fator moral e cultural para os vitorienses.

Os pentecostais dizem estar mais de acordo com sua própria religião com 77,4% deles respondendo “sempre” agir de tal maneira. Entre os de missão, a percentagem caiu para 66,7%, e entre os católicos o índice foi de 57,7%.

Qual a sua opinião a respeito da bíblia X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas B7 X B1):

Foi feita a pergunta: “Qual a sua opinião a respeito da bíblia? Foi colocada as seguintes opções de escolhas de respostas: “Palavra de Deus, e tudo deve ser considerado como verdade divina”, “Palavra de Deus, mas nem tudo deve ser considerado como verdade divina”, “Não é a palavra de deus, é um livro escrito pelos homens” e “outros” e deixado em branco a resposta que segue. As respostas mais coletadas entre os que seguiram “outros” foram: “Livro escrito pelos homens,

segundo Cristo”, “A gente tem que respeitar todos os livros sagrados” e “Depende da interpretação, cada um tem sua verdade”.

Entre as opções de respostas mais aceitas foi a que a bíblia é “a Palavra de Deus, e tudo deve ser considerado como verdade divina”. Entre os católicos, 65% deles a escolheram. Entre os evangélicos não-pentecostais, 88,5%, e entre os pentecostais, 89%. Entre os que escolheram nenhuma religião, estranhamente, 44,7%. E entre os de outras religiões e crenças, 53,8%. Portanto, a maioria de todas as categorias religiosas na pesquisa respondeu que a bíblia é um livro de verdade divina, a palavra de Deus.

A segunda resposta mais escolhida foi a “Palavra de Deus, mas nem tudo deve ser considerado como verdade divina”. Entre os católicos, 26,8% deles assim escolheram. Entre os pentecostais, 11%, e entre os outros evangélicos, 7,7%. Significativos 38,5% dos que declararam ter outra religião além das acima escolheram a resposta.

Portanto, para a resposta mais freqüente, a de que considera a bíblia como sendo a palavra divina e de que tudo nela deve ser considerada como verdade foi dada em sua maioria por evangélicos de missão e pentecostais. Eles demonstram uma maior consideração com a divindade das escrituras na bíblia e adotam uma posição menos crítica.

Acredita em santos religiosos X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas B8 X B1):

A maioria dos católicos, 68,4% deles, responderam “sim” a pergunta “O Sr.(a) acredita em santos religiosos?”. 31,6% responderam “não”. Entre os evangélicos não-pentecostais, os que responderam positivamente somaram apenas 7,7%, contra 92,3% dos que responderam o contrário. Entre os pentecostais, o percentual segue: 8,3% para “sim” e 91,7% para “não”. Entre os que declararam não ter religião nenhuma, significativos 95,7% responderam que não acreditam em santos religiosos.

Então, nos deparamos com a expressiva recusa dos que não tem religião e dos evangélicos, incluindo os pentecostais, em rejeitar a crença em santos. Os católicos são os que evidentemente mais acreditam em santos religiosos.

Os seus amigos são na maioria... X Qual a sua religião (Tabelas Cruzadas B9 X B1):

Foi perguntada em seguida qual a religião da maioria dos amigos do entrevistado, visando identificar a tolerância religiosa. As respostas foram lidas na seguinte ordem: “da sua religião”, “de várias religiões”, “não têm religião” e “sem resposta ou não sabe”.

Entre os católicos, 41,6% deles escolheram a que diz que os amigos são na maioria da mesma religião do entrevistado. 56,7% responderam que eles são na maioria de várias religiões, e apenas 1,6% responderam que eles não têm religião.

Entre os evangélicos o quadro muda. Dentre os evangélicos não pentecostais, 76,9% disseram que seus amigos são de várias religiões. 23,1% afirmaram que são eles da mesma religião. Entre os pentecostais, 24,7% têm amigos da mesma religião e 72,8% amigos de várias religiões. Há uma ligeira diferença entre os evangélicos e católicos, então. Entre os católicos o percentual dos que responderam ter amigos de várias religiões (56,7%). Mas entre os evangélicos, a maioria (76,9% e 72,8%) respondeu ter amigos de várias religiões.

É bastante significativo constatar que os percentuais indicam a tolerância das três categorias religiosas com relação à religião de amigos.

**Você se casaria com pessoa de outra religião X Qual a sua religião
(Tabelas Cruzadas B10 X B1):**

Próxima pergunta feita aos entrevistados foi “você se casaria com uma pessoa de outra religião?”, e foram dadas as opções “sim”, “não”. A pergunta, como a anterior visa identificar a tolerância religiosa do brasileiro.

Dentre os católicos, 66,4% responderam “sim” à pergunta e 33,6% responderam negativamente. Entre os pentecostais houve relativo equilíbrio: 49,4% para sim e 50,6% para não. Entre os outros evangélicos, um ligeiro aumento para a resposta sim, 56,3%, e 43,8% não. Entre os que não têm nenhuma religião em particular significativos 84,8% responderam afirmativamente, contra apenas 15,2% negativos.

Portanto, podemos inferir dos percentuais que há maior tolerância religiosa no quesito casamento entre os que não tem nenhuma religião, seguido pelos católicos (66,4%). Entre os evangélicos, pentecostais ou não, há um ligeiro aumento de intolerância com relação a outras religiões no casamento.

Ainda com relação a casamento, a próxima pergunta feita foi “você aceitaria que algum parente próximo casasse com alguém de outra religião?”, com as mesmas opções de resposta da anterior (TABELAS CRUZADAS B11 X B1).

Houve um significativo aumento entre todas as categorias para a resposta “sim”. Entre os católicos, 93,6%; entre os pentecostais, 92,5%; entre os outros evangélicos, 90,2%; e entre os que não tem religião, 100%.

Os entrevistados, então, demonstram uma maior aceitação e tolerância religiosa no casamento quando se aplica aos parentes próximos e não pessoalmente.

O sucesso de uma pessoa no trabalho deve ser acima de tudo o resultado da dedicação à sua religião X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B12 X B1):

A afirmação seguinte foi feita aos entrevistados: “O sucesso de uma pessoa no trabalho deve ser acima de tudo o resultado da dedicação à sua religião” e foram mostradas as respostas: discorda totalmente; discorda um pouco; nem discorda, nem concorda; concorda um pouco; concorda totalmente.

Entre os católicos entrevistados, 30,9% deles escolheram a resposta “discorda totalmente”. 26,5% com “concorda um pouco”; 20,9% com “concorda totalmente”. Entre os que não escolheram nenhuma religião, a maioria deles (64,6%) escolheu a opção “discorda totalmente”.

Entre os evangélicos não pertencentes ao ramo pentecostal, 32,7% deles responderam “concorda totalmente” e 26,9% “concordam um pouco”. Entre os pentecostais, significativos 49,5% deles responderam que “concordam totalmente” e 14,5% “concordam um pouco”.

Portanto, vimos que entre os evangélicos protestantes, especificamente entre os pentecostais há uma maior identificação entre o sucesso profissional e a dedicação à vida religiosa. Não há tão clara identificação entre os católicos e muito menos entre os que afirmaram não ter religião.

Se o(a) Sr(a) fosse convidado a visitar um culto de outra religião você iria X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B13 X B1):

A pergunta próxima feita foi: “se o senhor (a) fosse convidado a visitar um culto de outra religião você iria?”.

No geral, todas as categorias religiosas em sua maioria aceitariam ir a um culto de outra religião. Entre os católicos o percentual foi 83,5% para sim; entre os evangélicos não-pentecostais, 88,5%; e entre os pentecostais, 88,6%.

No entanto os percentuais mudam quando foi feita a próxima pergunta: “você iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?” (Tabelas Cruzadas B14 X B1).

Entre os católicos que responderam, o percentual para os que responderam não foi 81,9%. Entre os que declararam ser pentecostal, o percentual para a resposta “não” chegou a impressionantes 97,6%, e entre os evangélicos restantes, 94,2%. O índice de rejeição entre os evangélicos para cultos afro-brasileiros é bastante significativo, provavelmente como resultado de seguidos apelos de pastores que demonizam essas práticas e seus espíritos.

Mesmo entre os que declararam não ter religião nenhuma o percentual foi alto: 89,6%. Somente entre os classificados como pertencentes a outras religiões o percentual caiu para 69,6%.

Portanto, no aspecto geral, os brasileiros apresentam uma curiosidade e tolerância com relação a outras religiões, mas o quadro se inverte quando se relaciona com cultos afro-brasileiros e pais-de-santo.

O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em dia X qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B15 X B1):

Como era esperado o maior percentual entre os que afirmaram acreditar nas manifestações do Espírito Santo foram entre os pentecostais (93,8% dentre eles

responderam sim). O fenômeno se constitui uma das suas características fundamentais, como foi descrito anteriormente no estudo.

Entre os outros evangélicos o percentual dos que acreditam caiu para 82%, ainda assim bastante expressivo. O católico acredita menos em manifestações dessa natureza. O índice entre eles caiu para 64,7%. Mesmo entre os que não têm religião 51,2% responderam sim, e entre os de outras religiões, 59,1%. Na entrevista, no geral, de todos os entrevistados que responderam à pergunta, 70% afirmaram que acreditam em manifestações desse tipo nos cultos.

Claramente o fenômeno espiritual de manifestação do Espírito Santo nos cultos religiosos atualmente é aceito por ampla maioria entre os evangélicos não pentecostais e pentecostais propriamente ditos.

**O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à Terra X Qual é a sua religião
(Tabelas Cruzadas B16 X B1):**

Entre os evangélicos dos que responderam afirmativamente à pergunta o percentual foi 92,5% para os pentecostais e 94% para os outros evangélicos. Entre os católicos, 76,2% responderam sim. De todos os entrevistados que responderam, 78,3% responderam que acredita no retorno de Cristo à Terra.

A pergunta buscou identificar a crença entre os brasileiros no messianismo, no líder que virá para resolver todos os problemas e males da sociedade. O brasileiro, como demonstra a pesquisa, ainda demonstra crer na volta de um

salvador. Percentagem ligeiramente maior ficou entre os pentecostais e os evangélicos de missão.

O que o(a) Sr(a) acha do uso de rádio e/ou TV para divulgar programas religiosos X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B17 X B1):

No geral, os entrevistados concordam plenamente com o uso de rádio e televisão para propagar mensagens religiosas: 71,2% dos evangélicos não-pentecostais, 61,4% dos pentecostais e 56,7% dos católicos.

Com que frequência o(a) Sr(a) escuta ou assiste programas religiosos pelo rádio ou TV X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B18 X B1):

Entre os pentecostais, a maioria se constitui na resposta “sempre” 41,7%. Esse percentual para a mesma resposta entre os evangélicos restantes foi de 36,5%, e entre os católicos apenas 22,4%. Podemos inferir das percentagens referidas que os evangélicos, em específico os pentecostais, são mais “midiatizados”.

O(a) Sr(a) acredita que pode ser curado de uma doença grave pela fé X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B19 X B1):

No geral, tanto católicos, evangélicos e pentecostais acreditam em larga parte que podem ser curados pela fé. Assim responderam 94,7% dos católicos,

97,6% dos pentecostais, e 100% dos evangélicos restantes. Curiosamente, os que não tem religião nenhuma também assim acreditam em sua maioria (75,6%).

Inferimos do acima que a crença na cura de enfermidades pela fé é uma característica geral para a sociedade brasileira. Essa crença não se limita a nenhuma religião em particular. Podemos ressaltar, entretanto, que o fenômeno da cura divina, por exemplo, manifestado em cultos evangélicos, constitui em forte apelo para significativa parte da população.

O(a) Sr(a) acha que uma das causas de problemas graves pode ser obra de espíritos malignos X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B20 X B1):

Entre os católicos, 51,3% dentre eles responderam “sim”. Em contraste, os evangélicos acreditam em maior parte na obra de espíritos malignos. Entre os evangélicos não-pentecostais, 80% responderam “sim”. Entre os pentecostais o percentual sobe para 87,7%. Interessante constatar também que entre os de outras religiões, 73,9% responderam que sim.

Os evangélicos, enfim, mais especificamente os pentecostais, acreditam na sua maioria que acreditam que problemas graves podem ser obras de espíritos malignos.

O que o(a) Sr(a) acha de mulheres usarem brincos e maquiagens nos cultos religiosos X Qual é a sua religião (Tabelas Cruzadas B21 X B1):

Entre a população católica pesquisada uma percentagem expressiva (90,6%) respondeu que concorda com a pergunta feita. Isso revela a relativa tolerância dos católicos em relação aos cosméticos usados pelas mulheres. Percentagem quase equivalente (93,9%) dentre os evangélicos não-pentecostais também concorda.

Entre os pentecostais, porém, a percentagem dos que concordam com a pergunta cai significativamente para 61,5%. Esse dado indica intolerância, em algum grau, de pentecostais com relação às indumentárias femininas nos cultos.

Houve, na realidade, uma demonstração de tolerância generalizada com relação ao uso brincos e maquiagens dentre as categorias religiosas consideradas.

Qual a sua religião X Frases de identidade (Tabelas Cruzadas B22 X

B1):

Procuramos identificar o cruzamento entre a opção religiosa e as frases que mais identificam a população: meu país; minha religião; meu time de futebol; minha profissão; minha família; não sabe ou não respondeu.

A opção “minha religião e minha família” foi a mais escolhida pelos evangélicos não-pentecostais (37,3%) e pentecostais (34,9%), enquanto “minha família e minha religião” foi mais escolhida (34,1%) pelos católicos. Interessante

observar que “minha família e minha profissão” foi a mais escolhida (48,9%) por aqueles que alegam não ter nenhuma religião.

Concluimos que, apesar da proximidade percentual, podemos interpretar que a maioria dos católicos se identifica mais com a família e a religião, enquanto que a maioria dos evangélicos não-pentecostais e dos pentecostais escolheu mais a religião como fator de identificação fundamental, embora ligado à família.

Se igreja/templo participa de atividades sociais (...) X Qual é a sua religião:

As seguintes perguntas feitas visaram constatar o nível de participação social empreendidas pelas instituições religiosas. A pergunta feita foi “sua igreja ou templo participa das seguintes atividades sociais: alfabetização; mutirão de construção de casas; distribuição de cestas básicas; recuperação de drogados; visitação e auxílio aos doentes; ajuda em desastres naturais; doação de bíblias; grupo de jovens; e grupo de oração?”.

Entre as igrejas que participam de programas de alfabetização 67,6% dos católicos dizem que participam de tais empreendimentos sociais, 55% dos evangélicos não-pentecostais, e 44,4% dos pentecostais (Tabelas Cruzadas B23A X B1).

Em atividades de mutirão de construção de casas, mais uma vez a maioria relativa ficou entre os católicos (57,8%), seguida pelos pentecostais (50,7%) e evangélicos restantes (48,8%) (Tabelas Cruzadas B23B X B1).

Em atividades como a distribuição de cestas básicas, todas as três categorias religiosas mostram comprometimento. 95,9% dos pentecostais afirmaram participar dessa atividade social, 94% dos católicos e 84,8% dos evangélicos restantes. A distribuição de cestas básicas é uma atividade que rende bastante apelo e visibilidade com a comunidade carente (Tabelas Cruzadas B23C X B1).

Em atividades como recuperação de drogados, os evangélicos não-pentecostais são os que mais responderam “sim” (81,8%). Entre os católicos, a percentagem vai para 74,8%, e entre os pentecostais, o índice cai para 59,7% (Tabelas Cruzadas B23D X B1).

Na visitação e auxílio aos doentes, o índice percentual entre todas as três categorias religiosas também se mostrou alta. 98,8% dos pentecostais, 97,8% dos católicos e 96,1% dos evangélicos restantes (Tabelas Cruzadas B23E X B1). A preocupação com a assistência aos doentes também é de forte apelo entre a sociedade. Muitos dos futuros enfermos ou parentes e amigos podem vir a ser adeptos de suas igrejas.

No quesito ajuda em desastres naturais, tais como incêndio, enchentes, deslizamentos de terra etc. a percentagem de comprometimento entre os católicos totalizou 83,8%, a maior entre as três categorias (Tabelas Cruzadas B23F X B1).

Entre os evangélicos não-pentecostais o índice foi de 76,2%, e entre os pentecostais, 74,2%. Revela-se o alto grau de comprometimento das igrejas em ocasiões de solidariedade civil.

Na opção “doação de bíblias”, a maior percentagem ficou entre os evangélicos não-pentecostais (84,4%) (Tabelas Cruzadas B23G X B1) revelando seu alto grau de comprometimento em associar a interpretação do evangelho com a individual leitura do adepto. Entre os pentecostais a percentagem ainda é significativa, 73,2%, como entre os católicos, 70,7%.

Entre as categorias que afirmaram ter grupos de jovens (Tabelas Cruzadas B23H X B1), revelando preocupação em integrarem jovens e adolescentes às atividades religiosas, todas as três categorias mostraram alta percentagem – 98% dentre os evangélicos não-pentecostais, 97,9% dentre os católicos e 94,9% dentre os pentecostais.

Também é alto o envolvimento das três categorias religiosas com relação a grupos de oração. 100% dos entrevistados pentecostais responderam “sim”, assim como 98% dos evangélicos restantes e 97,1% dos católicos (Tabelas Cruzadas B23I X B1).

Portanto, observamos que há um maior envolvimento das três categorias religiosas (católicos, evangélicos não-pentecostais e pentecostais) em atividades sociais que podem futuramente aumentar o número de adeptos (grupos de jovem) ou reforçar os laços religiosos (grupos de oração).

Em atividades que envolvem a leitura individual da bíblia (doação de bíblias) a preocupação maior foi a dos evangélicos de missão, refletindo sua maior importância conferida à leitura do livro.

Há maior comprometimento dos católicos em atividades não relacionadas à religião (ajuda em desastres naturais, mutirão de construção de casas). Todas as três categorias religiosas revelaram preocupação social com atividades como “distribuição de cestas básicas” e “visitação e auxílio aos doentes”.

9 CONCLUSÃO

O Brasil está mudando na sua configuração cultural religiosa. Desde tempos coloniais o Brasil caracterizou-se pela multiplicidade e uma maleabilidade singular dos aspectos religiosos decorrentes de diversas etnias convivendo sob uma frágil hegemonia católica. A prova concludente desta plasticidade estabelecida em um desenrolar histórico pelos inúmeros processos sincréticos pode ser vista e comprovada pela construção e atuação do novo Pentecostalismo brasileiro.

O conceito de hibridismo cultural nos permitiu, nesta tese, considerar a dinâmica de mútua influência reinterpretativa em casos de relações duradouras entre duas ou mais culturas, firmando nossas análises das peculiaridades do sincretismo na religiosidade popular brasileira desde os tempos coloniais.

Primeiramente, das características religiosas populares do Brasil, constatamos a sua pluralidade e multiplicidade decorrente da coexistência de inúmeras etnias na colônia. Os ameríndios estabelecidos na terra, apesar de terem sido marginalizados, influenciaram práticas e crenças populares brasileiras: o apego ao culto às forças da natureza, a importância conferida aos pajés e feiticeiros. Podemos lembrar que imagens e estatuetas como o “preto velho” e o “caboclo” nos cultos de Umbanda resultam de estereótipos típicos da sociedade brasileira, uma vez que o caboclo decorre da miscigenação étnica brasileira.

Os portugueses aqui chegaram a partir do século 16 já conferindo à sua colonização um forte caráter cruzadístico católico. A catequização dos gentios serviu como um dos pilares legitimadores da colonização, devendo os portugueses servir a Deus e ao rei levando a verdadeira fé para aqueles que a desconheciam. Trouxeram os portugueses, contudo, um Catolicismo permeado de elementos populares medievais europeus, práticas e crenças mistas e com influências pagãs. Um exemplo disto é que os santos e suas imagens não deveriam permanecer enclausurados dentro das igrejas, eram eles celebrados e adorados no mais público dos espaços das vilas e cidades. A adoração era de tal intensidade, como mencionamos no início do estudo, que revela laços até íntimos por pedidos de casamentos e milagres. Até hoje deparamo-nos com pedidos de simpatia de mulheres solteiras a Santo Antônio, casamenteiro deixando-o “de castigo”, colocando-o de cabeça para baixo ou decepando-o. O “castigo” duraria até que os pedidos fossem atendidos.

O processo sincrético ocorrido na estruturação da religiosidade brasileira pode ser considerado até um fenômeno reificado, pois assume características de naturalidade expressando comportamentos que já não traduzem conflitos. Atualmente não constituem raridade depoimentos como de católicos que procuram ajuda espiritual em terreiros de cultos afro-brasileiros, católicos que simpatizam com o kardecismo, umbandistas de classe média e de etnia caucasiana. No seu artigo “Religiões tradicionais e novas formas de experiências religiosas”, Maria das Dores Campos Machado (2002) nos elucida a respeito do sincretismo presente na religiosidade brasileira. Mostra-nos três exemplos de pessoas marcadas pelo sincretismo religioso: uma profetisa carismática que aplica *shiatsu*, massagem

oriental, nas suas tentativas de identificação de problemas do cliente; a segunda, uma carismática fervorosa que utiliza meios psicológicos, psiquiátricos e espirituais visando a aliviar dores de pessoas portadoras de câncer e AIDS que a ela recorrem; a última, uma católica simpatizante com práticas terapêuticas orientais.

Com o advento de crenças protestantes no século 19 e de algumas de suas denominações derivadas, como as pentecostais, a religiosidade brasileira mudou. Novas práticas e crenças derivadas da Reforma europeia aportaram no Brasil, permanecendo, no entanto, mais restritas em termos geográficos e populacionais.

As características arraigadas na religiosidade popular, tais como as curas divinas, os transe e as possessões espirituais, foram em princípio combatidas e negadas pelo ascetismo e isolamento das denominações protestantes e pentecostais pioneiras. No entanto, ao avançar do século 20, com o deslocamento dos migrantes no cenário brasileiro do campo para a cidade, novas denominações pentecostais surgiram na mesma proporção ao crescimento das massas humanas esquecidas e excluídas nas aglomerações urbanas. A partir deste momento, se os protestantes históricos não admitiram os elementos religiosos populares, a ponto de permanecerem restritos em popularidade, os pentecostais apresentaram outro caminho: incorporaram os elementos principais da religiosidade brasileira e se popularizaram.

Os pentecostais, na realidade, desde os meados do século 20 foram se adaptando às circunstâncias peculiares do povo brasileiro. Na prática, incorporaram e deixaram-se influenciar pela crença em entidades sobrenaturais, na cura divina,

nas possessões espirituais, na diversidade. Sincretizaram-se com as características populares para se popularizar. Utilizaram-se dos novos espaços urbanos das periferias negligenciadas, onde nem a Igreja Católica, nem o Estado não quiseram ir ou não conseguiam chegar com eficiência.

Mas, por que foram as denominações pentecostais a serem as primeiras a adaptarem costumes populares e a se instalarem nas periferias nascentes e nas fronteiras de expansão populacional? A resposta reside em seus novos comportamentos e costumes.

Com a pesquisa inferimos que as características religiosas do Brasil estão mudando com a chegada e a popularização de um desdobramento do Protestantismo, o Pentecostalismo. Os dados comprovam que pentecostais são diferentes em comportamentos culturais de protestantes históricos (ou evangélicos de missão ou tradicionais) e ambos são diferentes de católicos.

Mas o que de novo apresentou a popularização pentecostal?

Os pentecostais assim como os outros evangélicos consideram mais a sua religião como fator de identidade. Desde tempos coloniais, a associação entre católico e brasileiro era considerada natural, mesmo para aqueles que assim não concordassem. Mas com os evangélicos, há uma clara e explícita afirmação de identidade com base na religião.

Com relação à assiduidade aos cultos, os pentecostais se revelaram como os que mais freqüentam, assim como os que mais rezam ou fazem orações em casa. Com relação à interiorização da moral e valorização do ascetismo, os pentecostais agem mais de acordo com os preceitos religiosos. A ética de trabalho decorrente do Protestantismo se revela nas respostas de pentecostais e evangélicos de missão. Consideram esses mais que os católicos a associação de sucesso profissional com o zelo religioso de uma pessoa.

A pesquisa revelou que ainda persiste a tolerância religiosa na sociedade brasileira, inclusive em assuntos relacionados à diversidade religiosa dos amigos e de companheiros(as) de casamento, assim como uma maior aceitação quando relacionado à vida de parentes próximos. Contudo, foi constatado que existe uma maior intolerância pentecostal com relação a outras crenças. A animosidade pentecostal contra os afro-brasileiros foi constatada. Paradoxalmente, apesar de incorporar práticas culturais de possessões espirituais os espíritos afro-brasileiros são identificados como o mal na vida das pessoas pelos pentecostais. A intolerância se revela também sobre a veracidade divina conferida à bíblia. O livro é considerado sagrado e infalível. Ao nível do comportamento pessoal a intolerância pentecostal em algumas denominações também aparece em assuntos como o uso de maquiagem e brincos por mulheres nos cultos religiosos. Poderíamos interpretar que os sinais de intolerância juntos com um intenso credo e maior maleabilidade nos cultos caracterizam a identidade dos pentecostais como afirmativa em uma sociedade brasileira que historicamente ignorou camadas imensas da população que migraram para grandes centros urbanos.

Os pentecostais e evangélicos de missão acreditam fortemente nas manifestações do Espírito Santo nos cultos religiosos atuais. E aos espíritos associam doenças e obras malignas. Acreditam, como os católicos, que a fé pode curar doenças graves. A religiosidade brasileira ainda acredita no retorno de Cristo à Terra, mas acentua-se ainda mais essa tendência entre os pentecostais e os evangélicos de missão.

O fato é que a popularização dos pentecostais explica-se consideravelmente pela flexibilidade administrativa e pelo espírito empreendedor. Não há um centro administrativo, um conselho central a planejar as ações de denominações pentecostais, mas somente uma força carismática do fundador e/ou do pastor. Qualquer adepto que freqüente um culto pentecostal pode, se achar que tem carisma o suficiente para atrair a atenção de fiéis, abrir e levar com ele uma denominação pentecostal a outro local.

A administração descentralizada, flexível, de denominações pentecostais também revela pastores e líderes que refletem mais de perto a realidade dos costumes populares brasileiros; outro fator de sucesso no crescimento dessas denominações: adaptabilidade. Não há uma exigência demorada e doutrinária como acontece na Igreja Católica e em denominações protestantes históricas ou de missão. O pastor pentecostal tem a liberdade de abrir uma nova denominação, onde quiser e lidar com as pregações de acordo com suas convicções pessoais, de acordo com sua religiosidade. Há um maior dinamismo de adaptação a costumes populares nas denominações pentecostais.

A liberdade de agir e de expressar convicções não se restringe nos pastores. Os fiéis também podem ir aos cultos e expressar mais livremente seus anseios e esperanças ao cantar, ao bater de palmas, ao dançar, ao falar línguas estranhas na glossolalia.

A explicação do mal, dos problemas enfrentados no cotidiano, alcoolismo, desemprego, drogas, violência, prostituição, infidelidade conjugal, brigas na família, entre outros, tem explicação para os pentecostais como decorrentes de espíritos malignos. A dedicação aos cultos e a fé podem revelar soluções. Pastores e outros fiéis estarão presentes para ouvir suas queixas pessoais, em templos, na rádio ou na televisão.

A questão é que a adaptação pentecostal não se restringiu apenas ao plano religioso. Adaptaram de ambientes urbanos o uso de mídia de massa, rádio, televisão, Internet, revistas e jornais, entre outros, como estratégia de expansão e de propagar a mensagem religiosa como faz a Igreja Universal do Reino de Deus.

A estratégia de administração compara-se a empresas no mercado capitalista. Concorrem com outras para atrair a atenção de fiéis. Elaboram propagandas e edificam templos em todos os lugares, algumas em áreas mais periféricas, outras de forma suntuosas em locais de grande circulação. Incorporam tecnologias como o computador, o e-mail, o recurso eletrônico on-line. São inovadores por natureza, adaptam-se ou são condenados a permanecer restritos a poucos fiéis no “mercado” religioso brasileiro.

As outras religiões reagiram tardiamente. A Católica, por exemplo, que permaneceu com suas igrejas tradicionais e com sua administração centralizada, hierarquizada e pouco aberta a inovações de ambientes mutantes, demonstrou alguma reação no aparecimento do ramo carismático, a chamada “renovação carismática”.

O fato é que os pentecostais apresentam-se mais orgulhosos de sua filiação religiosa, como um fator de pertencimento e de respeito. O respeito viria de um corpo de idéias refletidas num maior ascetismo, uma ética de trabalho mais rigorosa, e, em contrapartida, numa maior rejeição a crenças que consideram corrompidas. Sobretudo com as crenças afro-brasileiras. Acreditam fortemente em alguma salvação futura pelo advento de Jesus Cristo à Terra e na cura divina. A presença do Espírito Santo nos cultos é fator de consenso entre os pentecostais.

Comparando essas características com a religiosidade popular brasileira, observamos a intolerância pentecostal como a diferença de maior destaque. Juntam-se à intolerância o maior ascetismo e o rigor na ética de trabalho. Depreendem-se dessas características o advento e estabelecimento das relações de mercado capitalista. Nesse sistema, um maior regime de disciplina na conduta humana, de abandono de hábitos e vícios que atrapalhariam o máximo desempenho de trabalho. A idéia de um maior rigor moral gera uma maior disciplina para o trabalho exigido pelo mercado. O mercado também expõe as denominações às inúmeras outras crenças em um cenário de concorrência religiosa. Denominações pentecostais revelam-se descentralizadas e adaptativas. Improvisam e inovam quando investem

em publicidade midiática e em atos de espetáculo de massa, cientes do impacto apelativo.

A ética de trabalho dos evangélicos pentecostais contrasta com a ética valorizada pelas crenças populares anteriores no Brasil. O Catolicismo limita a busca do lucro pela acusação de usura, as crenças afro-brasileiras não tiveram oportunidade de se adaptarem às condições de trabalho capitalista por ficarem restritas há séculos entre pessoas excluídas do processo produtivo brasileiro. A maioria dos cultos protestantes históricos, por sua vez, no Brasil nunca se popularizou além de classes sociais restritas, muitas vezes de imigrantes europeus setentrionais.

Consideramos que hábitos e costumes religiosos pentecostais no Brasil primeiro chegou na forma norte-americana e européia, à semelhança de outras denominações protestantes de missão ou históricas. No entanto, num processo de sincretismo, de maleabilidade e adaptabilidade, os pentecostais foram sucedendo-se em “ondas” até apresentarem-se mais próximos às crenças populares. Com isso, cresceram e se expandiram no país. Denominações que não se apresentaram adequadas às realidades locais não se popularizaram, permanecendo restritas em número de adeptos ou extintas. As que apresentaram idéias condizentes com a realidade religiosa e material do meio urbano apresentaram maior crescimento. Idéia e realidade do ambiente imbricaram-se mutuamente numa relação dialética. Como dito anteriormente, a adaptabilidade e a descentralização pentecostal permitiu uma relação mais dinâmica com o meio popular brasileiro.

Podemos interpretar que o protestantismo histórico converteu a ética do trabalho em premissa fundamental, sendo a prosperidade a condição fundamental, pois permitia a salvação para além do mundo dos prazeres materiais. Esta atitude de sacrifício e de controle, inclusive das emoções, foi que permitiu a compatibilidade entre a dedicação às atividades profissionais e a certeza da devoção assegurando o desenvolvimento do capitalismo emergente. O Pentecostalismo brasileiro manteve elementos destes antecedentes, porém com atitudes de flexibilidade adaptativas que serviram ao desenvolvimento do capitalismo tardio exemplificadas pelo maior grau de emotividade nos cultos que expressam a liberdade significativa da síntese da cultura brasileira.

Futuramente, a configuração religiosa no Brasil poderá apresentar maiores mudanças se essas crenças pentecostais continuarem em seu processo de popularização. Contra-ofensivas já estão presentes no país nas outras crenças. Contudo, foram mudanças reativas ao crescimento pentecostal. Incorporaram elas também elementos e crenças populares brasileiras. A corrente “carismática” nas outras crenças, como no Catolicismo, foi uma resposta tardia decorrente da onda de conservadorismo advindo da Santa Sé e de sua imobilidade frente a mudanças na América Latina e no mundo. Se os carismáticos podem futuramente ainda conter o avanço pentecostal no campo católico permanecerá como uma grande incógnita.

Avançaram e provavelmente crescerão também os que se denominam “sem religião” como conseqüência da maior popularização científica no país e da urbanidade. Os que assim se declaram constituem fenômeno social global, uma tendência de dessacralização do mundo cotidiano. Permanecerá em aberto, no

entanto, para quais crenças poderão recorrer “os sem religião”. Uma miríade de crenças e seitas poderá encontrar espaço de avanço entre eles como já ocorre em outros países.

Entre as crenças afro-brasileiras ocorre um fenômeno de decréscimo de adeptos. No entanto, contraditoriamente, os que assim se declaram se orgulham e explicitam cada vez mais suas crenças e práticas. Acreditamos que permanecerá intimamente ligada à religiosidade popular brasileira de maneira interpenetrada e misturada. O forte apelo turístico da Bahia, especificamente de Salvador, nas comidas, costumes, danças, entre outros, permanecerá testemunha disso, assim como os resquícios das crenças indígenas manifestadas em festividades culturais. O festival de Parintins na região amazônica, por exemplo, revela regiões do Brasil ainda fortemente ligadas a tradições locais indígenas.

Todas essas crenças, assim como o Espiritismo kardecista e os evangélicos de missão, como os batistas, apresentam-se significativamente no cenário religioso brasileiro. Mas foi a popularização pentecostal que apresentou uma mudança de maior magnitude no Brasil. A chegada e o estabelecimento de algumas denominações pentecostais apresentaram novos comportamentos e atitudes na religiosidade popular. Os pentecostais na sua vertente mais recente, como a IURD, foram resultantes efetivamente de um processo sincrético, ao incorporar crenças e práticas variadas de religiosidade popular brasileira – do Catolicismo, crenças afro-brasileiras e do Protestantismo – num processo de reinterpretação de alguns de seus elementos culturais. Ao final, resultou numa religiosidade de configuração

nova, transcendente àquela modalidade pentecostal inicial que no Brasil aportou nas primeiras décadas do século 20.

Podemos, portanto, considerar que está ocorrendo no Brasil uma mudança qualitativa no panorama religioso. Fruto de raízes protestantes, o Pentecostalismo brasileiro, através de processos sincréticos, incorporou, reinterpreto e adaptou peculiaridades populares brasileiras. Resultou disso um novo Pentecostalismo, uma crença mais próxima das crenças populares. Não somente se popularizou no país como também algumas de suas denominações, como a Igreja Universal do Reino de Deus, expandiram-se para o exterior, e lá apresentaram características de adaptabilidade e criatividade ao ambiente.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA FILHO, Agassiz. **Sociedade e cultura em evolução**. Campinas: Edicamp, 2004.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BABBIE, Earl. **Métodos de pesquisas de Survey**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2004.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BOANERGES, Ribeiro. **Protestantismo no Brasil monárquico**. São Paulo: Pioneira, 1973.
- BOYER, Paul. **The naturalness of religious ideas**. Berkeley: Univ. of California Press, 1994.
- BRIERLEY, Peter. **Changing churches**. London: Christian Research, 1996.
- BRUSCO, Elizabeth. The reformation of machismo: ascetism and masculinity among colombian evangelicals. In: GARRARD-BURNETT, Virginia; STOLL, David (Eds.). **Rethinking protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993.
- CANCLINI, Nestor G. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2006.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Civilização e cultura**. São Paulo: Global, 2004.
- _____. **Mouros e judeus na tradição popular do Brasil**. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1978.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e história**. Porto Alegre: Artmed, 1999.

CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil**. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

CORTEN, André. **Pentecostalism in Brazil**. New York: St. Martin's Press, 1999.

COSTA, Sebastião Héber Vieira da. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristão. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**, Recife: UFPE, 2001. v. 1.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

DIMENSTEIN, Gilberto. O motoboy de Deus. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 jul. 2005.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O conhecimento sagrado de todas as eras**. São Paulo: Mercuryo, 2005.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1997.

FOLHA UNIVERSAL ON LINE. 25 maio 1999. Disponível em: <<http://folha.arcauniversal.com.br>>. Acesso em 25 maio 1999.

FOLHA UNIVERSAL ON LINE. 29 maio 1999. Disponível em: <<http://folha.arcauniversal.com.br>>. Acesso em 29 maio 1999.

FORMIGA CRISTÃ VIRA MANIA E ATRAI EMPRESAS. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 10 jul. 2005.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. Campinas: IFCH, Tese de doutorado em Sociologia, 1993.

_____. The transnationalisation of brazilian pentecostalism. In: CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI, Ruth (Eds.). **Between babel and pentecost** : transnational pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst & Company, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. **Nordeste**. São Paulo: Global, 2004.

_____. **Ordem e progresso**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

GARRARD-BURNETT, Virginia; STOLL, David (Eds.). **Rethinking protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**. São Paulo: Attar, 2002.

GONZALEZ-WIPPLER, Migene. **Complete book of amulets & talismans**. St. Paul, Minnesota, USA: Lewellyn Publications, 2002.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

HENNELY, Alfred T. (Ed.). **Santo Domingo and beyond**. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Eds.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

HUNTINGTON, Samuel P. **Choque de civilizações**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IGREJA GERIDA COM PADRÃO EMPRESARIAL. **Jornal a Gazeta**, Vitória, 20 maio 2001.

INGOLD, Tim. Comentários sobre “Beyond the original affluent society” por N. Bird-David. In: **Current Anthropology**, Chicago, v. 33, 1992.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico de 2000**. Rio de Janeiro, 2002.

JACOB, César Romero et al. A diversificação religiosa. **Revista Estudos Avançados**: Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros. **Revista Estudos Avançados**: Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc, 2002.

LAUBE, Leandro. **Raíz religioso-cultural brasileira**. Disponível em: <<http://www.contradicoes.pro.br/brasil.pdf>>. Acesso em 3 nov. 2006.

LOBATO, Elvira. A cocaína é o demônio ralado, a cerveja é a pomba-gira em liquido. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 06 jun. 2004. p. C5. (Falta: folha, caderno e página)

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. London: Routledge, 1998.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religiões tradicionais e novas formas de experiências religiosas. In: LIMA, Lana Lage da Gama. **História & religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

MACROBERT, Iain. **The black roots and white racism of early pentecostalism in the USA**. Basingstoke: Macmillan, 1988.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Revista Estudos Avançados**: Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. **Coping with poverty in Brazil**. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1994.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostalism and women in Brazil. In: CLEARY, Edward; STEWART-GAMBINO, Hannah (Eds.). **Power, politics and pentecostals in Latin America**. Oxford: Westview Press, 1997.

MARTIN, David. **Tongues of fire**: the explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell, 1990.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo na terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos**: tradições religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

MONTEIRO, Douglas T. Igrejas, seitas e agências. In: VALLE, Edenio; QUEIROZ, José (Eds.). **A cultura do povo**. São Paulo: Univ. Católica, 1982.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SHWARCZ, L. (Org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

NOVAES, Regina Reyes. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luis Carlos (Ed.). **Política e cultura**. Rio de Janeiro: ALERJ/Relume Darumá, 2002.

_____. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. Brazilian pentecostalism crosses national borders. In: CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI, Ruth (Eds.). **Between babel and pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America**. London: Hurst & Company, 2001.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Alberto. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye, bye, Brasil": O declínio das religiões no Censo 2000. **Revista Estudos Avançados**: Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

_____. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

PINTO, Maria Inez Machado Borges. **Cotidiano e sobrevivência: a vida do trabalhador pobre na cidade de São Paulo, 1890-1914**. São Paulo: Edusp, 1994.

POMPA, M. C. **Religião como tradução: missionários, tupis e "tapuias" no Brasil colonial**. Campinas: Unicamp, tese de doutorado, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**. Recife: IJNPS, 1978.

RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. In: HORTA, Luiz Paulo. **Sagrado e profano**. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SANCHIS, Pierre (Org.). A Propósito do pentecostalismo de forma protestante. **Cadernos do ISER**, n. 6, Rio de Janeiro: ISER, 1997.

_____. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

_____. Para não dizer que não falei de sincretismo. In: **Comunicações do ISER**, n. 45, Rio de Janeiro: ISER, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

SMITH, Mfemfem. **The ethnic origins of nations**. Oxford: Blackwell, 1986.

SMITH, T. Lynn. **Brazil, people and institutions**. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1972.

SORJ, Bernardo. **A nova sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

STOLL, David. Introduction: Rethinking protestantism in Latin America. In: GARRARD-BURNETT, Virginia; STOLL, David (Eds.). **Rethinking protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993.

_____. **Is Latin America turning protestant?** Berkeley: Univ. of California Press, 1990.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a. v.1.

_____. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b. v.2.

THORNTON, John K. Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda M. **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

TROELTSCH, Ernst. **The social teaching of the Christian Churches**. 2nd vol. 9th Ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VEJA. 03 jul. 2002. São Paulo: Abril, 2002. p. 88, pp. 91-95.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 6. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

WESTIN, Ricardo. Igrejas adaptam culto ao público. **Jornal do Commercio**, Recife, p. 13, 03 jul. 2005.

WILLEMS, Emilio. **Latin american culture: an anthropological synthesis**. New York: Harper & Row, 1975.

YIN, R.K. **Case study research: design and methods**. California: Sage, 1989.

APÊNDICE A – Pesquisa de opinião pública no município de Vitória-ES

PESQUISA DE OPINIÃO PÚBLICA NO MUNICÍPIO DE VITÓRIA-ES USP – DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

O(A) Sr(a) é morador(a) de Vitória? (Se Sim: Entrevistar)

ENTREVISTADOR: _____ DATA: / 09 /2004

QUESTIONÁRIO

N: _____

A1. Área/Região (ITEM DE CONTROLE)

1. Centro 2. Santo Antônio 3. Jucutuquara
4. Maruípe 5. Praia do Canto
6. Vitória Continental
7. São Pedro

A1A. Bairro: _____

A2. Sexo: 1. Masculino 2. Feminino (ITEM DE CONTROLE)

A3. Controle (Classificação Econômica): 1. AB 2. C 3. DE

A4. Idade (anos completos em 2004): _____ (ITEM DE CONTROLE)

Faixa Etária: 1. 16-24 2. 25-34 3. 35-49 4. 50 ou + 9. NS-NR

A5. Qual o grau de Instrução/Escolaridade do Entrevistado ?

1. Não estudou/Primário incompleto (1º Grau)
2. Primário Completo(1º Grau)/Ginasial Incompleto(1º Grau)
3. Ginásial Completo(1º Grau) /2º.Grau Incompleto
4. 2º Grau Completo/(3º Grau) Superior Incompleto
5. Superior Completo 9. NS-NR

QUANTOS ITENS ABAIXO EXISTEM NA SUA CASA? (ITEM DE CONTROLE)

ITEM	Não tem	TEM			
		1	2	3	4ou+
A6. TV em cores	0	2	3	4	5
A7. Rádio	0	1	2	3	4
A8. Banheiro	0	2	3	4	4
A9. Automóvel	0	2	4	5	5
A10. Emp. Mensalista	0	2	4	4	4
A11. Aspirador de pó	0	1	1	1	1
A12. Máquina de lavar	0	1	1	1	1
A13. Videocassete e/ou DVD	0	2	2	2	2
A14. Geladeira	0	2	2	2	2
A15. Freezer (aparelho independente ou parte da geladeira duplex)	0	1	1	1	1

	A – 25 ou +	D - 06 a 10
CLASSES	B – 17 a 24	E - 00 a 05
	C – 11 a 16	

B1. Qual é a sua religião?

_____ 99. NS/NR

4. Concorda um pouco 5. Concorda totalmente 9. NS/NR

B13. Se o(a) Sr(a) fosse convidado a visitar um culto de outra religião você iria?

1. Sim. 2. Não 9. NS/NR

B14. O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?

1. Sim. 2. Não 9. NS/NR

B15. O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em dia?

1. Sim. 2. Não 9. NS/NR

B16. O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à Terra?

1. Sim. 2. Não 9. NS/NR

B17. O que o(a) Sr(a) acha do uso de rádio e/ou TV para divulgar programas religiosos?

1. Discorda totalmente 2. Discorda um pouco 3. Nem discorda nem concorda
4. Concorda um pouco 5. Concorda totalmente 9. NS/NR

B18. Com que frequência o(a) Sr(a) escuta ou assiste programas religiosos pelo rádio ou tv?

1. Raramente 2. Às vezes 3. Sempre 4. Não/nunca 9. NS/NR

B19. O(a) Sr(a) acredita que pode ser curado de uma doença grave pela fé?

1. Sim. 2. Não 9. NS/NR

B20. O(a) Sr(a) acha que uma das causas de problemas graves pode ser obra de espíritos malignos?

1. Sim. 2. Não 9. NS/NR

B21. O que O(a) Sr(a) acha de mulheres usarem brincos e maquiagens nos cultos religiosos?

1. Concordo 2. Não concordo 9. NS/NR

B22. O(A) Sr(a) poderia indicar, em ordem de preferência, as duas palavras/frases abaixo que mais te identificam (mostrar cartão): (Atenção: 1. Mais importante)

1. Meu país 2. Minha religião 3. Meu time de futebol
4. Minha profissão 5. Minha família 9. NS/NR

Sua igreja/templo participa de algumas dessas ações:

	Sim	Não	NS/NR
B23A. Alfabetização	1	2	9
B23B. Mutirão de construção de casas	1	2	9
B23C. Distribuição de cestas básicas	1	2	9
B23D. Recuperação de drogados	1	2	9
B23E. Visitação e auxílio à doentes	1	2	9
B23F. Ajuda em desastres naturais	1	2	9
B23G. Doação de bíblias	1	2	9
B23H. Grupo de jovens	1	2	9
B23I. Grupo de oração	1	2	9

A16. Estado Civil (ITEM DE CONTROLE)

1. Casado(a) 2. Solteiro(a) 3. Divorciado(a) 4. Separado(a)

5. Viúvo(a) 6. Amigado(a) (casado na prática mas não no papel)
 Outro: _____ 99. NS/NR

A17. Renda Familiar: Qual a faixa de rendimento mensal de sua família ? (ITEM DE CONTROLE)

1. Até R\$ 260,00 (Até 1 SM)
2. de R\$ 261,00-780,00 (2-3 SM)
3. de R\$ 781,00-1.300,00 (3-5 SM)
4. de R\$ 1.301,00-2.600,00 (5-10 SM)
5. de R\$ 2.601,00-5.200,00 (10-20 SM)
6. de R\$ 5.201,00-7.800,00 (20-30 SM)
7. de R\$ 7801,00-13.000,00 (30-50 SM)
8. + de R\$ 13.001,00 (+ de 50 SM)
9. NS-NR

A18. Qual a sua (principal) ocupação ? (Não ler as opções) (ITEM DE CONTROLE)

- | | |
|--|---|
| 1. Empregado (assalariado) | 2. Empregador (empresário) |
| 3. Autônomo (representante comercial, camelô, dono de “van”, artesão, etc) | |
| 4. Dona de casa | 5. Aposentado 6. Estudante |
| 7. Funcionário público | 8. Profissional liberal 9. Pensionista |
| 10. Desempregado | 99. NS/NR |

A19. Local da entrevista (ITEM DE CONTROLE)

- | | | |
|--------------|--------|-------------|
| 1. Domicílio | 2. Rua | 3. Trabalho |
|--------------|--------|-------------|

Declaro que estas informações são verdadeiras e que foram corretamente anotadas:

 Assinatura do Entrevistador

A20. PERGUNTA A SER RESPONDIDA PELO ENTREVISTADOR LOGO APÓS A ENTREVISTA (ITEM DE CONTROLE)

C1. Cor do entrevistado

- | | | | | |
|-----------|----------|----------|------------|----------|
| 1. Branco | 2. Pardo | 3. Preto | 4. Amarelo | 5. Índio |
|-----------|----------|----------|------------|----------|

APÊNDICE B – Tabelas de frequências

TABELA A1 (ITEM DE CONTROLE)

		Área/Região			
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Centro	39	8,4	8,4	8,4
	Santo Antônio	68	14,6	14,6	22,9
	Jucutuquara	73	15,6	15,6	38,5
	Maruípe	75	16,1	16,1	54,6
	Praia do Canto	47	10,1	10,1	64,7
	Vitória Continental	128	27,4	27,4	92,1
	São Pedro	37	7,9	7,9	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA A2 (ITEM DE CONTROLE)

		Sexo			
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Masculino	215	46,0	46,0	46,0
	Feminino	252	54,0	54,0	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA A3

		Classificação Econômica			
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	CLASSE A-B	171	36,6	36,6	36,6
	CLASSE C	156	33,4	33,4	70,0
	CLASSE D-E	140	30,0	30,0	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA A4 (ITEM DE CONTROLE)

Faixa Etária

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	16-24	115	24,6	24,6	24,6
	25-34	110	23,6	23,6	48,2
	35-49	121	25,9	25,9	74,1
	50 ou +	121	25,9	25,9	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA A5

Qual o grau de Instrução/Escolaridade do Entrevistado

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Não estudou/Primário incompleto (1o Grau)	31	6,6	6,6	6,6
	Primário Completo(1o Grau)/Ginasial Incompleto(1o Grau)	76	16,3	16,3	22,9
	Ginasial Completo(1o Grau) /2o.Grau Incompleto	94	20,1	20,1	43,0
	2o Grau Completo/(3o Grau) Superior Incompleto	202	43,3	43,3	86,3
	Superior Completo	64	13,7	13,7	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA B1**Qual é a sua religião?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Católica	256	54,8	54,8	54,8
	Evangélicas de missão	43	9,2	9,2	64,0
	Evangélicas de origem pentecostal	84	18,0	18,0	82,0
	Outros evangélicos	9	1,9	1,9	83,9
	Igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias	4	,9	,9	84,8
	Testemunha de Jeová	3	,6	,6	85,4
	Budismo	1	,2	,2	85,7
	Espírita	10	2,1	2,1	87,8
	Umbanda	2	,4	,4	88,2
	Outras religiosidades	4	,9	,9	89,1
	Não determinadas	2	,4	,4	89,5
	Sem religião-nenhuma	49	10,5	10,5	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA B2**O Sr(a) tinha outra religião antes dessa ?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	138	29,6	31,2	31,2
	Não	304	65,1	68,8	100,0
	Total	442	94,6	100,0	
Missing	NS-NR	25	5,4		
Total		467	100,0		

TABELA B2A**Se Sim, qual?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Batista	15	3,2	10,9	10,9
	Assembléia de Deus	11	2,4	8,0	18,8
	Católica e espírita	4	,9	2,9	21,7
	Católica	71	15,2	51,4	73,2
	Espírita	5	1,1	3,6	76,8
	Deus é amor	7	1,5	5,1	81,9
	Cristo, verdade que liberta	1	,2	,7	82,6
	Evangélica	3	,6	2,2	84,8
	Universal	3	,6	2,2	87,0
	Agheape	1	,2	,7	87,7
	Luterana	2	,4	1,4	89,1
	Maranata	6	1,3	4,3	93,5
	Igreja Batista Betel	1	,2	,7	94,2
	Igreja Evangélica da libertação	2	,4	1,4	95,7
	Presbiteriana	3	,6	2,2	97,8
	Pentecostal	1	,2	,7	98,6
	Metodista	1	,2	,7	99,3
	Quase todas	1	,2	,7	100,0
	Total	138	29,6	100,0	
Missing	NS-NR	329	70,4		
Total		467	100,0		

TABELA B3**Com que frequência o(a) Sr(a) vai à missa ou culto religioso?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Raramente	69	14,8	14,9	14,9
	Uma vez por semana	151	32,3	32,6	47,5
	Mais de uma vez por semana	121	25,9	26,1	73,7
	Uma ou duas vezes por mês	49	10,5	10,6	84,2
	Algumas vezes por ano	27	5,8	5,8	90,1
	Não freqüenta ou deixou de freqüentar	46	9,9	9,9	100,0
	Total	463	99,1	100,0	
Missing	NS/NR	4	,9		
Total		467	100,0		

TABELA B4**Com que freqüência o(a) Sr(a) costuma se emocionar nos cultos?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Raramente	60	12,8	13,6	13,6
	Às vezes	149	31,9	33,8	47,4
	Sempre	162	34,7	36,7	84,1
	Não/nunca	70	15,0	15,9	100,0
	Total	441	94,4	100,0	
Missing	NS/NR	26	5,6		
Total		467	100,0		

TABELA B5**Com que freqüência o(a) Sr(a) reza ou faz orações em casa?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Raramente	26	5,6	5,6	5,6
	Uma vez por dia	219	46,9	47,1	52,7
	Várias vezes por dia	158	33,8	34,0	86,7
	Algumas vezes por semana	31	6,6	6,7	93,3
	Algumas vezes por mês	8	1,7	1,7	95,1
	Não/nunca reza	23	4,9	4,9	100,0
	Total	465	99,6	100,0	
Missing	NS/NR	2	,4		
Total		467	100,0		

TABELA B6**Com que freqüência age de acordo com a sua religião no seu comportamento no dia-a-dia?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Raramente	27	5,8	6,2	6,2
	Às vezes	121	25,9	27,9	34,1
	Sempre	262	56,1	60,4	94,5
	Não/nunca	24	5,1	5,5	100,0
	Total	434	92,9	100,0	
Missing	NS/NR	33	7,1		
Total		467	100,0		

TABELA B7**Qual a sua opinião a respeito da Bíblia? Ela é a ...**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Palavra de Deus, e tudo deve ser considerado como verdade di	314	67,2	69,3	69,3
	Palavra de Deus, mas nem tudo deve ser considerado como verd	95	20,3	21,0	90,3
	Não é a palavra de deus, é um livro escrito pelos homens.	39	8,4	8,6	98,9
	Livro escrito pelos homens, segundo Cristo	3	,6	,7	99,6
	A gente tem que respeitar todos os livros sagrados	1	,2	,2	99,8
	Depende da interpretação, cada um tem sua verdade	1	,2	,2	100,0
Total		453	97,0	100,0	
Missing	NS-NR	14	3,0		
Total		467	100,0		

TABELA B8**O(a) Sr(a) acredita em santos religiosos?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	191	40,9	42,0	42,0
	Não	264	56,5	58,0	100,0
	Total	455	97,4	100,0	
Missing	NS-NR	12	2,6		
Total		467	100,0		

TABELA B9**Os seus amigos, em sua maioria, são:**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Da sua religião	143	30,6	32,0	32,0
	De várias religiões	289	61,9	64,7	96,6
	Não têm religião	15	3,2	3,4	100,0
	Total	447	95,7	100,0	
Missing	NS/NR	20	4,3		
Total		467	100,0		

TABELA B10**Se casaria com uma pessoa de outra religião?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	278	59,5	63,9	63,9
	Não	157	33,6	36,1	100,0
	Total	435	93,1	100,0	
Missing	NS-NR	32	6,9		
Total		467	100,0		

TABELA B11**Se aceitaria que algum parente próximo casasse com alguém de outra religião?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	418	89,5	93,7	93,7
	Não	28	6,0	6,3	100,0
	Total	446	95,5	100,0	
Missing	NS-NR	21	4,5		
Total		467	100,0		

TABELA B12**O sucesso de uma pessoa no trabalho deve ser acima de tudo o resultado da dedicação à sua Religião**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Discorda totalmente	146	31,3	31,9	31,9
	Discorda um pouco	65	13,9	14,2	46,1
	Nem discorda nem concorda	29	6,2	6,3	52,4
	Concorda um pouco	98	21,0	21,4	73,8
	Concorda totalmente	120	25,7	26,2	100,0
Total		458	98,1	100,0	
Missing	NS/NR	9	1,9		
Total		467	100,0		

TABELA B13

Se o(a) Sr(a) fosse convidado a visitar um culto de outra religião você iria?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	379	81,2	84,6	84,6
	Não	69	14,8	15,4	100,0
	Total	448	95,9	100,0	
Missing	NS-NR	19	4,1		
Total		467	100,0		

TABELA B14

O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	62	13,3	13,6	13,6
	Não	394	84,4	86,4	100,0
	Total	456	97,6	100,0	
Missing	NS-NR	11	2,4		
Total		467	100,0		

TABELA B15

O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em dia?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	295	63,2	70,7	70,7
	Não	122	26,1	29,3	100,0
	Total	417	89,3	100,0	
Missing	NS-NR	50	10,7		
Total		467	100,0		

TABELA B16**O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à terra?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	332	71,1	78,3	78,3
	Não	92	19,7	21,7	100,0
	Total	424	90,8	100,0	
Missing	NS-NR	43	9,2		
Total		467	100,0		

TABELA B17**O que o(a) Sr(a) acha do uso de rádio e/ou tv para divulgar programas religiosos?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Discorda totalmente	41	8,8	9,0	9,0
	Discorda um pouco	30	6,4	6,6	15,6
	Nem discorda nem concorda	38	8,1	8,4	24,0
	Concorda um pouco	87	18,6	19,2	43,2
	Concorda totalmente	258	55,2	56,8	100,0
	Total	454	97,2	100,0	
Missing	NS/NR	13	2,8		
Total		467	100,0		

TABELA B18**Com que frequência o(a) Sr(a) escuta ou assiste programas religiosos pelo rádio ou tv?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Raramente	85	18,2	18,3	18,3
	Às vezes	150	32,1	32,3	50,6
	Sempre	117	25,1	25,2	75,9
	Não/nunca	112	24,0	24,1	100,0
	Total	464	99,4	100,0	
Missing	NS/NR	3	,6		
Total		467	100,0		

TABELA B19**O(a) Sr(a) acredita que pode ser curado de uma doença grave pela fé?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	421	90,1	94,0	94,0
	Não	27	5,8	6,0	100,0
	Total	448	95,9	100,0	
Missing	NS-NR	19	4,1		
Total		467	100,0		

TABELA B20**O(a) Sr(a) acha que uma das causas de problemas graves pode ser obra de espíritos malignos?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	271	58,0	63,3	63,3
	Não	157	33,6	36,7	100,0
	Total	428	91,6	100,0	
Missing	NS-NR	39	8,4		
Total		467	100,0		

TABELA B21**O que O(a) Sr(a) acha de mulheres usarem brincos e maquiagens nos cultos religiosos?**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Concordo	376	80,5	85,6	85,6
	Não concordo	63	13,5	14,4	100,0
	Total	439	94,0	100,0	
Missing	NS/NR	28	6,0		
Total		467	100,0		

TABELA B22**Palavras/frases que mais me identificam**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Minha religião e Minha família	84	18,0	18,4	18,4
	Minha família e Meu país	38	8,1	8,3	26,8
	Minha família e Minha religião	137	29,3	30,0	56,8
	Minha família e Minha profissão	95	20,3	20,8	77,6
	Minha família	38	8,1	8,3	86,0
	Outros	64	13,7	14,0	100,0
	Total	456	97,6	100,0	
Missing	NS-NR	11	2,4		
Total		467	100,0		

TABELA B23A**Se igreja/templo participa de: Alfabetização**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	189	40,5	59,1	59,1
	Não	131	28,1	40,9	100,0
	Total	320	68,5	100,0	
Missing	NS-NR	147	31,5		
Total		467	100,0		

TABELA B23B**Se igreja/templo participa de: Mutirão de construção de casas**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	162	34,7	53,3	53,3
	Não	142	30,4	46,7	100,0
	Total	304	65,1	100,0	
Missing	NS-NR	163	34,9		
Total		467	100,0		

TABELA B23C**Se igreja/templo participa de: Distribuição de cestas básicas**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	343	73,4	91,0	91,0
	Não	34	7,3	9,0	100,0
	Total	377	80,7	100,0	
Missing	NS-NR	90	19,3		
Total		467	100,0		

TABELA B23D**Se igreja/templo participa de: Recuperação de drogados**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	250	53,5	71,2	71,2
	Não	101	21,6	28,8	100,0
	Total	351	75,2	100,0	
Missing	NS-NR	116	24,8		
Total		467	100,0		

TABELA B23E**Se igreja/templo participa de: Visitação e auxílio a doentes**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	378	80,9	96,7	96,7
	Não	13	2,8	3,3	100,0
	Total	391	83,7	100,0	
Missing	NS-NR	76	16,3		
Total		467	100,0		

TABELA B23F**Se igreja/templo participa de: Ajuda em desastres naturais**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	249	53,3	79,3	79,3
	Não	65	13,9	20,7	100,0
	Total	314	67,2	100,0	
Missing	NS-NR	153	32,8		
Total		467	100,0		

TABELA B23G**Se igreja/templo participa de: Doação de bíblias**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	240	51,4	71,6	71,6
	Não	95	20,3	28,4	100,0
	Total	335	71,7	100,0	
Missing	NS-NR	132	28,3		
Total		467	100,0		

TABELA B23H**Se igreja/templo participa de: Grupo de jovens**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	387	82,9	95,8	95,8
	Não	17	3,6	4,2	100,0
	Total	404	86,5	100,0	
Missing	NS-NR	63	13,5		
Total		467	100,0		

TABELA B23I**Se igreja/templo participa de: Grupo de oração**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sim	389	83,3	96,8	96,8
	Não	13	2,8	3,2	100,0
	Total	402	86,1	100,0	
Missing	NS-NR	65	13,9		
Total		467	100,0		

TABELA A16 (ITEM DE CONTROLE)

		Estado Civil			
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Casado(a)	186	39,8	39,8	39,8
	Solteiro(a)	191	40,9	40,9	80,7
	Divorciado(a)	32	6,9	6,9	87,6
	Separado(a)	8	1,7	1,7	89,3
	Viúvo(a)	34	7,3	7,3	96,6
	Amigado(a) (casado na prática mas não no papel)	15	3,2	3,2	99,8
	Casado só no religioso	1	,2	,2	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA A17 (ITEM DE CONTROLE)

		Faixa de rendimento mensal de sua família			
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Até R\$ 260,00(Até 1 SM)	34	7,3	7,8	7,8
	R\$ 261-780 (2-3 SM)	132	28,3	30,3	38,1
	R\$ 781-1.300 (3-5 SM)	90	19,3	20,6	58,7
	R\$ 1.301-2.600 (5-10 SM)	76	16,3	17,4	76,1
	R\$ 2.601-5.200 (10-20 SM)	69	14,8	15,8	92,0
	R\$ 5.201-7.800 (20-30 SM)	24	5,1	5,5	97,5
	R\$ 7801-13.000 (30-50 SM)	9	1,9	2,1	99,5
	+ de R\$ 13.001 (+ de 50 SM)	2	,4	,5	100,0
	Total	436	93,4	100,0	
Missing	NS-NR	31	6,6		
Total		467	100,0		

TABELA A18 (ITEM DE CONTROLE)

Qual a sua (principal) ocupação

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Empregado (assalariado)	113	24,2	24,2	24,2
	Empregador (empresário)	24	5,1	5,2	29,4
	Autônomo (representante comercial, camelô, dono Van, artesão)	63	13,5	13,5	42,9
	Dona de casa	53	11,3	11,4	54,3
	Aposentado	63	13,5	13,5	67,8
	Estudante	73	15,6	15,7	83,5
	Funcionário público	24	5,1	5,2	88,6
	Profissional liberal	19	4,1	4,1	92,7
	Pensionista	9	1,9	1,9	94,6
	Desempregado	25	5,4	5,4	100,0
	Total	466	99,8	100,0	
Missing	NS-NR	1	,2		
Total		467	100,0		

TABELA A19 (ITEM DE CONTROLE)

Local da entrevista

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Domicílio	352	75,4	75,4	75,4
	Rua	83	17,8	17,8	93,1
	Trabalho	32	6,9	6,9	100,0
	Total	467	100,0	100,0	

TABELA A20 (ITEM DE CONTROLE)

Cor do Entrevistado

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Branco	233	49,9	50,3	50,3
	Preto-Pardo	223	47,8	48,2	98,5
	Amarelo-Índio	7	1,5	1,5	100,0
	Total	463	99,1	100,0	
Missing	NS-NR	4	,9		
Total		467	100,0		

ANEXO B – Tabelas cruzadas

TABELAS CRUZADAS B2 X B1

O Sr(a) tinha outra religião antes dessa? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhumã	Outros		
O Sr(a) tinha outra reli antes dessa ?	Sim	Count	15	51	24	32	138	
		% within O Sr(a) tinha ou religião antes dessa ?	10,9%	37,0%	17,4%	23,2%	11,6%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	6,2%	63,8%	47,1%	71,1%	66,7%	31,2%
Não		Count	227	29	27	13	304	
		% within O Sr(a) tinha ou religião antes dessa ?	74,7%	9,5%	8,9%	4,3%	2,6%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	93,8%	36,3%	52,9%	28,9%	33,3%	68,8%
Total		Count	242	80	51	45	24	442
		% within O Sr(a) tinha ou religião antes dessa ?	54,8%	18,1%	11,5%	10,2%	5,4%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	163,328 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	176,410	4	,000
Linear-by-Linear Association	91,197	1	,000
N of Valid Cases	442		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 7,49.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	91,986 ^a	68	,028
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	93,474	68	,022
Linear-by-Linear Association	1,408	1	,235
N of Valid Cases	138		

a. 84 cells (93,3%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,10.

TABELAS CRUZADAS A3 X B1

Classificação Econômica * Qual é a sua religião?

Crosstab

			Qual é a sua religião?					Total
			Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros	
Classificação Econômica	CLASSE A-B	Count	98	20	26	17	10	171
		% within Classificação Econômica	57,3%	11,7%	15,2%	9,9%	5,8%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	38,3%	23,8%	50,0%	34,7%	38,5%	36,6%
	CLASSE C	Count	76	30	17	20	13	156
		% within Classificação Econômica	48,7%	19,2%	10,9%	12,8%	8,3%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	29,7%	35,7%	32,7%	40,8%	50,0%	33,4%
	CLASSE D-E	Count	82	34	9	12	3	140
		% within Classificação Econômica	58,6%	24,3%	6,4%	8,6%	2,1%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	32,0%	40,5%	17,3%	24,5%	11,5%	30,0%
Total	Count	256	84	52	49	26	467	
	% within Classificação Econômica	54,8%	18,0%	11,1%	10,5%	5,6%	100,0%	
	% within Qual é a sua religião?	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	20,398 ^a	8	,009
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	21,500	8	,006
Linear-by-Linear Association	1,403	1	,236
N of Valid Cases	467		

a. 0 cells (,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 7,79.

TABELAS CRUZADAS A2 X B1
Gênero (Sexo) * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Sexo	Masculino	Count	124	29	18	33	11	215
		% within Sexo	57,7%	13,5%	8,4%	15,3%	5,1%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	48,4%	34,5%	34,6%	67,3%	42,3%	46,0%
Feminino		Count	132	55	34	16	15	252
		% within Sexo	52,4%	21,8%	13,5%	6,3%	6,0%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	51,6%	65,5%	65,4%	32,7%	57,7%	54,0%
Total		Count	256	84	52	49	26	467
		% within Sexo	54,8%	18,0%	11,1%	10,5%	5,6%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	16,909 ^a	4	,002
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	17,141	4	,002
Linear-by-Linear Association	2,571	1	,109
N of Valid Cases	467		

^a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 11,97.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	78,059 ^a	12	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	74,105	12	,000
Linear-by-Linear Association	5,711	1	,017
N of Valid Cases	441		

a. 3 cells (15,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 3,27.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	122,020 ^a	20	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	99,198	20	,000
Linear-by-Linear Association	21,373	1	,000
N of Valid Cases	465		

a. 16 cells (53,3%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,45.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	80,399 ^a	12	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	55,193	12	,000
Linear-by-Linear Association	2,138	1	,144
N of Valid Cases	434		

a. 7 cells (35,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 1,27.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	108,606 ^a	20	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	88,990	20	,000
Linear-by-Linear Association	15,224	1	,000
N of Valid Cases	453		

a. 18 cells (60,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,06.

TABELAS CRUZADAS B8 X B1

O(a) Sr(a) acredita em santos religiosos? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
O(a) Sr(a) acredita santos religiosos?	Sim	Count	169	7	4	2	9	191
		% within O(a) Sr(a) acree em santos religiosos?	88,5%	3,7%	2,1%	1,0%	4,7%	100,0%
		% within Qual é a sua reli	68,4%	8,3%	7,7%	4,3%	36,0%	42,0%
Não	Count	78	77	48	45	16	264	
		% within O(a) Sr(a) acree em santos religiosos?	29,5%	29,2%	18,2%	17,0%	6,1%	100,0%
		% within Qual é a sua reli	31,6%	91,7%	92,3%	95,7%	64,0%	58,0%
Total	Count	247	84	52	47	25	455	
		% within O(a) Sr(a) acree em santos religiosos?	54,3%	18,5%	11,4%	10,3%	5,5%	100,0%
		% within Qual é a sua reli	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	162,871 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	185,311	4	,000
Linear-by-Linear Association	56,019	1	,000
N of Valid Cases	455		

a. 0 cells (,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 10,49.

TABELAS CRUZADAS B9 X B1

Os seus amigos, em sua maioria, são: * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Os seus amigos em sua maioria são:	Da sua religião	Count	102	20	12	1	8	143
		% within Os seus amigos, sua maioria, são:	71,3%	14,0%	8,4%	,7%	5,6%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	41,6%	24,7%	23,1%	2,3%	32,0%	32,0%
De várias religiões		Count	139	59	40	36	15	289
		% within Os seus amigos, sua maioria, são:	48,1%	20,4%	13,8%	12,5%	5,2%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	56,7%	72,8%	76,9%	81,8%	60,0%	64,7%
Não têm religião		Count	4	2	0	7	2	15
		% within Os seus amigos, sua maioria, são:	26,7%	13,3%	,0%	46,7%	13,3%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	1,6%	2,5%	,0%	15,9%	8,0%	3,4%
Total		Count	245	81	52	44	25	447
		% within Os seus amigos, sua maioria, são:	54,8%	18,1%	11,6%	9,8%	5,6%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	54,795 ^a	8	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	54,888	8	,000
Linear-by-Linear Association	29,373	1	,000
N of Valid Cases	447		

a. 4 cells (26,7%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,84.

TABELAS CRUZADAS B10 X B1

Se casaria com uma pessoa de outra religião? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se casaria com uma pe de outra religião?	Sim	Count	156	41	27	39	15	278
		% within Se casaria com pessoa de outra religião?	56,1%	14,7%	9,7%	14,0%	5,4%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	66,4%	49,4%	56,3%	84,8%	65,2%	63,9%
Não		Count	79	42	21	7	8	157
		% within Se casaria com pessoa de outra religião?	50,3%	26,8%	13,4%	4,5%	5,1%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	33,6%	50,6%	43,8%	15,2%	34,8%	36,1%
Total		Count	235	83	48	46	23	435
		% within Se casaria com pessoa de outra religião?	54,0%	19,1%	11,0%	10,6%	5,3%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	18,128 ^a	4	,001
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	19,060	4	,001
Linear-by-Linear Association	3,735	1	,053
N of Valid Cases	435		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 8,30.

TABELAS CRUZADAS B11 X B1

Se aceitaria que algum parente próximo casasse com alguém de outra religião? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhum	Outros		
Se aceitaria que algum p próximo casasse com alg de outra religião?	Sim	Count	233	74	46	43	22	418
		% within Se aceitaria que parente próximo casasse c alguém de outra religião?	55,7%	17,7%	11,0%	10,3%	5,3%	100,0%
		% within Qual é a sua reli	93,6%	92,5%	90,2%	100,0%	95,7%	93,7%
	Não	Count	16	6	5	0	1	28
		% within Se aceitaria que parente próximo casasse c alguém de outra religião?	57,1%	21,4%	17,9%	,0%	3,6%	100,0%
		% within Qual é a sua reli	6,4%	7,5%	9,8%	,0%	4,3%	6,3%
Total	Count	249	80	51	43	23	446	
	% within Se aceitaria que parente próximo casasse c alguém de outra religião?	55,8%	17,9%	11,4%	9,6%	5,2%	100,0%	
	% within Qual é a sua reli	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	4,316 ^a	4	,365
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	6,869	4	,143
Linear-by-Linear Association	2,012	1	,156
N of Valid Cases	446		

a. 3 cells (30,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 1,44.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	2,495 ^a	4	,645
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	2,576	4	,631
Linear-by-Linear Association	,254	1	,614
N of Valid Cases	448		

a. 1 cells (10,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 3,54.

TABELAS CRUZADAS B14 X B1

O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros	
O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?	Count	45	2	3	5	7	62
	% within O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?	72,6%	3,2%	4,8%	8,1%	11,3%	100,0%
	% within Qual é a sua religião?	18,1%	2,4%	5,8%	10,4%	30,4%	13,6%
Não	Count	204	82	49	43	16	394
	% within O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?	51,8%	20,8%	12,4%	10,9%	4,1%	100,0%
	% within Qual é a sua religião?	81,9%	97,6%	94,2%	89,6%	69,6%	86,4%
Total	Count	249	84	52	48	23	456
	% within O(a) Sr(a) iria a um pai de santo pedir ajuda espiritual?	54,6%	18,4%	11,4%	10,5%	5,0%	100,0%
	% within Qual é a sua religião?	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	21,916 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	25,098	4	,000
Linear-by-Linear Association	,001	1	,975
N of Valid Cases	456		

a. 1 cells (10,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 3,13.

TABELAS CRUZADAS B15 X B1

O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em dia? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?						Total
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em	Sim	Count	143	76	41	22	13	295
		% within O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em	48,5%	25,8%	13,9%	7,5%	4,4%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	64,7%	93,8%	82,0%	51,2%	59,1%	70,7%
	Não	Count	78	5	9	21	9	122
		% within O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em	63,9%	4,1%	7,4%	17,2%	7,4%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	35,3%	6,2%	18,0%	48,8%	40,9%	29,3%
Total	Count	221	81	50	43	22	417	
	% within O(a) Sr(a) acredita em manifestações do Espírito Santo nos cultos hoje em	53,0%	19,4%	12,0%	10,3%	5,3%	100,0%	
	% within Qual é a sua religião	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	37,216 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	43,101	4	,000
Linear-by-Linear Association	4,010	1	,045
N of Valid Cases	417		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 6,44.

TABELAS CRUZADAS B16 X B1

O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à Terra? * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhum	Outros	
O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à terra?	Count	173	74	47	23	15	332
	% within O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à terra	52,1%	22,3%	14,2%	6,9%	4,5%	100,0%
	% within Qual é a sua religião	76,2%	92,5%	94,0%	54,8%	60,0%	78,3%
Não	Count	54	6	3	19	10	92
	% within O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à terra	58,7%	6,5%	3,3%	20,7%	10,9%	100,0%
	% within Qual é a sua religião	23,8%	7,5%	6,0%	45,2%	40,0%	21,7%
Total	Count	227	80	50	42	25	424
	% within O(a) Sr(a) acredita no retorno de Cristo à terra	53,5%	18,9%	11,8%	9,9%	5,9%	100,0%
	% within Qual é a sua religião	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	35,955 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	37,665	4	,000
Linear-by-Linear Association	12,788	1	,000
N of Valid Cases	424		

a. 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 5,42.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	35,103 ^a	16	,004
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	34,338	16	,005
Linear-by-Linear Association	8,147	1	,004
N of Valid Cases	454		

a. 10 cells (40,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 1,59.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	94,399 ^a	20	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	91,794	20	,000
Linear-by-Linear Association	4,765	1	,029
N of Valid Cases	456		

a. 8 cells (26,7%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 2,08.

TABELAS CRUZADAS B23A X B1

Se igreja/templo participa de: Alfabetização * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo participa de: Alfabetização	Sim	Count	119	32	22	5	11	189
		% within Se igreja/templo participa de: Alfabetização	63,0%	16,9%	11,6%	2,6%	5,8%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	67,6%	44,4%	55,0%	41,7%	55,0%	59,1%
Não	Count	57	40	18	7	9	131	
		% within Se igreja/templo participa de: Alfabetização	43,5%	30,5%	13,7%	5,3%	6,9%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	32,4%	55,6%	45,0%	58,3%	45,0%	40,9%
Total	Count	176	72	40	12	20	320	
		% within Se igreja/templo participa de: Alfabetização	55,0%	22,5%	12,5%	3,8%	6,3%	100,0%
		% within Qual é a sua religião	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	13,597 ^a	4	,009
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	13,572	4	,009
Linear-by-Linear Association	3,580	1	,058
N of Valid Cases	320		

a. 1 cells (10,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 4,91.

TABELAS CRUZADAS B23B X B1

Se igreja/templo participa de: Mutirão de construção de casas * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhum	Outros		
Se igreja/templo participa de Mutirão de construção de	Sim	Count	96	36	20	4	6	162
		% within Se igreja/templo participa de: Mutirão de construção de casas	59,3%	22,2%	12,3%	2,5%	3,7%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	57,8%	50,7%	48,8%	40,0%	37,5%	53,3%
Não	Count	70	35	21	6	10	142	
		% within Se igreja/templo participa de: Mutirão de construção de casas	49,3%	24,6%	14,8%	4,2%	7,0%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	42,2%	49,3%	51,2%	60,0%	62,5%	46,7%
Total	Count	166	71	41	10	16	304	
		% within Se igreja/templo participa de: Mutirão de construção de casas	54,6%	23,4%	13,5%	3,3%	5,3%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	4,213 ^a	4	,378
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	4,224	4	,377
Linear-by-Linear Association	3,701	1	,054
N of Valid Cases	304		

a. 1 cells (10,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 4,67.

TABELAS CRUZADAS B23C X B1

Se igreja/templo participa de: Distribuição de cestas básicas * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhumã	Outros		
Se igreja/templo participa de: Distribuição de cestas básicas	Sim	Count	203	67	47	8	18	343
		% within Se igreja/templo participa de: Distribuição de cestas básicas	59,2%	19,5%	13,7%	2,3%	5,2%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	94,0%	84,8%	95,9%	72,7%	81,8%	91,0%
Não		Count	13	12	2	3	4	34
		% within Se igreja/templo participa de: Distribuição de cestas básicas	38,2%	35,3%	5,9%	8,8%	11,8%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	6,0%	15,2%	4,1%	27,3%	18,2%	9,0%
Total		Count	216	79	49	11	22	377
		% within Se igreja/templo participa de: Distribuição de cestas básicas	57,3%	21,0%	13,0%	2,9%	5,8%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	14,210 ^a	4	,007
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	12,396	4	,015
Linear-by-Linear Association	7,251	1	,007
N of Valid Cases	377		

a. 3 cells (30,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,99.

TABELAS CRUZADAS B23DX B1

Se igreja/templo participa de: Recuperação de drogados * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo particip Recuperação de drogado	Sim	Count	151	43	36	8	12	250
		% within Se igreja/templo participa de: Recuperaçã drogados	60,4%	17,2%	14,4%	3,2%	4,8%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	74,8%	59,7%	81,8%	66,7%	57,1%	71,2%
Não		Count	51	29	8	4	9	101
		% within Se igreja/templo participa de: Recuperaçã drogados	50,5%	28,7%	7,9%	4,0%	8,9%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	25,2%	40,3%	18,2%	33,3%	42,9%	28,8%
Total		Count	202	72	44	12	21	351
		% within Se igreja/templo participa de: Recuperaçã drogados	57,5%	20,5%	12,5%	3,4%	6,0%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	10,437 ^a	4	,034
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	10,255	4	,036
Linear-by-Linear Association	2,399	1	,121
N of Valid Cases	351		

a. 1 cells (10,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 3,45.

TABELAS CRUZADAS B23E X B1

Se igreja/templo participa de: Visitação e auxílio a doentes * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo participa de: Visitação e auxílio a doentes	Sim	Count	220	79	49	9	21	378
		% within Se igreja/templo participa de: Visitação e auxílio a doentes	58,2%	20,9%	13,0%	2,4%	5,6%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	97,8%	98,8%	96,1%	75,0%	91,3%	96,7%
Não		Count	5	1	2	3	2	13
		% within Se igreja/templo participa de: Visitação e auxílio a doentes	38,5%	7,7%	15,4%	23,1%	15,4%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	2,2%	1,3%	3,9%	25,0%	8,7%	3,3%
Total		Count	225	80	51	12	23	391
		% within Se igreja/templo participa de: Visitação e auxílio a doentes	57,5%	20,5%	13,0%	3,1%	5,9%	100,0%
		% within Qual é a sua religião?	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	21,583 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	11,393	4	,022
Linear-by-Linear Association	12,664	1	,000
N of Valid Cases	391		

a. 4 cells (40,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,40.

TABELAS CRUZADAS B23F X B1

Se igreja/templo participa de: Ajuda em desastres naturais * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo particip Ajuda em desastres natu	Sim	Count	150	49	32	6	12	249
		% within Se igreja/templo participa de: Ajuda em desastres naturais	60,2%	19,7%	12,9%	2,4%	4,8%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	83,8%	74,2%	76,2%	66,7%	66,7%	79,3%
Não		Count	29	17	10	3	6	65
		% within Se igreja/templo participa de: Ajuda em desastres naturais	44,6%	26,2%	15,4%	4,6%	9,2%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	16,2%	25,8%	23,8%	33,3%	33,3%	20,7%
Total		Count	179	66	42	9	18	314
		% within Se igreja/templo participa de: Ajuda em desastres naturais	57,0%	21,0%	13,4%	2,9%	5,7%	100,0%
		% within Qual é a sua rel	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	6,108 ^a	4	,191
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	5,883	4	,208
Linear-by-Linear Association	4,584	1	,032
N of Valid Cases	314		

a. 2 cells (20,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 1,86.

TABELAS CRUZADAS B23G X B1

Se igreja/templo participa de: Doação de bíblias * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo partic de: Doação de bíblias	Sim	Count	133	52	38	7	10	240
		% within Se igreja/templo participa de: Doação de b	55,4%	21,7%	15,8%	2,9%	4,2%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	70,7%	73,2%	84,4%	70,0%	47,6%	71,6%
Não		Count	55	19	7	3	11	95
		% within Se igreja/templo participa de: Doação de b	57,9%	20,0%	7,4%	3,2%	11,6%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	29,3%	26,8%	15,6%	30,0%	52,4%	28,4%
Total		Count	188	71	45	10	21	335
		% within Se igreja/templo participa de: Doação de b	56,1%	21,2%	13,4%	3,0%	6,3%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	9,773 ^a	4	,044
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	9,597	4	,048
Linear-by-Linear Association	2,606	1	,106
N of Valid Cases	335		

a. 1 cells (10,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 2,84.

TABELAS CRUZADAS B23H X B1

Se igreja/templo participa de: Grupo de jovens * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo partic de: Grupo de jovens	Sim	Count	234	75	50	10	18	387
		% within Se igreja/templo participa de: Grupo de jov	60,5%	19,4%	12,9%	2,6%	4,7%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	97,9%	94,9%	98,0%	83,3%	78,3%	95,8%
Não		Count	5	4	1	2	5	17
		% within Se igreja/templo participa de: Grupo de jov	29,4%	23,5%	5,9%	11,8%	29,4%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	2,1%	5,1%	2,0%	16,7%	21,7%	4,2%
Total		Count	239	79	51	12	23	404
		% within Se igreja/templo participa de: Grupo de jov	59,2%	19,6%	12,6%	3,0%	5,7%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	25,595 ^a	4	,000
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	16,027	4	,003
Linear-by-Linear Association	23,150	1	,000
N of Valid Cases	404		

a. 4 cells (40,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,50.

TABELAS CRUZADAS B23I X B1

Se igreja/templo participa de: Grupo de oração * Qual é a sua religião?

Crosstab

		Qual é a sua religião?					Total	
		Católica	Evangélicas de origem pentecostal	Outras igrejas evangélicas	Sem religião-nenhuma	Outros		
Se igreja/templo partic de: Grupo de oração	Sim	Count	231	80	50	9	19	389
		% within Se igreja/templo participa de: Grupo de or	59,4%	20,6%	12,9%	2,3%	4,9%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	97,1%	100,0%	98,0%	81,8%	86,4%	96,8%
Não		Count	7	0	1	2	3	13
		% within Se igreja/templo participa de: Grupo de or	53,8%	,0%	7,7%	15,4%	23,1%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	2,9%	,0%	2,0%	18,2%	13,6%	3,2%
Total		Count	238	80	51	11	22	402
		% within Se igreja/templo participa de: Grupo de or	59,2%	19,9%	12,7%	2,7%	5,5%	100,0%
		% within Qual é a sua rel:	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	18,465 ^a	4	,001
Continuity Correction			
Likelihood Ratio	13,832	4	,008
Linear-by-Linear Association	12,038	1	,001
N of Valid Cases	402		

a. 4 cells (40,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,36.