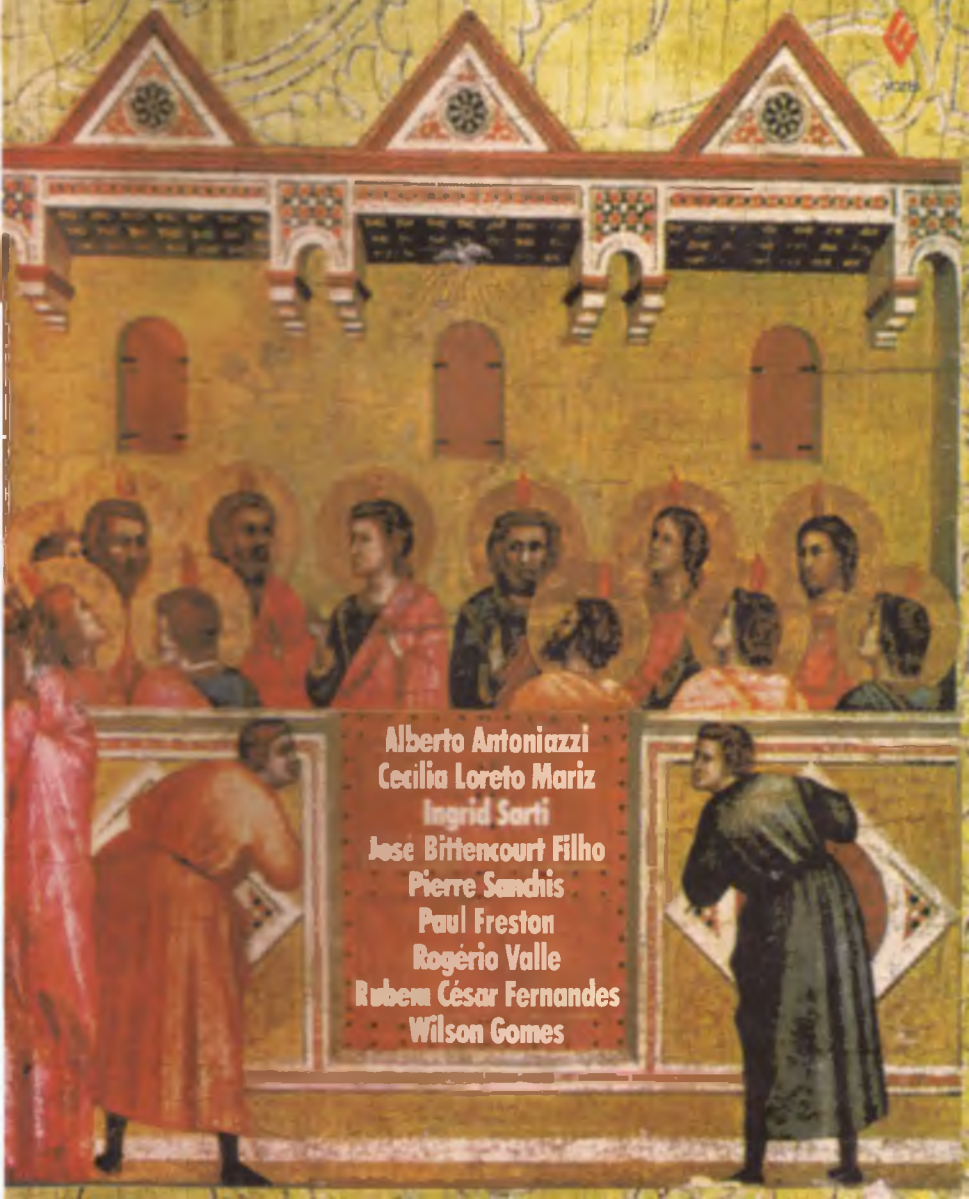
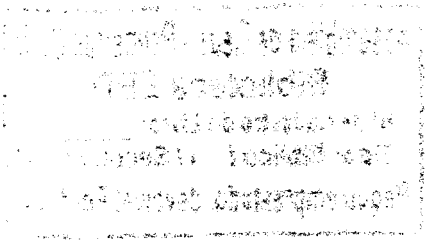
Nem Anjos nem Demônios

INTERPRETAÇÕES SOCIOLÓGICAS DO PENTECOSTALISMO



Alberto Antoniazzi
Cecília Loreto Mariz
Ingrid Sarti
José Bittencourt Filho
Pierre Sanchis
Paul Freston
Rogério Valle
Rubem César Fernandes
Wilson Gomes



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Nem anjos nem demônios : interpretações sociológicas do pentecostalismo / Alberto Antoniazzi ... | et al. |. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.

ISBN 85-326-1227-X

1. Pentecostalismo – Igreja Católica I. Antoniazzi, Alberto.

94-1466 CDD-269.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Pentecostalismo : Cristianismo 269.4

NEM ANJOS

NEM DEMÔNIOS

Interpretações sociológicas do Pentecostalismo

Alberto Antoniazzi, Cecília Loreto Mariz, Ingrid Sarti, José Bittencourt Filho, Pierre Sanchis, Paul Freston, Rogério Valle, Rubem César Fernandes, Wilson Gomes

Digitalizado por: Jolosa

VOZES

Petrópolis
1994

© 1994, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Brasil

COORDENAÇÃO EDITORIAL:
Avelino Grassi

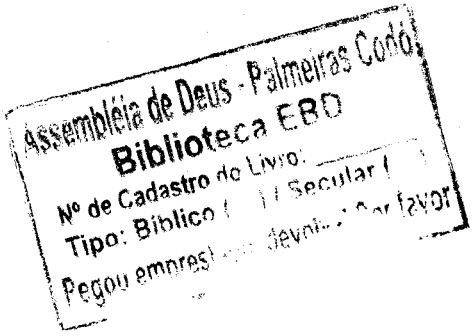
EDITOR:
Neylor J. Tonin

COORDENAÇÃO INDUSTRIAL:
José Luiz Castro

EDITOR DE ARTE:
Omar Santos

EDITORAÇÃO:
Editoração e organização literária: Orlando dos Reis
Revisão gráfica: Revitec S/C
Diagramação: Josiane Furiati
Supervisão gráfica: Valderes Rodrigues

ISBN 85.326.1227-X



Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda. – Rua Frei Luís, 100.
Petrópolis, RJ – Brasil – CEP 25689-900 – Tel.: (0242)43-5112 –
Fax.: (0242)42-0692 – Caixa Postal 90023 – End. Telegráfico: VOZES –
Inscr. Est. 80.647.050 – CGC 31.127.301-0001/04,
em setembro de 1994.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

O risco das comparações apressadas (Rogério Valle e Ingrid Sarti), 7

PARTE I

O FENÔMENO E SUAS REAÇÕES

A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo (Pra começo de conversa) (Alberto Antoniazzi), 17

Remédio amargo (José Bittencourt Filho), 24

O repto pentecostal à cultura católico-brasileira (Pierre Sanchis), 34

PARTE II

VISÃO HISTÓRICA

Breve história do pentecostalismo brasileiro (Paul Freston), 67

1. A Assembléia de Deus, 67

2. Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor, 100

3. A Igreja Universal do Reino de Deus, 131

PARTE III

VISÃO SOCIOLÓGICA

Governo das almas. As denominações evangélicas no Grande Rio (Rubem César Fernandes), 163

Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo (Cecília Loreto Mariz), 204

Nem anjos nem demônios (Wilson Gomes), 225

INTRODUÇÃO

O RISCO DAS COMPARAÇÕES APRESSADAS

Rogério Valle/Ingrid Sarti

A rápida expansão do pentecostalismo é, provavelmente, o fenômeno mais importante no cenário religioso do Brasil e talvez de toda a América Latina, neste final de milênio.

Segundo valioso levantamento realizado pelo ISER (sintetizado na contribuição de Rubem César Fernandes a este volume), a cada dia útil do período 1990-1992 surgiu uma nova igreja evangélica na região metropolitana do Rio de Janeiro. Mais notável ainda é que este crescimento se dê sobretudo nas regiões mais pobres e com menor nível de escolaridade. No mesmo período, a atividade mediúnica ganhou dois centros por semana. Comparações com o surgimento de novas capelas e igrejas católicas não são possíveis, pois estas são dispensadas de registro civil e o "Censo Institucional Evangélico" foi feito com base no *Diário Oficial*. Outras fontes, no entanto, nos certificam de que refreou o crescimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)[1]. Fica assim a impressão de que as

1. Tal fato é comprovado nas várias avaliações diocesanas que vêm sendo realizadas em todo o país: Campinas, Belo Horizonte, Picos, São Mateus, Bonfim, Conceição do Araguaia, Cametá etc., algumas das quais começam a ser publicadas na coleção "Perspectivas Pastorais" das Paulinas.

CEBs seriam um fato social dos anos setenta e o pentecostalismo, um fato social dos anos noventa. *"Mudam as percentagens da fé"*, conclui Rubem César Fernandes.

"Perplexidade" é a palavra que melhor resume o efeito destes novos números sobre elites católicas, as quais, aferrando-se cegamente a uma definição ampla e tolerante de catolicismo que em outros momentos renegam, sempre julgaram possuir uma hegemonia religiosa sobre o país. Logo lhes vêm à mente uma explicação simplista e conservadora, segundo a qual o crescimento do pentecostalismo seria provocado por uma suposta concentração da Igreja Católica na problemática política e social, em detrimento da atividade propriamente religiosa e pastoral.

Como assinala o Pe. Alberto Antoniazzi em seu texto, tal interpretação deve ser de pronto rejeitada. Afinal, este crescimento se dá também na área de dioceses católicas, onde a "opção preferencial pelos pobres" foi excluída do planejamento pastoral. Aliás, o Levantamento Nacional de Comunidades Eclesiais Católicas revelou uma tendência a dois pólos: comunidades dinâmicas, onde há atividades tanto religiosas quanto sócio-políticas, e comunidades não dinâmicas, onde não há nem uma coisa nem outra[2].

Todavia, os conservadores não são os únicos a estarem perplexos. Inúmeros agentes de pastoral, aos quais a Igreja deve sua admirável presença pública na defesa da cidadania e da justiça nos últimos vinte e cinco anos, assentaram sempre sua atuação na certeza de que o avanço da pastoral católica seria proporcional à capacidade que esta teria de tratar dos problemas "concretos" da população – a começar pela miséria econômica e a opressão política. Hoje, vêem esta convicção abalada pelo sucesso de um movimento religioso aparentemente etéreo e alienado, e diante dele tendem muitas vezes ou a uma apologia ingênua, ou a uma crítica ideológica.

---

2. Cf. R. Valle e M. Pitta. *Levantamento nacional de comunidades eclesiais católicas. Resultados estatísticos.* No prelo. Petrópolis, Vozes, 1994.

Mas até que ponto toda esta perplexidade de uns e de outros não estaria baseada em *comparações sem sentido*? De fato, os dados de que dispomos hoje, tanto quantitativos como qualitativos, não são, em sua grande maioria, comparáveis. Poucas são as pesquisas que utilizaram os mesmos *procedimentos metodológicos* nas comunidades pentecostais e católicas[3]. Em vez disto, muitos textos discorrem longa e exclusivamente sobre o pentecostalismo – seus templos, seus fiéis, suas crenças e ritos – e só nas conclusões passam a mencionar as CEBs, numa comparação que o leitor mais arguto percebe estar implícita desde o primeiro momento do trabalho.

É difícil compreender tal procedimento. Se o objetivo é *confrontar* formas de religiosidade popular, não se deve dissimular a *interlocução* existente entre elas, pois restringe-se inutilmente o resultado das pesquisas e corre-se o risco de ver suposições gratuitas transformadas em conclusões injustificáveis.

Por exemplo, muitas análises concluem que a conversão afeta globalmente a vida do crente, tanto no seu âmbito mais interior, quanto no comportamento público. Mas isto não significa que tenhamos aí, necessariamente, um traço distintivo ou exclusivo do pentecostalismo. Por que o mesmo não se daria com os membros das CEBs? Neste caso, nada teríamos avançado na caracterização nem do pentecostalismo, nem das CEBs.

A interlocução a que nos referimos fica ainda mais evidente, quando introduzimos outra exigência indeclinável nas comparações entre pentecostalismo e pastoral católica: a dimensão histórica. Muitas CEBs, sobretudo no meio rural (onde elas são mais numerosas) se formaram em torno de uma capela, erguida

3. O CERIS e o CEDI estão iniciando uma pesquisa que visa justamente vencer a atual imprecisão da análise comparativa, utilizando os mesmos critérios e indicadores (tais como expansão, evolução quantitativa, formas de organização, causas de adesão e expectativas futuras, relação com a sociedade e outras instituições etc.) para a análise das igrejas pentecostais, das CEBs, e do Movimento de Renovação Carismática católico. A pesquisa compreende a organização de um banco de dados reunindo pesquisas sobre as três formas religiosas, a busca de estatísticas confiáveis e, finalmente, uma pesquisa qualitativa em dois centros urbanos.

em louvor a um determinado santo. As novenas, terços, ofícios, pagamentos de promessa, festejos e peregrinações que lá ocorriam marcaram profundamente a *dimensão celebrativa* das CEBs. Portanto, o problema no horizonte de ação dos agentes de pastoral não era a conversão – pois o povo já era católico, ao mesmos em princípio... – e sim o aprofundamento da vivência da fé, o *compromisso*. Vão assim privilegiar a discussão e intervenção do povo sobre suas condições de vida e de trabalho. Lentamente, as atividades das comunidades passam a assumir um outro perfil: leitura da Bíblia, grupos de casais e de jovens, celebrações da Palavra, vias-sacras, novenas de Natal, preparação para os sacramentos... Mais tarde, a tendência se acentua: Círculos Bíblicos, encontros fora da comunidade, Campanhas da Fraternidade e logo também participação em sindicatos, lutas pela terra, etc. Estas novas atividades (que não eliminam as mais antigas, ligadas ao catolicismo popular tradicional) introduzem uma *dimensão reflexiva* e, a seguir, uma *dimensão prática*, hoje indissociáveis na vida das CEBs[4]. Vemos portanto que só a partir de seu movimento fenomenológico – de sua caminhada – é que podemos compreender as CEBs.

A história do pentecostalismo brasileiro é mais recente, mas ainda assim já podemos identificar, com Paul Freston, três grandes ondas. A primeira delas (Assembléia de Deus) formará comunidades rigorosas na vivência da fé, como no caso das CEBs (ainda que o objeto do *compromisso* raramente coincida nos dois casos), enquanto a segunda (Deus é Amor, por exemplo) estará mais próxima do pólo "movimento" do que do pólo "igreja" (tal como a Renovação Carismática Católica). Já a terceira onda, a do pentecostalismo Autônomo (Universal do Reino de Deus, por exemplo), terá o trinômio cura-exorcismo-prosperidade como alicerce de seu "individualismo coletivista", nos termos de Bittencourt (cf. seu texto "Remédio

4. Para a forma como este processo se dá num caso concreto, ver R. Valle e C. Boff. *O Caminhar de uma Igreja nordestina. Avaliação pastoral da diocese de Picos.* Coleção Perspectivas Pastorais. São Paulo, Edições Paulinas, 1993, p. 18s.

Amargo", nesta coletânea). Em todas estas ondas, no entanto, um ponto comum: a insistência dos pastores em que a radicalização existencial do cristianismo exige não apenas uma evolução a partir do catolicismo popular tradicional, mas seu completo abandono, isto é, uma conversão. Vão, portanto, construir a identidade do pentecostalismo por oposição a ele, chamando-o de "religião dos pais"[5].

Em suma: o catolicismo popular tradicional é o grande interlocutor, tanto da atual pastoral católica, quanto do pentecostalismo. Isto fica claro até mesmo na crítica de muitos pastores e teólogos protestantes ao Pentecostalismo Autônomo, segundo a qual algumas de suas características (papel secundário da Bíblia, ausência de ensino dogmático, espiritualidade individualizada e utilitarista, uso de objetos como mediação para o sagrado, concentração do poder institucional na cúpula hierárquica, etc.) não só impedem que o consideremos como protestantismo, como ainda nos impelem a equipará-lo... a uma reedição urbana do catolicismo popular tradicional.

Este grande interlocutor é, entretanto, cada vez menos conhecido e vivido pelas novas gerações urbanas. Em que sentido evoluirão, então, a pastoral católica e o pentecostalismo? Quais as chances de que este último se envolva (ao menos parcialmente) num movimento fenomenológico similar ao das CEBs, onde o aprofundamento da reflexão bíblica e a experiência comunitária levaram à crítica da organização social e à presença ativa no espaço público? Alguns indícios deste processo – previsível mesmo dentro da sociologia weberiana, com sua conceitualização limitada de racionalização e, portanto, da rotinização do carisma – já começam a ser percebidos, por exemplo, nas polêmicas internas da Assembléia de Deus. Seria descabido conjeturar que parte desta Igreja venha a se transformar amanhã na primeira forma popular de "protestantismo histórico" em terras brasileiras?

---

5. Cf. Regina Reyes Novaes. "Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania". Cadernos do ISER, nº 19. Rio, Editora Marco Zero, 1985, p. 48-54.

Vemos, portanto, que são muitas as exigências para uma análise comparativa entre a pastoral católica (as CEBs, em particular) e o pentecostalismo. Faltam-nos ainda muitos dados, até que possamos ter trabalhos de fôlego nesta direção. Até lá, cumpre multiplicar estudos específicos e precisos, que não se aventurem em comparações arriscadas.

Pois, seja como for, o fato é que ainda não conhecemos suficientemente o fenômeno pentecostal em suas características específicas, antes de qualquer esforço de analogia. Suas reais dimensões são uma incógnita: excetuando-se o levantamento do ISER, são escassas as informações sobre o número e a natureza da multiplicação das igrejas pentecostais. A falta de conhecimentos é então preenchida pela imaginação: projetam-se no tempo os índices disponíveis e conclui-se que o catolicismo desaparecerá, presume-se que todos os cultos pentecostais sejam animados e penetrantes etc.

E mesmo quando a leitura aponta o fenômeno da expansão pentecostal, apenas esboça critérios explicativos do fato social. Persistem muitas dúvidas sociológicas, em meio a uma variada gama de interpretações fortemente marcadas pela subjetividade de seus autores. Pouco se sabe, por exemplo, sobre os motivos que levam um contingente tão expressivo da população a adotar princípios e normas de comportamento que contrastam com os hábitos culturais e religiosos dominantes na tradição popular.

Esta é a razão deste novo volume da coleção CERIS-Vozes. Apresentando os resultados de recentes pesquisas históricas e sociológicas, tentaremos compreender *o sentido da adesão popular a esta forma de religiosidade popular,* sem nos aventurarmos em comparações imprudentes.

Inicialmente, Alberto Antoniazzi, José Bittencourt Filho e Pierre Sanchis caracterizarão o fenômeno e as reações que ele provoca. A seguir, a contribuição de Paul Freston traça uma notável e saborosa história do pentecostalismo brasileiro, indispensável, como ele afirma, citando Wach, para a compreensão sociológica do fenômeno. O trabalho de Rubem César Fernandes, fruto de inédito e detalhado esforço empírico, nos

proporcionará uma base segura para o dimensionamento do fenômeno, pelo menos numa importante região urbana do país. Cecília Mariz nos introduzirá numa rica análise das mudanças existenciais concretas trazidas pelo pentecostalismo, tão importantes para compreendermos as razões de adesão, como é nosso objetivo. Estaremos então preparados para ver, com Wilson Gomes, que os pentecostais talvez não sejam nem anjos, nem demônios, como querem as imagens mais comuns que deles se fazem nos meios de comunicação.

Uma vez alterada sua representação do fenômeno pentecostal, restará aos demais agentes sociais buscar em suas próprias raízes os elementos necessários para uma revisão de suas formas de ação no campo religioso. A Igreja Católica poderá se debruçar, por exemplo, sobre sua hesitação, no século XII, entre cruzada ou evangelização como forma de resposta aos hereges que então surgiam nas cidades; poderá ainda reavaliar as estratégias pastorais, doutrinais e institucionais da Contra-Reforma e, especialmente, suas conseqüências para a América Latina. Há aí copioso material a respeito do que fazer e do que não fazer nos dias de hoje.

PARTE I

O FENÔMENO E SUAS REAÇÕES

Biblioteca ESD
Nº de Cadastro do Livro:
Tipo: Bíblico ( ) / Secular
Pegou emprestado, devolva! Por favor

A IGREJA CATÓLICA FACE À EXPANSÃO DO PENTECOSTALISMO

(Pra começo de conversa)

Alberto Antoniazzi

A realidade da Igreja Católica no Brasil é notavelmente complexa, para ser tratada adequadamente em poucas linhas[1]. Diversificado é também o pentecostalismo brasileiro, como mostram os colaboradores deste volume. Nele precisaria distinguir três etapas ou "ondas" ou, pelo menos, entre "pentecostalismo clássico" e "pentecostalismo autônomo".

Mesmo assim é possível expor, de forma esquemática, algumas atitudes que a Igreja Católica vem tomando face ao pentecostalismo e levantar alguns questionamentos, "pra começo de conversa", como diz o ditado popular. Muitas dessas atitudes são adotadas tacitamente. O debate aberto é relativamente limitado[2]. Por isso uma avaliação crítica mais profunda é hoje difícil. As rápidas observações que pretendo fazer só querem mostrar o interesse de uma reflexão mais aprofundada, tanto no plano sociológico como no plano teológico.

As atitudes católicas face ao pentecostalismo se manifestam na segunda metade dos anos 80, quando perde força a polêmica contra o regime autoritário, e a Igreja Católica, agora menos preocupada com suas responsabilidades políticas, descobre a difusão de uma nova religiosidade e o crescimento daqueles que impropriamente chama de "seitas".

A primeira atitude encorajada pelo episcopado é o estudo do fenômeno. A iniciativa mais importante foi tomada em 1987, no âmbito do CONIC (Conselho Nacional de Igrejas

---

1. Esbocei minha visão do catolicismo no Brasil numa das contribuições a Leilah Landim (org.). *Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil.* Rio de Janeiro, ISER, 1989, p. 13-35 ("Cadernos Iser", nº 22).
2. Cf. José COMBLIN. "Algumas questões a partir da prática das CEBs no Nordeste", REB 50, fasc. 198, junho de 1990, 335-381 (especialmente o item 4. "A lição das igrejas pentecostais", p. 371s); Vários Autores. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil.* São Paulo, Paulinas, 120 p. ("Estudos da CNBB", 62).

Cristãs), organismo ecumênico do qual participam também algumas Igrejas protestantes, promovendo uma pesquisa sobre "igrejas e seitas no Brasil"[3]. A esta iniciativa seguiram-se outras na mesma linha, promovidas pelo setor de Ecumenismo da CNBB[4], até que o debate foi levado à própria Assembléia Geral do Episcopado católico[5].

Ao mesmo tempo, esfriava o interesse do episcopado e das dioceses pelo diálogo ecumênico. Não existem declarações oficiais a respeito, mas uma pesquisa interna da CNBB, no final de 1990, mostrava que em nenhuma diocese o ecumenismo era uma prioridade nos planos pastorais. Aumentava o número dos bispos que pensavam que, no contexto brasileiro, a abertura da Igreja Católica ao ecumenismo teria contribuído para reforçar a convicção popular de que "todas as religiões são boas", facilitando a busca de experiências religiosas alternativas ao catolicismo.

Considerando-se que, nos últimos anos, o pentecostalismo é a face mais evidente e agressiva da expansão dos cultos não católicos[6], não há dúvida que os temores de um proselitismo anticatólico se voltam para o pentecostalismo[7].

Mas o pentecostalismo, por sua vez, é sociologicamente fruto de uma conjuntura sócio-cultural que afeta *toda* a sociedade brasileira e, nela, a própria Igreja Católica. Sem entrar em maiores discussões e sutis distinções, pode-se afirmar – em linhas gerais – que os mesmos fatores sócio-culturais que

---

3. Publicada sob a direção de Leilah Landim, em três volumes: *Sinais dos tempos*. Rio de Janeiro, ISER, 1989-90 ("Cadernos ISER", nº 21-23).
4. O Setor de Ecumenismo da CNBB promoveu um seminário em S. Paulo em janeiro de 1991, um outro em Salvador em fevereiro de 1992. Um terceiro está previsto para dezembro de 1993, em Brasília. As atas do I Seminário estão contidas no volume nº 62 dos "Estudos da CNBB" (citado acima, nota 2).
5. A longa comunicação do Pe. Jesús Hortal, SJ, *A Igreja e os novos grupos religiosos*, apresentada na Assembléia da CNBB de 1992, está agora publicada no nº 68 dos "Estudos da CNBB" (São Paulo, Paulinas, 1993, 44 p.).
6. Para algumas estatísticas sobre as religiões no Brasil, cf. Jesús Hortal. "Panorama e estatísticas do fenômeno religioso no Brasil", *Perspectiva Teológica* 24 (1992), 67-76.
7. Sobre as raízes do antiecumenismo no Brasil e as difíceis relações de protestantismo e catolicismo, cf. Antônio Gouvêa Mendonça. *"O não-ecumenismo no Brasil"*, *Tempo e Presença*, nº 271 (setembro/outubro de 1993), 23-25.

favorecem a expansão do pentecostalismo criam o terreno propício ao crescimento da "Renovação Carismática Católica", a qual – apesar das diferenças doutrinais ou teóricas – apresenta na prática fortes analogias com o pentecostalismo de matriz protestante.

Assistimos assim a uma diversificação de atitudes do episcopado católico, que se divide face à "Renovação Carismática": uns acolhem-na com entusiasmo, a maioria a aceita com condições, uns poucos a proíbem ou proíbem certas práticas (os exorcismos, por exemplo)[8].

Dentro do quadro atual, emergem três posições principais no meio católico:

1. uma atitude crítica face ao pentecostalismo e à própria "Renovação Carismática Católica", julgados demasiadamente espiritualistas ou intimistas e pouco sensíveis aos graves problemas sociais da nação;

2. uma atitude crítica face ao pentecostalismo protestante, mas favorável à "Renovação Carismática Católica", considerada inclusive como uma resposta à expansão pentecostal;

3. a reafirmação da identidade católica e a busca de uma pastoral mais adequada à modernidade e de melhor qualidade.

A terceira posição não se interessa diretamente pelo pentecostalismo, senão na medida em que pode contribuir para a compreensão das atuais condições sócio-culturais da religião e para a tomada de consciência de falhas da pastoral católica.

Nessa busca emergem questionamentos, como os que abordaremos a título de exemplo.

---

8. A atitude dos bispos face à Renovação Carismática é objeto, atualmente, de uma pesquisa da CNBB, ainda não publicada.

Quem deixa o catolicismo?

Discute-se quem, afinal, deixa o catolicismo e ingressa nas igrejas pentecostais[9]. Há um certo consenso de que se trata especialmente de católicos ligados ao catolicismo tradicional, rural, ligado à devoção aos santos, "milagreiro", mas pouco envolvido nas comunidades católicas dirigidas pelo clero e com escassa formação doutrinária. Exagerando um pouco, pode-se chegar a dizer que o pentecostalismo recruta católicos que já estavam "fora" da Igreja (instituição). As poucas pesquisas existentes mostram a forte ligação dos pentecostais, com poucas exceções, às classes mais pobres e à origem rural (mesmo quando se trata de população urbana, o pentecostalismo atrai proporcionalmente o maior número de imigrados recentes).

De outro lado, a "Renovação Carismática Católica" parece penetrar mais na classe média (ou médio-baixa), revelando uma dificuldade de a Igreja Católica chegar às periferias urbanas. Acontece, não raro, que paróquias católicas são criadas, em bairros de periferia, quando já se encontram, no mesmo território, uma ou duas dezenas de igrejas pentecostais, sem falar de "centros" e "terreiros". As causas desse "atraso" não podem ser reconduzidas apenas à crônica escassez de clero católico no Brasil. Um estudo mais aprofundado mostraria, creio, outros aspectos, que limitam a capacidade missionária da Igreja Católica.

Por que deixa?

Uma das explicações simplistas das causas da passagem de católicos para o pentecostalismo está em atribuir à Igreja Católica uma excessiva atenção às questões sociais e políticas em detrimento da ação religiosa ou pastoral.

---

9. Cf. Wilson Gomes. "Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares". *Cadernos do CEAS*, nº 139 (maio/junho de 1992), 39-53. Ari Pedro Oro encontrou, em igrejas pentecostais de Porto Alegre, 77% de fiéis de origem católica (cf. "Mobilidade religiosa dos católicos no Sul do Brasil", REB 51, nº 202 (junho/1991), 309-331, aqui p. 315).

Esta explicação não resiste à análise, e os fatos parecem mostrar que o pentecostalismo protestante floresce igualmente em dioceses católicas tidas como "progressistas" e nas dioceses tidas como "conservadoras"[10].

A explicação simplista esconde uma explicação mais complexa e mais próxima, creio, da verdade. É preciso fazer uma distinção entre o nível "macro" (das grandes estruturas sociais) e o nível "micro" (da experiência vivida pelas pessoas). No nível "macro", a Igreja tem tido uma atuação significativa e, na opinião geral, positiva. Ela encontra inclusive uma forte aprovação na opinião pública, onde a Igreja Católica aparece como a instituição mais confiável do País[11]. No plano, porém, dos problemas imediatos que a população sofre na carne – fome, falta de saúde, desorientação espiritual, desavenças familiares... – a Igreja Católica parece menos ágil e menos atenta, tendo inclusive renunciado às práticas terapêuticas tão procuradas por grande parte da população.

Mais geralmente, não parece arriscado afirmar que a Igreja Católica aparece, aos olhos do povo, mais "secularizada" e, portanto, mais distante da religiosidade popular. As práticas religiosas católicas, estritamente enquadradas num sistema religioso de origem ocidental, mais racional às vezes do que aberto aos sentimentos e à emoção, aparecem como distantes do próprio catolicismo popular, mais do que o pentecostalismo, apesar da ruptura deste com a devoção aos santos.

Não por último, outro caráter do catolicismo oficial é sua clericalização (em linguagem sociológica: burocratização) e sua escassa vida comunitária, sua dificuldade de estabelecer relações humanas mais próximas e diretas, sobretudo no âm-

---

10. cf. José Bittencourt Filho. "Crescimento dos evangélicos. Notas a propósito do CIN-1992", *Tempo e Presença*, nº 269 (maio-junho de 1993), 54-56; cf. especialmente o estudo de Rubem César Fernandes neste volume.

11. Cf. Jesús Hortal. "Panorama e estatísticas..." (art. cit. na nota 6), p. 68: a pesquisa do IBOPE de 1990 deu 78% de cidadãos confiando na Igreja (ou na religião?), contra 58% confiando no 2º colocado, o rádio. O mesmo patamar se conserva até hoje: 77% para a Igreja e 62% para os meios de comunicação (cf. IBOPE, *Jornal do Brasil*, 11.11.93, p. 1 e 4).

bito da paróquia (Outro seria o discurso para CEBs e movimentos).

Qual teologia?

As explicações, apenas acenadas até aqui, podem parecer demasiadamente sociológicas. Para o crente, pentecostal ou católico, existe uma questão maior: em que medida as diversas práticas religiosas são expressão correta, fiel, da fé cristã do mundo de hoje?

O pentecostalismo surgiu no século XX com a motivação explícita de recuperar a *atualidade* da experiência cristã. Diante da modernidade que questiona a *tradição*, o pentecostalismo quer oferecer uma *experiência* indiscutível e acessível. No lema pentecostal "Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre" (Hb 13,8), o acento cai sobre o *hoje*. No limite (e a história do pentecostalismo brasileiro parece demonstrá-lo)[12], a Igreja se transforma num acontecimento, numa experiência atomizada, punctual.

Uma eclesiologia correta não poderia colocar o acento unilateralmente nem sobre o *hoje* (como o pentecostalismo), nem sobre o *ontem* (como certo catolicismo tradicionalista), mas deve manter a tensão *ontem, hoje e sempre* (passado, presente, futuro), não desligando a experiência atual de sua referência ao passado (a Jesus e à comunidade eclesial, com sua história) e de sua perspectiva aberta ao futuro escatológico.

À luz desse critério teológico, a Igreja Católica deve procurar sua autenticidade e o aprimoramento de sua ação pastoral. O critério não pode ser certamente o do pragmatismo ou do sucesso!

O pentecostalismo não traz para a Igreja Católica uma contribuição teológica. Serve, porém, para sacudir os católicos e a hierarquia da Igreja, demasiadamente acomodados a uma

---

12. Cf. Alberto Antoniazzi, "Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre. Um comentário eclesiológico", *Medellín* 18 (1992), 245-248.

situação em que o catolicismo detinha o quase monopólio da religião.

Apesar dos grandes esforços e das excelentes realizações dos anos 70 e 80, a Igreja Católica está diante de novos desafios: sem deixar de lutar por uma sociedade diferente, mais capaz de atender às necessidades básicas dos seres humanos, deve prestar mais atenção à procura de uma experiência do divino, pela qual tantos anseiam.

REMÉDIO AMARGO

José Bittencourt Filho

Sabe-se da existência de uma matriz religiosa brasileira. Seria composta pelo catolicismo ibérico e a magia européia trazidos pelos colonizadores; a religião e a magia africana e indígena; e, mais tarde, pelo espiritismo e pelo catolicismo romanizado. Afirma-se inclusive que tal matriz teria sua expressão religiosa própria: a Umbanda, sincrética por definição.

Tudo isto desemboca numa visão e conduta peculiares no tocante ao discurso e à prática religiosa, que permeiam todas as camadas sociais, assim como contribuem para a configuração de uma religião civil brasileira. Seu traço característico seria uma visão mágica e utilitária.

Nesse quadro o êxito das propostas circulantes no campo religioso estão na proporção direta da coextensividade com a mencionada matriz, em que pese a variedade simbólico-doutrinária.

Pentecostalismo autônomo (PA) é o grande fenômeno religioso brasileiro atual. Esta designação se contrapõe à de pentecostalismo clássico, igrejas originadas do movimento missionário pentecostal, dos EUA, no início do século. Por pentecostalismo autônomo designamos as denominações dissidentes daquele pentecostalismo e/ou formadas em torno de lideranças fortes.

Características de um fenômeno

A proposição religiosa do PA alicerça-se numa tríade: a cura, o exorcismo, a prosperidade. Nela conjugam-se fatores sócio-religiosos que responderiam à interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais, geralmente de forma inconsciente ou difusa.

Intervenção divina possível. A cura viria ao encontro do conjunto de enfermidades físicas e psicossomáticas, num país no qual o atendimento médico passa por uma crise crônica:

atendimento governamental precário e o particular inacessível à maciça maioria da população. Em suma, as políticas de saúde no Brasil reproduzem o modelo econômico excludente, que condena à morte extensas faixas da população. Acrescentam-se as diversas agressões ao meio ambiente, a poluição sonora, a presença de agrotóxicos e outros agentes químicos na alimentação, geometricamente multiplicadores de uma infinidade de doenças; e mais, a falta de saneamento básico, cujo alvo principal são as crianças. As que sobrevivem carregam seqüelas pelo resto de suas vidas.

O quadro das doenças mentais é ainda mais alarmante. Praticamente inexiste um atendimento ambulatorial qualificado para aquilo que o senso comum denomina "doenças nervosas". Persiste uma gama de neuroses e psicopatias adicionadas às sociopatias, na proporção em que se ampliam os segmentos da população submetidos ao estado de miséria absoluta, num ambiente de violência, inclusive institucional.

Por tudo isso, qualquer promessa de cura recebe uma resposta imediata e massiva, sobretudo quando de origem religiosa. Nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma expectativa permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono. Vale sublinhar que o tempo do messianismo revolucionário está cada vez mais distante; todavia os meios de comunicação insistem na veiculação de heróis encantados, capazes de enfrentar problemas indissolúveis sutil ou abertamente identificados com os impérios da moda.

A função "terapêutica" do PA residiria, antes de mais nada e acima de tudo, na atenção que destina à população sofrida, que sente fruir o alento de ter sido lembrada por alguém. Não importa muito se os males de fato desaparecem, mas vale o fato de pessoas terem sido acolhidas e dignificadas. Mais do que nunca a massa necessita de cura para sua alma.

Exorcizar os demônios. A vida dos brasileiros está povoada de medos: desde o assalto à mão armada até a insegurança quanto ao próprio futuro e dos filhos. Neste caso principalmen-

te quando a média de idade para o ingresso no crime organizado e no consumo de drogas é cada vez mais baixa. Nesse particular, a matriz religiosa contribui efetivamente, já que recheia a visão de mundo popular com o mau-olhado, a praga, a mandinga e tantos outros instrumentos usados para interferirem, negativamente, uns na vida dos outros.

O chamado "desenvolvimento", com seu aparato tecnológico, começa a amedrontar um número cada vez maior de analfabetos e semi-alfabetizados, definitivamente afastados do uso e dos benefícios dessa maquinaria que passa a comandar suas vidas. Além disso, são crescentes a desconfiança nos poderes constituídos e seu corolário: o desapego pelos valores da nacionalidade, que, uma vez desgastados, produzem a orfandade civil.

A perda gradativa de um referencial de valores morais e éticos, cada vez mais obscuros no contexto de um processo compulsório de liberalização dos costumes, gera insegurança e abala sensivelmente as relações familiares. Este problema afeta principalmente as camadas médias que num movimento crescente acorrem tanto ao PA quanto aos movimentos carismáticos em geral.

O exorcismo seria um autêntico "dar nome aos bois". Seria resposta a problemas desde desemprego até crianças nascidas com lesões irreversíveis. O grande inimigo e causador dos males passa a ter um nome, com a vantagem adicional de que agora se dispõe de um poder maior para enfrentá-lo.

Nisso reside a motivação fundante para o fervor e a "guerra santa", contra todas as demais religiões, notadamente aquelas que manipulam poderes sobrenaturais através da magia. Identificado o inimigo, não falta motivação para essa "luta" contra a malignidade invisível e suas pretensas expressões religiosas. Isto é suficiente para superlotar os templos todos os dias, e até o Maracanã eventualmente.

Poupança e prosperidade. Através da poupança compulsória, ou seja, pela captação de novos valores pela via da conversão (geralmente com forte cunho emocional), torna-se possível

redirecionar e racionalizar os recursos financeiros, mesmo escassos, mormente quando tal redirecionamento representa uma forma eloqüente de testemunho da conversão.

Nesses casos a prosperidade não só acontece como se faz notória. A sabedoria popular assevera: "contra fatos não há argumentos". A interdição dos hábitos e costumes culturais mais comezinhos – principalmente aqueles ligados ao lazer e à sexualidade – produz um tipo de poupança que, uma vez investida na qualidade de vida material, transforma concretamente a situação das pessoas.

Intelectuais, autoridades eclesiásticas e agentes de pastoral cada dia ficam mais estupefatos diante da conversão de lideranças e militantes de movimentos sociais e da pastoral popular às agremiações religiosas do PA. Mais surprendente ainda é a mudança que se verifica na vida dos convertidos que inclui a restauração de relações familiares e vicinais desgastadas, o repúdio à violência e uma conduta segundo padrões socialmente aceitáveis.

Esse seria um dos principais pólos de atração que contribui decisivamente para o crescimento numérico e a capacidade de mobilização das igrejas e movimentos do PA. A prosperidade visível pela racionalização dos recursos reforça o discurso religioso que afirma a contribuição sistemática à Igreja como fonte de prosperidade. A tendência é o aumento da contribuição dos fiéis que o fazem com a maior alegria. Afinal de contas, o milagre é "visível".

Êxtase coletivo. A prática da cura consagra as igrejas do PA como espaços de solidariedade e acolhimento sem a necessidade de formação de comunidade; aliás, inclinação distante das pessoas adaptadas ao ritmo dos centros urbanos de médio e grande portes. Os proscritos encontram seu espaço de reorganização da personalidade e do restabelecimento de uma escala de valores. Os anseios messiânicos são atendidos com doses maciças de misticismo, temperado com a liberdade quase total das expressões emotivas individuais e coletivas, criando um senso de fraternidade e dignidade singulares. Isto garante

que essas igrejas vivam ainda por muitos anos um processo de franca expansão.

A ênfase exacerbada no exorcismo alimenta a "guerra santa", conquanto a identificação dos "demônios" com os orixás e divindades do Candomblé e Umbanda representa um mecanismo de desmoralização dessas religiões, constituindo-se também num passo importante para obtenção da hegemonia religiosa no meio popular, um dos grandes objetivos do PA.

A prosperidade aparente funciona como um chamariz e atende aos anseios de ascensão. A liberdade de expressão religiosa, o êxtase franqueado a todos, a encenação de uma luta "espiritual" em curso, o autoritarismo das lideranças secundados pela "dominação divina" veicula a segurança desejada, ao mesmo tempo em que sacia a vontade de poder de uma população alijada historicamente da participação política.

O potencial político das multidões que atendem ao apelo do PA já foi testado, mas somente no futuro poderá ser aferido, posto que o fenômeno do PA nas proporções atuais tem menos de uma década. Têm-se notícias de favorecimentos de candidaturas através de um discurso religioso de cunho intimidativo e outros expedientes similares. Fala-se ainda de candidatos representativos do ideário e das reivindicações corporativas do pentecostalismo como um todo e do PA em particular.

Pode-se afirmar que a capacidade de crer no invisível é estimulada e corroborada quando se consegue uma inversão da realidade palpável. Estabelece-se uma outra "realidade", povoada de forças espirituais em conflito permanente, que acaba por ir ao encontro da mentalidade religiosa vigente e por último favorece interesses inconfessáveis que se beneficiam das crenças coletivas.

Outrossim, é também inegável que entre o visível e o factual existem milhões de seres humanos necessitados que através dessa inversão alcançam algum lenitivo, mas que podem servir como massa de manobra dos projetos de dominação. Afinal se a realidade fosse transparente, não haveria necessidade de ciência.

Estamos hoje muito distantes do ideal dos profetas da unidade evangélica como José Manuel da Conceição, Erasmo Braga, Eduardo Carlos Pereira, Epaminondas Melo do Amaral, ou ainda do Conselho Missionário Internacional, que preconizaram a necessidade de arraigar o protestantismo aos valores culturais do Novo Mundo, e sacudir o jugo das divisões confessionais e/ou denominacionais que dividiram o protestantismo nos países do Hemisfério Norte em séculos anteriores.

No Brasil as denominações e igrejas de origem reformada, engalfinhadas entre si, porém todas engolfadas no pietismo e no fundamentalismo, não conseguiram realizar o sonho dos pioneiros. Suas crises e desgastes somente cederam lugar ao protestantismo ultraconservador norte-americano e ao surgimento de novas expressões denominacionais sectárias e cada vez mais distantes da contribuição protestante. Uma dessas novas expressões é o pentecostalismo, especialmente aquele que apelidaremos de pentecostalismo autônomo.

Sintonia fina. Nos últimos trinta anos só se torna importante aquilo que chega à televisão, em nosso País. Quando a novela "Tieta do Agreste" introduziu o personagem de um pastor, tornou-se pacífico que o fenômeno do pentecostalismo estava definitivamente incorporado à vida brasileira.

Recentemente as redes de televisão Manchete e Globo focalizaram o fenômeno do pentecostalismo, em particular da Igreja Universal do Reino de Deus, criada e liderada pelo sr. Edir Macedo. (Ela, a igreja – ou ele – a partir do Rio de Janeiro, já possui uma rede nacional e filiais no exterior.) Das imagens e depoimentos, foi possível projetar um perfil do pentecostalismo através de algumas características fundamentais que seguem.

A herança renegada. O que primeiramente chama a atenção é o uso do texto bíblico. Num dos depoimentos, alguém que se denominou pastor deixou transparecer uma ignorância bíblica surpreendente. Isto decorre do fato de que no PA efetua-se a modalidade mais hipertrofiada de fundamentalis-

mo: leitura e repetição constante de alguns versículos escolhidos para justificar práticas e "confirmar" doutrinas.

Sendo a Bíblia a base teológica e doutrinária das igrejas da Reforma, o uso negligente do texto é um indício do distanciamento do PA em relação ao protestantismo no que este tem de essencial. O compromisso histórico está praticamente ausente do discurso e da religiosidade do PA, o que se constitui, aliás, num elemento facilitador para qualquer proposta religiosa massiva.

A torcida de Jesus. A euforia e o fervor nos cultos e assembléias assemelham-se às manifestações das torcidas organizadas. Na proporção em que vão sendo interditadas aos fiéis as expressões culturais mais comuns, estas são canalizadas para os momentos cúlticos, e paralelamente funcionam como catarse coletiva, que espanta os sofrimentos e o silêncio compulsório do quotidiano. O entusiasmo, sendo sempre contagiante e consonante, converte-se indiretamente num dispositivo proselitista, confere uma falsa identidade religiosa ao grupo, a qual escamoteia os níveis diferenciados de adesão e de crenças entre os devotos.

Mística tupiniquim. No PA, a ruína de qualquer tradição cede espaço ao emocionalismo, que mescla a emoção mística comum aos congraçamentos religiosos com a excitação dos espetáculos no estilo "programa de auditório". A Igreja Universal até mesmo abusa da fórmula de substituir letras das melodias da moda por versos religiosos, expediente de grandes virtudes mobilizadoras.

O uso de melodias populares mais divulgadas confere ao PA outro verniz de modernidade em relação às confissões históricas que possuem hinologia própria. No momento em que a ideologia neoliberal inocula um conceito de modernização, essa imagem é bastante positiva junto à opinião pública.

Vontade de poder. A exorbitância de títulos e adjetivos é uma constante no discurso do PA. São ferramentas com as quais inverte-se a realidade, transformando em príncipes e princesas aqueles que carecem de dignificação. Reforçam tam-

bém a autoridade e o poder das lideranças geralmente alcunhadas de "anjos", "profetas" ou "mensageiros de Deus". Não é à toa que o líder maior da Igreja Universal se autodenomina "bispo"; fato aparentemente contraditório, quando deliberadamente se rejeita a qualquer tradição confessional.

A simbólica do poder religioso tem como conseqüência um tipo de pieguismo prepotente e por vezes agressivo, que concede aos que pertencem ao PA um status de superioridade "espiritual" justificador de meios duvidosos de autodefesa e legitimador do ataque indiscriminado a todos os adversários e possíveis concorrentes.

Individualismo coletivista. A contradição presente neste título tenta apontar um paradoxo do PA: o mesmo aspecto que favorece e padroniza o comportamento massivo dá condições a cada qual de usufruir, a seu modo, dos bens simbólicos oferecidos.

É fato inédito no Brasil uma igreja evangélica manter uma oferta permanente de bens simbólicos, dos quais as pessoas podem se apropriar a qualquer hora do dia e da noite. Isto cria uma modalidade religiosa compatível com o ritmo acelerado e até caótico dos centros urbanos, e que se assemelha às compras num supermercado. Esta é uma adaptação sociocultural que pode ser responsabilizada por boa parte do êxito do PA.

A reprodução. Não há preocupação com catequese ou formação. O que vale são algumas palavras de ordem com referencial bíblico distante. Princípios claros e diretos são inculcados pelo discurso repetitivo e sucinto e emoldurados pelos cânticos que os reiteram.

As possibilidades de reprodução da proposta religiosa do PA são numerosas. Sabendo-se que desenvolve seu proselitismo também através de outros meios além da palavra, o discurso desempenha a função precípua de estabelecer um conjunto de valores básicos e simplistas, que qualquer pessoa pode guardar e facilmente reproduzir quando questionada.

Essa escala de valores não traz nenhuma novidade. São os velhos princípios socialmente aceitáveis e engendrados pela

ordem estabelecida. É oportuno sublinhar que esses valores adestram as pessoas para cumprirem fielmente seus papéis sociais. Disso decorrem as conquistas dos convertidos quanto à restauração de relações familiares e harmonia subjetiva. Contribuem ainda para a ascensão social, porquanto produzem trabalhadores "exemplares" e patrões mais "generosos".

Verticalidade do poder. Com base na matriz religiosa que sempre favorece o clericalismo, conquanto destaque o papel dos mediadores, as liderenças religiosas do PA exercem seu controle ideológico e administrativo com mão de ferro. Um dos postulados mais importantes da Reforma do século XVI – o sacerdócio universal dos crentes – é substituído por uma prática que recruta o trabalho de todos e se aproveita dele, mas que veta qualquer tipo de poder decisório aos leigos, mormente no que diz respeito ao controle financeiro.

O autoritarismo travestido em um messianismo recebe amplo apoio, visto que barganha a autonomia de ação e pensamento pela segurança obstinadamente buscada e que tem sua realização quando dá resposta às questões últimas da existência. É incalculável o sacrifício a que se podem submeter as pessoas para alcançar tal benesse.

As mediações. Onde mais se destaca a convergência do PA com a matriz religiosa é no uso fora do comum de objetos como mediação do sagrado. Isto seria impensável em qualquer igreja de tradição protestante, enquanto no PA é largamente utilizado, até de forma bizarra. A própria Bíblia, mais que nada, é um amuleto, já que é pouco lida e manejada apenas nos atos de exorcismo e noutras cerimônias, como fonte de virtudes excepcionais, ao lado dos sacramentos. Também estes são interpretados segundo uma perspectiva utilitarista.

Conclusão

Estes indícios que aqui apontamos a partir das imagens e depoimentos que nos foram trazidos pela televisão não são uma exclusividade do PA. Na realidade esses elementos numa

combinação distinta se fazem presentes nas muitas alternativas que o campo religioso brasileiro oferece.

Entretanto, o crescimento numérico do PA e sua extraordinária capacidade de mobilização demonstra que a proposta oferecida está em sintonia com as demandas espirituais da população brasileira de todas as camadas sociais.

No futuro, o carisma deverá rotinizar-se, e os remanescentes serão talvez poucas denominações mais próximas da tradição evangélica do que na atualidade. Porém, a originalidade que hoje o PA apresenta tem sido suficiente para provocar a adesão direta ou indireta de milhões de brasileiros. Ao contrário da "grande imprensa", interessa-nos refletir sobre o povo, que necessita um remédio assim, ainda que amargo.

O REPTO PENTECOSTAL À "CULTURA CATÓLICO-BRASILEIRA"

Pierre Sanchis

Impõe-se começar por duas observações[1]. Em primeiro lugar, este trabalho não resulta de pesquisa específica sobre as igrejas pentecostais. Apóia-se sobre simples sondagens, em território pentecostal e também católico, e sobretudo em uma reflexão a partir dos dados do Censo Evangélico, reflexão assessorada pelos resultados de pesquisas em curso, de colegas[2] ou de orientados. Uma reflexão por sua vez desenvolvida a partir do espaço católico, que conheço melhor. Segunda observação: no estado atual dos dados, qualquer generalização seria abusiva: conceitos como os de "catolicismo", "evangélicos", "camadas populares", "Brasil", às vezes aqui utilizados pela força da expressão, exigem diversificação e seu alcance genérico precisa ser relativizado e situado histórica e/ou socialmente com mais cuidado. Trata-se mais aqui de uma moldura, a ser eventualmente preenchida através de pesquisas específicas. Os resultados destas pesquisas dirão se ela é útil.

I. A "cultura católico-brasileira"

Mas que expressão estranha é esta: "cultura católico-brasileira"...? Quero com ela dizer duas coisas.

1. No fim do século passado e início deste século, quando a Igreja, marginalizada do espaço público pela separação da Igreja e do Estado, tentava reconquistar o seu lugar nesta arena,

---

1. Exposição na Mesa-Redonda sobre *O Censo Evangélico do Rio de Janeiro,* ISER, 1992, na XVII Reunião Anual da ANPOCS. Agradeço aos outros membros da Mesa, Reginaldo Prandi, coordenador, Rubem César Fernandes e Luiz Eduardo Soares, bem como aos vários debatedores, especialmente Paula Montero, Patrícia Birman e Ari Pedro Oro pelas críticas ou observações, sempre construtivas.
2. Especialmente do Grupo de Estudos do Catolicismo, do ISER, com quem realizamos atualmente uma pesquisa coletiva sobre o sincretismo.

desenvolveu uma ideologia chamada a prolongar-se como construção difusa da identidade nacional. Três monumentos literários encerram a elaboração e expressão inicial desta "identidade" do Brasil: o discurso programático de Rui Barbosa no colégio Jesuíta de Nova Friburgo (1903), o *Livro do Centenário*, do Pe. Júlio Maria (1900) e, antes até, o documento-fonte que deu asas a esta visão em 1896, as *Conferências anchietanas*[3], convocadas por Eduardo Prado no momento exato em que o Estado começava a dar sinais de um desejo de reaproximação com a Igreja, pela necessidade pressentida de algo como uma "religião civil" para sustentá-lo. No decorrer destas festividades, duas conferências principais, frente, pela primeira vez desde a proclamação da República, às autoridades conjuntas da Igreja e do Estado de São Paulo: a de Eduardo Prado sobre a obra luso-católica que "fundou" o Brasil[4] e a de Joaquim Nabuco sobre Anchieta – "o nosso Remígio, o fundador" – e os jesuítas, "pais da nacionalidade", "delineadores do seu traço perpétuo"[5]. Ou, como dirá um outro orador[6], "fundadores no sentido de Píndaro: pais das cerimônias sagradas". Resulta do conjunto o "retrato" de um Brasil intrinsecamente – dir-se-ia entitativamente – católico, que não pode fugir aos traços fundamentais de sua origem. Nas palavras do Pe. Júlio Maria: "O catolicismo formou a nossa nacionalidade... Um ideal de Pátria brasileira sem a fé católica é um absurdo histórico tanto como uma impossibilidade política"[7].

Através de todas as transformações que sofreu, na consciência dos homens de Igreja, a representação da relação que une a instituição católica com o Brasil (sucessivamente, "Bra-

---

3. *Centenário de Joseph de Anchieta*. Paris-Lisboa, Ailland e Cia, 1900.
4. Conferência significativamente lembrada por Gilberto Freire (cf. *Ordem e Progresso*, I, p. 33).
5. *Centenário de... op. cit.*, p. 326.
6. Basílio Machado, *op. cit.*, p. 100.
7. *Livro do Centenário*, 1900, p. 7.

sil Pátria", "Brasil Nação", "Brasil Povo")[8], esta imagem continuará presente, pelo menos de modo latente e, às vezes, explícito. É impensável um Brasil que não se *defina*, entre outros traços, pelo catolicismo.

Mas como se exerceu esta consciência?

No momento em que ela nasceu era evidente que as elites brasileiras – intelectuais, políticas, sociais – não eram católicas nem susceptíveis de serem "emblematizadas" pela Igreja. Era, pois, um *Brasil popular* que a Igreja pretendia (tinha consciência de) representar, emblematizar, corporificar. Frente ao outro Brasil, o das elites, se fosse necessário. Tal é finalmente o sentido da célebre Carta Pastoral de D. Leme, em 1917, e das grandes manifestações "populares" convocadas por este prelado no Rio, logo depois da Revolução de 1930, Semana de N.S. Aparecida e Inauguração da estátua do Cristo Redentor: "O nome de Deus está cristalizado na alma do povo brasileiro. Ou o Estado reconhece, o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado"[9]. Podemos traduzir: para todos os efeitos, o povo brasileiro *é* católico.

Ora, são os próprios fundamentos desta convicção que os fatos revelados no *Censo Evangélico* vêm abalar: a Igreja Católica está perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro. Tendo já perdido o monopólio neste campo quando da separação da Igreja e do Estado, ela vê agora posta em jogo a sua hegemonia. Em termos de prática religiosa efetiva, já não é mais majoritária, e em termos de identidade declarada o prolongamento das curvas permite entrever e prever, como em

---

8. P. Sanchis. "Os 'Brasis' da Igreja Brasileira", *Geraes*. Belo Horizonte, UFMG, junho 1987, p. 9-12.

9. Cf. R. Azzi, "O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930", *Síntese política, econômica, social*, 12, p. 64. Na abertura da mesma solenidade, o Primaz do Brasil, arcebispo da Bahia, não deixava a menor dúvida sobre o caráter "católico" deste Deus: "... Festa da Igreja e da Pátria. Acabo de chegar de Porto Seguro. Neste momento é como se falasse a própria Igreja Católica que assistiu ao desembarque de Pedro Álvares Cabral, penetrou nas matas virgens, ajudou o gentio quando carregava o lenho para manifestar a sua conversão e a sua fé. Promoveu, enfim, a posse divina do Brasil" (ib., p. 63).

vários países latino-americanos, uma próxima inversão de maioria. Se outrora parecia tranqüilo o uso indiscriminado dos termos "católico" ou "cristão", como no discurso citado de Rui Barbosa[10], hoje tal equivalência não é mais possível. É facultado ao povo ser cristão, e, ao mesmo tempo, escapar legitimamente da influência da Igreja Católica. Em conseqüência, a relação entre o que era "catolicismo popular" e o "catolicismo oficial" muda de natureza. Primeira pergunta, pois: estará consciente a Igreja de que não se pode mais constatar empiricamente sua hegemonia, em termos de religião, no interior das camadas populares brasileiras?[11]

Tentando responder na base de sondagens rápidas, diria: "Parte dela, sem dúvida! Mas não parece que a mesma afirmação possa ser generalizada". No seu conjunto, talvez a Igreja no Brasil não tenha tomado consciência da amplitude do desafio que está sofrendo. Tal atitude, aliás, bem poderia ser "tradicional" em boa parte das instâncias de estratégia católica no Brasil. O fenômeno da impregnação espírita da sociedade brasileira, por exemplo, sobre a profundidade do qual alguns observadores chamam hoje a atenção[12] e que recentes resultados de pesquisas parecem confirmar[13], pode não ter sido nunca adequadamente medido nas estratégias pastorais católicas[14]. Ao contrário, a hegemonia católica no campo religioso tendeu

10. "Antes da República existir existia o Brasil; e o Brasil nasceu cristão" (*op. cit.*).
11. A pergunta suscita há tempo o interesse dos meios de comunicação. Cf. E.D.B. de Menezes, "A Igreja Católica e a proliferação das 'seitas'", *Comunicações do ISER*, 20, 1086, p. 30-35.
12. Por ex., J.J. de Carvalho. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea: A querela dos espíritos", *in* A.M. Bingemer. *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo, Loyola, 1991, p. 144-149.
13. No Rio, por exemplo, constatou-se que 46% dos católicos praticantes acreditam na reencarnação (cf. L.E. Soares e L. Piquet Carneiro. "Religiosidade, estrutura social e comportamento político", *in* M.C. Bingemer. *O impacto da Modernidade sobre a religião, op. cit.*, p. 38); em Belo Horizonte, 63% (*Religião na Grande BH. Primeiro relatório das pesquisas promovidas pela Arquidiocese de Belo Horizonte.* Belo Horizonte, 1991, p. 9). Resultado perturbador aos olhos de uma ortodoxia católica, apesar da possibilidade de confusão conceptual entre "ressurreição" e "reencarnação". Aliás, a própria confusão, se houver, não deixaria de ser significativa.
14. Ficou precisamente bem conhecido o esforço ingente de Frei B. Kloppenburg, hoje bispo, para despertar o meio católico a este respeito, nas décadas de 50 e 60.

sempre a se exercer por meio de certo desconhecimento da situação real, desconhecimento favorecido pela existência de um *back-grond* comum, que permitia a comunicação sublimar, a multiplicidade de identidades, a passagem alternada de um quadro institucional a outro, não visto, nas camadas populares, como antagônico mas simplesmente complementar. Sendo variável, aliás, conforme as situações ou simplesmente as circunstâncias, a escolha de um destes dois quadros para cumprir, relativamente ao outro, o papel de elemento globalizante e encompassador.

Uma analogia pode sugerir a expansão de processos deste tipo na sociedade brasileira: o caso do positivismo no Exército. É fato a impregnação profunda pelo positivismo – até pelo positivismo religioso – da instituição militar e, através dela, do conjunto da vida política brasileira (Proclamação da República, Vargas e o Estado Novo, as leis trabalhistas, Prestes, o regime militar, etc.). Ora, durante os anos 20-25, o exército passou, sem alarde e de maneira bastante misteriosa até hoje, da confissão positivista para o seu equivalente católico. Mas nunca abandonou, sem muitas vezes perceber nem sobretudo confessar, um amálgama das duas referências nas dobras da definição de sua identidade política. Exemplos impressionantes – e até recentes – deste recalque poderiam ser citados. Isto porque existia, entre catolicismo e positivismo, "catolicismo sem Deus", um campo comum de ordenação ideológica, que tornava *plausível* esta definição vivencial múltipla. Além de que este processo inscrevia-se, como veremos, na matriz cultural brasileira, propensa à definição múltipla de identidades vivenciadas como articuladas – num nível qualquer.

O exemplo mais claro do mesmo processo talvez seja o da relação, nas camadas populares, entre o catolicismo e o complexo religioso afro-brasileiro. Os anos 65-70 foram, sem dúvida, fecundos em descobertas, no seio da Igreja Católica, da coexistência na mesma consciência de duas identidades religiosas, coexistência que, embora os pastores nem percebessem, envolvia grande número de seus fiéis, às vezes os mais

próximos[15]. Freqüentemente na história constatou-se assim certa cegueira institucional da Igreja Católica, cegueira que pôde eventualmente ter-se revestido, até inconscientemente, de um caráter estratégico. Neste esquema provavelmente enquadra-se, pelo menos em parte, o caso que nos ocupa.

Sem pretender generalizar, eu estaria tentado a afirmar que a reação institucional católica ao repto pentecostal toma atualmente duas formas. Na base – quero dizer a base semiclerical militantes, padres ou agentes de pastoral mais próximos à Teologia da Libertação, uma crítica à ausência de dimensão sócio-política explícita, mas também certa atitude "ecumênica", baseada na homologia de uma semelhante impregnação bíblica e, em certos casos, na realidade – ou pelo menos na esperança – de um engajamento social comum, ainda que meramente conjuntural e não institucionalizado: "Nós temos as melhores relações com eles. Por exemplo, temos nas vizinhanças um pastor da Assembléia de Deus, que é um verdadeiro Homem de Deus". Entre os teóricos do mesmo movimento, nos escalões superiores da hierarquia, ou nas bases pastorais mais tradicionais, talvez esta atitude seja menos corrente. Sob várias formas a "defesa" institucional continua a regra, embora hoje mais "civilizada". Alguns, por outro lado, não parecem perceber a radicalidade da transformação em curso: "Talvez uma moda, como tantas outras pelas quais passou o Brasil..." Ou então: "Na verdade, passa-se rapidamente de uma igreja para outra. Mas volta-se também para o catolicismo. Acaba-se voltando". "Aliás, estas estatísticas são relativas e sujeitas a erros. Será bem assim?" A tomada de consciência, em todo caso, mostra-se difícil, diante de uma situação efetivamente nova. Pois nos censos antigos, quaisquer que fossem as modalidades de vivência da situação, os resultados oficiais aponta-

15. Análise de um caso significativo em P. Sanchis, *Liturgie en conserve et Liturgie vivante. Le cas de la 'Missa do Morro'*. Paris, École Pratique des Hautes Études, 1971. Depoimentos vários acerca destas "descobertas" repentinas na *Revista Eclesiástica Brasileira*, no decorrer daqueles anos.

vam para uma unanimidade católica. Hoje, para uma prática religiosa católica minoritária. E a Igreja não aprendeu ainda a conviver no Brasil com uma pluralidade aberta.

Se se pensar agora consciência dos responsáveis pelo pensamento e planejamento pastorais, é evidente que, nestes especialistas, a lucidez impera. Mas em graus e modalidades diversas. Referindo uma auto-análise do meio, pode-se pensar ideal-tipicamente em três reações, em parte divergentes.

Conforme a primeira, o problema seria de simples "comportamento pastoral". A Igreja teria que mudar a sua relação concreta com o povo. Por exemplo, a iniciativa de criação de "comissões de acolhimento" nos atos de culto é vista por alguns como o tipo de solução adequada por si só. Para os mais conservadores até, ajudados neste ponto por muitos analistas e/ou jornalistas, é necessário que a Igreja ponha um freio a seu engajamento social e político – e volte à "religião"...

Para um segundo grupo, o crescimento pentecostal constitui um desafio a elementos estruturais da Igreja, sobretudo o problema dos ministérios. "A Igreja faz questão de excluir metade da população do acesso a suas funções ministeriais – dizia-me um teólogo. Na outra metade, escolhe uma ínfima minoria de celibatários, que isola durante sete anos de formação. Boa parte sai durante este tempo, vários outros saem depois. Enquanto isto, os pentecostais formam em quatro meses ministros que não se afastam do seu meio, nem, inclusive, do seu clima intelectual". Acrescento que, para a Igreja Católica, tal problema de "ministério" não se reduz a um aspecto organizacional. Pois o catolicismo inteiro repousa sobre a dinâmica do sacramento, em grande parte monopólio dos ministros "ordenados"[16]. Trata-se, pois, indiretamente, de um problema estrutural. Sobretudo se se considera a sensibilidade popular católica, que, formada nos quadros tradicionais deste

16. Cf. P. Sanchis, "Uma 'identidade católica'?" *Comunicações do ISER*, 22, 1986, p. 5-16.

mesmo "Catolicismo", tem dificuldade em aceitar como equivalentes celebração sacramental e "celebrações sem padre". Neste sentido, a instituição dos "agentes de pastoral" leigos é insuficiente para dar resposta à problemática efetivamente posta.

A terceira posição, enfim, representa uma opção abertamente estrutural. Alguns teólogos, sempre minoria, reformulam a identidade da Igreja. Sinal no meio dos homens, não necessariamente sacramento universal. Nem a generalização máxima dos sacramentos é para ela o importante, pois o sinal que ela constitui é feito da autenticidade de um rebanho sempre limitado. Não tendo vocação para assumir o enquadramento efetivo da grande massa, a sua visibilidade social numérica não lhe é primordial. Neste sentido, para esta corrente minoritária, o crescimento pentecostal, que retira ao catolicismo a hegemonia no campo religioso popular, não constitui propriamente um problema.

Isto nos leva ao segundo ponto da justificativa de nosso título: "a cultura católico-brasileira". Explico.

2. Um dos traços historicamente marcantes do "catolicismo" – tipo "Igreja", na tipologia de Troeltsch e Weber (quer dizer, instituição que se esforça por "colar" numa sociedade e numa cultura) é sua propensão a realizar uma síntese entre dois elementos logicamente contrários. De um lado, a "novidade" do evangelho, de outro lado, a própria dimensão antropológica da "religião". Por alguns de seus aspectos historicamente essenciais, o catolicismo se enquadra dentro da generalidade do fenômeno religioso universal, enquanto regime particular das relações entre o homem e Deus, relações mediatizadas, em todos os níveis, por uma instituição, seus agentes "sagrados", sua estrutura de organização pelo menos em certa medida absolutizada, porque ditada pela vontade do deus, seus lugares e objetos sagrados (templos, altares, romarias, sacramentos), sua tradição e, nela, desde o início[17], o destaque dado a perso-

17. Cf. P. Brown. *Le culte des Saints*. Paris, Cerf, 1984.

nagens sacralizados, porque realizações fora do comum da união do homem com Deus, os santos – os corpos dos santos e suas imagens. Envolvendo o todo, enfim, um arcabouço ritual que se arrisca a polarizar e estancar a experiência religiosa do homem ao nível do significante e da mediação. Conjunto de traços que conformam uma "religião" e, até hoje, como uma pesquisa rápida o mostrou, fazem os evangélicos, inclusive os menos propensos à polêmica, falar em "idolatria". Ora, é precisamente este regime que a novidade evangélica, também ela parte da mensagem definitória do catolicismo, dá como definitivamente ultrapassado, substituído pelo regime da Fé, adesão direta, pessoal e engajada ao "fato crístico", que transforma existencialmente a vida toda.

O protestantismo tende a absolutizar esta ruptura da Fé com o universo das tradições "religiosas". Lutero, já – ainda que algumas críticas pentecostais o acusem hoje de ter substituído um nível mediador (a Igreja institucional, que combateu) por outro, a Bíblia como absoluto do significante. Mais ainda Calvino, mais ainda Zwínglio. E hoje, grandes tradições teológicas, como a de Barth, de Bultmann[18] ou, mais radical, de Bonhoeffer[19], presentes em algumas correntes pentecostais, orquestram esta afirmação. É dentro desta lógica que a Igreja Universal, entre outras, nega terminantemente ser uma forma de religião. Ao contrário desta posição ideal-tipicamente protestante, o caudal "católico" amoldou historicamente a emergência desta "novidade" ao leito pré-traçado do fenômeno "religioso" universal. No decorrer dos primeiros três séculos de sua história – e sobretudo depois da virada constantiniana e, mais tarde ainda, quando da queda do Império – ele reincorporou progressivamente na sua síntese "redentora" as categorias fundamentais do universo religioso: templo, altar,

18. Embora, em termos que se querem meramente históricos, Bultmann reconheça ao próprio "Cristianismo primitivo" as características de um "fenômeno sincrético", cf. *Le christianisme primitif*. Paris, Payot 1969.

19. "O ato "religioso" é sempre algo parcial; a "fé", ela, é algo total, um ato da vida", cit. *in* R. Marlé. *Dietrich Bonhoeffer*. Paris, Casterman, p. 134.

sacerdote, sacrifício, "pontífice" (fazedor de ponte, mediador entre céu e terra, visível e invisível, espiritual e materialmente social). Uma síntese programática, que acabou erigindo a Igreja em complexo institucional mediador, e contribuiu sumamente para conferir-lhe de modo estável e historicamente "estrutural", uma propensão para algum tipo de sincretismo[20]. Neste sentido, "religião da saída da religião", será muito mais a corrente protestante[21] no interior do cristianismo do que o cristianismo enquanto tal[22].

Entendo bem: qualquer religião, ao se implantar num espaço social, adquire alguma propriedade sincrética[23], mas o grau e a modalidade deste sincretismo são diferentes. No caso do catolicismo, o que define a sua propensão sincrética e também a qualifica – sobretudo, comparativamente, no interior do campo cristão – é esta síntese programática que, para mim, o define, entre a novidade "cristã" e o vetor "religioso" universal.

---

20. Numa perspectiva um pouco diferente, M. Gauchet fala do funcionamento visível da cristandade medieval, "sempre governada pela união dos contrários, a complementaridade dos opostos (...) Com o lugar que isto deixa (...) às 'crenças populares': milagres, influências e correspondências mágicas, cultos dos intercessores, devoções a todas as concretizações do invisível no visível, sem muita possibilidade de serem fixadas as fronteiras da ortodoxia. Não se trata de afrouxamento doutrinal ou tolerância; *trata-se de propriedade do sistema*" (*Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 215, grifo nosso).

21. Cf. do Pastor A. Dumas, "L'eglise envahie par la distinction du profane et du sacré", *Foi et Vie*, 1952, mai-jun, p. 188-214: "A Igreja deve lutar contra a 'categoria da religião'". Na mesma época, o tema penetrou a teologia católica, ou pela adoção da tese do 'Cristianismo não-religião' (A. Liégé e o *Institut de Catéchèse de Paris*, que teve repercussão intensa no Brasil) ou pela problematização da existência do "Sagrado" em regime cristão (*Status Quaestionis* e bibliografia *in* J. Grand'Maison. *Le Monde et le Sacré* I. *Le Sacré* II. *Consécration et sécularisation*. Paris, Éditions Ouvrières, 1966 e 1968.

22. Para M. Gauchet, o cristianismo esconde, desde o início, na relação de "Fé", "crença em Cristo" que o funda, as sementes da ruptura com o universo da "religião". É isso que chamamos aqui de "novidade cristã". Mas estas potencialidades estruturais só se transformarão em realidades históricas sob o impacto de conjunturas e acontecimentos nascidos em outros níveis da realidade social. A Reforma constitui-se na epifania principal, no Ocidente, destes possíveis estruturais contidos desde o início no cristianismo.

23. Durkheim parece até considerar como conaturalmente sincrético o próprio pensamento religioso: "... o modo todo especial com que as concepções religiosas (eminentemente coletivas) se misturam e se separam, se transformam umas nas outras, dando assim origem a composições contraditórias, que contrastam com os produtos habituais de nosso pensamento particular" (*Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris PUF, 1968, Préf. de la 2^{e}, édit., p. XIX).

Mas esta mesma constante estrutural, que o faz tendencialmente sincrético, tomará formas históricas diferentes em "momentos" e "lugares" distintos. Na bacia mediterrânea, como sabemos, trata-se de um sincretismo com o que o precedeu. Num mesmo lugar (*topos*). Importância primordial e crescente, depois da cidade, de domínio rural e da "aldeia", *topoi* onde se opera, para as populações camponesas de *pagani*, a transmutação genética num reassumir de raízes, a sedimentação diacrônica de camadas sucessivas que asseguram a formação progressiva e cumulativa de uma identidade "única", mesmo se formada a partir da acumulação transmutada de identidades passadas, concretamente não cristãs. Pensando na pré-historia do Brasil, é fácil analisar este processo em Portugal, com a sucessão topológica das religiões cristã, romana, celta e pré-celta, cujo resultado é a existência, num mesmo momento e num mesmo lugar, de uma identidade religiosa (institucionalmente) unificada, na realidade feita da multiplicidade de camadas diacrônicas[24]. Um catolicismo UNO, mas múltiplo, na verdade, no seu próprio interior: um sincretismo que "provém". Este sincretismo, a meu ver, constitui a raiz do que, como teólogo, admirava Newman (acima da "pureza protestante", a "plenitude católica"[25]), como antropólogo analisa Marc Augé ("O catolicismo, o mais vulnerável dos monoteísmos atuais, com o seu culto dos santos e seu gosto pelas imagens, parece nunca ter liquidado o seu fundo pagão"[26]) ou

---

24. Reconhecer este tipo de sincretismo não é reeditar o "modelo dos dois níveis" ("popular" e "de elite") na explicação da transição do paganismo tardio ao cristianismo, modelo do qual P. Brown mostrou a inanidade como sistema explicativo global. Mas reconhecer que, por convincentes que possam ser, as reconstituições de P. Brown concernem, sim, uma elite de "homens cuja expressão era altamente articulada" (*op. cit.* p. 8), deixando quase a descoberto, como ele próprio explicita, "os hulmildes, os sem-voz que se reuniam habitualmente em volta aos santuários" (ib.) e, muito especialmente, as zonas de *rusticitas* (p. 159) que nos tomam precisamente acessíveis testemunhos documentais da Gália, da Espanha e do norte de Portugal (p. 160-161).

25. S. Buarque de Holanda lembra que Newman chega a expressar a "firme convicção" de que a Inglaterra lucraria com "uma religião mais supersticiosa, mais acessível à influência popular, que falasse mais diretamente às imaginações e aos corações" (*Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio ed., 9ª ed., 1976, p. 110).

26. M. Augé. *Le Génie du paganisme*. Paris, Gallimard, 1982, p. 66.

ainda, como historiador e analista social, detectava Gramsci: várias religiões numa só.

Ora, esta unidade compósita, tópica e diacronicamente enraizada, foi erradicada no momento das Grandes Descobertas. E jogada fora do seu *topos*, numa imensidão vazia – ou representada como tal, até hoje, na ideologia da "descoberta"[27]. Uma imensidão territorial, desta vez indefinida, onde "Entradas e Bandeiras" se embrenhavam[28], sob a inspiração longínqua de duas entidades quase abstratas: o Estado, a Igreja, para operar o Encontro, os encontros, com indígenas, primeiro, com outros que também viriam, ao mesmo tempo ou depois. Feiticeiros de tradição européia, africanos[29], espíritas, orientais... Levado por esta imensa e permanente *migração* – um traço que vai caracterizar fundamentalmente a história do Brasil, marcante desde o seu início[30] e, no entanto, modulado ao sabor dos períodos e das diferenças regionais – este catolicismo desenraizado vai articular-se de maneira móvel com a religião do

27. "Quando os portugueses chegaram ao Brasil, não encontraram aqui nada. Só havia mata e índios", escrevia, ainda em 1983, uma professora primária de boa vontade, querendo fazer os *seus alunos celebrar o "Dia do Descobrimento"*.

28. O "tipo humano do aventureiro", que marcou decisivamente a nossa vida nacional, "vive, escreve Buarque de Holanda, dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes". "Uma concepção *espaçosa* da vida é característica deste tipo" (*op. cit.*, p. 13).

29. Também eles "arrancados à força de sua terra" (R. Bastide. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livr. Pioneira/EDUSP, 1971, p. 64). Para R. Bastide, pelo menos nesta página, este desarraigamento do negro contrasta com a possibilidade de o "português conservar sua sociedade e sua civilização sob os trópicos americanos". Mas ele mostrou em outros trechos da mesma obra que a adaptação de ordem "ecológica" que se impôs aos portugueses no novo *habitat* (p. 55) resultou num "explodir em pedaços desta sociedade portuguesa que se lhe queria (ao Brasil) implantar" (p. 56-57). Finalmente, valem também, com as devidas mudanças de vocabulário, para o português estas considerações feitas a propósito do negro: "O lugar onde se nasce não é um mero sistema de acidentes geográficos, montanhas lagos ou rios, é um todo social-geográfico, onde os mitos locais, a divisão das tribos no solo, os locais determinados de reunião das sociedades secretas etc., constituem um só e mesmo todo" (p. 120). Por outro lado, é preciso notar que as tradições africanas que o catolicismo português viria encontrar no Brasil estavam já marcadas com o cunho de um "sincretismo pan-africano (...) miscigenação cultural entre africanos em trânsito ou recém-estabelecidos nestas costas" (cf. R. Segato, *Santos e "Daimones": A tradição arquetipal e o politeísmo no Brasil*, no prelo, Brasília. Ed. da UNB, p. 28).

30. Cf. C. Prado Jr. *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia*. Rio de Janeiro, Civ. Bras., 9ª ed., 1969, fala da conquista do imenso território, "disseminação pasmosa e sem paralelo que afasta e isola os indivíduos, cinde o povoamento em núcleos esparsos de contato e comunicações difíceis, muitas vezes até impossíveis" (p. 34), "com seus reflexos no povoamento determinando nele uma mobilidade superior ainda à normal dos países novos" (p. 62-63).

"outro". Sem dúvida existia desde o início a hipótese da reprodução, neste Novo Mundo austral, do processo de enraizamento que havia marcado a implantação mediterrânea e especialmente ibérica do catolicismo. Bastaria evangelizar os indígenas no seu próprio *topos*, como tinha sido operado com os povos latinos e germânicos. Mas tal projeto, sabemo-lo, teve vida demasiadamente curta: três anos depois de sua chegada, os jesuítas o abandonavam para agrupar em "aldeias", mas "aldeias" artificial e autoritariamente criadas, povos por sua vez desenraizados e mesclados, que seriam catequizados a partir da *tabula rasa* cultural, mesmo se, a nível da expressão, se reutilizassem provisoriamente, na liturgia, alguns elementos de seu quotidiano festivo[31]. Estavam eliminadas as chances de um sincretismo "que pro-vém", para instaurar as de um sincretismo "que ad-vém", na confluência sincrônica de várias identidades.

A partir daí passou a imperar no campo religioso brasileiro uma estrutura psicossocial que, para dizê-lo rápido, numa generalização abusiva que deverá ser matizada e diversificada através de pesquisas histórica e geograficamente situadas, caracteriza-se: pela existência de identidades sincrônicas e/ou diacronicamente múltiplas; pelo privilegiamento da mediação em todos os níveis e todos os sentidos; pela dominância da experiência e da expressividade, oral e gestual, sobre o *logos* articulado com rigor e consignado na escrita; pelo emembramento da "religião" a um quotidiano lúdico e só setorialmente regulado do ponto de vista ético.

É esta a "cultura católico-brasileira" que o pentecostalismo vem hoje assediar e visa transformar. Não é, aliás, a primeira vez que tal acontece no Brasil. No interior da própria Igreja Católica, por exemplo, vagas sucessivas de tentativas institucionais aconteceram no mesmo sentido. A principal: a "roma-

---

31. Cf. Th. de Azevedo. *Cultura e situação racial no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, cap. 8: "Catequese e aculturação", p. 140-164.

nização" do fim do século passado e início deste século. Mas sempre na espessura existencial (não oficial) da sociedade, sobretudo – mas não só – *em* camadas populares[32], esta cultura venceu. Acabando por confirmar o dito de Oswald de Andrade no *Manifesto Antropofágico*: "Contra todos as catequeses, nós fizemos é Carnaval"[33]. Hoje, e pela primeira vez, a ofensiva que a enfrenta é direta, passa pelo nível estratégico das camadas populares e opera não através de uma catequese intelectualizante mas da generalização de uma experiência existencial.

Por isso, o cerco torna-se eficaz como nunca, e possivelmente transformador dos princípios mesmos que parecem ordenar esta cultura e esta estrutura psicossocial. Em que direção? O contraste salta à vista e é quase inútil explicitá-lo. No entanto, e sem querer ser exaustivo, talvez alguns comentários sobre aspectos parciais deste embate não sejam supérfluos.

II. O embate do pentecostalismo com a "cultura católico-brasileira"

1. *Identidade.* A identidade pentecostal demarca os campos e define uma adesão exclusiva. A opção é de um Sujeito, que assume uma identidade única, identidade que repercute na totalidade de uma orientação existencial, que ela organiza. O fenômeno do "Batismo no Espírito Santo" estabelece um corte, o fim da dispersão identitária, uma reorientação centralizada e centrípeta. Não se é mais "isto" e "aquilo" ao mesmo tempo. Neste sentido e nesta escala, a "conversão" é um fenômeno novo no Brasil.

É evidente no entanto que não se trata de um fenômeno historicamente "solto", inserido, que se encontra no caudal do que poderíamos chamar de "modernidade": a emergência do

---

32. Fiéis à exigência de pluralização, não diremos: "*nas* camadas populares".
33. "Manifesto antropofágico", *in Revista do Livro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Nº 16, 1959, p. 192-197.

sujeito moderno, no prolongamento, precisamente, da linhagem protestante histórica: Lutero[34]! E que se situa no interior de uma constelação do mesmo sentido: As Comunidades de Base Católicas, por exemplo, podem ser – e foram efetivamente[35] – analisadas na mesma perspectiva (com fundamentais diferenças, é claro, que não cabe aqui detalhar). Mas o que torna o fenômeno particularmente significativo e fundamental é não só que ele constitui um vetor de penetração, atravessando o campo religioso, desta modernidade nos grupos brasileiros populares, mas que sua lógica se reafirma e reorquestra constantemente ao fio de uma intensidade cultual que vai muito além do costumeiro. Uma participação (diferencialmente, é verdade) igualitária, e sobretudo a prática fundamental do "testemunho" fazem do culto a reunião expressiva de indivíduos que, autonomamente e por livre iniciativa, socializam experiências pessoais numa convergência construída para um Centro único: o Cristo que salva. A "Con-gregação" constitui-se assim na verdade como o resultado de opções individuais articuladas – como se pensa a sociedade política moderna[36], e ao contrário do modo como se pensava, no campo político, a sociedade do "Antigo Regime", e no campo religioso a Tradição Católica.

Mais uma vez, esta tendência para o aprofundamento e alargamento da aplicação do princípio de identidade tem outras manifestações no Brasil contemporâneo. Até no interior do campo religioso. No universo "espírita", por exemplo, um maior crescimento do espiritismo tradicional, de referência kardedista, mais identitariamente definido do que a Umbanda, estrutural e autoproclamadamente sincrética; dentro do campo

---

34. Excelentes análises, com os matizes necessários, na Tese de T. Birchat. *Lutero e Kant: luzes e sombras*. Belo Horizonte, UFMG, 1989.

35. C. Loreto Mariz. "As CEBs e a cultura popular". *Comunicações do ISER*, 44, 1993, p. 25-30: "Sendo assim, modernizante e racionalizadora, a proposta das CEBs se aproxima do protestantismo" (p. 29).

36. Sobre pentecostalismo e modernidade política no Brasil, cf. L.E. Soares. *Os dois corpos do presidente*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993. "Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro", p. 203-216.

"afro-brasileiro", maior crescimento (ou retomada do crescimento) do Candomblé, que se autodefine como referido a uma fonte única, do que da Umbanda compósita. Enfim, no interior do espaço do próprio Candomblé, as tentativas de "dessincretização" recentemente detectadas tanto no Nordeste[37] quanto em São Paulo[38].

Em contraste com este ímpeto identificatório do pentecostalismo e sua guerra aberta contra a "macumba", e para confirmar a linha geral do meu raciocínio, é dentro do campo católico, e no interior de uma problemática de "inculturação", quer dizer, de um programa assumido de Diversidade na Unidade, que emerge hoje – em espaço, é verdade, com certa dificuldade para se institucionalizar – uma tentativa sistemática de sincretismo (embora o termo não seja julgado por seus atores muito conveniente: eles preferem falar em meta- ou macro-ecumenismo) entre as religiões afro-brasileiras, expressão religiosa vista como "conatural" à cultura de um segmento da população brasileira, e o catolicismo, que constitui sua própria religião, já que são "padres e agentes de pastoral negros".

Mas o contraste entre "cultura católico-brasileira" e pentecostalismo não é unidimensional e simples. Num certo sentido, o pentecostalismo reencontra as linhas de força do campo religioso brasileiro tradicional, onde a multiplicidade, alteração e/ou alternância de identidades manifesta-se de modo privilegiado pela possessão e o transe[39]. Espíritas, fiéis do Candomblé, pentecostais e, agora, católicos carismáticos fazem a experiência fundamental de "ser o Outro" ("O Eu é um

---

37. Cf., entre outros, J. Teles dos Santos. "As imagens estão guardadas: a reafricanização". *Comunicações do ISER*, 34, 1989, p. 50-58, e os art. de P. Birman e P. Fry. *Com. do ISER*, mar 1984, p. 37-45.

38. R. Prandi. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.

39. Cf. G. Velho, "Indivíduo e religião na cultura brasileira: questões preliminares", Rio de Janeiro, Museu Nacional. *Comunicação*, n. 8, s/d., p. 7-19.

Outro", dizia Rimbaud). Inspirado por, cavalgado por, possuído por, o fiel fica "fora de si".

É essa dimensão de reencontro de sulcos culturais pré-traçados que torna supremamente eficaz a ofensiva do pentecostalismo: também ele se inscreve de certa forma no mundo tradicional da "possessão".

Mas importa ver também as diferenças. Aquele "Outro", para o pentecostal é UM, o mesmo para todos, o Espírito Santo. Por isso mesmo, a passagem do fiel para "fora de si" não é dispersiva; ela constitui a entrada num universo unitário, ao contrário do transe afro-brasileiro, mas também do transe espírita, ou ainda da relação católica popular com os santos. Quanto à situação dos carismáticos, embora "católica" ela não deixa de ser marcada pelo cunho da ambivalência: de um lado, experiência do transe "espiritual" unitário, do outro, articulação cada vez mais forte a esta experiência da dimensão sacramental mediadora e da devoção tradicional católica a Maria. Serão também os santos chamados a entrar, em breve, por esta brecha? Para os pentecostais evangélicos, em todo o caso, o transe é puramente a reafirmação do monoteísmo absoluto, contra o "politeísmo" das mediações. Reforço de uma identidade unitária. E isto, em dois planos:

– do lado de Deus: "Deus é objetivamente uma pessoa, e uma pessoa que tem a sua definição própria", dizia-me um pastor pentecostal;

– do lado do homem: o Batismo no Espírito Santo não é substituição de personalidade do fiel. Nem revelação, nele, da personalidade múltipla até então latente. É, pelo contrário – nem "Outro" nem "vários" – o reforço do *self* e de sua responsabilidade. Modernidade.

Embora esta experiência seja também, paradoxal e concomitantemente, a da entrada num *outro mundo*, que convive com este, integra este, torna este "reencantado": o "reencantamento do mundo". Desta vez em oposição ao puritano de Weber – raiz da modernidade. Para este, o mundo estava entregue a seu funcionamento autônomo – e *secularizado*. Para o pentecostal,

o mundo está cheio de sinais, de intervenções do além, de milagres. Um mundo "pré-moderno", como se convencionou dizer?

Em todo o caso, há patamares neste reencantamento. E patamares diacrônicos, que introduzem no universo pentecostal distinções fundamentais. Para o pentecostalismo "clássico", dito, às vezes e já, "tradicional", a unicidade da mediação (o Cristo) é proclamada e ciosamente mantida. O *encontro* que salva é direto, sem intermediário, e procurado exclusivamente. O resto são conseqüências: dons, curas, milagres, falar em línguas... Para as "Igrejas de cura divina" posteriores, pentecostalismo já "de segunda geração"[40], "neopentecostalismo" – Igreja Universal, Deus é Amor, Igreja Forte, Paróquia dos Milagres, etc. – estes "sinais" são diretamente procurados pelo uso sistemático da mediação: gestos, objetos, copo d'água, terra, contatos físicos, antes de tudo *dinheiro.*

Reencontra-se o universo encantado *tradicional*, da mediação generalizada e do milagre quotidiano, localizado, procurado, previsível, *mas* mediado pelo dinheiro (o "mundo", o sinal do "profano") promovido, no horizonte da modernidade, a mediador abstrato universal. Até dos bens da graça[41].

Situação paradoxal, a propósito da qual se podem fazer várias reflexões.

a) Do lado da Igreja Católica, existe certa tomada de consciência de que estas relações extra-ordinárias com o sobrenatural têm um lastro histórico denso na história da Igreja[42]. Um padre chegava a dizer-me: "Eles operam por meio de

---

40. Ou até de "terceira geração", se se considerar, como o fazem alguns analistas, o momento das "Cruzadas" ("Brasil para Cristo", "Evangelho Quadrangular", etc.) como uma "segunda vaga".

41. Um "Pentecostalismo empresarial", diz A.P. Oro ("'Podem passar a sacolinha': Um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro"), *Cadernos de Antropologia*, 9, 1992, p. 19.

42. Para citar somente um exemplo, impõe-se a comparação entre o "regime da promessa", tradicional em searas católicas populares que parece inscrever-se numa economia maussiana da dádiva e contradádiva e o "regime do dízimo", mais claramente inscrito na perspectiva da economia moderna e capitalista.

arquétipos religiosos que a própria Igreja católica lhes entregou: pecado, diabo, tentação do mundo, salvação difícil, inferno, milagre... Desde o Concílio, trabalhando mais inteligentemente, deixamos um pouco de lado estas dimensões" (Pense-se na Teologia da Libertação, nas CEBs, etc.). "Claro que não se trata de recomeçar a falar de pecado e inferno do jeito antigo. Eticamente até seria impossível. Mas há algo a pensar neste sentido".

b) Do lado dos próprios pentecostais, acabamos de ver as distâncias que separam igrejas, grupos, seitas, distâncias em parte fundamentadas em patamares diacrônicos. Há uma evolução no mundo pentecostal, evolução complexa, se se atentar para o fato de que o *estilo* das igrejas de cura já começou a contaminar algumas das igrejas mais "clássicas". Por outro lado, indícios ainda tênues parecem indicar até uma recomposição do campo das definições identitárias, num sentido que pode ser de menor exclusividade[43]. Há tempo perguntava-me, na linha do *Manifesto antropófágico* de Oswald de Andrade: "Quem, do Brasil ou do pentecostalismo, vai comer o outro?" E pendia para a resposta: "Desta vez, tudo indica que quem vai ser deglutido é o Brasil". Diante destas transformações, que fazem o pentecostalismo reencontrar traços fundamentais da "cultura católico-brasileira", começo a perguntar-me se mais uma vez... É isto mesmo, aliás, que fazia um pastor pentecostal, de origem estrangeira, dizer-me durante um recente Congresso das Missões: "É preciso uma nova Reforma. No tempo de Lutero, comprava-se a salvação com indulgências. Hoje ela é comprada – juntamente com a prosperidade – com o dízimo".

43. Algumas Igrejas, já que não se querem "religiões", parecem mais tolerantes com o prolongamento da pertença religiosa dos seus fiéis a outros agrupamentos, e a conseqüente dupla freqüência cultual, pelo menos durante a época do "catecumenato". Por outro lado, desenha-se um espaço pentecostal, no interior do qual a freqüência múltipla ou o trânsito seriam possíveis sem agressão à identidade fundamental. Enfim, dentro deste espaço, constrói-se certa confusão de identidade entre "pentecostalismo protestante" e "carismáticos católicos". O mais comum, neste sentido, e confirmando mais uma vez a lógica do presente texto, é a participação dos *carismáticos em cultos pentecostais. Mais é preciso estarmos atentos à emergência, já em curso,* da situação contrária.

A.P. Oro registra nestes termos a mudança ambígua que se processa no terreno neopentecostal a respeito da "identidade": "Um 'pentecostalismo exclusivista'. (...) No entanto, e paradoxalmente, não exigem dos seus fiéis uma vinculação confessional semelhante à exigida pelas organizações pentecostais tradicionais. Caracterizam-se por manifestarem uma incipiente abertura em relação a outras organizações similares" (*op. cit.*, p. 13). Até na relação com o catolicismo, M. do Nascimento Barros diz-me estar observando um abrandamento da posição agressivamente exclusivista na pregação atual da Igreja Universal.

c) Enfim, no interior deste mundo reencantado, o avesso acaba invadindo o campo, e o encanto vira feitiço: *O Diabo e Deus na Terra do Sol*... Não é preciso explicar longamente em que medida este papel central – embora secundário – da figura do diabo, ao mesmo tempo reencontra linhas do universo simbólico brasileiro tradicional e opõe-se a elas. Mais uma vez pela afirmação "moderna" de uma identidade sem difração nem ambigüidade.

Em primeiro lugar, esta emergência do diabo em plena luz amolda-se a uma matriz cultural familiar aos fiéis. Se, com efeito, para o lado do bem, o universo simbólico pentecostal não admitia a multiplicidade de princípios – monoteísmo absoluto, como vimos, recusando-se a qualquer partição no campo da transcendência e mesmo a qualquer mediação entre este campo e o da ação intramundana – em compensação, do lado do mal reconhece-se o policentrismo: o diabo são muitos, precisamente todos aqueles – nomeados – que os fiéis conhecem bem, Exus e Pombagiras.

Mas é preciso imediatamente acrescentar que, mesmo envolvida neste aparente paralelismo no reconhecimento do múltiplo, a agressão de uma radical lógica identitária continua incidindo sobre a matriz cultural tradicional: nada mais subsiste da ambivalência dos Exus, "acima do bem e do mal", ao mesmo tempo a serviço das paixões e/ou da justiça. Aquele que, na lógica da estrutura psicossocial "católico-brasileira"

representava emblematicamente a conjunção dos opostos e a indecisão ética, o sim e o não, o bem e o mal, se faz presente só de nome no ato do exorcismo. Na verdade, numa identificação que a Igreja Católica havia já tentado afirmar mas que os fiéis afro-brasileiros nunca haviam assimilado[44], a personalidade polivalente do Exu enclausura-se numa significação exclusiva – e valorativamente polarizada: o Mal.

No interior da estrutura unitária e hierárquica tradicional, os Exus – como, de certo modo, aliás, o diabo medieval das catedrais e do teatro sacro[45] – ocupam o seu lugar, que não é necessária e absolutamente negativo. Potências a serviço das pulsões não sublimadas de seus devotos, sim, mas também abridores de caminhos, mensageiros, intermediários, instrumento de castigo ou de desafios finalmente purificadores[46]. Pelo contrário, aqui rompe-se a complementaridade deste universo hierarquizado. Trata-se de dois mundos antagônicos, e o triunfo do Bem não suporta articulação alguma, nem que seja de dominação, com o seu contrário. O processo é de exclusão. Pois o universo maligno assedia o livre-arbítrio do homem. Não só pela "tentação", à qual fiéis de todas as confissões cristãs sempre tiveram de resistir. Também não simplesmente por uma ocupação transitória dos centros motores da ação

---

44. Há quase trinta anos, o pai-de-santo de um terreiro carioca de Umbanda nos dizia: "Nós também somos da Igreja. Concordamos com tudo o que a Igreja diz. Menos num ponto: ela pretende que Exu é o diabo, e nós sabemos que não é". Por outro lado, quanto ao catolicismo "popular" (não clerical), J. Le Goff ("Mélusine maternelle et défricheuse", *Pour un autre Moyen-Âge*. Paris, Gallimard, 1977, p. 131-144) e J.Cl. Schmitt ("Les superstitions", *Histoire de la France religieuse*. J. Le Goff e R. Reinaud (ed.). Paris, Seuil, 1988, t. 1, p. 498-499) já mostraram que o que era, para os clérigos, demônios femininos e súcubos, podia ser, para os *milites* e os camponeses, "boas mães, madrinhas generosas, amantes devotadas, apesar de imprevisíveis e ciumentas". No Brasil, E.D.B de Menezes comentou as ambigüidades da figura do diabo na literatura de cordel ("A quotidianidade do demônio na cultura popular", *Religião e sociedade*, 12/2, out/1985, 92-130) e *John Milton e João de Cristo Rei: Duas versões da rebeldia de Lúcifer e da origem do inferno*. Com. no VII Enc. An. da ANPOCS, 26-28 de out. de 1983), e nós mesmos analisamos esta ambigüidade (entre o bem e o mal) nas representações populares que organizam a prática de algumas romarias tradicionais de Portugal (P. Sanchis. *Arraial. A festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa, Publ. D. Quixote, 1983, p. 78-82).

45. Por exemplo, *O milagre de Teófilo*, de Rutebeuf (séc. XIII).

46. Dentro da síntese cósmica e totalizante que representa ainda a obra de Claudel: "O mal dentro do mundo é o escravo que faz a água elevar-se" ("l'esclave qui fait monter l'eau").

humana, como era – e é – o caso na "possessão diabólica" reconhecida pela Igreja Católica, quando a responsabilidade do fiel não está implicada no seu comportamento externamente pecaminoso. O estatuto, em terreno pentecostal, da liberdade e autodeterminação do indivíduo, no seu diálogo instituidor de identidade com Exus e Pombagiras, não me parece totalmente elucidado. Este processo – e seu correspondente no exorcismo – pelo menos nos grupos pentecostais "de segunda geração", em que este é reconhecido como central, empana e pode relativizar o absoluto da decisão responsavelmente soberana do indivíduo na sua "conversão". E com isso aliviar a angústia da culpa. "Tudo o que vai no sentido de uma individualização da fé vai simultaneamente no sentido de uma individualização da penitência. Crença e culpabilidade andam juntas", escreve M. Gauchet, quando analisa a emergência do moderno "indivíduo" nos séculos XVI e XVII, "na esteira das duas Reformas"[47]. Mas aqui da "culpa" não se é totalmente responsável, e a "penitência", mais do que simples *metanóia*, conversão e arrependimento, é marcada pela "libertação" do poder maligno e exterior que pesava sobre o livre-arbítrio do homem e orientava (determinava?) o seu comportamento. A vitória do Bem, afinal, por violenta que seja no seu exercício, não se acompanha necessariamente da compunção angustiante de uma culpa a ser resgatada. Ela é só exultação e triunfo. Faço a hipótese de que esta relativização do "pecado", sem prejuízo da "novidade" da conduta de quem entrou no "caminho da salvação" pela fé, integra em boa posição o rol dos elementos que fazem a sedução dos grupos neopentecostais, conseguindo uma ponte entre o rigor ético do pentecostalismo (e protestantismo) original e as tradições afro- e/ou católico-popular-brasileiras.

Tanto mais que, em torno deste Mal, no avesso, constrói-se então o espelho invertido de um elemento fundamental da

47. M. Gauchet. *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 240-241. Trata-se da Reforma protestante e da Contra-Reforma católica.

tradição católica, tanto oficial quanto popular: a comunhão dos santos.

De um lado, com o universo complexo e social dos santos, a identificação das proteções seletivas e especializadas, derramadas através de todas as atividades humanas, das relações sociais, das partes do corpo. O Bem – valor, virtude, graça – com sua fonte transcendente única sendo repercutida em mediações e refratada pelo prisma desmultiplicador dos campos da experiência terrena e quotidiana. Além disto, e mais profundamente, um tesouro de graça compartilhado entre vivos e/ou entre vivos e mortos: a intercessão, o sacrifício e a oração pelos mortos, os méritos, as indulgências, as promessas, para si ou para as pessoas mais ligadas a nós. Uma complexidade orgânica, que abarca até o cosmos, *locus* da Presença, instrumento de Epifania, em certos casos transmissor "eficaz" da graça.

Em contraste, um universo redutivamente espiritual de graça – e de favores visíveis – monocraticamente administrado, bem como direta e individualmente acessado. Mas um mundo do Mal, ele sim, refratado pelo prisma dos campos multidimensionais da experiência humana. Mundo de demônios, centralizado no seu princípio, múltiplo nas suas manifestações individualizadas. E também mundo de um capital repelente, compartilhado numa comunhão às avessas. O marido, ou o filho atormentado está ausente da sessão? Não tem importância, pois a esposa, a mãe, poderá receber o Exu do marido ou do filho para sofrer o exorcismo libertador em seu lugar. Ou ainda um objeto material a ele ligado será o "campo" bem real, substitutivo do seu corpo ausente, onde duas presenças medir-se-ão no embate decisivo dos Espíritos.

2. *Ética.* Bem ou Mal. A ética ocupa o mapa inteiro do pentecostal, ao contrário do campo "católico-brasileiro", só parcialmente regulado do ponto de vista da ética. Catolicismo popular, religiões afro-brasileiras se conhecem – aliás diferencialmente – como grandes princípios de uma moral da solidariedade e do amor, suficientemente vagos para poder ser amplamente reinterpretados, não pautam a totalidade da vida

dos fiéis por um código ético, capaz de ser julgado por elas logicamente coerente com estes mesmos princípios. Dentro do campo afro-brasileiro, aliás, impera a lógica da práxis mítica, que projeta sobre o comportamento humano as particularidades biográficas e caracteriais dos orixás[48], com freqüência muito pouco conformes aos preceitos de uma ética convencional em terreno cristão. Quanto aos santos, sabe-se o quanto eles podem ser compreensivos para os desejos e as paixões dos seus fiéis, e condescendentes com as suas fraquezas.

Neste ponto também a presença dos pentecostais nos bairros populares já introduziu sinais visíveis e inéditos desta nova dimensão ética ou moralista. É já bem conhecida e freqüentemente comentada a transformação cultural assim induzida na relação com a família, a vida profissional e o trabalho, o corpo, o sexo, o uso do tempo e o preenchimento das horas de lazer, o álcool, a aparência física etc. Desde já, o "estilo pentecostal" marca diacriticamente com sua presença o clima cultural popular, tanto da casa quanto da rua. Interessante, por exemplo, seria aprofundar, no bojo do embate atual e multivariado que coteja e opõe valores, dentro das famílias, dentro dos bairros, nos "pedaços", o destino da categoria de "festa". Entre o carnaval e as novas concentrações da fé. Ou ainda da categoria popular do "gosto de viver", freqüentemente usada na crítica à nova "cultura crente".

Mas é preciso também assinalar, na lógica da "segunda geração pentecostal" de que falávamos acima, as recentes posições de certas igrejas, como, por exemplo a Universal, bastante próximas, nestes pontos todos – especialmente quanto ao cultivo do corpo, à limitação da natalidade, em parte ao divórcio – das normas implícitas das sociedades contemporâ-

48. Cf. uma informada e burilada análise da relação de tipo arquetipal entre os orixás e a psique de seus "filhos", em: R. Segato. *Santos e Daimones: A tradição arquetipal e o politeísmo no Brasil, op. cit.*

neas[49]. Neste campo também se operam deslocamentos e se introduz marcante diversificação.

Ainda dentro deste capítulo da ética, outro aspecto deve ser evocado. "Já começamos a moralizar a sociedade. Agora temos de moralizar o Estado", dizia mais ou menos um orador diante de uma recente audiência pentecostal. Pentecostais na política? O debate está apenas começando, e já faz aparecer profundas divisões. Por uma lógica oposta àquela, por exemplo, das Comunidades de Base Católicas, a ética evangélica não desemboca, senão de modo mediatizado, sobre uma visão de mundo globalmente societária. É a ética individual que resolverá também o problema político e social. Isto, de modo geral. Mas, no interior desta afirmação, o leque das posições é aberto. E os dados não foram definitivamente jogados: afastamento total da política; entrada nas engrenagens eleitorais (com a escolha do "eleito de Deus" eventualmente ratificada pela imposição das mãos de uma concentração interdenominacional de pastores) para galgar posições de onde se poderão promover os interesses institucionais (e, explicitamente, financeiros) das Igrejas; promoção (com horizonte de imposição?) de normas éticas à conduta individual dos cidadãos; regulação também ética do espaço público; projeto, enfim, de conquista do poder, para uma transformação global das próprias estruturas...? E, neste caso, em que sentido?

Esta última meta não parece haver-se explicitado ainda no Brasil[50], apesar de discutirem algumas vozes – por enquanto isoladas – a eventualidade de um partido próprio. Mas existem já estudo sobre uma estratégia explícita de conquista do Estado,

---

49. Cf. M. das D. Campos Machado. "Charismatics and Pentecostals: a comparison of religiousness and intra-family relations within the Brazilian middle-class", mim., *XXII Int. Conf., Int. Soc. for the Sociol. of Rel.*, Budapeste, 1993.

50. A.F. de O. Pierucci. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na 'Constituinte'", *Ciências Sociais Hoje*, 1989, p. 104-132; e P. Freston. "Evangélicos na política brasileira", *Religião e Sociedade*, 16, 1/2, 1992, p. 26-45.

por exemplo no Peru (se for, deu no que deu) e na Guatemala[51] (como me perguntava um pastor, adversário desta posição, e pensando na recente e frustrada tentativa de golpe neste país: "E deu certo?").

Pentecostais na política. O processo está no seu início, bem como a sua observação e sua análise. Mas ele exige atenção e cuidado.

3. Um último ponto, enfim, na verdade talvez o principal, e que merece, fora daqui, um tratamento especializado: o uso fundamental e ritual da *emoção*. Estaríamos desembocando, neste ponto de nossa análise, no "pós-moderno"?[52] Quem assistiu a cultos pentecostais não precisa de muita descrição para medir a exaltação – a exultação quase durkheimiana – que levanta os corpos, ergue as vozes, confunde os gritos, os *aleluias* e os choros. E tende a concentrar os olhares para o mesmo além. Um além que permite a emergência da pessoa fora do dramático e angustiante quotidiano. William James já opunha o "elã da crença", "elã do coração" que "arrebata" o indivíduo, à "religião institucional", "culto e sacrifício"[53]. Mas aqui as duas experiências se confundem e se reforçam mutuamente. A instituição tende a identificar-se com a soma das experiências concretas das pessoas presentes. Ora esta experiência, institucional e individual, vai normalmente repetir-se

---

51. Cf. os trabalhos do Prof. Jesus Ruiz García, da Univ. de Paris-St. Denis, que, a partir da análise dos "processos de conversão como processos de 'reestruturação identitária'", conclui: "Este contexto nuevo ha hecho que estén surgiendo iglesías y líderes que intentan capitalizar estas lógicas a nivel electoral por la apropriación del estado" (Corresp. partic.).

52. "A hipótese conforme a qual a subida da emoção poderia acompanhar o esvaziamento simbólico do universo moderno e, ao mesmo tempo, constituir uma forma de adaptação dos grupos a esta nova situação cultural, já se sustenta por numerosas observações empíricas". D. Hervieu-Léger. "Renouveaux émotionnels contemporains", *in* F. Champion e D. Hervieu-Léger (dir. de) *De l'émotion en religion. Renouveaux et Traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 243. Também J.B. Libânio. "Rosto da Igreja de Belo Horizonte a partir do Projeto: 'Construir a Esperança'", mim., p. 2: "A tendência da pós-modernidade liga-se mais ao emocional, ao simbólico, ao estético, aos sentimentos. Neste sentido a face pós-modema de nossa Igreja ainda não aflorou como orientação".

53. Citado em D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 218-219.

várias vezes por semana, por dia até, quem sabe. O seu grau pontual de envolvimento físico, a sua intensidade mental e a sua repetição sistemática explicam, sem dúvida, que ela tenda, num nível interior, a virar permanente. E a transfigurar a vivência do quotidiano – mesmo se (e não é sempre o caso, aliás) a sua materialidade não muda.

A experiência do pentecostal – como afirma certo estereótipo favorecido, sem dúvida, por dados empíricos recentes, em parte superados – não parece marcada pela secura e greve de vida, mas, pelo menos em muitos casos, é a expressão de uma alegria profunda de raiz e fonte interior. É a outra face da cruzada anti-hedonista – e, quando radical, antilúdica – de que falávamos acima.

Para levar adiante o nosso tema – pentecostais frente à "cultura católico-brasileira" – seria preciso um cotejo desta experiência com o universo emocional do Candomblé e da Umbanda, de um lado, as experiências populares da festa do Santo, do carnaval e do futebol, por outro, enfim, a frieza de tantas assembléias dominicais católicas. O surgimento dos carismáticos no seio do catolicismo revelaria provavelmente neste cotejo uma de suas motivações. E poderia assim alargar-se o leque comparativo das experiências religiosas contemporâneas no Brasil popular: desde a vivência tranqüila de trocas vitais e festivas com o universo dos santos, no interior de um cosmo inteiramente balizado (modelo do catolicismo tradicional), passando por uma "conversão", sustentada por um exercício de raciocínio e selada pelo esmiuçar eticamente kantiano da consciência no ato da confissão (modelo dos Cursilhos de Cristandade, entre outros exemplos), ou ainda pela decisão de engajar-se ativamente num caminhar histórico social e coletivo, também ela fruto da mediação racional e "sócio-analítica" (modelo das CEBs), talvez ainda pelo mergulho no universo fascinante e perturbador, apaixonante porque apaixonado, dos deuses (modelo da Umbanda ou do Candomblé), até este rapto, violento mas euforizante, para o mundo do único Espírito, que

acaba criando um tônus emocional permanente, capaz de responder aos desafios de um quotidiano inimigo da paz[54].

Tal catarse, aliás, não deixa de recolocar, do ponto de vista de certas correntes católicas, o problema do político: "Carismáticos y pentecostales: enemigos del cambio social en América Latina", para citar, entre mil, o expressivo título de um artigo recente[55], em que o autor, baseando-se precisamente numa descrição da experiência emocional dos carismáticos e pentecostais em suas liturgias, pensa poder concluir: "Não é sintomático o fato de que, diante de situações de exploração, esses cristãos se 'refugiam' em reuniões de 'aplauso-cura-canto"? (...) Esses movimentos carismáticos e pentecostais (...) em muitos casos estão sendo contratestemunhas do compromisso da Igreja Católica na Libertação dos oprimidos e explorados, que é a libertação que trouxe Jesus de Nazaré"[56].

Sem dúvida, trata-se de duas interpretações, auto-representando-se como opostas, do "Reino de Deus"[57]. As duas, no entanto, não incidiriam, de modo diferente (divergente ou complementar?) sobre um mesmo quotidiano sociológico de pobreza, marginalização e opressão, ao mesmo tempo que

---

54. Outras experiências na história religiosa brasileira podem ser utilmente comparadas: Canudos, o Contestado etc. Esses movimentos messiânicos também realizavam o cultivo sistemático da emoção religiosa coextensiva à existência coletiva, mas na totalidade dos limites de um universo em escala reduzida. Neste sentido, experiência de um mundo-fora-do-mundo. A experiência pentecostal, ao contrário, parece abranger horizontes coletivos progressivamente alargados: desde o pequeno grupo, passando pela assembléia de grandes "templos", lugares recuperados de freqüências coletivas profanas (cinemas, boates), até as impressionantes concentrações em estádios de futebol, nas quais o tamanho da multidão, o caráter circular do seu agrupamento *face a face*, a própria centralidade do local no imaginário popular tradicional, devem produzir uma consciência coletiva de coincidência, a partir deste umbigo do mundo "salvo", com a totalidade social em volta. Em tamanho e substância natural. É difícil, nestas condições, que não paire sobre estas concentrações a sombra de um projeto político para aquela sociedade.

55. De Jorge Sarsanedas. Em fotocópia que não menciona a revista de origem.

56. Ib., p. 29-30. É interessante notar que a visão teológica do autor nega que o cristianismo seja "religião" e o proclama como exclusiva "fé": "a 'fé' cristã não consiste em cumprir certas normas morais para 'ganhar' a outra vida, mas em tornar Deus real na história, como fez Jesus de Nazaré" (p. 27).

57. "Mutuamente", porque os pastores pentecostais, como pôde ver-se em vários de seus programas de TV alusivos à Campanha contra a Fome, têm igualmente consciência de trabalhar para a solução indireta dos problemas sociais. Mas pelo caminho exclusivo da conversão individual, o único que lhes parece conforme ao Evangelho.

locus da experiência psicológica e existencialmente radical do "desamparo"?[58]

Talvez seja por isso que aqueles mesmos responsáveis católicos que vimos com escrúpulo "ético" em usar do milagre, do inferno e do demônio, pensam no entanto que a Igreja "modernizada" apóia-se em demasia sobre o *logos* e deveria, mais resolutamente, entrar no cultivo "pós-moderno" da emoção, sabendo até que o culto, neste sentido, pode assumir uma função terapêutica na fermentação estressante das cidades modernas. Mas como a origem desta opinião situa-se mais perto das CEBs do que dos carismáticos, ela parece prenunciar certa abertura para reaproximações complementaristas, impensáveis neste campo há somente alguns anos.

Conclusão

Apenas arranhamos este imenso fenômeno. Cada ponto levantado, e muitos outros – a "cura", por exemplo – merecem ser objeto de pesquisas empíricas.

Em filigrana, tecemos de leve as noções de "moderno", "pré-moderno", "modernidade contemporânea", ou "pós-moderno". Para sublinhar implicitamente que sua aparente sucessão não se reduz a um processo linear. Superposições, deslocamentos, latências ou voltas sub-reptícias, influências mútuas, não permitem que se identifique simplesmente a sucessão dos tempos com a mera substituição de modelos. Seria até interessante mostrar como várias das características descritas no pentecostalismo "moderno" e "pós-moderno" reencon-

---

58. Para o teólogo protestante R. Shaull, a conotação política da experiência pentecostal é dupla – e complementar (cf. *A reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo, Pendão Real, 1993). De um lado, a leitura comunitária da Bíblia em contexto de pobreza confere um novo sentido ao texto sagrado, empurrando à luta, pela justiça e a "libertação" dos pobres (p. 74-75). Por outro lado, o surgimento de comunidades pentecostais (e carismáticas) responde também à necessidade de contrabalançar, por uma renovação "do ministério divino e da dimensão espiritual da vida", um eventual "desvio de atenção" devido à "nossa imersão na intensa luta por uma sociedade mais justa" (p. 78). Ao mesmo tempo a "política" e seu antídoto, a "mística".

tram práticas muito antigas da Igreja, antes até de ela ser a "Igreja Católica"[59].

Por outro lado, não é o caso de nos perguntar: "Isto é religião?" – já que algumas Igrejas, por exemplo a Universal do Reino de Deus, mas não só ela, radicalizam: "Não somos uma religião" – mas de constatar que a realidade não se deixa simplificar com facilidade[60]: o fenômeno de que o Censo Evangélico detecta as medidas nem é pura deriva de secularização, nem constitui, na sociedade brasileira, uma simples "volta do sagrado" ou "volta da religião". Mas uma transformação, no interior do fluxo da modernidade e junto com ela, daquilo que, sociologicamente falando, é "religião".

O fenômeno pentecostal é de bom tamanho. Ele implica um desafio a uma tradição cultural, precisamente porque desta tradição ele sabe reencontrar algumas das linhas mestras. O que é faca de dois gumes, tanto para esta cultura quanto para ele próprio. Estamos no início do seu estudo. Mas, dentro do campo religioso do Brasil contemporêneo, ele está longe de ficar sozinho. É preciso continuar, através dele e também ao lado dele, a detectar e analisar, na nossa sociedade e em relação a sua cultura, as formas, ao mesmo tempo novas e articuladas ao antigo, que uma modernidade "situada" impõe ao fenômeno "religião".

---

59. Cf., por ex., J. Bouflet. *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires de la vie mystique.* Paris, O.E.I.L, 1992; e J.P. Albert. *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates.* Paris, Ed. de l'EHESS, 1990.

60. Sobre este problema de uma definição operacional da "religião" em situação de "modernidade", D. Hervieu-Léger. *La religion pour mémoire.* Paris, Cerf, 1993.

PARTE II

VISÃO HISTÓRICA



BREVE HISTÓRIA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Paul Freston[1]

1. A Assembléia de Deus

As três ondas do pentecostalismo brasileiro

> "A dissidência protestante... vem em três ondas [calvinista, metodista e pentecostal]... em níveis [sociais] cada vez mais baixos... O metodismo não se expande onde as igrejas calvinistas oficiais foram bem sucedidas, [e] se restringe basicamente ao ambiente anglo-saxão... O pentecostalismo se expande onde o metodismo e o calvinismo pouco penetraram: as sociedades católicas da Europa latina e da América Latina, e as áreas dominadas por igrejas oficiais luteranas" (David Martin – 1978a:9-11).

O pentecostalismo brasileiro já tem 80 anos de existência e talvez 13 milhões de adeptos, mas ainda não conta com sequer uma história acadêmica. Isso prejudica a sociologia do fenômeno, pois, como diz Joachim Wach, sem o trabalho do historiador da religião o sociólogo fica desamparado (1944:2). Os bons estudos sincrônicos já produzidos não nos permitem captar o movimento.

A "História Documental do Protestantismo Brasileiro" (Reily 1984) dedica apenas 17 de suas 400 páginas aos pentecostais. Não há nada sobre a Assembléia de Deus, a maior igreja protestante, depois do episódio da fundação. Souza (1969) e Rolim (1985) tratam da variedade de grupos pentecostais, mas quase toda a evolução histórica lhes escapa. Essa negligência acadêmica da dimensão histórica talvez esconda um desprezo inconsciente. O protestantismo é geralmente di-

---

1. O autor está terminando o doutorado em sociologia na Universidade de Campinas, com uma tese sobre "Protestantes e política no Brasil". Ele agradece o apoio financeiro da Fapesp e do Programa de Dotações para Pesquisa da Anpocs, bem como o apoio institucional do IDESP.

vidido em históricos e pentecostais; já que os pentecostais não são históricos, não possuem história! Em conseqüência, a sociologia desse vasto fenômeno é prejudicada. O pentecostalismo é aprisionado numa jaula atemporal, e não se percebe quando a jaula está ficando pequena para o tigre.

Até agora, as perspectivas inovadoras na sociologia do pentecostalismo limitaram-se ao nível micro. Está na hora de a sociologia da religião lançar-se ao estudo das grandes igrejas pentecostais enquanto instituições em evolução dinâmica. Estas não são organizações estáticas que incham numericamente; são organizações em constante adaptação, e essas mudanças são freqüentemente objeto de lutas. Ademais, o pentecostalismo possui grande variedade de formas, e cada nova espécie que surge vai enterrando mais alguns mitos a respeito do "pentecostalismo".

É verdade que a pesquisa histórica entre os pentecostais sofre da relativa escassez de fontes escritas. Alguns grupos se adequam mais a uma "História anedótica" do que a uma "História documental". Podemos distinguir o grau de dificuldade para se pesquisar as várias igrejas[2] do seguinte modo:

> "(1) considerável facilidade: Assembléia de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular – muitas fontes escritas, inclusive histórias domésticas e facilidade para se fazer entrevistas;
> (2) relativa facilidade: Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus – poucas fontes escritas, mas certa facilidade para se fazer entrevistas[3];
> (3) relativa dificuldade: Deus é Amor – pouquíssimas fontes escritas e dificuldade para se fazer entrevistas;
> (4) extrema dificuldade: Congregação Cristã – quase nenhuma fonte escrita e extrema dificuldade para entrevistas".

---

2. Consideraremos nestes artigos apenas as seis igrejas que nos parecem fundamentais para a compreensão do fenômeno pentecostal no Brasil, as quais (ao que tudo indica) seriam também as seis maiores: Assembléia de Deus, Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor e Universal do Reino de Deus.

3. No caso da Universal, a história é curta, mas há farto material de imprensa, nem sempre confiável. O pesquisador deve evitar a tentação de ler o material doméstico com desconfiança e aceitar o material de imprensa acriticamente. Isso seria apenas o reverso do procedimento do fiel.

Com a exceção da Congregação Cristã, todas essas igrejas possuem periódicos que às vezes publicam breves retrospectivas históricas. A Quadrangular tem uma história da denominação. A Assembléia tem várias histórias e biografias de líderes. Estas são úteis, pois o "padrão clientelista" de organização (Nelson 1988) favorece a construção da história em torno das biografias ou autobiografias dos caciques.

Evidentemente, essas fontes exigem cuidado.

> "O trabalho de resgate e conservação da memória organizacional... constitui um dos principais obstáculos sociais à apreensão de pesquisadores leigos que não estejam... a serviço [da hierarquia]... [pois geralmente foi produzido] em resposta a demandas de algum segmento de interesses da própria corporação" (Miceli 1988:54,57).

Uma outra limitação decorre da relação entre pentecostalismo e história. O pentecostalismo toma o nome do incidente que está na origem da Igreja cristã, a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, e se vê como um retorno às origens. Não é por acaso que as histórias domésticas se concentram nas origens (épicas) da denominação. Eventos posteriores se reduzem virtualmente à expansão geográfica, ou seja, às origens em outras cidades. Não há muita idéia de desenvolvimento, pois tudo já está contido no evento paradigmático original. Assim, o pentecostalismo tem uma relação difícil com a história. Esta é reduzida a apenas três momentos – a Igreja primitiva, o momento da recuperação da visão (quando nosso grupo começou) e hoje – e cada um desses momentos repete o anterior e descobre nessa repetição a sua única legitimidade.

Outro problema na pesquisa histórica entre pentecostais é a dificuldade destes em aceitar o enraizamento dos fenômenos religiosos do grupo em ações analisáveis pelas ciências do homem. Em certo grau, todas as igrejas se incomodam com isso (apesar do princípio cristão da encarnação), mas quanto mais *sectárias*[4], maior a resistência. A seita tende a uma ideologia totalitária, e grupos totalitários não aceitam que um

4. Usamos sempre a palavra *seita* no sentido técnico que adquiriu na sociologia da religião, e nunca no sentido pejorativo em que aparece na imprensa ou em alguns documentos da hierarquia católica.

não-membro possa ter uma visão válida da sua estrutura e comportamento (Wallis 1979:211). Mas nem todos os pentecostais se encaixam, nesse aspecto, no tipo ideal de seita e, de qualquer maneira, o desconforto diante da investigação não é traço exclusivo das seitas, nem das religiões. Quando o *Mensageiro da Paz* afirma que o pentecostalismo é "movimento do Espírito Santo e, por conseguinte, imune aos condicionamentos naturais das sociedades humanas", a teologia pode ser criticável mas o sentimento não é peculiar aos pentecostais.

Textos domésticos são escritos para edificação e frisam o heroísmo e os acontecimentos excepcionais. O normal e corriqueiro, com os quais a sociologia trabalha, não são destacados. Por isso, é preciso ler, entre as linhas extraordinárias, as entrelinhas comuns; ou seja, colocar os pés dos heróis docéticos novamente no chão.

Os dados disponíveis sobre as igrejas pentecostais são, em alguns casos, extremamente fragmentários. Na reconstrução, precisamos recorrer, cuidadosamente, ao que sabemos sobre outros grupos semelhantes e ao que os tipos ideais da sociologia da religião e das instituições nos levam a esperar.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas[5] de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais (vindas do exterior, como a Igreja de Deus, ou de cismas da Assembléia, como a Igreja de Cristo) são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembléia se expande geograficamente nesse período como a Igreja protestante nacional por excelência. Em alguns Estados do Norte, o protestantismo praticamente se reduz a ela. Para todos os efeitos a única grande igreja

5. Rolim (1985:89) também propõe uma periodização tríplice: i) implantação (1910-35); ii) início da expansão, segmentação e primeiros passos na política (1935-64); iii) enclausuramento na esfera sacral e, depois, emergência de variadas práticas sociais (1964-hoje). Mas esses critérios são demasiadamente parecidos com a periodização clássica da história nacional e não nos ajudam a entender as igrejas como instituições.

protestante a implantar-se e irradiar-se fora do eixo Rio-São Paulo[6], a Assembléia firmou, nas primeiras décadas, uma presença nos pontos de *saída* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca*.

A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu.

> "As seitas tendem a ser mais influenciadas do que percebem... pelas facilidades seculares prevalecentes no período do seu surgimento... [Isto porque] a capacidade de unir ensinamentos antigos e técnicas modernas faz parte da fórmula de sucesso das seitas modernas" (Wilson 1982:106).

Grupos novos podem inovar com muito mais liberdade. Assim, a Assembléia de Deus dos anos 80 não é a mesma dos anos 10, mas, quando comparada com a Igreja Universal, percebemos os constrangimentos da história.

Por que as três ondas surgem nos momentos indicados? Há explicações diversas e contraditórias pelo próprio crescimento do pentecostalismo, e os surtos de criação institucional não

---

6. A primeira Igreja Batista foi fundada na Bahia, mas o Rio logo se firmou como o centro de irradiação. Não estamos levando em conta aqui a Igreja Luterana, que apenas seguiu os imigrantes.

devem ser mais enquadráveis em caracterizações globalizantes. Mas podemos sugerir algumas pistas. A primeira onda, nos anos 10, é o momento da origem mundial e expansão do pentecostalismo para todos os continentes. No Brasil, a recepção inicial é limitada, constituindo menos de 10% dos protestantes de missão, excluídos os luteranos, em 1930.

A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Após a Segunda Guerra, a atenção americana em geral, e missionária (católica e protestante) em particular, se volta para a América Latina, impulsionada pelo novo papel internacional americano, pela importância estratégica do "hemisfério ocidental", e pela mão-de-obra missionária deslocada após o fechamento da China. Mas quem lucra com o novo modelo, no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, a Igreja Pentecostal Brasil para Cristo.

A terceira onda começa após a modernização autoritória do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois terços da população, o milagre econômico está exaurido e a "década perdida" dos 80 se inicia. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista.

As origens do pentecostalismo

Houve precursores nacionais de um protestantismo mais místico. José Manoel da Conceição, ex-padre que se tornou pastor presbiteriano em 1865, acabou rompendo com os missionários porque sonhava com uma reforma do catolicismo que criasse "um cristianismo brasileiro... evangélico mas enraizado nas tradições e hábitos populares" (Ribeiro 1979:206). Após sua morte prematura, surgiu Miguel Vieira Ferreira e a Igreja

Evangélica Brasileira (1879). Rompendo com os presbiterianos (que lhe disseram que Deus não se dirige mais diretamente aos homens desde que lhes deu as Escrituras), Vieira pregava a necessidade de uma visão direta e sensível de Deus (Léonard 1963:339). Mas era uma igreja de ricos, pois Vieira era de uma das primeiras famílias políticas do Maranhão. No Império, as alternativas do protestantismo era uma reforma da Igreja nacional ou denominações protestantes para as camadas livres, mas dificilmente haveria condições sociais para o pentecostalismo popular.

Além desses casos protestantes de iluminismo religioso, havia na tradição brasileira os movimentos messiânicos, uma outra forma de proto-pentecostalismo pela sua natureza popular autônoma e, às vezes, pela manifestação de *carismas* como a profecia e a glossolalia. Os últimos grandes movimentos messiânicos coincidem com os primeiros passos tímidos do pentecostalismo. Depois, com o crescimento econômico continuado (1930-80), a mobilidade social individual (Souza & Lamounier 1989:7) e a centralização burocrática e militar do país (Novaes 1980:91), não há mais movimentos messiânicos. Mas o pentecostalismo pode representar um redirecionamento histórico da articulação da desconformidade através do religioso, já em forma pacífica, institucionalizada, integrada ao processo produtivo e aparentemente apolítica (*ib.*:92).

Embora aproveitando-se desses elementos nacionais, o pentecostalismo brasileiro de fato resultou de um movimento que surgiu nos Estados Unidos em 1906. A genealogia deste remonta ao avivamento metodista do século XVIII, que introduziu o conceito de uma segunda obra da graça, distinta da salvação, a qual Wesley chamava de perfeição cristã. Na segunda metade do século XIX, o movimento de santidade (*holiness*) nos países de língua inglesa, sob a influência cultural do Romantismo (Bebbington 1989:170), democratizou o conceito wesleyano: em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos chamada "batismo no Espírito Santo", a piedade intensificada pela mística escapista do Romantismo (*ib.*:173). O movimento de santidade, além de penetrar muitas denominações, produziu uma franja separatista de

pequenos grupos de *holiness*. Foi entre estes que o pentecostalismo nasceu.

Havia nesses grupos uma expectativa, atiçada pela virada do século, de que o iminente fim do mundo fosse precedido por um grande avivamento marcado pelo fenômeno glossolálico da Igreja primitiva. Em meio a exemplos esporádicos de glossolália, a síntese doutrinária que permitiu o surgimento do pentecostalismo como movimento distinto foi alcançada por volta de 1900 por um dono de escola bíblica em Kansas chamado Charles Parham: as línguas eram a evidência do batismo com o Espírito Santo. Mas o estopim do movimento pentecostal não foi esse admirador do Ku-Klux-Klan que permitia que negros ouvissem suas aulas somente do lado de fora da porta (Hollenweger 1986), e sim um aluno negro chamado W.J. Seymour, um batista nascido como escravo, que era cego de um olho e trabalhava como garçom. "O que havia sido, com Parham, um movimento relativamente pequeno e localizado, assumiria proporções internacionais através do ministério em Los Angeles de um negro obscuro" (Anderson 1979:61).

Em 1906, Seymour foi convidado a pregar em Los Angeles por uma pastora de uma igreja negra *holiness*. Lá, o "batismo com o Espírito Santo" com línguas fez sucesso, e Seymour alugou um velho armazém na Azusa Street para sua "Missão de Fé Apostólica". A novidade e a localização favorável (Los Angeles era a cidade que mais crescia no país, com muitas minorias étnicas e *ethos* de fronteira) logo atraiu os brancos. Da liderança multi-racial de Azusa Street, de 12 "anciãos", pelo menos seis eram mulheres. A liderança de negros e de mulheres é marcante nos primórdios do pentecostalismo. Pastores brancos do Sul iam a Los Angeles para receber as ministrações dos líderes negros. Mas essa convivência, tão inusitada na época, não durou muito. O movimento pentecostal, originalmente concebido como uma renovação das igrejas existentes, começou a solidificar-se em grupos independentes, separados por querelas doutrinárias. Dentro de cada segmento a separação racial se deu dentro de uma década. Os brancos que haviam recebido a ordenação na Igreja de Deus em Cristo (predominantemente negra) saíram para fundar a Assembléia

de Deus (quase exclusivamente branca) em 1914 (Anderson 1979:189).

Uma característica do nascente movimento era o seu adventismo, a expectativa da volta iminente de Cristo. Investia-se em divulgação mas não em estruturação de igrejas. Os pastores e missionários viviam de contribuições avulsas, sem salários regulares. A glossolalia era simples confirmação da iminência do fim. Dentro de poucos anos, no entanto, com a não-concretização do advento, a glossolalia assumiu a centralidade na teologia pentecostal (*ib.*:96).

O fenômeno glossolálico em si não era a novidade do movimento[7], mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava uma centralidade teológica e litúrgica. Armado com esse distintivo, o pentecostalismo se espalhou rapidamente pela grande rede organizada do movimento *holiness* (*ib.*:74-75).

Outros fatores ajudaram na rápida expansão mundial: os muitos missionários americanos no exterior que mantinham contato com os acontecimentos na pátria, e os muitos imigrantes nos Estados Unidos em contato com seus países de origem e com patrícios emigrados para outros lugares.

O pentecostalismo estava apenas na sua infância, quando chegou ao Brasil um fator importante para sua autoctonia. Sem grandes recursos ou denominações estabelecidas, e mais interessado numa última arrancada evangelística antes do fim do que na criação institucional, o movimento não estabeleceu as relações de dependência que caracterizavam as missões históricas.

---

7. Há evidência do falar em línguas ao longo da história (Anderson 1979:26). Até uma publicação da própria Assembléia de Deus serve para colocar o fenômeno em contexto. O fundador da entidade conhecida no Brasil como Adhonep fala dos contatos de seus antepassados armênios com "pentecostais russos", os quais falavam do "batismo com o Espírito Santo" e em línguas. Isso, nas últimas décadas do século XIX (Shakarian 1982:12,17)

"Não é costume dos crentes na Assembléia de Deus o uso de pinturas, brincos, etc. Não somos retrógrados, desejamos [apenas nos conservar] irrepreensíveis... Não danifique a Assembléia de Deus, ame-a ou deixe-a". Pr. José Welligton Bezerra da Costa, presidente da Convenção Geral da AD (Mensageiro da Paz, fevereiro de 1991).

"Está havendo uma deturpação dos postulados histórico-pentecostais das Assembléias de Deus, que... hoje sofrem os efeitos negativos da institucionalização". Pr. Geremias do Couto (Mensageiro da Paz, julho de 1989).

A Assembléia de Deus (AD) tem um *ethos* sueco-nordestino. Começou com os nórdicos e passou para os nordestinos. Sem entender as marcas dessa trajetória, não se entende a AD.

A cidade norte-americana em que o pentecostalismo mais cresceu nos primeiros anos foi Chicago (Anderson 1979:128), onde 75% da população eram imigrantes ou filhos de imigrantes. Era a segunda cidade do país, com condições graves de exploração industrial, e marcada pela violência quotidiana e pelo forte movimento operário. A modernidade dos arranhacéus de armação de aço convivia com condições sanitárias horrendas. Lá pululavam missões pentecostais das mais diversas etnias, inclusive entre os escandinavos (*ib.*:129).

A Suécia da época não era a próspera sociedade de bem-estar em que se transformou posteriormente. Era um país estagnado com pouca diferenciação social[8], forçado a exportar grande parte da população. Mais de um milhão de suecos emigraram para os Estados Unidos entre 1870 e 1920. A livre iniciativa se implantou relativamente tarde (1864), numa série de reformas liberais que incluiu, formalmente, a liberdade religiosa (1860). Mas somente em 1905 é que houve o primeiro governo realmente parlamentar, e somente em 1907 o sufrágio masculino universal. A virada para a Suécia foi o *boom* para seus produtos durante a Primeira Guerra Mundial, o qual criou

8. Em 1870, somente 10% da população trabalhavam como artesãos ou na indústria (Bruce 1990a:97).

a base econômica para as reformas dos governos social-democratas a partir de 1932.

A liberdde religiosa, porém, ainda era relativa na virada do século. O *padrão escandinavo* (Martin 1978b:22-24; 33-36) de relação entre religião e sociedade é de uma Igreja estatal luterana com altíssimo índice (95%) de adesão formal e de cumprimento dos ritos de passagem, e de baixíssimo índice (5%) de prática. Não há catolicismo, e o pluralismo existente é mais interno (pietismo) do que institucional. Igrejas dissidentes (batistas) aparecem somente na segunda metade do século XIX, e são fracas. É a formação protestante que mais parece com o padrão monolítico dos países católicos. Por isso, a social-democracia inicialmente se associa a elementos marxistas e anticlericais. Mas só inicialmente; depois, prevalece o caráter protestante da igreja, ou seja, não organicista e mais subordinada ao Estado do que a Igreja Católica e, em conseqüência, mais maleável com relação a mudanças no caráter deste. Assim, a Escandinávia é um caso fraco do pluralismo anglo-americano, e não uma variante do padrão católico. A religião se mantém apenas como sentimento cultural. A Igreja estatal tem alto *status* e um clero treinado nas universidades, mas as congregações são muito pequenas. As periferias religiosas tendem politicamente à centro-direita, em oposição à social-democracia metropolitana dominante.

A Suécia da virada do século, pois, era um mundo muito diferente do denominacionalismo norte-americano. As pequenas dissidências protestantes eram reprimidas e marginalizadas. Muitos batistas preferiam emigrar (Martin 1990:14). Foi no meio desses batistas, emigrados ou não, que o pentecostalismo se firmou. Não demorou para sobrepujá-los, confirmando a regra de Martin de que "em culturas luteranas, a dissidência explícita tende a chegar tarde e a adquirir forte componente pentecostal" (1978a:11).

Os missionários suecos, que tanta influência tiveram nos primeiros quarenta anos da AD no Brasil, vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam à insignificante minoria religiosa

num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano[9]. Desprezavam a Igreja estatal, com seu alto *status* social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social-democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contracultural[10], resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo. Na experiência escandinava, diante de uma sociedade centralizada dominada por um *establishment* cultural e religioso caracterizado pela "ilustração" e pela "descrença", as periferias reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto antiintelectualista, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. Os missionários americanos, por outro lado, vinham de um contexto onde as periferias podiam se defender culturalmente, criando redes de instituições alternativas. Assim, não rejeitavam as instituições liberais em si, mas propunham a sua duplicação por outras controladas pelo grupo minoritário. Por isso, não somente por causa da disponibilidade de recursos, mas também em função da experiência histórica, o impulso de *institution-building* entre os americanos foi muito maior. Os pentecostais suecos, por outro lado, em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural.

Tudo isso contribuiu para a maior liberdade da AD, em comparação com as igrejas históricas, de se desenvolver em

---

9. Alguns dos missionários eram da minoria sueca do oeste da Finlândia. Neste país, a liberdade religiosa diante da Igreja estatal luterana veio somente em 1923 (Hollenweger 1972:430).

10. Exemplo disso é a ação de um futuro missionário no Brasil, Simon Lundgren, quando se converteu em 1916. Não só abandonou o ciclismo, esporte em que era campeão, mas jogou fora todos os seus troféus e medalhas, junto com "tudo que era usado como prazer carnal" (Cohen 1986:20).

mãos nacionais. As condições econômicas também ajudaram. Não é que os suecos fossem necessariamente menos etnocêntricos do que os americanos. É que a AD foi produto do esforço missionário de um grupo pequeno e marginalizado de um país ainda relativamente pobre. Os missionários não tiveram condições de inundar a igreja com dinheiro, criando instituições poderosas que permanecessem nas suas próprias mãos[11] ou que se tornassem palco de brigas internas. Forçosamente, suas vidas pessoais foram marcadas pela simplicidade, um exemplo que ajudou a primeira geração de líderes brasileiros a ligar pouco para a ascensão econômica. Assim, o *ethos* da AD evitou um aburguesamento precoce que antecipasse as condições oferecidas pela própria sociedade brasileira aos membros da igreja.

Outro fator é que o modelo sueco rejeitava a ênfase no aprendizado formal que reforçava o *status* do missionário frente aos adeptos nacionais. Os missionários suecos eram *bíblicos* (ênfase no conhecimento da Palavra escrita, mais do que na inspiração direta[12]) porque eram de um país protestante, mas por serem *culturalmente marginalizados*, resistiam à pretensão à ilustração. Assumiam que estavam formando uma comunidade de gente socialmente excluída (seja na Suécia luterana ou no Brasil católico) que não precisava de um clero diferenciado.

É nesse contexto que podemos entender a história dos dois pioneiros lendários da AD, Gunnar Vingren e Daniel Berg. Os dois se complementavam: Berg, o robusto operário qualificado que fazia longas viagens pelo interior; Vingren, o "intelectual proletaróide" (Weber 1974:404) na tradição judaico-puritana. Quando chegaram em Belém, Berg foi trabalhar como fundidor

---

11. A missão presbiteriana de Nova Iorque, por exemplo, tinha "uma política consistente para impedir que os brasileiros adquirissem o controle legal das instituições pertencentes à missão" (Frase 1975:394).

12. Nas palavras de Gunnar Vingren, um dos pioneiros, "não é por meio de profecia, interpretação e línguas que devemos ser dirigidos... mas a direção verdadeira... vem da Bíblia" (Vingren 1982:108)

para sustentar os dois e pagar as aulas de português de Vingren; história sem paralelo nos anais missionários americanos.

Vingren nasceu numa região agrícola do sudeste da Suécia, em 1879, filho de um jardineiro batista. Teve que interromper a educação com 11 anos de idade. Trabalhou como jardineiro até 1903, quando seguiu o rumo de parentes para os Estados Unidos. Teve vários empregos manuais e freqüentou uma igreja batista sueca. Possivelmente com a ajuda financeira desta, Vingren estudou no seminário da denominação em Chicago. Em seguida, pastoreou em igrejas batistas. Nesse período, tornou-se pentecostal e pentecostalizou a igreja que pastoreava.

Foi nesse tempo que conheceu Daniel Berg. Berg era do sudoeste da Suécia, filho de um líder batista, e havia emigrado com 18 anos. Nos Estados Unidos, especializou-se em fundição de aço. Voltando à Suécia em 1908, descobriu que um amigo de infância havia se tornado pentecostal. Este era Lewi Pethrus, posteriormente líder do movimento pentecostal sueco e, no final da vida, fundador de um partido político que hoje integra o governo. Pethrus, pastor de ovelhas e depois sapateiro, havia perdido a fé na divindade de Cristo enquanto estudava num seminário batista em Estocolmo. Esta experiência deixou marcas por muitos anos na AD do Brasil, devido à ascendência de Pethrus sobre os missionários suecos. Recuperando sua fé, tornou-se pentecostal na Noruega. Em 1910 Pethrus assumiu o pastorado de uma igreja batista em Estocolmo, a qual foi excluída da denominação em 1913. Esse rompimento foi fundamental para que sua igreja assumisse uma ação missionária independente no Brasil, apoiando financeiramente o incipiente trabalho do amigo Berg e enviando outros missionários.

Influenciado por Pethrus, Berg também teve uma experiência pentecostal enquanto voltava aos Estados Unidos em 1909. Conhecendo Vingren, os dois se uniram pelo ideal missionário. Orando em companhia de um profeta pentecostal sueco, este profetizou que deveriam ir a um lugar chamado Pará, "onde o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples" (Vingren 1982:25). Não saben-

do onde ficava "Pará" localizaram-no em atlas da biblioteca pública.

A escolha do Pará para iniciar a AD não foi racional, mas acabou tendo uma racionalidade maior (no sentido de se fazer presente em todo o país) do que se começasse no Rio ou São Paulo. Acontece que havia um certo contexto para a profecia. O pastor da igreja batista em Belém era precisamente um sueco emigrado para os Estados Unidos aos 7 anos de idade. Tratava-se de Erik Nilsson (ou Eurico Nelson), que desde 1897 implantava igrejas em toda a Amazônia (Léonard 1963:319). Embora houvesse vindo por conta própria ao Brasil, inicialmente com vistas a uma *carreira* de pecuarista, é provável que o nome "Pará" já tivesse aparecido em relatos seus enviados à comunidade batista sueca nos Estados Unidos.

Vingren e Berg vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio denominacional. O dinheiro para a viagem fora doado por uma igreja sueca de Chicago. No Brasil, Berg trabalhou por um tempo numa fundição, venderam Bíblias e, ao que tudo indica, receberam doações esporádicas de amigos no exterior. Após sete meses em Belém, congregando na Igreja Batista, ocorreu um cisma a respeito da sua mensagem pentecostal. Dezenove pessoas foram excluídas da Igreja Batista e formaram uma nova igreja, a qual adotou o nome de "Missão de Fé Apostólica". Era um dos nomes dos primitivos grupos pentecostais nos Estados Unidos. O nome "Assembléia de Deus" já fora adotado em 1917 (Vingren 1982:93) e possivelmente antes. Mas, nos primeiros anos, ainda não estava claro que organização resultaria da nova mensagem.

A partir de 1914 outros suecos começaram a chegar para colaborar com Vingren e Berg. De 1915 a 1917 Vingren viajou pelo exterior, ocasião em que a Missão Sueca Livre foi oficialmente organizada por Pethrus. Os vínculos eram principalmente com a Suécia e secundariamente com a colônia sueca nos Estados Unidos. Esta ordem vale para o tempo que os pioneiros dedicavam em cada país quando de suas viagens, e também para o número de missionários enviados. Provavelmente vale

também para o apoio financeiro. Significativamente, os dois pioneiros voltaram para a Suécia para morrer.

O auge da presença sueca foi nos anos 30, com cerca de 20 famílias missionárias. Depois de 1950, o fluxo praticamente cessou. Naquela altura, o Brasil já tinha a terceira comunidade pentecostal do mundo. Suecos ocuparam a presidência da Convenção Geral até 1951. Quando a última leva de missionários chegava ao Brasil, a sociedade sueca se transformava numa próspera social-democracia e, depois, na vitrine da sociedade permissiva. O pentecostalismo sueco, por sua vez, adquiria maior respeitabilidade, moderando seu discurso apocalíptico e estabelecendo uma série de instituições próprias[13]. Mas essa nova fase do pentecostalismo sueco não deixou marcas na AD do Brasil.

A expansão inicial da AD foi moderada. Nos primeiros 15 anos limitou-se praticamente ao Norte e Nordeste, onde a oposição católica e a dependência social de boa parte da população não eram favoráveis à mudança de religião. A Congregação Cristã (CC), com um ponto de apoio natural entre os imigrantes italianos de São Paulo, cresceu muito mais. Em 1930 esta tinha 7 membros para cada 3 da AD (Rolim 1979:350). No final dos anos 40, porém, a AD já ultrapassava a sua rival (Read 1967:182), lucrando com a sua base territorial mais ampla e com o proselitismo público, mais adaptado às cidades em crescimento mas rechaçado pela CC.

A AD se espalhou, não só com a ação planejada dos líderes, mas também pela mão de leigos, geralmente pessoas simples. Aliás, a expansão para outros Estados parece ter sido provocada pelos leigos, uma vez que Berg evangelizava ao longo da Estrada de Ferro Belém-Bragança e na Ilha de Marajó, enquanto Vingren pastoreava a igreja em Belém (Almeida 1982:21). Talvez eles entendessem a profecia que os chamava para o Pará

13. Devemos estas informações ao Dr. Simon Coleman da Universidade de Cambridge.

de uma forma limitante. Depois, em boa parte seguiram os migrantes. A formação inicial de uma comunidade foi freqüentemente facilitada pela existência de outros grupos protestantes, os quais forneceram uma porcentagem da primeira liderança[14].

Quase sempre, o trabalho se iniciava nas capitais. A expansão (segundo os dados de Vasconcelos 1983:27-39) foi:

1915: 3 Estados (1 do Norte, 2 do Nordeste).
1920: 9 Estados (3 do Norte, 6 do Nordeste).
1925: 15 Estados (4 do Norte, 6 do Nordeste, 3 do Sudeste, 2 do Sul).
1930: 20 Estados (4 do Norte, 9 do Nordeste, 4 do Sudeste, 3 do Sul).

O ano de 1930, momento em que a expansão geográfica está basicamente completa, é importante por mais duas razões: marcou a autonomia da igreja com relação à Missão Sueca, e a transferência efetiva da sede da denominação, de Belém para o Rio de Janeiro. A nacionalização da obra, portanto, é acompanhada pela mudança para a capital federal.

Na primeira Convenção Geral da AD, em Natal em 1930, assistida por 11 missionários suecos e 23 líderes brasileiros[15], "todos os templos e salões de reuniões que pertenciam à missão sueca foram entregues às igrejas brasileiras"[16]. Mesmo que essas propriedades não fossem tão valiosas quanto as das missões protestantes norte-americanas, esse ato de desprendimento parece ter tido muito a ver com a presença no Brasil do próprio Lewi Pethrus. "Haviam surgido dificuldades que se acentuaram quando a responsabilidade do trabalho foi sendo

14. Exemplos disso são os batistas e adventistas que iniciaram a igreja de Maceió (Vingren 1982:70); os membros dos Irmãos Unidos (ou "Casa de Oração", vários dos quais se tornaram pastores da AD no Estado do Rio (Vários 1987:87); os adeptos da Igreja de Deus, no mesmo Estado (Almeida 1982:209); e os membros da Congregação Cristã que se transferiram no começo da AD na cidade de São Paulo (Cohen 1986:68).

15. É o que se depreende da fotografia da Convenção publicada no *Mensageiro da Paz*, fevereiro de 1986, p. 19.

16. *Ib.*, fevereiro de 1990, p. 13.

transferida, paulatinamente, dos missionários para os obreiros brasileiros" (Vingren 1982:150). Talvez, do lado dos brasileiros, o problema fosse justamente a lentidão do processo: eles "se achavam diminuídos de não terem oportunidade em assumir as administrações das igrejas locais"[17]. Do lado da missão, o problema era eclesiológico. Reagindo contra a experiência de uma igreja estatal protestante, os pentecostais suecos guardavam zelosamente a autonomia da congregação local. Como disse Pethrus, "a organização local e livre deve ser a única... que se deve manter num trabalho no exterior... Mas, na prática, quase sempre chegamos a uma situação contrária àquilo que desejávamos" (*ib.*:154). Os missionários estavam sendo acusados (por pentecostais suecos?) de haver se organizado numa organização eclesiástica a nível nacional (*ib.*:167). O quase inevitável autoritarismo missionário contrariava o *ethos* do pentecostalismo sueco. Ao mesmo tempo, entre os próprios brasileiros a tendência autoritária se evidencia. A decisão, então, foi de tirar os missionários da linha de fogo, deslocando a maior parte deles para o Sul do país onde o trabalho ainda era incipiente.

Essa nacionalização ocorreu quando a igreja ainda era muito nortista/nordestina, o que contribuiu para sedimentar uma característica que subsiste até hoje. Na sala de espera do gabinete pastoral da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro, há retratos de todos os pastores-presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas; depois, são típicas do Norte e Nordeste brasileiros. Uma proporção alta da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60.

---

17. *Ib., ib.*

Nas últimas décadas, o maior contato internacional da AD tem sido com os Estados Unidos. Mas o contato é reduzido. O primeiro missionário chegou em 1934 (Read & Ineson 1973:32), mas houve dificuldades de aceitação por parte dos suecos. Uma das razões deve ter sido financeira: quando um americano chegou em 1939, desembarcou com seu Chevrolet do ano e alugou um apartamento em Copacabana (Brenda 1984:89). Outros motivos de conflito eram a ênfase americana em educação teológica e a atitude menos severa na área de costumes.

O pentecostalismo nos Estados Unidos, após a explosão inicial, teve um crescimento lento, "até o ressurgimento repentino durante a Depressão" (Anderson 1979:137). Aí, os tabus comportamentais que, no começo, atingiam atividades fora dos horizontes sociais dos membros, passaram a ser disfuncionais e foram relaxados. Esse processo foi bem mais rápido do que na Suécia ou no Brasil. Por isso, os missionários americanos passaram a ser vistos como "mundanos", e tiveram que apelar para outras qualidades. Um líder brasileiro sintetizou bem a situação: "Os suecos têm a doutrina e os americanos têm os dólares"[18].

O auge da presença americana foi nos anos 70, com umas 20 famílias missionárias. Tiveram que aceitar as normas do trabalho brasileiro. A influência financeira da igreja americana é reduzida. O único missionário americano com algum destaque no contexto brasileiro é a exceção que confirma a regra: um filho de missionários, criado no Brasil, que tem um ministério próprio de cruzadas evangelísticas e educação teológica por extensão. Parece que a igreja americana deixa uma presença quase simbólica no país porque é interessante, do ponto de vista de levantamento de fundos nos Estados Unidos, poder dizer que trabalha junto com a AD brasileira, a maior do mundo.

---

18. "Doutrina" no sentido pentecostal, de costumes comportamentais.

O pregador de televisão Jimmy Swaggart, que era pastor da AD americana mas tinha um império próprio, financiava algumas obras sociais de igrejas brasileiras e projetos especiais. Sua queda significou o fim dessas doações. Em conseqüência, as obras da nova sede da Casa Publicadora da AD brasileira atrasaram consideravelmente[19].

A influência americana se faz sentir principalmente na área de educação teológica. Os suecos admitiam apenas o modelo de Pethrus, de escolas bíblicas de poucas semanas, sem diplomas. Acima de tudo, resistiam a tentativas de vincular o pastorado com a formação teológica. A tentativa de um missionário americano de implantar um seminário em 1948 naufragou na resistência dos suecos e da maioria dos brasileiros (Brenda 1984:119).

O sistema de governo da AD pode ser caracterizado como oligárquico e caudilhesco. Surgiu para facilitar o controle pelos missionários e depois foi reforçado pelo coronelismo nordestino. A AD, na realidade, é uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e igrejas e congregações dependentes. Cada rede não habita necessariamente uma área geográfica contígua, o que dá margem a controvérsias constantes sobre "invasão de campo". O pastor-presidente da rede é, efetivamente, um bispo, com talvez mais de cem igrejas e uma enorme concentração de poder. "Todos os crentes das igrejas-satélites são arrolados na igreja-sede, para onde também é carreada toda a arrecadação" (Pinto 1985:27). O pastor-presidente é escolhido por voto unânime do "ministério", um corpo composto de pastores, evangelistas e presbíteros. "Embora aconselhado pelo ministério, o pastor-presidente permanece a fonte última de autoridade em tudo... assim como o patrão da sociedade tradicional que, mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder" (Hoffnagel 1978:78). Esse sistema de feudos é

19. *Ib.*, março de 1988, p. 3.

uma forma de manter o crescimento da igreja como um todo sem tocar na estrutura do poder.

A Convenção Geral das Assembléias de Deus, órgão máximo de denominação, na realidade é um centro fraco. Há 47 convenções estaduais e ministérios filiados (muitos Estados têm mais de uma convenção, devido a desentendimentos históricos). A Convenção Geral não tem poderes para demitir ou nomear pastores, nem qualquer poder legal sobre as convenções estaduais. Isso a deixa exposta financeiramente.

Tradicionalmente, um homem chega a ser pastor na AD, vencendo uma série de estágios de aprendizado: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor. Embora haja elementos clericais no sistema (ritos reservados aos pastores), não há um abismo entre clero e laicato. O pastor é apenas aquele que chegou ao topo da escada, mas não se distancia do membro comum por uma formação especializada. A escada de aprendizado é um forte meio de controle social nas mãos dos pastores-presidentes. Embora haja carreiras-relâmpagos, como no caso dos filhos de grandes caciques, a subida geralmente é lenta. Um exemplo: Alípio da Silva, nascido em Sergipe em 1909, tenente da marinha. Convertido no Rio em 1943, é feito diácono em 1951, presbítero em 1955 e pastor em 1958, com 49 anos de idade (Almeida 1982:65). Os pastorados geralmente são curtos até chegar a pastor-presidente; estes ficam 20 ou 30 anos. Não é difícil imaginar o estilo de atuação nesses casos: a familiaridade patriarcal com os mínimos detalhes; a organização burocrática antiquada, pois a modernização levaria a uma perda de controle; o formalismo no trato e o que certo autor chama de "academicismo anacrônico" nos sermões.

Exige-se bastante respeito ao pastor, pois é o "ungido do Senhor". Como diz um dissidente: "A AD tem uma cultura de gueto, próxima à mentalidade católica: 'é a igreja-mãe, aqueles que rompem estão se rebelando e não prosperarão". É a aproximação *sectária* ao extra *ecclesiam nulla salus* da igreja.

Este modelo, que deixa espaço para iniciativa leiga na expansão mas não no governo da igreja, produz as tensões

típicas do caudilhismo, como as cartas anônimas contra os caciques[20], as acusações de gerontocracia[21] e os cismas. Quando o crescimento não é suficientemente rápido para permitir a absorção de novas lideranças em congregações novas, a alternativa é de reduzir a atração do cisma, garantindo uma renda fixa aos pastores por meio de uma maior institucionalização (Nelson 1988:324). Mas isso tem a tendência de minar o próprio modelo, cada vez mais fora de sintonia com a moderna sociedade urbana. Há sinais de esvaziamento do modelo, e a renovação parece lenta demais para impedir que a AD entre numa fase internamente conturbada.

O modelo caudilhista é desafiado cada vez mais por alguns pastores jovens que são produtos, não da escada de aprendizado prático, mas da rota alternativa de uma formação teológica em seminário, levando ao pastorado com vinte e poucos anos de idade. O primeiro seminário da AD data de 1959, fundado contra muita oposição por um brasileiro que havia estudado nos Estados Unidos. Hoje, a AD tem uns 50 institutos bíblicos, inclusive quatro seminários internos. O principal, o de Pindamonhangaba, tem cerca de 200 alunos, inclusive da África e América Latina. Oferece um bacharelado em teologia. Em 1978, a Convenção Geral instituiu a obrigatoriedade (não retroativa) de curso bíblico para o pastorado. Houve, então, uma proliferação de institutos bíblicos, com o objetivo de evitar o deslocamento geográfico e impedir que os seminários internos ditassem o futuro da igreja. Muitas igrejas-mães já possuem seu próprio instituto.

Se a educação teológica já foi aceita em tese, os efeitos ainda não se fizeram sentir em larga escala. Para os formados do seminário de Pindamonhangaba não há nenhuma garantia de emprego na igreja. Se esta via se tornasse mais aceita, teria um efeito considerável sobre a postura política da AD, pois

---

20. *Ib.*, setembro de 1986, p. 21.
21. *Ib.*, fevereiro de 1991, p. 9.

incentivaria o surgimento de um clero jovem e crítico com uma teologia política mais sofisticada. Muitos dos (raros) artigos mais críticos no *Mensageiro da Paz* vêm de produtos dessa via alternativa. Segundo um seminarista, a maioria dos estudantes teria votado em Lula para presidente, apesar da campanha que a cúpula fez contra ele.

Mas o contexto eclesiástico em que terão que agir é bastante desfavorável à continuação de tais atitudes. Prefeririam um sistema mais congregacional e, naturalmente, mais profissional. Poderíamos dizer que a batalha é entre a autoridade *tradicional*[22] e a *racional-legal*. Mas com a ressalva de que a batalha, por enquanto, é bastante desigual, e que somente aqueles que combinam elementos dos dois lados (sendo produtos da via alternativa e *também* filhos de famílias tradicionais de pastores proeminentes) conseguem guardar muito espaço para a contestação.

A AD, atualmente, enfrenta crises de vários tipos, resultantes do seu modelo, da ascensão social e da concorrência com novos grupos pentecostais.

A crise do modelo se revela mais nitidamente no cisma da Convenção de Madureira. É comum ouvir um membro da AD dizer que pertence a "Madureira" ou, então, à "Missão". Esta é o tronco principal que vem da obra da Missão Sueca, por sua vez dividido em inúmeros ministérios nem sempre amigos. Madureira é como se fosse mais um desses ministérios, mas que cresceu muito. É a concretização de uma das possibilidades do modelo caciquista assembleiano: o caudilho que se tornou grande demais, ameaçando a sobrevivência dos outros. Para restaurar o equilíbrio do poder, ele acabou sendo eliminado.

---

22. Discordamos de Nelson quando classifica o pastor da AD como *carismático*. Alguns podem ter qualidades carismáticas, mas são secundárias na fundamentação de seu papel. O pastor não está livre para inovar muito; pelo contrário, apela-se ao "costume dos crentes da AD", como na citação do presidente da Convenção Geral no início do capítulo. Tanto no seu papel como na sua plataforma ele se destaca pelo fiel cumprimento da tradição assembleiana (ver Bruce 1989:199s).

O fundador da Convenção Nacional das Assembléias de Deus de Madureira foi um gaúcho chamado Paulo Macalão[23]. O pai era militar de carreira, à época oficial na fronteira e depois general no Rio de Janeiro. A mãe era de família culta e o jovem Paulo chegou a ter governanta; uma origem atípica para um futuro líder da incipiente Assembléia de Deus. Ficando órfão de mãe, foi morar no Rio com o tio materno, um engenheiro agrônomo. Estudou no Colégio Batista (apesar da família não ser protestante) e no Colégio Dom Pedro II. O pai queria que seguisse a carreira militar mas, com 20 anos de idade, Paulo teve um contato casual com um grupo pentecostal liderado por um missionário inglês da Igreja de Deus e freqüentado por alguns assembleianos migrados do Nordeste. Converteu-se lá, pouco antes da AD resolver organizar uma igreja no Rio, à qual passou a assistir.

Macalão logo entrou em desacordo com os missionários suecos. "A força com que ele pregava, a convicção com que dirigia seus ataques violentos contra o pecado, vinham sendo... motivo de censura... Incompreendido, o irmão Paulo, em setembro de 1926, decidiu pregar exclusivamente nos subúrbios da Central" (CPAD 1983:37). Foi consagrado pastor por Pethrus em 1930, e se tornou efetivamente independente, embora sem cisma formal. Já em 1937, abriu um trabalho em São Paulo, seguido por outros Estados do Sudeste e Centro-Oeste. Em 1953 inaugurou o atual templo da sede em Madureira, Rio de Janeiro[24].

Macalão era gaúcho numa igreja de nortistas e nordestinos. Era filho de general, numa igreja de pobres. Mas, longe de levar a AD a subir de nível social, ele tornou-se o líder absoluto dos mais miseráveis. Com ele, como diz a biografia oficial, "Jesus se apossava dos subúrbios" (CPAD 1983:35). Macalão vestia "um surrado terno lavado às pressas, e botas rústicas" (Macalão

---

23. Sobre a vida de Macalão, ver CPAD 1983; Macalão, Z. 1986; e Vingren 1982:127s.

24. Não somente esse templo (projetado pelo próprio Macalão) mas outros de Madureira tornam absurdo o julgamento de tantos observadores, de que as igrejas pentecostais não fazem apelo algum aos sentidos.

1986:38); um homem de origem militar, feito líder religioso das massas urbanas. Com um estilo destemido e um rigorismo militar, entrou em choque com os missionários, mas compreendeu as possibilidades do momento. Havia se convertido sem a ajuda dos suecos, e sua classe e formação social não o faziam disposto a aceitar as peias desses homens que, embora estrangeiros, eram socialmente seus inferiores. Mas a estrutura caciquista então em formação permitiu que a sua cisão autonomista produzisse apenas um novo "ministério" dentro da AD, e não uma nova denominação independente. Há indícios de uma influência nacionalista, à qual Macalão, com seus vínculos militares, teria sido especialmente suscetível no período após a Revolução de 1930.

Macalão dirigiu a sua obra com mão firme (e como presidente vitalício) até a morte em 1982. Sempre cultivou vínculos com os militares. Sua morte foi o sinal para que os outros líderes assembleianos aumentassem a pressão contra Madureira, talvez esperando que implodisse. Cresceram as acusações de "invasão de campo" e desrespeito às normas da Convenção Geral, culminando na exclusão de Madureira em setembro de 1989. Com isso, a Convenção Geral deixou de representar talvez um terço da AD no Brasil. Agora livre de constrangimentos, Madureira tem se expandido a todos os Estados, extrapolando a faixa do Centro-Sul que é sua base histórica.

Campinas ilustra a dinâmica do conflito entre a "Missão" e Madureira. Um missionário sueco fundou a primeira igreja lá em 1936. Mas, diante de suas dificuldades em viajar durante a Guerra, sugeriu que a igreja convidasse Madureira a enviar um pastor, o que foi feito. Desacostumados com o maior rigor legalista de Madureira, muitos crentes saíram. Em 1950 a "Missão" decidiu abrir outra igreja. Posteriormente, a igreja que era de Madureira "se rebelou" sob a liderança de um pastor dissidente e se tornou autônoma. Aí, Madureira abriu uma obra própria, a terceira AD da cidade. Diz um crente antigo: "Agora, as três igrejas se dão melhor. Não se unem, mas pelo menos não estão em pé de guerra como antes, cada um tentando desfazer o trabalho da outra, cada uma quase escondendo seus crentes para outra não roubá-los".

O cisma é das lideranças e possivelmente será superado. Mas a duplicação institucional por parte de Madureira (editora própria, etc.) sugere que não. Editoras são importantes na institucionalização de igrejas pentecostais, pois dão poder financeiro a quem as controla e se tornam "cabides de emprego" para pastores. No caso da AD, a Casa Publicadora (CPAD), fundada em 1937, teve um papel central. Ao contrário da educação teológica, o jornalismo não encontrou nenhuma restrição por parte dos suecos, os quais iniciaram o primeiro jornal pentecostal em 1917. O *Mensageiro da Paz* foi fundado em 1930. No final dos anos 70, começou a ser vendido em bancas de jornais e, em meados da década seguinte, chegou a uma tiragem de 300.000 exemplares mensais. Em seguida, caiu para 50.000, evidenciando uma crise séria na AD. A CPAD tornou-se, nas palavras de um ex-editor, "um cavalo de sela muito bem equipado que todo mundo quer sentar em cima". Era a principal fonte de renda para a Convenção Geral, a qual era deixada à míngua pelos caciques regionais. "Temos que começar a questionar o que tem sido feito com o lucro da CPAD", brada um jornal assembleiano de linha dissidente[25].

A AD é a igreja que mais cultiva o que Weber chama de "intelectualismo pequeno-burguês", na tradição dos judeus, dos puritanos e dos intelectuais proletários socialistas e anarquistas (1974:404-406). A quantidade de produtos literários do pentecostalismo brasileiro deve ser bem maior do que de outros segmentos da mesma classe. De uns 170 títulos no catálogo da CPAD, 140 são de autores nacionais.

A AD tem passado por um processo de ascensão social. Há uma acentuada preocupação com a respeitabilidade social e orgulho nos êxitos educacionais e profissionais dos membros. A AD quer se distanciar de grupos como a Universal do Reino de Deus. Os cultos se tornam mais comedidos, principalmente nas igrejas-sedes para onde gravitam as pessoas em ascensão e onde os membros humildes das congregações de bairro já não

---

25. *O Alerta*, novembro de 1989, p. 7.

se sentem à vontade. As características da igreja que se consideravam virtudes no passado (inclusive o apoliticismo) já são vistas por outra ótica. Exemplifica-se o paradoxo da *seita conversionista*: tendo prometido mobilidade social para seus fiéis depois da morte, acaba providenciando-a nesta vida (Wilson 1970:236). Nesse processo, a própria seita muda. Os membros bem-sucedidos ou deixam-na ou a remodelam segundo a sua nova posição social, tornando-a mais parecida com as *denominações* (Hill 1973:65). O desejo de respeitabilidade, anátema para os pais fundadores, agora justifica-se estrategicamente: o pobre se entrega mais a Deus quando vê o rico se entregando (Brandão 1986:262).

Um dos sinais da passagem para "igreja erudita" é a preocupação com a história. "Quanto mais erudita a igreja, tanto mais ela procura controlar, entre os seus fiéis, narrativas não-oficiais sobre os seus próprios começos" (*ib.*:213). Até os anos 80, havia somente uma história da AD (Conde 1960), escrita por um jornalista da igreja. Na década de 80 publica-se uma série de histórias e biografias, movidas "pela necessidade de conhecermos nossa história... [e incluí-la] nos currículos" (Vasconcelos 1983:7). O *Mensageiro da Paz* publica uma série de editoriais com o título "Vamos Preservar Nossa História"[26].

Outro sinal de institucionalização e que tem influência direta sobre o esforço político pós-1986 é a reestruturação da Convenção Geral em moldes mais burocráticos em 1979, o que permitiu que se encorajassem as convenções estaduais, muitas das quais tinham existência precária, a fazerem o mesmo. Essa maior burocratização foi, provavelmente, indispensável para que o projeto de candidaturas coordenadas à Constituinte tivesse tanto sucesso.

A AD hoje em dia parece uma enorme banheira enchendo constantemente de água, mas com profundas rachaduras e água saindo de cima pelo "ladrão". Ficou demasiadamente diversi-

---

26. *Mensageiro da Paz*, novembro de 1984, p. 3, e outros números.

ficada em termos sociais para continuar como estava, mas hesita entre opções contraditórias para o novo momento. Já tem todas as classes dentro dela, desde empresários de porte razoável até mendigos. Há uma tensão entre o desejo de aderir explicitamente a valores burgueses, e a tradição assembleiana de um certo populismo religioso que tende a gloriar-se na escolha dos humildes por parte de Deus. Mas a nova geração de homens de negócios tende a rejeitar não só os elementos disfuncionais do moralismo restritivo, como também a própria tendência de idealizar teologicamente a pessoa "humilde". Isso causa uma perda de atratividade "embaixo".

Steve Bruce faz uma comparação entre dois pregadores de televisão envolvidos em escândalos, ambos pertencentes à Assembléia de Deus nos Estados Unidos, mas com estilos bem diferentes.

> "Swaggart se ofendia com a 'fé fácil' e teologia da prosperidade de Bakker... Os Bakker construíram um parque de diversões cristão. Swaggart gastava seu dinheiro com a televisão, missões estrangeiras e um colégio... Se [os Bakker] eram o pentecostalismo ultramoderno do novo Sul, próspero e confiante, Swaggart... estava mais próximo às velhas tradições geradas num clima de fervor escatológico, um pentecostalismo sectário intocado pelo movimento carismático dos anos 70" (Bruce 1990b:204-205).

Vemos a mesma divisão na AD do Brasil. O tipo Swaggart[27] ainda predomina, mas o tipo Bakker tem o dinheiro e os contatos sociais e políticos.

Nos anos 50, nos Estados Unidos, a subida de status social de uma camada de leigos ainda excluída das esferas decisórias pelo clericalismo da Assembléia de Deus levou à formação da Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno (Adhonep), a qual se implanta efetivamente no Brasil nos anos 80. Mas não é suficiente para resolver o problema. Ocorre também

---

27. Não nos referimos ao escândalo, mas ao tipo de pentecostalismo que Swaggart representava nas suas mensagens.

uma série de vazamentos do topo da AD, na classe média e estudantil, pessoas cujas experiências de vida colocam-nas em contato com um mundo mais amplo. Estes vazamentos assumem a forma, ou de transferências para igrejas "renovadas" e para as "comunidades evangélicas", ou do desligamento de igrejas inteiras da AD. O objetivo é o mesmo: a busca de algo que mantenha a tradição carismática de uma religião entusiasta, mas sem os tabus legalistas.

Segundo um pastor que liderou um desses cismas, a AD perdeu a maior parte da atual geração de jovens que fazem estudos superiores. A taxa de crescimento também está diminuindo por causa das lutas intestinas dos caudilhos. Podemos acrescentar que, mesmo quando não estão em luta, a formação cultural ultrapassada que representam faz com que percam terreno para grupos pentecostais mais novos, com menos tradições arraigadas para dificultar sua adaptação à moderna cultura urbana brasileira.

Depois de algumas sangrias, causadas pela questão dos "costumes", pode ser que a AD acabe aceitando as suas novas igrejas de classe média e média alta. A pressão de fazê-lo deve ser grande, pois representam dinheiro e apoio político, e seus pastores não podem ser coagidos porque têm futuro garantido com o respaldo de congregações prósperas. Mas se a denominação viesse a aceitá-las, aceleraria o processo de mudanças: de "costumes", de estilo de culto, de formação de ministros e, por conseguinte, de linha política. Na questão política, haveria um fracionamento entre os conservadores da teologia da prosperidade e os progressistas em contato com correntes teológicas mais amplas do mundo protestante. Em todo caso, a atual política corporativa seria atenuada.

A cúpula da AD admite que o crescimento tem sido menor[28], mas a reação não promete mudanças substanciais a curto prazo. De um lado, procura-se reacender a chama *sectária*.

---

28. *Ib.*, julho de 1988, p. 6-7.

Num artigo contra a utilização nas igrejas de *play-backs* com vozes de incrédulos, ou mesmo instrumentistas que sejam incrédulos, o diretor da Casa Publicadora afirma que "o mundo jamais fará coisa alguma para agradar a Deus... O povo de Deus não somente é diferente, mas é também melhor"[29]. Não se trata de qualidades morais aqui, mas capacidades técnicas. A mesma atitude permeia as repetidas afirmações políticas de que "nós somos a resposta". Do outro lado, busca-se reacender a chama *conversionista*. Os anos 90 foram decretados pelas AD do mundo inteiro a "Década da Colheita". A Igreja do Brasil estabeleceu o alvo de 50 milhões de convertidos, ou seja, de que um em cada três brasileiros fossem membro da AD até o ano 2000.

Pode ser que a AD chegue a essa cifra, mas por uma outra via. A Divisão de Missões Estrangeiras da AD norte-americana publica estatísticas para todos os países onde possui missionários. Segundo as tabelas para 1990, os Estados Unidos possuem em torno de 2 milhões de assembleianos; nenhum país estrangeiro chega perto disso, com exceção do Brasil, o qual registra um total de 14.400.000 membros da AD. Nem seus irmãos americanos conseguem esconder a descrença: "Os números brasileiros, como registrados pela Igreja nacional e aqui publicados, são difíceis de verificar independentemente. O Brasil não realiza um censo nacional desde 1980". Nossa estimativa seria de que a AD gira hoje em torno dos 7 milhões de pessoas. A influência política está garantida por muito tempo, seja qual for o cenário do futuro: se continuar crescendo, pelo peso numérico; se estagnar, acelerando o processo de abertura e reformulação teológica, pela conversão do seu já amplo público em alvo de projetos rivais de atuação política de conteúdo mais nitidamente ideológico.

---

29. *Ib.*, julho de 1989, p. 20.

Bibliografia

Almeida, Abraão de, et alii. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro, CPAD, 1982.

Anderson, Robert Mapes. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1979.

Bebbington, David. *Evangelicalism in Modern Britain*. Londres, Unwin Hyman, 1989.

Brandão, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.

Brenda, Albert W. *Ouvi um Recado do Céu*. Rio de Janeiro, CPAD, 1984.

Bruce, Steve. *God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism*. Oxford University Press, 1989.

Bruce, Steve. *A House Divided: Protestantism, Schism and Secularization*. Londres, Routledge, 1990a.

Bruce, Steve. *Pray TV: Televangelism in America*. Londres, Routledge, 1990b.

Cohen, Eliézer. *Simon Lundgren e a Obra Missionária no Brasil*. Curitiba, Edições Luz da Palavra, 1986.

Conde, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro, 1960.

CPAD (Casa Publicadora das Assembéias de Deus). *Paulo Macalão: A chamada que Deus confirmou*. Rio de Janeiro, CPAD, 1983.

Frase, Ronald. "A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change", tese de doutoramento, Princeton Theological Seminary, 1975.

Hill, Michael. *A Sociology of Religion*. Londres, Heinemann, 1973.

Hoffnagel, Judith. "The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City", tese de doutoramento, Indiana University, 1978.

Hollenweger, Walter J. *The Pentecostals*. Londres, SCM, 1972.

Hollenweger, Walter J. "After Twenty Years Research on Pentecostalism". *International Review of Missions*, 297, janeiro, 1986.

Léonard, Emili-G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo, ASTE, 1963.

Macalão, Zélia Brito. *Traços da vida de Paulo Leivas Macalão*. Rio de Janeiro, CPAD, 1986.

Martin, David. *The Dilemmas of Contemporary Religion*. Oxford, Blackwell, 1978a.

Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell, 1978b.

Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Blackwell, 1980.

Miceli, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

Nelson, Reed Elliot. "Organizational Homogeneity, Growth and Conflict in Brazilian Protestantism". *Sociological Analysis* 48, 4, p. 319-327, 1988.

Novaes, Regina Reyes. "Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores". *Religião e sociedade*, 5, junho, p. 65-93, 1980.

Pinto, Silas do Amaral. *As igrejas da Grande São Paulo*. São Paulo, Visão Mundial, 1986.

Read, William. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. Campinas, Livraria Cristã Unida, 1967.

Read, William & Ineson, Frank. *Brazil 1980: The Protestant Handbook*. Monrovia, Calif., MARC, 1973.

Reily, Duncan. *História documental do protestantismo brasileiro*. São Paulo, ASTE, 1984.

Ribeiro, Boanerges. *O padre protestante*. 2ª ed., São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1979.

Rolim, Francisco Cartaxo. "Pentecôtisme et Société au Brésil". *Social Compass*, XXVI/2-3, p. 345-372, 1979.

Rolim, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.

Shakarian, Demos. *O povo mais feliz da terra*. Rio de Janeiro, CPAD, 1982.

Souza, Amaury de & Lamounier, Bolívar. "A leitura da Nova Constituição: um reexame da cultura política brasileira". *Textos IDESP 31*. São Paulo, IDESP, 1989.

Souza, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*, São Paulo, Duas Cidades, 1969.

Vários. *Despertamento apostólico no Brasil*. Rio de Janeiro, CPAD, 1987.

Vasconcelos, Alcebíades. *Sinopse histórica das Assembléias de Deus no Brasil*. Manaus, IBADAM, 1983.

Vingren, Ivar. *O diário do pioneiro: Gunnar Vingren.* Rio de Janeiro, CPAD, 1982.

Wach, Joachim. *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, 1944.

Wallis, Roy. *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements.* Londres, Frances Pinter, 1979.

Weber, Max. *Economía y Sociedad.* 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Wilson, Bryan. *Religious Sects: A Sociological Study.* Londres, World University Library, 1970.

Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, 1982.

2. Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é amor[1]

A Congregação Cristã

> O operário italiano Luigi Francescon teve a glória de realizar... a Reforma Italiana que o século XVI vira surgir cheia de promessas, para logo em seguida desaparecer (Emile Léonard – 1963:346).

A Congregação Cristã (CC), a igreja pentecostal mais antiga do Brasil, foi por quase quarenta anos a maior. Ainda hoje, predomina em São Paulo. Apesar disso, conserva uma postura apolítica baseada num rígido dualismo de igreja e mundo, espírito e matéria.

O fundador da CC, e o único estrangeiro a trabalhar com ela, foi um italiano emigrado para Chicago. Nunca residiu no Brasil, mas fez onze visitas entre 1910 e 1948, totalizando uma estada de quase 10 anos.

Luigi Francescon nasceu em família católica[2] na província de Údine. A ojeriza à política que imprimiu na CC talvez se deve à sua criação numa região disputada secularmente por grandes potências. Era de família pobre que fazia trabalho sazonal na Áustria. Em 1890, com 24 anos, Francescon emigrou. Era artesão, exímio mosaísta, e executava trabalhos em palacetes de Chicago. A profissão lhe daria a liberdade de viajar e uma condição financeira modesta mas adequada para o sustento da família e possivelmente o custeio das passagens.

Em Chicago converteu-se e foi membro fundador da Igreja Presbiteriana Italiana (1892). Em 1903 foi batizado por imersão, desligando-se dos presbiterianos. Reuniu-se com um grupo "holiness", até descobrir a mensagem pentecostal na igreja

---

1. Este trabalho resulta da pesquisa feita para uma tese de doutoramento em sociologia na Universidade de Campinas, sobre Protestantismo e Política no Brasil. O autor agradece o apoio financeiro da Fapesp e do Programa de Dotações para Pesquisa da Anpocs, bem como o apoio institucional do IDESP.
2. Devo várias informações sobre a CC ao sociólogo Key Yuasa.

do mesmo Pastor Durham que mais tarde influenciaria Berg e Vingren, os fundadores da Assembléia de Deus. Foi batizado com o Espírito Santo em 1907, e recebeu uma profecia de Durham para que levasse o pentecostalismo à colônia italiana (Francescon 1977:7-13; Anderson 1979:129).

Em março de 1908, "o Senhor fez saber a mim e ao irmão G. Lombardi que deixássemos o nosso trabalho material para nos dedicarmos inteiramente à obra que Ele nos havia preparado; ambos nos encontrávamos em má situação financeira e cada um com seis filhos menores" (Francescon 1977:17-18). A "obra" era a evangelização do mundo italiano em geral e, assim, puseram-se a viajar, Francescon pelos Estados Unidos e Lombardi para Itália. Juntos novamente em Chicago, receberam em 1909 uma "santa revelação" dirigindo-os à Argentina, junto com uma mulher que fora curada. Ficaram com parentes dela e, em janeiro de 1910, abriram uma igreja num subúrbio de Buenos Aires (*ib.*:20). Esta igreja, a Asamblea Cristiana en la Argentina, ainda existe, mas não prosperou como o similar brasileiro, apesar de contar com uma comunidade italiana bem maior.

Em março de 1910 Francescon e Lombardi chegaram a São Paulo. Os inícios não foram promissores, e pouco depois Lombardi voltou para a Argentina e Francescon foi a Santo Antônio da Platina (PR) para visitar um italiano que conhecera em São Paulo. Lá, conseguiu conversões. Parece que o significado desse sucesso foi mais psicológico (animando-o a tentar novamente em São Paulo) do que estratégico (a igreja permaneceu por muitos anos como a única fora do Estado de São Paulo). Voltando a São Paulo em junho de 1910, pregou em italiano na Igreja Presbiteriana do Brás, provocando um cisma. Logo formou a Congregação Cristã com 20 membros, dos quais "uma parte eram presbiterianos e alguns batistas e metodistas e alguns também católicos" (*ib.*:24).

Francescon ficou com eles até setembro, quando partiu para o exterior. Mas, com suas freqüentes visitas e com o patriarcalismo da colônia italiana que foi a base inicial, ele conseguiu tornar-se o cimento da igreja. Fala-se muito a seu respeito na CC, e seu breve relato sobre as origens, escrito em

1942, é o único texto narrativo que essa igreja de cultura oral se permitiu publicar. É uma exceção significativa. Francescon não veio jovem ao Brasil, como Vingren e Berg. Tinha 44 anos, e fez a sua última visita com 82 anos, morrendo aos 98 em Chicago. Sua idade inicial já madura, e sua sobrevivência por mais 54 anos, foram fundamentais para sedimentar uma igreja de tradição oral e familista e evitar o fracionamento. Ele unia o prestígio do pioneiro, o mistério do visitante passageiro de outro mundo e o respeito devido a um ancião. Nos Estados Unidos, por outro lado, parece que houve muitos grupos dissidentes, e Francescon foi acusado de ter sido endeusado no Brasil[3].

A CC começou totalmente italiana e expandiu-se para o interior de São Paulo seguindo a rota dos imigrantes. Mas a assimilação cultural dos italianos foi rápida, e logo a CC sentiu a necessidade de garantir a sobrevivência por meio da transição para a língua portuguesa. Uma "revelação" aos anciãos assegurou a aceitação do inevitável em 1935. Ainda parece haver uma certa ascendência italiana na CC: dos quatro homens que assinam o relatório de 1991/92, três têm sobrenomes italianos.

Hoje, o tamanho exato da igreja é desconhecido (estimamos entre um e dois milhões), mas outras características são fáceis de perceber através do relatório anual. A CC contabiliza templos e batismos (o que não equivale a novos membros). Em 1990, realizaram-se 77.351 batismos, dos quais 42% em SP, 12% em MG, 11% no PR e 6% na BA. Continua uma igreja esmagadoramente paulista, mas o Paraná está estagnado, perdendo terreno para Minas. Alguns Estados onde a CC era quase inexistente 30 anos atrás crescem bastante: Bahia e a fronteira agrícola. Rio Grande do Sul e Santa Catarina ainda são fracos,

3. Na Itália, a trajetória também foi diversa: Francescon presidiu o primeiro congresso nacional da igreja em 1928, mas nos anos 30 houve forte perseguição oficial. Mesmo no pós-Guerra, as leis fascistas contra os pentecostais não foram imediatamente revogadas e a igreja organizou-se como Assemblee di Dio, com ajuda financeira e dependência doutrinária da Assembléia de Deus norte-americana (Hollenweger 1972:252).

mostrando que a igreja não chegou até os imigrantes italianos do extremo Sul.

A CC é sobretudo uma igreja interiorana, como vemos pela distribuição dos templos:

SP: capital 305; grande capital 543; interior 2.058
PR: capital 42; grande capital 91; interior 1.014
MG: capital 41; grande capital 56; interior 1.294

No exterior, já iniciou trabalhos em vários países da América do Sul e Europa. Em 1992, enviou um nissei para o Japão.

Após um crescimento inicial rápido, foi ultrapassada pela Assembléia de Deus no final dos anos 40 (Read 1967:182). A curva de crescimento e a distribuição geográfica revelam características importantes da igreja.

A CC rejeita métodos modernos de divulgação. Não utiliza rádio ou televisão, pregações em lugares públicos, ou literatura. O proselitismo é feito exclusivamente dentro dos templos e nos contatos pessoais. Ajuda na manutenção desse padrão o calvinismo da CC que resulta da passagem de Francescon pelo presbiterianismo: Deus predestina pessoas para a salvação. Aliás, "é quase certo que os únicos traços de calvinismo ortodoxo no Brasil estejam na CC" (Mendonça 1989:47), pois as igrejas presbiterianas o abandonaram na prática. A convicção de que Deus vai trazer para o seu convívio as pessoas que ele deseja salvar tem um efeito importante sobre a relação da CC com a modernidade. A predestinação a liberta da pressão de adaptar-se constantemente aos métodos de divulgação que as mudanças sociais e avanços tecnológicos indicam. O arminianismo[4], a doutrina prática de todas as outras igrejas brasileiras, impõe a obrigação da igreja modernizar-se como agência propagandística, em nome da preocupação com a eficácia. (Se as igrejas nem sempre se modernizam, isso se deve à vitória de interesses institucionais sobre o impulso

4. Doutrina do predomínio do livre-arbítrio em matéria de salvação.

proselitista.) Mas a doutrina da CC age como amortecedor, permitindo que ela se contente com os velhos métodos independentemente dos resultados. Isso dá à igreja uma estabilidade em muitas áreas. Não existe a tentação de experimentar com novos tipos de culto em nome da atratividade. A predestinação responde por todos os sucessos e fracassos da igreja; não precisa haver o tipo de auto-exame estratégico que galvaniza a mudança numa instituição religiosa[5]. Mas a rejeição da propaganda pública tem um preço. A CC cresce mais em cidades pequenas onde a via familiar de divulgação ainda funciona melhor. Nas grandes metrópoles, o crescimento é lento em comparação com outras igrejas pentecostais.

A CC é caracterizada pelo "iluminismo" religioso, a preponderância da inspiração direta. O papel da Bíblia é pequeno, sendo mais um livro de oráculos do que uma revelação a ser meditada sistematicamente (Léonard 1963:350). Como disse um fiel: "até para viagens, negócios, casamento, a gente busca a revelação" pessoal de Deus. Todas as decisões na igreja devem ser confirmadas por revelação. Os sermões nunca são preparados, nem se sabe de antemão quem vai pregar; Deus revela na hora. Toda literatura cristã é rejeitada, pois a cultura é inútil para a fé; "outras luzes não queremos"[6]. Mesmo assim, não se aceitam "profecias estranhas à Palavra de Deus"[7]. Como diz o principal ancião: a inspiração divina "não produz brigas entre os crentes" (Léonard 1953:104). Assim, o iluminismo religioso convive com a solidez comunitária.

O culto segue o estilo pietista, com muita ênfase nos "testemunhos". Ao contrário de outras igrejas pentecostais, o ambiente é de compenetração e sobriedade (Corrêa 1989:39). A CC não pratica o legalismo de outros pentecostais. Não se estabelecem regras casuísticas para vestimenta e comporta-

---

5. O calvinismo em si não leva necessariamente à indiferença com o sucesso proselitista, mas esta é uma das atitudes que às vezes resulta. Outra é a total abstenção de proselitismo; não é o caso da CC.

6. Como diz o *Resumo da Convenção* de 1936.

7. *Ib.*

mento; não se fala do dízimo nem da guarda do domingo (tão característica das igrejas de origem anglo-saxã). O uso moderado do álcool é aceito. O iluminismo rejeita a Lei e valoriza o Espírito, o que resulta em que, "fora de todo puritanismo de princípio, estabelece-se... uma moral comumente elevada e um rigorismo de fato" (Léonard 1963:350).

Este rigorismo de fato é reforçado pelos fortes elementos *sectários* na CC. Os sexos se separam no culto, as mulheres usando véus. A visão de mundo é de um forte dualismo matéria/espírito. Os pecados graves após a entrada na igreja, como adultério, são punidos com a permanente "perda da liberdade"; nunca mais a pessoa poderá ocupar um cargo ou dar um testemunho. A CC não coopera com outras igrejas, mesmo pentecostais. Ela não se considera protestante nem católica; embora possa não dizer com todas as letras, ela se vê como a única igreja correta. Há um forte *ethos* de ajuda mútua que se concretiza na chamada "obra de piedade" (nome de cunho católico, outro sinal de que a CC não é de origem anglo-saxã). Pesquisa-se cada caso para verificar que o beneficiado é merecedor de ajuda. Este traço da antiga ética protestante do trabalho se vê também na proibição de comprar "fiado", e a exortação de trabalhar dia e noite para não ser pesado ao próximo. Apesar dessa ética que leva à ascensão social, não parece ter havido transformações no culto, nos costumes e no apelo social da CC nas últimas décadas, como houve no caso da AD.

O iluminismo e apelo ao Espírito leva a uma rejeição da organização. O modelo das igrejas históricas e da Assembléia de Deus representa a ingerência do humano na obra divina. O modelo da CC, segundo Nelson, é o *de parentesco*, ou o *patriarcal*. A burocracia é mantida a um mínimo absoluto, e não há pastores, somente anciãos não remunerados. Provavelmente a figura de Francescon ajudou a solidificar esse modelo; ele representava uma autoridade incontestável mas quase sempre ausente. Outro fator é a estrutura familiar italiana. A liderança é por antigüidade mais do que por carisma ou por competência. A dependência da tradição oral fortalece essa

liderança. O modelo é reforçado pelo imaginário de uma família extensa; a igreja é conhecida como "irmandade".

Essa característica familista provavelmente limita a capacidade de crescimento pela rejeição da aplicação do espírito empresarial à religião, mas também reduz a um mínimo a tendência ao cisma. Os cismas são raríssimos e insignificantes; não houve a saída de grandes grupos nem de indivíduos que depois se projetassem com igrejas próprias. A CC, ao contrário da AD, nunca foi curso de treinamento para futuros empresários religiosos independentes. Sem dúvida, o fato de não ter pastores pagos ajuda a manter a unidade, pois minimiza as disputas pelo poder tirando-lhes o elemento carreirista e econômico.

Segundo Nelson, vários outros fatores ajudam a integridade da igreja. Já que todo novo converso é um contato pessoal, e geralmente um parente, os conversos têm mais em comum do que em outras igrejas. Além disso, são pessoas integradas em redes sociais fortes, tendendo assim ao tradicionalismo. Os anciãos que dirigem as reuniões não podem ter contato com o dinheiro das contribuições, evitando acusações desgastantes (Nelson 1984:548-553). Aliás, em matéria de dinheiro a CC se distancia o máximo da imagem atual dos pentecostais. Não tendo funcionários pagos ou seminários teológicos, suas despesas são reduzidas. Não se ensina sobre o dízimo, e não se fazem coletas. As contribuições são entregues em particular, não podendo ser em cheques, para que não apareça o nome do doador. As contribuições são centralizadas a nível regional; apenas uma vez por ano há uma coleta para o templo central no Brás.

Não tendo literatura própria, a homogeneidade interna é fortalecida por freqüentes viagens para visitar a "irmandade" em outras cidades, e por uma convenção anual no Brás, na Semana Santa (*ib.*:554). A convenção também escolhe anciãos. Novamente, o *ethos* familista e iluminista prevalece: a escolha é por unanimidade dos líderes.

Há um forte pudor com respeito ao elemento humano na obra religiosa. Essa característica, uma barreira para o pesqui-

sador, no entanto produz um purismo que contrasta com a manipulação do *status* religioso para fins pessoais e políticos que se observa cada vez mais em outras igrejas. O extremo "afastamento do mundo" protege a CC da ânsia de reconhecimento e *status* social. Tal ânsia deixa algumas igrejas pentecostais expostas a aproveitadores externos e internos. Querem ser *diferentes* da sociedade, mas querem desesperadamente ser *procuradas* pela mesma sociedade.

O purismo da CC faz com que seus líderes sejam praticamente anônimos. Mas existe um personagem, principal ancião da sede do Brás, que parece ser, extra-oficialmente, o continuador do papel de Francescon. Trata-se de Miguel Spina[8]. A família esteve entre os primeiros convertidos. O pai, imigrante italiano, era dono de uma gráfica. Os cinco filhos desenvolveram as Indústrias Reunidas Irmãos Spina, as quais, nos anos 60, tinham 1.500 empregados (somente uns 6% dos quais eram da CC). Os irmãos liberavam Miguel para o trabalho da igreja, ganhando um salário da firma[9]. Os ricos podem relativizar o embargo a pastores pagos. Já no final dos anos 40, ele tinha uma posição de destaque.

> "Pela sua fé, sua antiguidade na comunidade (onde nasceu) e, talvez... [pela] posição social, possui um papel preponderante... Suas qualidades de administrador que ele tem 'no mundo' devem aproveitar à obra religiosa que é sua preocupação constante" (Léonard 1963:348).

A CC é a igreja que chega mais próxima do ideal apolítico. O ocupante de cargos na igreja é proibido de aceitar posições políticas, e o simples membro é aconselhado a não fazê-lo. As *Reuniões e ensinamentos* de 1948 dizem:

> "Nas Congregações não são admissíveis partidos de espécie alguma; cada um é livre, cumprindo o seu dever de votar, que é uma determinação da lei. Todavia... nunca poderemos votar em partido que negue a existência de Deus e a sua moral".

---

8. Miguel Spina faleceu em maio de 1993.
9. Devo a Key Yuasa boa parte das informações sobre Miguel Spina.

Essa decisão foi tomada no início da Guerra Fria, no ano da cassação do Partido Comunista. Hoje, a CC continua afirmando a obrigação de votar, e de não votar nulo ou em branco pois isso contraria o espírito da lei. Mas nunca se indica um candidato, nem se dá um perfil de candidato aceitável, exceto que não seja contra a existência de Deus (umbandista ou ateu). Na eleição presidencial de 1989, isso pode ter desestimulado o voto em Lula, embora nomes nunca sejam citados. Poucos dias antes do segundo turno, a direção da igreja tomou o passo excepcional de publicar uma nota de esclarecimento nos jornais. Face a notícias jornalísticas, reafirmou que não tinha preferência por nenhum candidato, "uma vez que aquele que deverá ocupar o cargo eletivo já está, para isso, predestinado por Deus"[10].

Parece que Jânio Quadros tinha certa penetração eleitoral na CC. Em parte, isso apenas refletia as suas bases geográficas na cidade de São Paulo, mas também se devia a um contato mais direto. Ele visitava muito a igreja, oficialmente em gratidão por ter sido curado pelas orações de uma empregada sua que pertencia à igreja. Outro político com certa base eleitoral na igreja, ao que tudo indica, é o deputado federal batista Fausto Rocha. Mas a estratégia tem que ser diferente da usada em outras igrejas; um contato mais pessoal, nas casas dos anciãos. A CC nunca convida um político para falar ou "saudar a igreja", como fazem outros grupos.

A cultura do apoliticismo na CC só poderia mudar por meio de uma campanha de "revelações" por parte dos principais anciãos. Mas ela é menos propensa a isso do que outras igrejas, por uma série de razões. Fundamental é a rejeição dos meios de comunicação, os quais se associam facilmente à atividade política, quer pelo poder que dão aos seus detentores e atores, quer pela necessidade de respaldo político para seus donos. A abstenção da mídia protege a CC da tentação política corporativista. A organização familista não deixa espaço para

---

10. *Jornal da Tarde*, 8/12/89, p. 9.

os sonhos de projeção dos profissionais da religião e seus protegidos. O custo operacional da igreja é baixíssimo, diminuindo a necessidade de contatos políticos. O *ethos* a protege da ânsia de *status* social, e o dualismo espiritualista tem o mérito de dificultar a projeção humana revestida em linguagem religiosa.

Tudo isso contrasta fortemente com a Assembléia de Deus. A diferença existe desde a implantação, mas foi se acentuando ao longo dos anos. As novas ondas pentecostais que acabaram afetando também a AD passaram ao largo da CC.

Contudo, para lembrar-nos que doutrina religiosa e prática política nem sempre são coerentes, surge a figura de um sindicalista, membro da CC desde a infância, ocupante de um dos cargos menores na igreja. "A gente devia ter um socialismo bem democrático", diz ele. Além da Bíblia, lê *Fidel e a religião*. Participa de um grupo de sem-teto conhecido incialmente como "o movimento dos crentes". Os três coordenadores eram da CC. A porta de entrada para a política foi o sindicalismo rural, no qual se destacou porque sabia ler melhor, possivelmente devido à influência da igreja[11]. Já que a CC certamente não lhe passou essa visão, de onde ele a adquiriu? "Foi um dom que Deus me deu"; uma resposta perfeitamente adaptada ao *ethos* da CC, embora a atividade que se procura justificar não seja. Como concilia as duas visões de mundo? "Às vezes, me sinto acusado. Mas já fiz muito bem para as pessoas. Acho que Deus não vai me condenar". Uma das líderes femininas do assentamento também é da CC. Atuou abertamente até ser advertida pelos anciãos; depois, continuou a agir nos bastidores. Tanto no caso dela como no dos três homens, a ideologia antiparticipativa da CC não parece ter sido internalizada; apenas a acatam o mínimo necessário para evitar um rompimento.

---

11. Embora a CC seja a igreja pentecostal que menos ênfase põe no domínio da escrita, não se vê ancião analfabeto.

A segunda onda do pentecostalismo

Nos anos 50 o pentecostalismo cresce aceleradamente e se fragmenta. Entre dezenas de grupos novos, nascem três grandes igrejas.

Rolim diz que os ramos pentecostais mais antigos se aburguesavam, e os grupos novos iam em direção às camadas mais baixas (1985:84). Mas não é só isso. É questão de estilo cultural. Os grupos novos tinham a liberdade de adaptar-se à nova sociedade urbana, porque não carregavam mais de 40 anos de tradição. Puderam inovar com técnicas mais modernas e uma nova relação com a sociedade.

A Igreja do Evangelho Quadrangular

> [Há] pregadores que, pela personalidade dominadora, beleza e talentos teatrais, têm o mesmo papel no movimento pentecostal que as grandes atrizes na sociedade (Walter Hollenweger – 1972:487-488).

A Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) foi o estopim da segunda onda pentecostal. Das seis grandes igrejas pentecostais brasileiras, é a única de origem realmente norte-americana. E mesmo assim, foi fundada nos Estados Unidos por uma canadense.

A Internacional Church of The Four-Square Gospel[12] nasceu numa Los Angeles, que era a Meca de grupos religiosos exóticos e o centro da crescente indústria do entretenimento. A fundadora, Aimee Semple McPherson, apresentou o pentecostalismo numa roupagem adequada a essa mistura do que havia de mais moderno e bizarro nos anos 20. É a única grande denominação cristã iniciada por um mulher. Nascida no Canadá em família metodista, Aimee teve uma experiência pentecostal aos 17 anos, logo em seguida casando-se com o pregador

12. O nome se refere a quatro qualidades de Cristo: Salvador, Batizador no Espírito Santo, Médico e Rei que voltará, ou seja: salvação, experiência carismática, cura divina e expectativa do advento.

da ocasião. Após uma breve estada como missionária na China, onde perdeu o marido, casou-se novamente, mas deixou o segundo esposo para se lançar numa carreira de pregadora. Adquiriu uma tenda de lona, na melhor tradição avivalista. Atravessou os Estados Unidos de carro, lotando auditórios para sessões de cura divina. Já que "a vida de Aimee se passava como uma fita de cinema, cheia de aventuras"[13], talvez fosse inevitável que ela acabasse se estabelecendo perto de Hollywood (1922). Ela dirigiu a denominação até a sua morte em 1940, quando seu carisma rotinizado passou para o filho.

Aimee nunca deixou de ser polêmica. Como reconhece a revista da IEQ, ela "talvez tivesse vivido bem à frente de seu tempo... Soube conquistar seu espaço... [e] não aceitou rótulos"[14]. Apesar de intrigas familiares, processos legais e rumores de escândalos sexuais, ela manteve a trajetória ascendente, baseada no sucesso em "realmente transformar criminosos... e viciados em pessoas sadias" (*ib.*:488). Era jovem, bonita e distante da imagem tradicional de mulher pentecostal. Não é por acaso que a IEQ é menos repressora no tocante à roupa e aparência femininas do que outras igrejas pentecostais.

Aimee inovou no uso dos meios de comunicação; já em 1922 tinha um programa de rádio, e adquiriu sua própria emissora em 1924. "Em Los Angeles, seu público veio da classe média baixa de migrantes rurais brancos, mais do que das classes mais humildes que freqüentavam as missões pentecostais menores" (Anderson 1979:125). Em sintonia com esse público, Aimee às vezes pregava em reuniões do Ku-Klux-Klan. Após uns doze anos de funcionamento, a Four-Square Church tinha apenas 25 membros negros, organizados separadamente dentro da igreja (*ib.*:190-191).

A implantação no Brasil se dá alguns anos depois da morte de Aimee, num momento em que o registro cultural da Four-

13. *Mulher Quadrangular*, 1, agosto de 1991, p. 18.
14. *Ib.*, p. 19.

Square começa a fazer sentido no Centro-Sul do país. Com muita propriedade, o missionário responsável, Harold Williams, fora ator em filmes de *far-west*. Chegou ao Brasil em 1946, e em 1951 fundou uma igreja em São João da Boa Vista (Rosa 1978:251).

O salto para a fama veio em 1953, quando Williams convidou um amigo, pregador de tendas de lona, para uma campanha de curas em São Paulo. Williams sondou um certo descontentamento nas igrejas históricas, pois a campanha foi feita numa Igreja Presbiteriana Independente e com o apoio de pastores de diversas denominações. O evangelista era outro *ex-cowboy* de cinema que vestia camisa xadrez e tocava guitarra elétrica.

O sucesso de público e a cobertura da imprensa convenceu o evangelista de que o Brasil já estava pronto para a o velho método americano das tendas de lona. Trouxe uma dos Estados Unidos e a levou para giros no Estado de São Paulo com o nome de "Cruzada Nacional de Evangelização". A intenção inicial era de uma cruzada não-denominacional. Mas não deu certo: muitos pastores se opunham aos métodos e à mensagem, e havia um abismo entre o estilo das reuniões e o dos cultos normais das igrejas. Williams, então, fundou a igreja da Cruzada (1954). Em 1955 esta se estruturou como a Igreja do Evangelho Quadrangular. A Four-Square Church dos Estados Unidos manteve o direito de nomear o presidente. Boa parte da liderança nacional era de pessoas oriundas da IPI e da Igreja Metodista.

Mesmo assim, os sonhos de cooperação interdenominacional persistiram por algum tempo, sendo uma das razões do começo lento da IEQ. A organização era frouxa; houve muitos casos de pastores que levantaram igrejas e depois se tornaram independentes. Talvez por não oferecer muito apoio concreto, o *turnover* da primeira geração de líderes foi grande. A cisão nacionalista O Brasil para Cristo roubou as multidões e as atenções da mídia por muitos anos. Para completar as dificuldades, o missionário fundador se desentendeu com a igreja e foi substituído pela sede americana no início dos anos 60.

Inicialmente, então, a importância da IEQ se restringia ao papel que jogara nos anos 50, de importadora de técnicas religiosas mais adequadas à nova sociedade de massas. Depois, num processo de substituição de importações paralela ao que o país vivia, essas técnicas foram aprendidas e adaptadas por nacionais.

O historiador da denominação capta um aspecto da novidade da IEQ e revela sua auto-imagem.

> "Quarenta anos depois de haver chegado o movimento pentecostal ao Brasil... alguma coisa estava errada... A mensagem... teria que ser apresentada às massas fora dos templos, dentro de uma nova comunicação... [Quanto às igrejas pentecostais existentes, havia] preconceitos tolos e regulamentações absurdas... [Praticavam uma] evangelização que acusa o próximo de pecador, o ameaça... com o fogo do inferno, e já no primeiro encontro critica os costumes" (Rosa 1978:268,112-113).

A IEQ se vê como um pentecostalismo que não faz estas coisas: em que o pecado e o inferno perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso); e em que os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores urbanos.

O autor dá a pista também para a novidade metodológica da IEQ: locais "seculares", novo estilo de comunicação e maior arrojo no planejamento. A cura divina em si não era novidade, mas a sua massificação e prática em locais públicos, sim. A apresentação visual dos pregadores era mais moderna e urbana do que a de um pastor da AD.

Nos anos 80 a IEQ veio a tornar-se uma das mais expressivas igrejas evangélicas. O crescimento forçou o rompimento das amarras da igreja-mãe americana. Em 1988 o presidente deixou de ser indicado por Los Angeles, e a liderança brasileira tomou uma série de iniciativas destinadas a adequar a criação institucional ao tamanho da igreja. Implantam-se editora e gráfica próprias. O jornal bimestral *Voz Quadrangular* já alcança uma tiragem de 50.000, igual ao *Mensageiro da Paz* na

sua fase pós-crise. Há mais preocupação com os pastores (treinamento e acompanhamento). O ensino, que a IEQ sempre frisou (seu Instituto Bíblico é de 1957, anterior ao seminário assembleiano de Pindamonhangaba), está sendo reforçado com vistas à implantação de uma Faculdade de Teologia. Existem 45 institutos bíblicos, quase todos criados nos últimos anos, a maioria oferecendo cursos de um ano, mostrando a preocupação em generalizar o conhecimento formal. O pastorado agora depende de ter feito curso bíblico, seguido por oito anos de aprendizado prático até alcançar o nível de ministro. Missionários já estão em vários países da América Latina e Europa. A presença estrangeira se reduz a um único missionário americano e ajuda financeira para projetos especiais.

Segundo a sede da denominação, a IEQ tinha mais de 3.000 igrejas e 4.000 congregações em 1991, servidas pelo número alto de mais de 10.000 pastores. Uma característica notável dessa igreja fundada por uma mulher é que 35% dos pastores são mulheres, inclusive 22% dos titulares. Há vários casos em que a pastora titular é a esposa e o pastor auxiliar é seu marido. Por quase toda sua história, o Instituto Bíblico Quadrangular em São Paulo teve uma diretora. Nenhuma igreja histórica, por mais avançado que seja o seu discurso, chega perto dessas cifras. Enquanto o sacerdócio feminino na Igreja Católica fica cada vez mais distante e algumas igrejas protestantes históricas dão passos tímidos que não parecem encaixar efetivamente com a demanda feminina, o fato de que uma igreja pentecostal desenvolve, sem alarde externo nem crise interna, um modelo surpreendentemente igualitário, deve fazer-nos desconfiar de certos estereótipos do campo religioso.

A IEQ é sobretudo uma igreja paulista, mineira, gaúcha e paranaense. O sistema eclesiástico lembra o metodista, de regiões eclesiásticas. Os superintendentes regionais nomeiam os pastores. A igreja local manda 5% de sua arrecadação para a sede nacional e 5% para a região. No topo, há um Conselho Nacional de Diretores, eleito por quatro anos pelos pastores em Convenção Nacional.

Hoje, o nível social médio dos membros da IEQ parece ser o extremo superior do mundo pentecostal. Coerente com esse

público, a IEQ procura se distinguir da categoria de "cura divina". O historiador da denominação diz que escreve "para alertar contra rumos distorcidos... Até pregadores da IEQ estão pregando só cura divina e expulsão de demônios, sem doutrinação completa" (Rosa 1978:11-12). O autor ataca os "movimentos de cura divina" com as mesmas acusações que as igrejas históricas e a imprensa secular faziam contra a própria IEQ nos anos 50 (*ib.*:125).

Outra mudança diz respeito à política. Nos anos 60, um dos políticos pentecostais pioneiros teve que deixar a IEQ e passar para a igreja Brasil para Cristo para seguir suas ambições. Quando um dos atuais deputados da IEQ se candidatou em 1982, foi informado pelo presidente americano de que a política era "coisa do mundo". Hoje, além de escolher candidatos oficiais à maneira da AD, a cúpula da IEQ é mais diretamente envolvida na política que a de qualquer outra igreja no Brasil. A eleição para o Conselho Nacional de Diretores em 1992 teve políticos como candidatos a cada um dos postos principais:

> A presidente: deputado federal Mário de Oliveira.
> A primeiro vice: deputado estadual Daniel Marins.
> A secretário executivo: ex-constituinte Jayme Paliarin.
> A tesoureiro: vereador Luiz Carlos Pinto.

Apesar dos muitos traços de evolução para denominação, a política na IEQ ainda é conduzida de maneira *sectária*. Diz o presidente da igreja sobre o voto dos membros em eleições: "Temos que esclarecer, conscientizar e deixá-los livres quanto ao voto: e é natural que, se esclarecermos bem... qualquer membro da igreja vai entender que deve apoiar seu irmão"[15]. Assim, a concepção liberal do cidadão autônomo que vota conscientemente é contornada na prática pelo *ethos sectário*.

O político típico da IEQ é alguém com largos anos de trabalho pioneiro como pregador e operador de milagres. Jay-

15. *Ib.*, p. 6.

me Paliarin, deputado federal constituinte de São Paulo, por exemplo. Aos vinte e poucos anos, ele veio da Igreja Metodista para a incipiente IEQ e tornou-se pregador. Um incidente em São José do Rio Preto, em 1957, exemplifica sua atuação.

> "Uma moça cega clamou: 'Missionário, eu queria enxergar'. Ele, colocando as mãos sobre os olhos daquela moça, disse: 'vê em nome de Jesus'. No mesmo instante, ela começou a enxergar... Ato contínuo, o povo avançava sobre o missionário, procurando tocá-lo... Tal foi o rebuliço... que o pastor Jayme precisou ser tirado para fora, procurando fugir" (Rosa 1978:62).

Em 1960, Paliarin ficou preso três dias em Araraquara por causa de suas reuniões. Dois anos depois, já se iniciava na carreira política como vereador em Bauru. Nos anos 70, chegou a secretário executivo da IEQ. Foi também evangelista oficial, cargo itinerante ideal para a construção de bases políticas.

Outro constituinte, Mário de Oliveira, teve projeção meteórica como menino-pregador nos anos 60. Paliarin o convidou quando desempregado em Bauru. Passou a receber "revelações sobre pessoas que iam se suicidar, outras desenganadas, endemoninhadas, etc." (*ib.*:146). Nos anos 70, Mário implantou a IEQ em Belo Horizonte, tornando-se verdadeiro cacique local. Em 1982, nem precisou da bênção do presidente da igreja para se eleger deputado federal. Bastava sua projeção local em rádio e, depois, em televisão. O irmão, também pregador, agora faz "dobradinha" como deputado estadual.

A Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo

> "Um combate frontal e implacável contra os extremismos da direita ou da esquerda, pelas liberdades e pela democracia, segundo os princípios cristãos" (Objetivo do Movimento de Redenção Nacional, lançado por Manoel de Mello, 1963 – Tavares s/d:25).

> "Enquanto nós convertemos um milhão, o diabo converte dez milhões através da fome, da miséria, do militarismo da ditadura, e as igrejas continuam acomodadas" (Manoel de Mello, 1968 in Reily 1984:389).

Entre as grandes igrejas pentecostais, a Igreja O Brasil para Cristo (BPC) foi a primeira a ter fundador brasileiro, a eleger políticos e a relacionar-se com entidades ecumênicas. Foi a sensação religiosa dos anos 50 e 60. Enquanto o país vencia 50 anos em cinco, um operário nordestino em São Paulo sintetizava o espírito nacionalista e populista, construindo um império religioso autônomo jamais visto até então no Brasil. Mas não durou.

Na literatura sociológica, a BPC possui um estatuto mítico: O mito da BPC foi elaborado a partir das afirmações publicitárias do seu fundador, sem verificação *in loco*, e repetido respeitosamente por autores posteriores. Nem o passar dos anos e a transformação da igreja num fenômeno sociológico diverso bastaram para enterrá-lo. Segundo o mito, a BPC continua enorme, no templo da Pompéia ainda cabem 25.000 pessoas sentadas e Manoel de Mello continua sendo o protótipo de um pentecostal progressista e ecumênico.

Mello foi o abrasileiramento da tradição pentecostal de igrejas fundadas por operários. Nasceu em 1929 no interior de Pernambuco, sexto de nove filhos de um agricultor arrendatário. O pai era católico e a mãe era da AD. Manoel foi criado na AD, onde se tornou menino-pregador. Vindo a São Paulo nos anos 40, trabalhou em construções, chegando a mestre-de-obras. Na AD, atuou como diácono. Mas sentia-se limitado pela metodologia assembleiana. Com a chegada das tendas, e impulsionado pela recuperação de uma doença grave, ligou-se à Cruzada Nacional de Evangelização. De sua atuação nessa época o historiador da IEQ nos dá uma janela.

> "[Numa campanha em Curitiba, Manoel era] anunciado como O Homem que Ressuscitou – estivera morto uma hora e 45 minutos na infância... Naqueles dias, não havia uma orientação mais segura... [Cada evangelista da Cruzada] imitava o estilo dos americanos, e no mais fazia o que bem entendia... O sucesso foi total" (Rosa 1978:88).

As autoridades, a imprensa e até a liderança protestante da cidade acusaram-no de charlatanismo. *O Diário do Paraná* o descreveu como um "santo de cabeleiras, com ares de galã do

cinema mexicano e o mais vulgar estilo radiofônico, de programa de auditório" (*ib.*:95).

Não demorou para o empolgante orador sentir que a Cruzada, tanto quanto a AD, o peava. "Minha curta experiência lá me convenceu da necessidade de um movimento com raízes exclusivamente brasileiras" (in Frase 1975:514). Mas ele provavelmente se tornaria independente de qualquer modo, pois havia então um pipocar de igrejas novas. Aliás, o primeiro nome de seu grupo foi Igreja de Jesus Betel. Mas esse nome, muito tradicional, foi logo substituído (em fins de 1955 ou início de 1956) pelo atual[16]. A veia nacionalista, além de ser distintivo útil num mercado disputado, refletia uma disposição de alcançar uma visibilidade social maior, livrando-se da mentalidade acanhada que caracterizava o pentecostalismo. A atitude conquistadora era mais otimista do que a tradicional de fortaleza sitiada. Se o Brasil podia vencer a batalha do "desenvolvimento", por que não podia ser "de Cristo" também? O sentimento de dignidade nacional e rechaço à dominação estrangeira se popularizavam, e a BPC representava o equivalente pentecostal desse sentimento. A visão era de uma igreja genuinamente brasileira, no sentido de independência econômica, liderança nacional, metodologia adaptada e o sonho de "ganhar a nação". Como dizia Mello: "Roma deu ao mundo a idolatria; a Rússia, os terrores do comunismo; os Estados Unidos, o demônio do capitalismo; nós brasileiros, nação pobre, daremos ao mundo o Evangelho" (Hollenweger 1972:101).

A BPC foi um sucesso imediato e Mello chegou à fama nacional com menos de 30 anos de idade. Se a IEQ inovara com tendas, trazendo a cura divina para fora dos templos, a BPC foi mais longe, alugando espaços seculares como cinemas, ginásios e estádios. Já em 1958, enchia o Pacaembu em feriados nacionais, com a presença de autoridades civis e

---

16. A rigor, "Brasil para Cristo" não fazia parte do nome oficial (que era Igreja Evangélica Pentecostal) mas funcionava como nome de "fantasia". Hoje, está incorporado ao nome oficial.

bandas do Exército. Nessas "Tardes da Bênção", os paralíticos ficavam no gramado aguardando a oração da fé. Essa relação com o secular era novidade no pentecostalismo brasileiro. A mentalidade *sectária* se escandalizava com a mistura do sagrado e do profano; esses locais eram a síntese da sociedade corrompida. A ocupação do espaço *público* para fins religiosos era coisa da Igreja Católica, com sua famigerada aliança com os poderes temporais. Para a *seita*, o espaço público era lugar de perigo.

Outro exemplo disso é a mídia moderna. A BPC investiu pesadamente em programas de rádio, e até experimentou com a televisão. Embora um programa próprio de TV, ancestral longínquo da bateria de programas atuais, tenha durado pouco, os líderes da BPC sempre aceitaram convites para comparecer a outros programas, mesmo aqueles que chocariam qualquer pentecostal, como o da jovem Hebe Camargo.

A BPC era um fenômeno essencialmente paulista. O migrante nordestino percebeu que a própria cultura política da metrópole em explosão podia encontrar um equivalente religioso, como também que os políticos populistas precisariam abrir espaço em suas clientelas para os líderes do novo protestantismo popular. Apoiando Adhemar de Barros para prefeito, ele ganhou um terreno onde construiu um tabernáculo de alumínio. Adhemar, já eleito e pressionado por segmento do clero católico, o demoliu. Essa constatação da relação de forças na política paulista teria convencido Mello a partir para outra estratégia: a eleição de candidatos próprios. Mas contar a história dessa forma passa por cima do fato de que ele estava quebrando um tabu pentecostal e tomando iniciativas que só vieram a ser imitadas por outros pentecostais nos anos 80.

Os anos 60 foram o auge da BPC. Em 1962, iniciava-se a construção do grande templo da Pompéia, e elegeu-se um deputado federal. O elo entre os dois, permitindo um fluxo de recursos deste para aquele, seriam as obras sociais. Mello justificava o templo, dizendo que "as pessoas simples do Brasil precisam desse símbolo de poder" (Read 1967:156); do símbolo, e da propaganda feita em torno dele como "o maior templo evangélico do mundo", capaz de abrigar 25.000 pes-

soas sentadas. O templo foi inaugurado em 1979. Na realidade, dificilmente cabem nele mais de 8.000 pessoas.

A estratégia política para carrear recursos era de apresentar o terreno como sendo basicamente para obras sociais; e como propriedade, não de *uma* denominação, mas de *todas* (Tavares s/d:54). Nessa disposição de apresentar uma obra religiosa sob um certo disfarce para poder participar do bolo público, Mello inovou entre os evangélicos, aproximando-se da tradição católica de relação com o Estado leigo.

Mello sabia atrair colaboradores de uma origem social e educacional mais alta e usá-los em áreas que queria penetrar, como a política e a ecumênica. Enquanto a parte espiritual interna ficava nas suas mãos, pessoas de classe média que não poderiam ser seus rivais como líderes de massas o representavam em ambientes socialmente diferenciados.

Em 1962 Mello elegeu como deputado federal um jovem assistente, Levy Tavares. Tavares era filho de pastor metodista e cursara o seminário daquela igreja. Pentecostalizou-se na Cruzada e foi acolhido na BPC. Serviu dois mandatos na Câmara. O outro político da BPC foi Geraldino dos Santos, jovem pastor metodista que aderiu à IEQ, vindo a ser o secretário executivo. Em 1963 candidatou-se a vereador em São Paulo. Não encontrando apoio, transferiu-se para a BPC. Em 1966, em dobradinha com Levy Tavares, foi eleito deputado estadual, os dois na chapa do MDB. Mas em 1970 a história foi outra. Havendo perdido o apoio de Mello, passaram para a Arena numa tentativa de salvar suas vidas políticas. Tavares foi derrotado, mas Geraldino conseguiu se manter por mais um mandato. Assim terminou a primeira fase política dos pentecostais brasileiros.

O retorno não satisfizera. Primeiro, porque os eleitos tendiam a se tornar independentes. Em segundo lugar, porque a expectativa da igreja era sempre maior do que a capacidade de entregar. O que vinha, ficava mais com Mello, deixando os outros pastores à míngua. E, em terceiro lugar, porque o abismo entre o mundo da política e o da igreja era muito grande para

permitir que a conduta dos deputados preenchesse as expectativas dos fiéis.

Contudo, o projeto político de Mello sofreu interrupção também porque igreja e país tinham mudado. Os poderes restritos dos legislativos no período autoritário já não incentivavam, e a evolução interna da BPC já não facilitava, as mesmas iniciativas.

O pioneirismo político da BPC não foi seguido por outros grupos pentecostais por quase um quarto de século (até 1986). Não fosse o regime militar, o intervalo talvez fosse menor. Mas por que o pioneirismo da BPC? Vários fatores contribuíram: foi a primeira grande igreja pentecostal fundada por cidadão brasileiro; era uma igreja nova, sem o peso de uma tradição apolítica; tinha uma concentração de eleitores em um Estado só; esse Estado era justamente São Paulo, o mais politicamente aberto do país; e a igreja possuía candidatos de classe média, o que facilitava a eleição. Mas fundamentalmente, o que fez a diferença foi a liderança inconteste de Mello. Diferentemente da oligarquia assembleiana, a BPC podia entrar na política eleitoral pelo simples desejo de um homem. Os atuais líderes costumam fazer uma distinção entre a BPC na época de *movimento* e a BPC como *denominação*. As aventuras políticas de Mello pertenceram à época do *movimento*.

De várias maneiras, os primeiros anos da BPC lembram a Igreja Universal do Reino de Deus: a lotação de estádios, a atuação na mídia e na política, os processos legais. Mas há um contraste fundamental: as bases organizacionais da BPC eram frágeis. Em parte, isso se deve, como no caso da IEQ, à persistência de sonhos interdenominacionais. Mas em termos organizacionais Mello não soube aproveitar o que tinha para montar uma estrutura duradoura. Faltavam-lhe qualidades administrativas e a expansão geográfica que começou nos anos 60 fugiu de seu controle. Os recursos obtidos por vias políticas ou outras eram freqüentemente usados de forma imediatista e não deram retorno permanente. Assim, quando não havia mais políticos da igreja, as obras sociais fecharam.

Tanto a BPC como a IEQ foram consolidações denominacionais de movimentos frouxos. Apesar de sua relativa fraqueza inicial, a IEQ conseguiu se estruturar melhor ao longo dos anos, de forma que, hoje, é bem mais forte do que a BPC. Talvez o mesmo fator explique os dois momentos. A ausência de uma liderança personalista na IEQ foi uma desvantagem nos anos 50 e 60, mas depois facilitou a transição. Na BPC, o legado de Mello deixou traumas ainda não superados. Nas publicações atuais da igreja, notamos um desânimo atípico em literatura pentecostal.

Mesmo assim, em comparação com outros movimentos fundados por líderes carismáticos semelhantes, a transição na BPC pode ser vista como relativamente bem-sucedida. Ainda existe uma denominação pentecostal de tamanho médio, com uma organização que garante a sobrevivência. A liderança personalista foi substituída pela hierarquia burocrática, e a frente de evangelização cedeu lugar para a estrutura pastoral. Parece que houve dois momentos cruciais nesse processo; um, em meados dos anos 70, em torno da estruturação; outro, em meados dos 80, em torno da pessoa de Mello.

Com freqüência, o pioneiro de um movimento pentecostal acaba sendo expulso após uns 25 anos. Quaisquer que sejam as explicações oficiais para tais expulsões (desvios doutrinários, tendências autocráticas, falhas morais), a razão básica é que o grupo desenvolveu formas institucionais e atraiu um novo tipo de pastor-administrador. Este entra em conflito com a geração dos pioneiros carismáticos (Hollenweger 1972:477). Um exemplo clássico foi o destino de George Jeffreys, principal líder da Elim Pentecostal Church, a maior denominação pentecostal inglesa. Citando Bryan Wilson, Hollenweger explica:

> "[Num primeiro momento], ele continuou publicamente como chefe titular, mas em particular seu poder foi limitado por uma nova estrutura organizacional... O cisma com Jeffreys tornou-se inevitável quando Elim mudou de uma 'comunidade tribal' unida por um único líder, para uma denominação com estrutura completa, na qual o líder carismático não se sentia mais à vontade e tinha que ceder o passo para o mestre da rotina organizacional" (*ib.*:198-199).

Algo parecido ocorreu na BPC nos anos 70, com a criação de estatutos e convenções estaduais, e autonomia para as igrejas.

A segunda crise, nos anos 80, girou em torno do incômodo que o fundador causava com seu comportamento. Com isto, ameaçava os interesses de dois segmentos: a família e os principais pastores. Os dois lados podiam se considerar herdeiros e, por isso, não queriam que a herança se desfizesse. Mas, embora unidos na pressão contra o fundador, eles tinham interesses conflitantes. Aos pastores interessava evitar não só defecções da denominação, mas qualquer tendência dinástica. O plano original de Mello seria, provavelmente, uma divisão plena do seu império entre seus dois filhos, cabendo a um a parte empresarial (de cuja montagem pouco se sabe) e a parte política, e ao outro a parte religiosa. A herança política do primeiro filho já dissipara: duas tentativas eleitorais na virada dos anos 80 não deram o resultado esperado, mostrando que o velho carisma dos anos 60 já não funcionava. A herança religiosa do segundo filho ficou reduzida ao grande templo da Pompéia, ao invés de abranger a denominação inteira.

Quando Manoel de Mello morreu em 1990, a igreja não teve dificuldade em absorver a perda. Hoje, a BPC é bastante descentralizada. Possui instituto bíblico recém-implantado, mas não uma editora. Tem um estilo litúrgico um pouco mais "carismático" (e menos "pentecostal") do que a AD, mas segue mais ou menos o legalismo desta. Ainda põe mais ênfase em curas e menos em línguas do que a Assembléia. A liderança reivindica uns mil templos da denominação, dos quais metade em São Paulo, 20% no Rio Grande de Sul e 5% no Paraná e no Rio de Janeiro. É uma igreja principalmente das grandes cidades. O foco maior é a Zona Leste de São Paulo.

Nos anos 60, Manoel de Mello ficou conhecido como um *líder pentecostal que criticava o governo militar, lutava pela* justiça social e tinha uma visão ecumênica do cristianismo. Quanto disso é verdade?

A liderança atual afirma que os pronunciamentos que Mello fazia eram pessoais e não refletiam a opinião da igreja,

na época pouco estruturada. A lembrança desses fatos é incômoda para a igreja atual.

Quanto às raízes de seu progressismo político, parece ser uma mistura de preocupação genuína e estratégia. Sua experiência como trabalhador na construção civil talvez tenha ajudado a dar-lhe uma percepção mais estrutural da sociedade do que a de outros líderes pentecostais. Aceitou participar da fundação da CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço), em reuniões quase clandestinas durante o governo Médici. Por outro lado, suas afirmações mais contundentes foram direcionadas a públicos externos à BPC. Sem negar a natureza genuína de suas preocupações sociais, ele tinha uma percepção clara do custo-benefício em ambientes diversos: na BPC, o custo em termos de rejeição ou medo por parte dos membros poderia prevalecer; nos meios ecumênicos, o benefício em termos de prestígio e verbas para projetos compensava o risco. O progressismo de Mello não durou. No final dos anos 70, o projeto político para o filho Boaz incluía vínculos com o PDS. As aventuras do fundador legaram à BPC uma prevenção contra a política que somente hoje começa a ser superada.

A entrada da BPC no Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi um casamento de conveniências. O CMI necessitava de pentecostais. Havendo nascido no Primeiro Mundo, e diante da recusa da Igreja Católica em se filiar, precisava dos ortodoxos para penetrar o Segundo Mundo e dos pentecostais para penetrar o Terceiro. Em 1961, os ortodoxos e duas pequenas igrejas pentecostais chilenas entraram, mas a filiação da BPC em 1969 foi um golpe publicitário da primeira grandeza. Mello sempre foi bem tratado, como *nosso pentecostal do Terceiro Mundo*, chegando a fazer parte do Comitê Central. Da sua parte, ele sempre deixou claro que não concordava com a teologia dominante no CMI.

> "Estamos na era dos jatos e do ponto de vista religioso o Conselho Mundial está de bicicleta. Mas, ele está fazendo... a obra gigante da obra social... Não entraremos para receber orientação religiosa, mas orientação social... Mas há outra razão; temos que acabar com a mente tacanha que divide os homens em denominações" (in Reily 1984:389).

Não há por que duvidar dessa última razão; o pentecostalismo primitivo se via como um avivamento interdenominacional. Mello pretendia superar o isolacionismo pentecostal, tanto na sociedade brasileira como na comunidade cristã mundial. Mas, novamente, a questão do custo-benefício determinava a sua prática. A "orientação social" que esperava provavelmente incluía o necessário para a sua implementação.

A rejeição de Mello do discurso teológico do CMI e sua esperança de apoio material para projetos foi classificada por um líder ecumênico brasileiro como "fisiológica". Um juízo duro, uma vez que não é o único líder brasileiro a ter benefícios concretos com a pertença ecumênica. Quanto à rejeição do discurso teológico, este mesmo discurso já está sofrendo séria revisão no próprio CMI. E a BPC não é a única igreja brasileira ligada ao Conselho cujas bases não se identificam com a filiação.

Para os contatos ecumênicos, Mello repetiu a tática usada na política: atraiu um homem de nível cultural mais alto para representá-lo. No caso, não era sequer ligado formalmente à BPC, evitando que se tornasse perigoso para a liderança de Mello.

Quando da aposentadoria efetiva de Manoel de Mello em 1986, a BPC não perdeu tempo em se desligar do CMI. O desgaste, especialmente nas igrejas do Nordeste, não compensava o vínculo.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor

> "É permitido criança brincar de pipa... pois é brincadeira de criança (Mt 19,14 e 1Cor 13,11)... Brincar com bola é permitido, desde que seja bola de plástico ou borracha e a idade da criança não ultrapasse 7 anos (1Cor 13,11).
>
> Assistir programa de TV ou programa de rádio mundano, ou ouvir músicas mundanas por vontade própria. É proibido segundo a Bíblia... Punição: Membros: 1ª vez – 3 meses; 2ª vez – 1 ano.

As irmãs de 16 até 18 anos poderão se casar com um irmão, até 28 anos, de 18 a 21 anos poderão casar-se com um irmão, até 36 anos... Punição: 90 dias de prova" (Doutrina bíblica para os dias de hoje, Igreja Pentecostal Deus é Amor).

O conceito de "pentecostalismo de cura divina" baseia-se na distinção durkheimiana entre religião e magia. A magia cria uma clientela e não uma comunidade de fiéis; não existe igreja na magia. A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) é às vezes citada como exemplo da categoria de "cura divina", pois ela "não exige nenhum compromisso" e nela "o milagre é fim e não percurso" (Mendonça 1989:80). Nada mais distante da verdade.

O fundador David Miranda foi o quarto de cinco filhos de um sitiante paranaense. A família tinha certa condição financeira, mas Miranda estudou somente até o ginásio. Vindo a São Paulo, deixou a prática católica, convertendo-se na pequena Igreja Jerusalém. Não demorou muito lá. Em 1962, com 26 anos de idade e estando desempregado, aproveitou a indenização trabalhista para alugar um local na região de Vila Maria e inaugurou sua própria igreja[17].

Logo mudou de estratégia, alugando uma sala na Praça João Mendes. Os transeuntes do centro seriam a base de expansão da Igreja, e não um bairro operário. A pregação pentecostal seria inserida nas brechas do mundo do trabalho e no cotidiano da população de rua, e não apenas no contexto residencial das horas de lazer. A divulgação era feita também pelo rádio. Em 1970, foi inaugurada a sede na Rua Conde de Sarzedas e, em 1979, adquiriu-se a chamada Sede Mundial na Baixada do Glicério[18].

---

17. Não é verdade, como dizem vários autores, que Miranda seja cunhado de Manoel de Mello, nem que tenha pertencido à BPC.

18. Informações sobre a vida e carreira de Miranda se encontram no jornal da IPDA, *O Testemunho*, 7, 101, julho de 1991, p. 5.

A Sede Mundial, um antigo armazém, é o maior templo evangélico do Brasil, cabendo 10.000 pessoas. Acima do púlpito há placas com os nomes das mais de 50 rádios que levam o programa de Miranda, mostrando a centralidade desse meio na vida da igreja. O quadro de avisos registra o número de países, obreiros, igrejas e horas diárias de transmissão radiofônica. No Brasil, a IPDA reivindicava (em julho de 1991) 5.458 igrejas, 15.755 obreiros[19] e 581 horas diárias em rádios; e diz estar presente em 17 países estrangeiros (14 da América Latina, os Estados Unidos, Portugal e Cabo Verde)[20].

A IPDA talvez seja a igreja que mais investe no uso do rádio, bem como na posse de emissoras, gravadoras e estúdios. A cura divina é adaptada para o meio; mas o vínculo entre rádio e igreja é sempre mantido, o primeiro sendo porta de entrada para a segunda. A televisão, porém, permanece sob interdito. É um exemplo da determinação pelas condições sociais vigentes nos primórdios de uma seita. Nos anos 60, a televisão ainda não estava tão divulgada e a igreja não tinha condições de alugar horários. Assim, o meio foi classificado como diabólico e proibido aos membros.

Essa proibição da televisão é um dos traços do *sectarismo* acentuado da IPDA. Manifesta-se com relação a outras igrejas (nenhuma colaboração, pois são mundanas), à curiosidade social (nada de entrevistas) e à sociedade (fórmulas rígidas de "afastamento do mundo"). Estas evoluíram ao longo do tempo, acentuando-se nos últimos anos. A IPDA hoje oferece uma receita minuciosa e extremamente legalista de vida, com punições estipuladas para as menores faltas. Entre as proibições: brincadeiras de bola para crianças de mais de 7 anos; roupas vermelhas para homens; amigo secreto; jogos de qualquer espécie; o uso de anticoncepcionais; saltos de sapatos de mais de três centímetros, sendo salto fino, ou de quatro centímetros

19. A alta razão de obreiros para igrejas se deve aos vários cultos por dia.
20. A IPDA tem 62 igrejas no Paraguai, 59 no Uruguai e 43 na Argentina. Quase todos os outros países têm de uma a quatro, sugerindo uma expansão geográfica recente.

quando o salto for grosso... Para tudo, há punições severas, geralmente suspensão dos privilégios de membro: no caso de masturbação, um solteiro é suspenso por um ano, o casado, dois, e o obreiro casado, três. Algumas proibições são funcionais para manter a lealdade exclusiva e freqüência assídua. Todo membro tem um cartão, o qual tem que estar carimbado com a assistência a determinados cultos para poder participar da Santa Ceia. Proíbe-se fazer curso de teologia ou aprender a tocar instrumento em outras igrejas. No último domingo de cada mês, todo membro na área de São Paulo tem que estar na Sede Mundial; uma maneira de pagar o alto custo de manutenção daquela propriedade imensa. O aumento do legalismo nos últimos anos parece ligado a um desejo de aumentar a "taxa de exploração" financeira; mas há sinais de que os limites já foram alcançados, levando a uma perda de membros.

Contudo, o legalismo não é totalmente redutível a cálculos monetários. Uma das probições é a de portar armas de fogo, mesmo em trabalho, o que exclui policiais e soldados e levaria logicamente a uma defesa do pacifismo. Podemos entender um pouco a atração dos distintivos da IPDA no disputado mercado religioso através do seguinte exemplo. Um pintor de casas, com mais de 35 anos, após duas passagens pela Assembléia de Deus, cai no alcoolismo. Sofre grave acidente numa briga de bar e seu casamento se desfaz. Sua terceira tentativa de ser crente se dá na Igreja Deus é Amor. Em pouco meses, já está reconciliado com a esposa e começa a colocar a vida profissional e financeira nos eixos. Tendo parâmetros de comparação com a Assembléia de Deus, ele aceita pragmaticamente a "doutrina pesada" da IPDA por causa dos benefícios que resultam. "Eu acompanho o ritmo da igreja. Estou disposto a obedecer porque estou vendo que isso é para o meu próprio bem".

Como é fácil de imaginar, o apelo da IPDA é sobretudo aos muito pobres. A miséria é mais visível nos seus cultos do que nos de qualquer das outras grandes igrejas pentecostais. Os sexos são separados nos templos. Há longas orações extáticas e tentativas de ensinar a glossolalia através da repetição rápida da palavra "glória". Vários elementos são antecipações

da Igreja Universal do Reino de Deus: as obreiras uniformizadas, os exorcismos na frente, as entrevistas com os demônios, o grito de "queima" para fazer o demônio sair de sua morada. Mas é uma versão amadora, pobre e culturalmente ultrapassada. A IPDA antecipa a Universal no combate frontal à umbanda e na recuperação de elementos católicos como a prática de benzer e ungir objetos. Outra inovação são as *correntes*, equivalentes às novenas: a pessoa vai na igreja em jejum por sete sábados (ou terças, etc.) em favor de uma determinada intenção (vencer um vício, conseguir emprego).

Mas as diferenças entre a Universal e a IPDA são tão importantes quanto as semelhanças. Esta é, em muitos sentidos, precursora da terceira onda pentecostal no Brasil, mas cronológica e sociologicamente pertence à segunda onda. Foi a realização de uma possibilidade aberta pelo movimento das tendas, mas o preço foi o alheamento permanente do resto do mundo protestante e da respeitabilidade social. O próprio Miranda freou o *aggiornamento* posterior de sua igreja com o desejo de manter um patrimônio estritamente familiar. A IPDA não se modernizou, e teve que ver algumas inovações suas serem adaptadas pela Universal com maior sucesso. A IPDA não teve condições de atrair adeptos de uma condição social um pouco mais elevada, nem de fazer a expansão diversificada de um império religioso.

A organização da IPDA é altamente centralizada na pessoa (ou agora, segundo alguns, no genro) do fundador. Isso significa que a proibição de envolver-se em assuntos políticos poderia mudar rapidamente. Mas, por enquanto, Miranda tem permanecido alheio à competição eleitoral, até mesmo negando apoio à sua própria irmã, pertencente à BPC, quando candidata a deputada estadual em 1990.

Bibliografia

Anderson, Robert Mapes. *Vision of the Disinheirited: The Making of American Pentecostalism*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1979.

Corrêa, Manoel Luiz G. *As vozes prementes*. Campinas, Unicamp, 1989.

Francescon, Luís. *Histórico da obra de Deus, revelada pelo Espírito Santo, no século atual.* 4ª ed., São Paulo, 1977.

Frase, Ronald. "A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change", tese de doutoramento, Princeton Theological Seminary.

Hollenweger, Walter J. *The Pentecostals.* Londres, SCM, 1972.

Léonard, Emile-G. *L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil).* Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Léonard, Emile-G. *O protestantismo brasileiro.* São Paulo, ASTE, 1963.

Mendonça, Antônio Gouvêa. "Um Panorama do Protestantismo Brasileiro Atual" in Landim, Leilah (org.). *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil.* Cadernos do ISER 22. Rio de Janeiro, ISER, p. 37-86, 1989.

Nelson, Reed Elliot. "Análise organizacional de uma igreja brasileira: a Congregação Cristã no Brasil", *Revista Eclesiástica Brasileira* 44, 175, setembro, p. 544-558, 1984.

Page, John. "Brasil para Cristo: The Cultural Construction of Pentecostal Networks in Brazil", tese de doutoramento, New York University, 1984.

Read, William. *Fermento religioso nas massas do Brasil.* Campinas, Livraria Cristã Unida, 1967.

Reily, Duncan. *História documental do protestantismo brasileiro.* São Paulo, ASTE, 1984.

Rolim, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa.* Petrópolis, Vozes, 1985.

Rosa, Júlio. *O Evangelho Quadrangular no Brasil.* 2ª ed. s/ed., 1978.

Tavares, Levy. *Minha pátria para Cristo, s/ed.*

Vingren, Ivar. *O diário do pioneiro: Gunnar Vingren.* Rio de Janeiro, CPAD, 1982.

3. A Igreja Universal do Reino de Deus[1]

"Mostre-me o bispo que não procure esvaziar os bolsos do seu rebanho mais do que subjugar os vícios" (São Bernardo de Claraval – século XII).

"Você pode ter uma casa grande com piscina e carro do ano. Mas tem que se mexer. Não adianta só dar o 'sacrifício' [uma oferta especial para a igreja] e ficar acomodado. Tem que dar o 'sacrifício' e pedir a conta no emprego, abrir um negócio qualquer. Como empregado você nunca vai ficar rico" (Sermão na Igreja Universal do Reino de Deus, 1991).

A terceira onda pentecostal acompanha um novo surto de crescimento nos anos 80. Seu produto institucional mais famoso é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do Bispo Edir Macedo. Fundada em 1977, a IURD começa a crescer na década seguinte. Um outro grupo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada em 1980 por R.R. Soares, cunhado de Macedo, após um cisma na IURD.

Os nomes das igrejas apontam para tendências econômicas diversas do nacionalismo dos anos 50 que influenciou a Igreja Brasil para Cristo. O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças do período militar: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a população; a crise da Igreja Católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80. Em contraste com a segunda onda de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível cultural simples, a terceira onda é sobretudo de igrejas cariocas fundadas por pessoas citadinas de nível cultural um pouco mais elevado e pele mais clara. Iniciando-se no contexto de um Rio de Janeiro marcado

1. O presente trabalho resultou da pesquisa feita para uma tese de doutorado em sociologia na Universidade de Campinas sobre Protestantes e Política no Brasil. O autor agradece o apoio financeiro da Fapesp e do Programa de Dotações para Pesquisa da Anpocs, bem como o apoio institucional do IDESP.

pela decadência econômica, pelo populismo político e pela *máfia do jogo, o novo pentecostalismo* se adapta facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética *yuppie*.

Embora as controvérsias dificultem o exame isento, é necessário estudar a IURD pois, salvo um grave acidente de percurso, poderá ter bastante influência na vida nacional. Seu significado não se reduz à questão da probidade pessoal dos líderes. O que importa é o modelo religioso, o qual (quaisquer que sejam as motivações da cúpula) suscita muito trabalho voluntário e no qual centenas de milhares de pessoas colocam seus sonhos e reconstroem suas vidas. Tampouco é adequado estudar a IURD com o conceito norte-americano de *igreja eletrônica*. Há muita diferença entre os "ministérios" independentes dos *televangelistas* americanos e as produções televisivas da Universal, menos personalistas e totalmente integradas numa estratégia eclesiástica.

Edir Macedo é o quarto de sete filhos de um comerciante em Rio das Flores-RJ. A família mudou-se para o Rio de Janeiro e, com 17 anos, Edir empregou-se na Loteria do Estado. Lá, subiu de contínuo para um posto administrativo. Começou um curso universitário mas não chegou a se formar.

Em 1977, aos 33 anos, Edir deixou o emprego para se dedicar ao trabalho religioso. De origem católica, entrara na Igreja de Nova Vida na adolescência após breve passagem pela umbanda[2]. A Nova Vida foi berço de três grupos da terceira onda (IURD, IIGD e Cristo Vive) cujos fundadores (Macedo, Soares e Miguel Ângelo respectivamente) foram membros lá. Não é por acaso. A Nova Vida foi pioneira de um carismatismo de classe média, um tanto à frente do seu tempo no Brasil. Por isso, e pelo estilo de liderança do fundador estrangeiro, não cresceu muito entre a classe média propriamente, mas atraiu pessoas de classe média baixa que aproveitaram o treinamento para elaborarem receitas inovadoras para o pentecostalismo de massas.

---

2. *Folha de São Paulo*, 20 de junho de 1991.

O fundador canadense da Nova Vida, Robert McAlister, rompeu com a AD em 1960 para elaborar um pentecostalismo menos legalista e com um estilo calcado na incipiente renovação carismática norte-americana. Investiu muito na mídia. A organização era bastante centralizada e personalista. Foi a primeira igreja pentecostal a adotar o episcopado no Brasil; como estrangeiro influenciado pelo ecumenismo pragmático do movimento carismático, McAlister, conhecido como Bispo Roberto, teve a liberdade de introduzir esse traço mais "católico".

A Nova Vida teve um momento de vanguardismo, mas ficou amarrada pelo personalismo e pelas ambições dinásticas. Sua maior contribuição foi ter sido um "estágio" para futuros líderes. Trabalhou com homens um pouco mais cultos e entendidos do mundo do que os líderes da primeira e segunda ondas, e sugeriu-lhes um modelo pentecostal mais culturalmente solto. Deu-lhes, também, uma formação indispensável para que se tornassem independentes: segundo um ex-pastor, "a primeira coisa que aprendi na Nova Vida foi como levantar uma boa oferta". Em sintonia com isso, a mensagem devia ser sempre positiva. Era o transplante do que havia de mais recente na religião americana, no estilo dos novos pregadores televisivos.

Edir se desligou da Nova Vida quando começou o que viria a ser a IURD. A primeira sede do grupo, então chamado Igreja da Bênção[3], foi uma ex-funerária na Abolição. No ano seguinte (1977) veio o registro oficial da igreja com o nome atual e o primeiro programa de rádio.

Macedo parece ser o único do grupo de líderes saídos da Nova Vida[4] que continua na IURD[5].

3. Roberto Augusto Lopes, ao falar dos primórdios da IURD, citou o nome "Cruzada Caminho Eterno", talvez refletindo uma fase anterior ao nome "Igreja da Bênção".

4. Segundo Roberto Augusto, eram cinco, dois dos quais saíram logo em 1977.

5. As informações sobre os primórdios da IURD vêm de publicações internas e entrevistas com pessoas não ligadas (mais) à igreja. Apesar do desejo de checar essas informações, não foi possível entrevistar o próprio Bispo Macedo.

O co-fundador que ficou mais tempo foi Roberto Augusto Lopes, filho de ferroviário e ex-jogador de futebol. Em 1981, Macedo e Lopes instituíram o episcopado na IURD, sagrando-se bispos mutuamente. Macedo sempre foi o líder geral e Lopes iniciou a igreja em São Paulo. Em 1986, este elegeu-se deputado federal constituinte. A indicação teria partido de Macedo. Poucos meses depois, porém, Lopes desligou-se da IURD. É difícil saber se sua saída se deu contra a vontade de Macedo, ou se este a provocou quando percebeu uma ameaça à sua liderança. Não seria para menos; a combinação de liderança eclesiástica e político-partidária é rara em sociedades modernas. Segundo Bruce (1989:1), há somente dois exemplos, o holandês Abraham Kuyper e o norte-irlandês Ian Paisley. Evidentemente, Roberto Augusto não era, ainda, um líder partidário, mas fora o mais votado do PTB-RJ, o que lhe possibilitava construir uma base política e ofuscar seu colega mais jovem. Contudo, perdendo a batalha interna, seu mandato perdeu o sentido.

Macedo viveu nos Estados Unidos a partir de 1986. O significado dessa fase na sua estratégia não está claro. Talvez esperasse maior sucesso imediato entre os hispânicos, mas suas poucas igrejas lá continuam acanhadas. Talvez houvesse, também, o objetivo de assimilar seletivamente modelos americanos de ação religiosa. É nesse período que a IURD explode no noticiário brasileiro. Parece haver, em 1987, uma inflexão na trajetória da igreja, iniciando a diversificação de atividades e penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção crítica da mídia. Alguns alegam, também, uma mudança nas práticas financeiras da igreja e nas prioridades do próprio Macedo.

Macedo volta para o Brasil em 1989, a tempo de transferir a sede da igreja para São Paulo e adquirir a Rede Record, mostrando uma visão nacional e uma compreensão da importância da mídia. Como respaldo, era importante construir sólida base parlamentar em 1990. Os três deputados federais eleitos (dois do RJ e um de SP) não eram líderes espirituais como Roberto Augusto e, conseqüentemente, não podiam ameaçar a posição de Macedo[6].

6. A igreja elegeu também quatro deputados estaduais (dois do RJ, um de SP e um da BA).

A disciplina eleitoral da IURD talvez seja a maior de todas as igrejas. No Rio, o voto universal foi dividido por computador para garantir uma distribuição capaz de eleger dois deputados federais. Um dos eleitos residia em São Paulo e quase não precisou ir ao Rio, tal a eficiência dos pastores como cabos eleitorais. Fundamental nisso é a postura de perseguida cultivada pela igreja, criando um espírito solidário. É uma relação francamente pragmática com a política; todos os eleitos alegam a necessidade de defender os interesses da igreja (sobretudo relacionados com a Rede Record) como a razão de sua presença no Congresso.

No entanto, o cacife político da IURD não se restringe aos deputados pertencentes à igreja. Ela tem outros aliados no Congresso e, provavelmente, em funções executivas. Sua força política nada desprezível (votos, dinheiro, TV, rádios) foi demonstrada claramente durante a prisão de Macedo em 1992.

O posicionamento ideológico da igreja tem sido de apoio a candidaturas conservadoras (Collor e Maluf) e hostilidade à esquerda. Há receio do que significaria um governo de esquerda para seu império de comunicações e para o trabalho da própria igreja, reforçado pelo transfundo lacerdista de Macedo (in Rubim 1991:107), o individualismo de sua mensagem religiosa e a receita de enriquecimento baseado na libertação do trabalho assalariado. Resta saber a força relativa dos fatores pragmáticos e ideológicos nas decisões políticas. E saber se Macedo prefere uma política recessiva que lança as pessoas no mercado informal, ou uma política efetiva de fortalecimento do mercado interno e de apoio a micro e pequenos empresários.

A IURD conseguiu em pouco mais de uma década o que levou gerações para outros grupos pentecostais: a diversificação substancial de sua base social. Mais do que isso, ocupou espaços sociais antes impensáveis para protestantes no Brasil. Embora exista a ameaça de rebelião interna de caciques, Macedo parece ter contornado os desafios imediatos. Em fins de 1991, já se sentia suficientemente seguro para consagrar mais bispos, dentre os quadros formados por ele[7]. Problemas exter-

7. *Tribuna Universal*, s/d (começo de 1992), p. 2, 9.

nos (com o judiciário e o executivo) representam agora o maior perigo. Seja pelas ameaças ou pelo efeito moderador do sucesso, o estilo da igreja começa a mudar. A tradicional concentração de 12 de outubro de 1991, no Maracanã, já não teve exorcismo em massa ou recolhimento de dinheiro[8].

O tamanho da IURD é objeto de estimativas discrepantes. Algo em torno de um milhão de membros em mil igrejas servidas por uns 2.700 pastores parece plausível. A expansão geográfica é desigual, com forte concentração no Rio de Janeiro (capital e baixada) e, secundariamente, em São Paulo e na Bahia. É sobretudo uma religião das grandes cidades. Um pastor explicou com perspicácia as razões do crescimento lento na sua região: a IURD se expande onde há "macumba" e famílias dilaceradas; no interior paulista, o catolicismo tradicional e a estrutura familiar mais fortes prendem as pessoas à sua atual filiação religiosa. Talvez haja um fator complementar: a relativa força do pentecostalismo mais antigo no interior de São Paulo e a fraqueza do mesmo na cidade do Rio e na Bahia. Os dois fatores se reforçam; haveria uma probabilidade diferenciada de expansão dos vários tipos de pentecostalismo, segundo as características sócio-religiosas regionais.

A IURD está também no exterior: em quase toda a América do Sul, Portugal, Estados Unidos (basicamente entre hispânicos) e Angola. Ou seja, restrita ao mundo de fala lusa e hispânica. As igrejas nos Estados Unidos não florescem numericamente, mas oferecem prestígio e a possibilidade de obter equipamentos e divisas, facilitando a expansão internacional do trabalho.

Alguns evangélicos negam que a IURD seja evangélica, vendo-a como sincrética. Alegam que ela não aceita a doutrina e a ética comportamental clássicas do pentecostalismo[9]. É verdade que a IURD segue uma estratégia de diferenciação: "já vivemos... a pregação protestante com Lutero... a avivalista

---

8. *Aconteceu* 577, 18/10/91, p. 8.
9. *Kerygma*, IV, 18, julho/agosto de 1991, p. 18.

com João Wesley e agora temos que sair da mera pregação carismática... para a pregação plena" (Macedo s/d:118). Mas o que Macedo propõe como "pregação plena" é bem pentecostal: "que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo".

De fato, a IURD é vista como evangélica pela grande maioria dos evangélicos. Seus estatutos afirmam o princípio protestante da autoridade da Sagrada Escritura somente. Por trás do sensacionalismo, vemos as ênfases típicas do pietismo. As histórias de conversão são contadas em linguagem tradicionalmente evangélica. A receita de Macedo (s/d:51) para a vida convertida é "a oração, a comunhão constante com Deus e a leitura da Bíblia, aliada a uma vida de pureza e integridade cristã".

A IURD ensina a "marca tribal" do pentecostalismo (Hollenweger 1972:485), a glossolalia como evidência do batismo com o Espírito Santo. Contudo, é verdade que os membros da IURD falam quase casualmente das línguas; o deslumbramento é transferido para a cura (associada muitas vezes ao exorcismo) e a prosperidade. Isso não reflete, necessariamente, uma dirença de experiência, mas uma diferença de expectativa com respeito à ênfase apropriada nos "testemunhos".

Quanto à ética comportamental, a receita Universal de vida redimida diverge da pentecostal tradicional em apenas dois aspectos: em áreas como vestuário e embelezamento feminino as expectativas são mais liberais[10]; e em nenhuma área há controles disciplinares. Trabalhando com um conceito de *camadas* (mero assistente, membro, obreiro, pastor), abandonando a tradição pentecostal de usar um código de vestimenta como porteira da comunidade e abrindo mão dos controles disciplinares, a IURD atrai para seus cultos um tipo humano que não se vê na AD.

---

10. Com relação a certos tabus tradicionais a IURD é, sem dúvida, mais liberal. Numa publicação da igreja, há um artigo sobre "Maquiagem"; não sobre a sua pecaminosidade, mas sobre como fazer uma boa maquiagem (*Folha Universal*, 14/6/92, p. 11).

O grau de explicitação das exigências comportamentais varia segundo a camada à qual a pessoa pertence. "Há mais cuidado com o testemunho dos *obreiros*", diz um pastor. Mesmo assim, esse cuidado se processa "sem normas". Há uma ideologia da interioridade como a única base para a vida transformada, em contraste com o que se considera o legalismo de outras igrejas. Mas as pregações deixam claro que se deve abandonar as drogas, o homossexualismo, a promiscuidade e a loteria. Diz um pastor: "Um membro que bebe e fuma não tem Cristo. Mas nada de exclusão ou disciplina de membros".

Quanto à questão do sincretismo, é verdade que a IURD rompe com a pobreza simbólica do protestantismo brasileiro. Mas há limites; embora a igreja faça uso farto de símbolos, não há uso algum de imagens na adoração. O pentecostalismo anterior já democratizara a *palavra* por meio das línguas e profecias, mas hesitou em recuperar os outros sentidos. A IURD, porém, quebra a dependência protestante da palavra, fazendo amplo uso da visão, do tato e dos gestos. Em uma só página da *Folha Universal*, lemos a respeito dos seguintes símbolos: o Pão da Fartura, a Maçã do Amor, a Rosa Consagrada, o Nardo Ungido, a Sarça dos Milagres, o Sabão em Pó Ungido e uma mesa de frutas simbolizando a prosperidade. Sem falar na Reunião da Paz ("os participantes comparecerão vestindo uma blusa branca e carregando uma rosa branca") e na Vigília do Clamor de Jonas ("os participantes se concentrarão dentro da representação simbólica de uma baleia")[11]. A justificativa do uso de tais recursos é parecida com a da Igreja Católica. Segundo um pastor, as pessoas precisam deles como incentivo à fé, mas o que resolve é a fé.

Uma prática central na IURD é uma adaptação da novena católica: as *correntes*, períodos especificados (como sete quintas-feiras) de oração, jejum e freqüência à igreja, com vistas à

---

11. *Folha Universal*, 1, 12, 14/6/92, p. 3.

obtenção de uma graça especial[12]. As igrejas Universal têm um esquema semanal quase idêntico:

> Segundas-feiras: Corrente da Prosperidade
> Terças-feiras: Corrente da Saúde
> Quartas-feiras: Corrente dos Filhos de Deus
> Quintas-feiras: Corrente da Família
> Sextas-feiras: Corrente da Libertação (para "pessoas que têm problemas espirituais por obra de bruxaria, feitiçaria, macumba, inveja, olho-grande, aqueles que tiveram contato com entidade, ouvem vozes, vêem vultos")
> Sábados: Corrente da Grandeza de Deus (problemas financeiros, "traga seus materiais de trabalho").
> Domingos à tarde: Corrente Sentimental[13]

Do ponto de vista do indivíduo, as *correntes* são um processo de limpeza do passado, permitindo que as coisas venham à tona e sejam tratadas pelo exorcismo; do ponto de vista institucional, elas ajudam a firmar a adesão eclesiática. Mas não são vistas de forma mágica; antes, reforçam a transformação de vida. Como disse um membro: "Não adianta fazer corrente e continuar fazendo coisa errada, fumando, bebendo, cometendo adultério".

Enfim, a IURD é uma atualização das possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. A frase de Macedo ("Jesus Cristo... *antes de tudo*, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo" [grifo nosso]) é programática. A ênfase da primeira onda pentecostal foi o batismo com o Espírito Santo certificado pelas *línguas*; a da segunda onda foi a *cura*; e a da terceira é a libertação[14], pelo *exorcismo*, da possessão maligna relacionada principalmente com os cultos mediúnicos.

---

12. A IURD não foi o primeiro grupo pentecostal a lançar mão do método, mas o incorporou mais plenamente à sua estratégia.
13. *Plenitude*, IX, 55, agosto/setembro de 1991, p. 11.
14. O uso do termo "libertação" não é, como supõem Jardilino e Cardoso (1990:9), uma apropriação de um termo religioso da moda, pois o uso no pentecostalismo, no sentido de libertação do poder demoníaco, é anterior ao surgimento da Teologia da Libertação.

A mudança reflete, em primeiro lugar, a realidade social dos anos 80 sobre uma população imbuída de uma visão "encantada" do mundo. Entre os evangélicos há uma idéia bastante generalizada de que o Planalto está sob maléficas influências místicas desde o governo Figueiredo, ou seja, precisamente desde o começo da recessão. Falando da Nigéria, Marshall relaciona um aumento na incidência de medo dos "poderes do mal" com uma maior instabilidade social (Marshall 1991:34).

Uma outra razão, porém, pela maior ênfase no exorcismo é a percepção de que o catolicismo está em declínio e que a grande concorrente é a Umbanda. Com o fortalecimento desta, surge uma forma de protestantismo que a ataca mais diretamente. Há um contraste com a Assembléia de Deus aqui. Na IURD, contatos passageiros com a "macumba" são destacados na biografia pessoal. Em contraste, bem menos adeptos da AD reivindicam ter passado por tais práticas (Hoffnagel 1978:46). Isso pode refletir não só uma diferença real nos públicos, mas também uma diferença na forma de retrabalhar a autobiografia[15].

No pentecostalismo tradicional os demônios são mantidos à distância mais do que enfrentados. Mas na IURD (e nos movimentos de cura divina, dos quais a IURD copiou algumas práticas), eles são buscados e enfrentados (Monteiro 1979:107).

> "Ao invocar os demônios para que se apresentem sob a forma de caboclos, pretos-velhos etc., os pastores 'acatam' todo o panteão afro-brasileiro... [Mostram que tais coisas] existem, mas que ele tem poder sobre elas... [Há] uma inversão de valores. As entidades existem, mas não são... protetoras... A eficácia da proposta... não está na criação de um novo modelo de relação com o sobrenatural, mas justamente na repetição de um modelo já existente" (Soares 1990:87-89).

---

15. O alto índice de convertidos oriundos da Umbanda põe em xeque a interpretação de Fry e Howe (1975) a respeito do crescimento simultâneo do pentecostalismo e da Umbanda no Brasil urbano.

Embora a IURD faça exorcismos sem exigir a conversão, à maneira de uma igreja territorial oferecendo serviços a todos os interessados, eles não são vistos como fim em si mesmos. Visa-se, em última análise, a conversão, ou seja, a reorganização da vida.

O sucesso da estratégia se deve à associação na mente do povo (após anos de pregação evangélica) entre o diabólico e a Umbanda e o Candomblé (Macedo, Carmen 1986:134). Estes cultos têm sido incapazes de enfrentar a IURD; entre outras razões[16], cabe ressaltar que as duas religiões não estão em simetria sociológica no Brasil. "Para muita gente de santo o candomblé é um corpo sem cabeça. A cabeça está na religião cristã" (*ib.*:95). Isso deixa os cultos mais vulneráveis quando, pela primeira vez, se defrontam com uma atitude de enfrentamento por parte dos cristãos. O catolicismo tolerava a dupla filiação; o protestantismo histórico, de mentalidade estrangeira, desconhecia o problema; e os pentecostais mais antigos mantinham-se à distância. A abordagem direta da IURD é incentivada pelo fato de que muitos adeptos de cultos afro-brasileiros "falam dos crentes com uma certa inveja... No fundo, eles têm consciência de que a vida das pessoas melhora... [mas] sabem que não querem esse tipo de melhora para si mesmos" (*ib.*:101). É esse impasse que a ação "agressiva" da IURD visa romper.

Várias técnicas que a IURD emprega foram copiadas das agências de cura divina (Monteiro 1979:84-101). Mas estas não formam comunidades e não doutrinam seus membros, contentando-se em atender demandas particularistas como a cura e a prosperidade. A IURD é combinação de igreja pentecostal e agência de cura divina, pois une a preocupação com as demandas particularistas e com a demanda espiritual de salvação.

---

16. Como a adoção (invertida) pela igreja da visão de mundo afro-brasileira, e a ausência de uma noção de salvação nesses cultos, a qual faz com que não haja sentido querer a adesão exclusiva.

Essa combinação aponta para uma das características mais interessantes: o relativo não-sectarismo. Assim como uma *igreja territorial*, a IURD une a prestação de serviços religiosos a todos os interessados e os conceitos cristãos de compromisso e comunidade. Todos os assistentes são incentivados a vir aos cultos de quarta-feira e domingo, nos quais ressalta-se o progresso espiritual mais do que algum benefício específico.

De acordo com um modelo de *igreja*, a IURD trabalha com um conceito de *camadas*. No nível mais baixo, oferecem-se serviços para uma clientela flutuante. No próximo nível, há os membros, mas destes ainda não se fazem muitas exigências comportamentais. Depois, vem o nível dos obreiros voluntários, para quem as exigências são maiores. Finalmente, vem o nível dos pastores pagos.

A IURD concorre no mercado popular onde as lealdades são frágeis. Oferece algo que dá para testar sem compromisso. Há uma abertura para a *rua* onde, segundo da Matta (1978:70-74), o brasileiro se sente aflito e desamparado. A entrada inicial é fácil e descompromissada, ao passo que em outras igrejas protestantes é mais determinante e geralmente ocorre através de contatos prévios. Sem o formalismo e o esforço de passar pela cultura escrita[17] que caracterizam a AD, o estilo da IURD é sintonizado com a cultura pós-literária. Seu sucesso parece ter muito a ver com o cruzamento que faz entre duas pontes: uma que a liga à tradição religiosa nacional e outra ligada com a cultura urbana do Brasil moderno. O contraste entre os estilos culturais do pastor Universal e do pastor tradicional da Assembléia de Deus é paralelo àquele entre o empresário tradicional e o moderno.

---

17. A IURD é ambígua quanto ao estudo. A leitura da Bíblia é encorajada, mas de forma assistemática, e o uso de literatura sobre a Bíblia é desencorajado. Os convertidos não parecem ser incentivados a prosseguir nos estudos seculares; talvez devido à percepção de que a educação formal não é tão importante como meio de ascensão social nos anos 80 e 90. Quanto à formação dos pastores, a IURD experimentou inicialmente com cursos em seminários pentecostais. Mas a formação não era apropriada para atender os tipos sociais que queriam atrair (*Plenitude*, agosto/setembro de 1991, p. 15). A solução foi formar seus próprios quadros no Instituto Bíblico Universal. O curso é por convite, não tem duração fixa e frisa aspectos práticos.

"Enquanto a velha classe empresarial... transpirava confiabilidade por meio de ternos sóbrios, modos contidos, controle e moderação... [os yuppies] exibem seu sucesso por meio de um estilo pessoal extrovertido e exibicionista... O andar apavonado, o consumo conspícuo e os trajes da moda são partes essenciais da sua atividade profissional" (Martin 1991:6).

Consoante com esse estilo, a Igreja Universal tem uma estratégia ousada de expansão diversificada. Está construindo um relação com a sociedade brasileira que grupo protestante algum já teve (seja por causa do estrangeirismo, mentalidade sectária, ou simples falta de expressão numérica). As vezes essa relação é atribuída a faro empresarial, mas não é só isso. A Universal tem uma visão de penetração da sociedade, um conceito arrojado de *missão religiosa*. Todo império econômico (e força política) é funcional para a missão religiosa: as televisões (a Record e retransmissoras, e uma participação minoritária na TV Rio), as emissoras de rádio (mais de uma dúzia), o jornal diário (*Hoje em dia*, de Belo Horizonte) e a gráfica para divulgar a mensagem religiosa; uma construtora para erguer os templos; uma fábrica de móveis para mobiliá-los; e um pequeno banco para facilitar as transações financeiras, inclusive para o exterior. Na amplitude de suas atividades, a IURD começa a parecer com a Igreja Católica ou com uma igreja protestante nacional na Europa.

Com relação à Rede Record, Macedo percebeu que era mais fácil e rápido comprar uma emissora do que ganhar uma concessão, mesmo que pudesse haver problemas junto à Secretaria Nacional de Telecomunicações. Nas negociações, mostrou desenvoltura. "Convencido de que a família Machado de Carvalho e o empresário Sílvio Santos... não teriam disposição para abrir negociações com uma igreja protestante nascida numa antiga agência funerária..., contratou [um empresário] amigo... de Sarney, para fazer as primeiras sondagens. E acionou outro empresário... para aparecer como... cabeça de um fictício grupo de catorze homens de negócios"[18].

18. Dias Lopes, J.A., "O bispo não é santo". *Veja*, 17/7/91, p. 58-60.

Como proprietário, Macedo tem mostrado bastante realismo econômico e religioso (ao contrário da experiência anterior de posse evangélica de televisão, a TV Rio de Nilson Fanini), mas tem tido uma constante luta política. É mais rápido comprar uma emissora do que obter uma concessão, mas o trabalho político é adiado para um segundo momento, o da homologação da transferência pelo governo. Macedo sabia que estava entrando num ramo disputadíssimo pela classe política, e fez o possível para se escudar. Apoiou Collor desde o primeiro turno. A compra se deu poucos dias antes da eleição e o ritmo dos pagamentos parece ter relação com a data da posse de Collor. As crises posteriores também parecem refletir um rompimento entre Macedo e Collor e a ambição deste de montar uma rede própria. Em 1991, ao que tudo indica, o governo pressionou Macedo a vender a Record para José Carlos Martinez, sócio de P.C. Farias[19]. Possivelmente Macedo teria perdido a Record para prepostos de Collor, se este não tivesse precisado de apoio parlamentar contra o impeachment. No final do seu governo, Collor renovou a concessão da Record que vencia em outubro de 1992[20].

A organização da Igreja Universal facilita o controle centralizado e a inovação metodológica constante. Em *Economia e Sociedade*, Weber mostra como a religião pode se descolar das demandas sociais através da formação de uma classe sacerdotal detentora do poder de definir a mensagem. A IURD procura minimizar a dependência das demandas leigas de várias maneiras. Primeiro, através da diversificação da origem dos ingressos. Em segundo lugar, por meio de um esquema eclesiástico que não cria fortes laços horizontais entre mem-

---

19. *O Estado de S. Paulo*, 20/7/91, p. 9.

20. *Contexto Pastoral*, setembro/outubro de 1992, p. 9. Na programação, Macedo tem sido sensível ao mercado; ademais, as dificuldades financeiras e políticas o fizeram proceder cautelosamente nas inovações. No todo, a programação destoa pouco da dos demais canais. Mantém o tradicional *Despertar da Fé* como o único programa especificamente religioso, mas inova com a *25ª Hora*, debates ao vivo, à meia-noite, apresentado por pastores. Os convidados são pessoas eminentes no campo em discussão (Aids, mau hálito, pena de morte, música popular brasileira...). Em geral, acaba-se levando o tema para um enfoque religioso.

bros. Não se permite a participação congregacional a nível decisório, evitando que o tradicionalismo se imponha. Em terceiro lugar, através de mudanças freqüentes dos pastores, evitando a formação de bases independentes de poder. As transferências são facilitadas pela padronização: "quem viu uma igreja Universal, viu todas", dizem. E, em quarto lugar, pela economia de gastos por meio da utilização de muitos pastores baratos porque jovens, solteiros ou recém-casados sem filhos, muitas vezes com baixas expectativas de sustento porque recém-saídos das drogas ou outra forma de vida desorganizada. Para eles, o pastorado oferece várias vantagens: uma disciplina e supervisão capazes de reforçar a recuperação; um contexto para compartir o deslumbramento da vida reconstituída; e um sentido de importância. Não menos importante é a garantia de sobrevivência, mesmo modesta. Alguns pastores ex-viciados estariam para a IURD um pouco como os "filhos da igreja" estavam para o catolicismo da República Velha: "donativos em espécie moldados pela corporação como mão-de-obra especializada" (Miceli 1988:97,103,107,108). A IURD também conta com a mão-de-obra gratuita dos muitos *obreiros* e *obreiras*[21]. Vestindo um uniforme que lembra o de comissários(as) de bordo, recepcionam as pessoas, expulsam os demônios, cuidam das crianças e limpam o templo.

Quanto ao sistema de remuneração de seus pastores, a igreja faz mistério[22]. Temos a impressão de que o sistema de remuneração não é uniforme e que a distribuição das receitas é bastante desigual, criando uma "aristocracia" e um "clero menor". Nada de novo aí na história das religiões. Mas, ao contrário de situações parecidas (o judaísmo neotestamentário,

---

21. Em 1993 a IURD decidiu "ampliar o ministério feminino" e disse que 30% dos alunos do Instituto Bíblico eram mulheres (*Tribuna Universal*, março de 1993, p. 1).

22. Um ex-líder da igreja afirma que os pastores recebem um percentual sobre a arrecadação (*Jornal do Brasil*, 27/5/91, p. 10). Um pastor estadual nega isso, dizendo que o salário varia de acordo com a situação familiar, custo de moradia e necessidades do ministério. Segundo um artigo jornalístico, Macedo "permite que os pastores casem e tenham filhos, embora não o recomende, devido ao fato de que eles recebem somente uma pequena ajuda de custo e moradia e com freqüência são obrigados a deslocar-se" (*VIP/Exame*, julho de 1992, p. 44).

a Igreja Católica em muitas épocas), a IURD opera num contexto pluralista e tem que levar em conta as alternativas de emprego ou de autonomia no campo religioso. Por enquanto, a expansão rápida, oferecendo amplas oportunidades de promoção na hierarquia (de pastores regionais e estaduais para assistentes diretos de Macedo), ajuda a manter o sistema.

Hoje, Edir Macedo é o líder inconteste da Igreja Universal e de todas as suas atividades. Mas não está nos mesmos moldes dos grandes líderes da segunda onda de pentecostalismo, Manoel de Mello e David Miranda. A incapacidade administrativa de Mello e o familismo de Miranda limitaram a expansão e impacto de suas igrejas. Macedo, porém, além de líder religioso, é empresário e administrador (com certa formação universitária, algo que o distancia muito de Mello e Miranda). Tem mostrado capacidade na escolha de pessoas em posições-chave (advogados, policiais, juízes, empresários, homens do mundo das comunicações), mas ele próprio mantém as rédeas nas mãos graças ao seu monopólio teológico e ideológico. Um outro contraste com Mello e Miranda é o estilo menos personalista (na televisão, por exemplo, Macedo se dilui). Embora possuindo fortes elementos de autoridade carismática (amplos poderes de inovação), a continuação da IURD não parece depender de sua sobrevivência. É instrutivo recordar o caso de uma entidade hoje respeitável, o Exército da Salvação, cujo fundador carismático e autocrático, William Booth, inicialmente registrava todas as propriedades do movimento em seu próprio nome e transmitiu a liderança para seu filho (Wilson 1970:61).

A Igreja Universal é uma das principais portas de entrada no Brasil de uma corrente religiosa norte-americana conhecida como a Teologia da Prosperidade (TP) ou "health and wealth gospel"[23]. A TP é uma etapa avançada de secularização da ética protestante.

---

23. A IURD e a igreja de Soares popularizaram a TP entre a classe baixa e média baixa. Entre pequenos e médios empresários, a grande portadora é a organização chamada Adhonep.

"A corrupta igreja medieval pedia os bens deste mundo e prometia recompensas na vida futura. A igreja pós-reforma exigia o ascetismo intramundano como sinal da eleição que garantia recompensas na vida futura. Na sua primeira transformação, isso cedeu o passo à idéia de que as recompensas deste mundo eram produto do esforço intramundano. Alguns elementos da igreja eletrônica foram mais longe na secularização da ética protestante. Prometem que os salvos serão recompensados nesta vida com saúde e prosperidade. Ser rico não é só uma coisa boa mas pode vir... sem a necessidade do esforço diligente" (Bruce 1990b:158-159).

A mola propulsora da TP é a "confissão positiva". "Se você quer ser uma pessoa de sucesso... seja aquela que possui a confissão correta... Nunca confesse dúvidas, temores, doenças ou qualquer outro mal" (Soares s/d:9,46). A afirmação da cura é a necessária antecipação do estado desejado. Cria-se um círculo fechado que garante a afirmação pública do milagre. Admitir qualquer problema de saúde seria abrir-se aos poderes malignos e colocar em risco a cura que se almeja.

A TP ensina que a pobreza é resultado de falta de fé ou de ignorância. O princípio básico da prosperidade é a doação financeira, entendida não como um ato de gratidão ou devolução a Deus (como na teologia tradicional), mas como um investimento. Devemos dar a Deus para que ele nos devolva com lucro. Mas quem são os procuradores de Deus na terra? A ênfase da TP não está na doação caritativa, mas na doação eclesiástica; uma teologia funcional para convencer as pessoas a financiarem ministérios caros (Gifford 1991:13).

Essa teologia é uma das alternativas pentecostais diante dos bens materiais. "A pessoa [que sofre privações]... pode desenvolver um sistema no qual essas coisas são consideradas prejudiciais ou de pouco valor... ou um sistema que visa lhe dar posse delas" (Hollenweger 1972:484). A TP desenvolve-se quando o pentecostalismo norte-americano atinge uma base social mais ampla com a renovação carismática nas igrejas históricas (anos 50 e 60) (Stoll 1990:50). Representa mais uma etapa no declínio da ética protestante.

"O ascetismo intramundano... se encaixa melhor com os interesses materiais de uma classe social que tenha a oportunidade de ascender pela diligência... [Não é o caso dos negros americanos, o que ajuda a explicar a] popularidade de milagres no pentecostalismo negro... [O ascetismo] se encaixa melhor também com uma cultura orientada para a produção... As sociedades industriais modernas enaltecem os heróis do consumo... [Segundo Merton] há uma disjunção no coração das democracias modernas. Todo o mundo é incentivado a querer e esperar as mesmas coisas boas da vida... Mas os meios... não são distribuídos igualitariamente" (Bruce 1990b:159-160).

Bruce frisa, porém, que apenas pessoas já religiosas "vêem soluções para seus problemas econômicos em atividades religiosas" (*ib.*:161). A religiosidade popular é a base para a expansão da TP no Brasil.

A TP é uma acomodação da religião evangélica à modernidade, na qual passa a ser apresentada "não tanto como mais verdadeira que outras religiões, mas como superior nos benefícios intramundanos que oferece" (Hunter 1983:91).

A plausibilidade da TP em contextos pobres é facilitada pelas expectativas modestas da religiosidade popular, na qual

"pede-se a cura desta doença, não da doença em geral... [Não se pede] para o santo mudar o mundo e acabar com a morte. [Os pedidos] não se dirigem às 'leis' da existência, mas às incertezas" (Fernandes 1982:45-46).

"Os projetos de vida [entre moradores da periferia] são sempre planos de ascensão social... [mas] quase sempre marcados pela modéstia e bom senso" (Caldeira 1984:179,181).

Além disso, mudou a atitude diante da pobreza.

"Os pobres urbanos de hoje vivem a pobreza como privação... Perdeu-se o sentido religioso da redenção pelo sofrimento" (Zaluar 1985:115-116).

É a brecha para a TP, um discurso religioso negador da pobreza, rejeitando a tradicional teodicéia cristã.

Há outro discurso negador da pobreza no meio popular: o das Comunidades Eclesiais de Base. Se estas representam uma

"religião de mudanças", a IURD é uma "religião de resultados". Como diz Stoll, "render-se a Cristo é mais fácil do que transformar a ordem social" (1990:314). Ao contrário do que diz Rubim ("ao invés da alternativa de um mundo possível [a libertação sócio-econômica, a IURD] propõe um 'Reino de Deus' totalmente inacessível à grande maioria" [1991:97]), a proposta da IURD tem mais plausibilidade: como a loteria, oferece uma chance de saída da miséria. Há casos suficientes de pessoas que melhoram (e que dão testemunho de sua experiência) para manter a necessária plausibilidade.

No contexto do capitalismo selvagem, a IURD proclama a sobrevivência dos mais fiéis. Quem tiver fé, progredirá; os outros serão empregados a vida toda. A receita não se limita a ações dentro do campo religioso, mas abarca uma análise realista das oportunidades econômicas do Brasil dos anos 80 e 90. Como disse um pastor: "Não adianta só dar o 'sacrifício' e ficar acomodado. Tem que abrir um negócio qualquer. Como empregado você nunca vai ficar rico". A valorização do trabalho autônomo[24] coincide com a cultura popular, no desejo de "não dar o tempo para ninguém" (Caldeira 1984:187).

O ideal da IURD, porém, não é ser autônomo mas tornar-se empregador. As revistas da IURD contêm sugestões práticas de ramos de atividades e o capital inicial necessário[25]. O fato de que este modelo só poderia ser vivido por uma minoria da população não prejudica a plausibilidade da mensagem. Há múltiplas explicações pelo fracasso, as quais legitimariam a continuação de uma classe de empregados. Da mesma fôrma da magia azande estudada por Evans-Pritchard, o próprio sistema prevê os casos desviantes e os explica. Como disse um *obreiro* que lamentou seu próprio fracasso econômico: "o erro não está na palavra de Deus mas na própria pessoa". Supera-se,

---

24. Em outros ramos pentecostais sempre se valorizou o trabalho autônomo, mas não em relação com as possibilidades relativas de enriquecimento. Antes, era porque facilitava dar tempo para a igreja e evitava o contato com ambientes hostis à fé.

25. Por exemplo, *Tribuna Universal*, 2, outubro/novembro de 1991, p. 11.

assim, a tensão dos membros das CEBs, para os quais "no fundo, o que se deseja é progredir, mas... junto com os outros. Isso dependeria... [de] um capitalismo sem contradições" (Macedo 1986:279).

Qual o efeito social da teologia pregada pela IURD: leva ao acionamento de mecanismos sociológicos de ascensão social, ou cria uma dependência de mecanismos não-racionais de enriquecimento? As recomendações são filtradas criticamente pelos membros. Como afirma uma senhora recém-convertida: "Não vou perder [meu emprego, para abrir um negócio], tenho que pegar a minha aposentadoria. A gente tem que ter o capital também. O pastor diz que Deus é muito rico, é dono do ouro e da prata. Mas eu acho que não é tanto assim". Edir Macedo afirma que a solução para a crise econômica é espiritual.

> "Só que isso não acontece automaticamente e de forma coletiva, e sim de pessoa em pessoa. Para cada pessoa que se revolta contra sua própria situação e chega até dizer 'Ou o Senhor é Deus e me abençoa, ou o Senhor me abandona de uma vez...', abre-se uma porta... Mas é preciso acreditar em Deus, em si mesmo, na força do seu trabalho e... lutar"[26]

A mensagem da IURD, então, pode representar um reforço para a ética do trabalho e para a iniciativa empresarial num contexto adverso. Mas, ao contrário do puritanismo popular da clássica "ética protestante", separa as questões de prosperidade e salvação. Falta-lhe o forte mecanismo psicológico (angústia quanto ao destino eterno) que teria impelido o puritano médio (mesmo em contradição com a sua teologia oficial) à busca racional da prosperidade.

A ética da IURD pode ser contrastada com a da AD. Esta representava a ética tradicional do capitalismo primitivo, uma luta longa e árdua para alcançar a modesta respeitabilidade pequeno-burguesa. A Universal, por outro lado, encarna uma

---

26. *Ib.*, p. 12.

versão religiosa da ética *yuppie*, o enriquecimento súbito através de jogadas audaciosas[27].

Um dos aspectos mais controvertidos da atuação de Edir Macedo é o seu próprio estilo de vida. Ele justifica seu gosto por residências e automóveis caros, comparando-os com os "palácios de representação" do Papa. Certamente não é o primeiro líder eclesiástico a viver bem. Ademais, ao contrário de outros, ele não é hipócrita ao fazê-lo, pois apenas vive de acordo com a teologia proclamada diariamente de seus púlpitos. Se não faz "sacrifícios" como os fiéis pobres, é porque já alcançou a meta de ser rico. Não precisa ser exemplar no seu desprendimento porque já é exemplar na sua riqueza. Mesmo assim, a comparação com o Papa pode ser desgastante a médio prazo. A história mostra que dificilmente uma forma de cristianismo continua por muito tempo na utilização despudorada da riqueza, sem que suscite uma contestação interna que vise o resgate da religião para finalidades mais altruístas. Graças à sua natureza sociológica, a Igreja Católica conseguiu desenvolver mecanismos para incorporar tais reações; será muito mais difícil para a IURD fazê-lo.

Boa parte do debate público em torno da IURD tem a ver com aspectos financeiros: os métodos de arrecadação e a compra da Rede Record. Independentemente dos juízos éticos que queiramos fazer, é necessário situar essas questões sociologicamente.

Toda organização religiosa precisa de dinheiro para viabilizar seus empreendimentos. Este fato é às vezes esquecido porque muitas igrejas tratam de diminuir, logo que possam, a visibilidade do seu substrato econômico. As opções básicas de viabilização econômica, abstratamente consideradas, são as seguintes: financiamento do Estado ou do exterior; rendas ou lucros de atividades econômicas; dinheiro dos fiéis por meio de doações ou de cobranças de serviços.

---

27. A AD não está imune a essa mudança e a TP tem seus defensores lá. Mas a herança dos pioneiros suecos ainda freia sua aceitação. Entre muitos membros simples subsiste a velha desconfiança diante da riqueza e um certo populismo religioso que vê os deserdados como espiritualmente privilegiados.

No Brasil, a Igreja Católica vive de todas essas opções (inclusive dinheiro do Estado, como fornecedora de serviços sociais e educacionais). Mas nem todas estão disponíveis (e certamente não nas mesmas proporções) para todas as igrejas. Na fase de acumulação primitiva de capital, duas são as opções mais viáveis: financiamento externo e doações dos fiéis. Os apelos insistentes por doações correspondem a essa fase.

No caso das igrejas pentecostais, a fase inicial é especialmente aguda. Como todos os grupos protestantes, seus funcionários não são celibatários. Além disso, estão numa situação de mercado, onde, ao contrário da situação de monopólio, é necessário produzir resultados imediatos. Ademais, os pentecostais atuam com os pobres. Seja qual for o método usado, será passível de crítica ("exploração dos fiéis", "subvenção da CIA...").

As igrejas antigas, do alto da sua acumulação secular de capital, ocultam melhor seu substrato econômico e podem se dar ao luxo de condenar os métodos das *seitas*, mesmo que os tenham usado no passado. A Igreja Católica na República Velha, por exemplo, teve que fortalecer-se institucionalmente após séculos de negligência sob o padroado. Alguns prelados recorreram

> "a expedientes 'condenáveis' que motivaram sérios atritos com autoridades civis. Ficaram conhecidos como estando interessados apenas em dinheiro, sendo por vezes acusados de desvio de recursos para pecúlio pessoal... Embora certas acusações tivessem algum fundamento..., boa parte... era conseqüência da crescente visibilidade institucional da corporação eclesiástica, ou, então, provinha daqueles setores dirigentes que tiveram seus interesses políticos feridos..." (Miceli 1988:87,148-149).

A situação de mercado religioso em que opera a IURD significa não apenas a concorrência, mas o colapso de estruturas monolíticas de plausibilidade. Sem a plausibilidade da igreja medieval, a IURD não pode vender indulgências para comutar tantos anos de purgatório. Suas promessas precisam ser mais imediatas e intramundanas.

Como muitas igrejas evangélicas, a Universal ensina o dízimo[28]. Ela também faz apelos para "ofertas" e "sacrifícios". Estes são campanhas especiais que visam a doação de uma quantia excepcional.

> "Os pentecostais... desafiam o próprio dinheiro, entregando-o ousadamente, além das contas, para a obra de Deus... As pessoas de fora escandalizam-se com tanta bravata, e suspeitam charlatanismo. Esquecem-se, contudo, que a farsa, quando existe, pressupõe a possibilidade da versão verdadeira... A autoconfiança que [os pentecostais] encontram em meio às tribulações correntes não se explica pela manipulação comezinha de interesses menores"[29].

Entrevistas mostram que os apelos geralmente são filtrados pelos membros. Uma senhora afirma que poucos estão participando dos "sacrifícios" porque "as coisas estão difíceis demais". Outro membro diz que participa "quando Deus me toca". Acrescenta em seguida, "quando eu tenho condições, eu participo".

Para o membro comum, as doações muitas vezes substituem os antigos gastos com remédios, bebida ou drogas. Mesmo quando a conversão não trouxe uma economia direta, pode ter suscitado novas atitudes que resultam em vantagens financeiras. Para muitos membros, a doação à igreja e a racionalização do comportamento econômico são inseparáveis. Vieram juntas e fazem parte de um pacote de transformações; um pacote precário constantemente ameaçado pelos padrões antigos de comportamento. A doação encarna o compromisso com o padrão novo e, como tal, não é necessariamente contraproducente da perspectiva da economia doméstica.

A IURD tem sido alvo não só de controvérsia mas de inquéritos, parecendo estar sempre à beira do desastre. Há três

---

28. A IURD espera indiferença do fiel quanto ao destino do dinheiro arrecadado; ela "entra como mediadora do pacto entre o fiel e Deus no plano financeiro" (Jardilino e Cardoso 1990:14). Embora ainda poucas, as obras sociais parecem estar em expansão. Entre elas, há um orfanato, um projeto de alfabetização e ajuda para vítimas de desastres.

29. Rubem César Fernandes, *Jornal do Brasil*, 21/10/90, suplemento *Idéias*, p. 4-5.

conjuntos de denúncias e investigações: da Polícia Federal e da Receita Federal sobre a origem do dinheiro para a compra da Rede Record; as denúncias do ex-pastor Universal, Carlos Magno de Miranda; a respeito do envolvimento de Macedo com lavagem de narcodólares; e o processo movido por um grupo de ex-membros, por estelionato, curandeirismo e charlatanismo.

A Polícia Federal começou a investigar a compra da Record pouco tempo depois de concluído o pagamento no primeiro semestre de 1990. Foi concluído que, para financiar a compra, Macedo tomou empréstimos a longo prazo sem juros da igreja (a qual tem isenção fiscal como entidade sem fins lucrativos). Em abril de 1992, Macedo e a igreja foram multados pela Receita Federal[30].

Carlos Magno, ex-pastor Universal no Ceará, acusou Macedo, em maio de 1991, de ter recebido 1 milhão de dólares de um traficante colombiano em dezembro de 1989. A igreja retrucou, acusando Magno de ter extorquido dinheiro da igreja e de ter se candidatado a deputado federal contra as recomendações da igreja[31]. O rompimento se deu logo após sua derrota eleitoral. Em outubro de 1991, Macedo foi intimado a depor na CPI do Narcotráfico. Lá, houve um lobby discreto dos deputados evangélicos a seu favor, e o relator da CPI afirmou que "até agora, não vi grandes provas"[32]. Carlos Magno não compareceu à acareação com Macedo marcada pela polícia[33], e acusou o relator da CPI de ter recebido financiamento de Macedo para sua campanha a deputado[34]. Em junho de 1992, Magno foi condenado a um ano de prisão por difamação contra o relator[35].

O terceiro conjunto de investigações concerne o processo movido por um grupo de cinco ex-membros da igreja em 1988,

---

30. *Folha de São Paulo*, 7/5/92, p. 1-6.
31. *Folha de São Paulo*, 2/6/91, "O Beijo de Judas".
32. *Jornal do Brasil*, 23/10/91.
33. *Jornal do Brasil*, 9/11/91, p. 4.
34. *O Povo na Rua* (Rio), 20/11/91, p. 6.
35. *Jornal da Tarde*, 1/6/92, p. 16.

alegando que haviam gastado seus bens inutilmente na esperança de milagres. Em fevereiro de 1992, o juiz aceitou a denúncia da promotora, a qual destacou que "os seguidores do bispo são submetidos a exploração porque são 'intelectualmente indefesos'"[36]. O advogado de Macedo rebateu: "É da essência do pentecostalismo a busca da cura através do poder do Espírito Santo. Se isso é curandeirismo e charlatanismo, então todas as igrejas pentecostais teriam de ser condenadas". Ressaltou que a própria ciência já admite a possibilidade de cura em rituais ou cerimônias religiosas por sugestão ou catarse coletiva[37].

Macedo foi denunciado criminalmente por estelionato, charlatanismo, curandeirismo, vilipêndio a culto religioso e incitação a crime. Os promotores concluíram que ele "ludibriava" os fiéis. Um laudo pericial teria concluído que a música tocada durante os cultos induz "a estados alterados de consciência através de enredo musical apropriado... As fitas induzem à cura por meios secretos e infalíveis", o que caracterizaria estelionato, charlatanismo e curandeirismo. A denúncia sobre vilipêndio a culto religioso se baseava num livro de Macedo, *Orixás, Caboclos e Guias*, o qual "ataca as outras religiões e provoca transformações nos fiéis". A acusação de incitação a crime foi baseada no caso de um jovem que havia confessado o assassinato de várias crianças no Rio, dizendo ter recebido "inspiração na Igreja Universal"[38].

A acusação de "vilipêndio a culto religioso", se levada a sério, acabaria com a tradição de polêmica religiosa no Brasil. Antigamente, a polêmica era mais entre protestantes e católicos. Agora, é mais de católicos contra as "seitas" protestantes e de protestantes contra a Umbanda e as correntes esotéricas. Os argumentos do livro de Macedo são comuns na literatura pentecostal[39].

---

36. *Aconteceu*, 7/2/92, p. 8.
37. *O Estado de São Paulo*, 12/5/92, p. 12.
38. *Jornal da Tarde*, 22/5/92, p. 12.
39. Por exemplo, "Guias de Luz ou Assassinos de Crianças?", *Mensageiro da Paz*, maio de 1986, p. 12-13.

Apesar da fragilidade das acusações, Macedo foi preso em maio de 1992, sendo cercado na rua por policiais com metralhadoras. O juiz se dizia convencido dos "nefastos e malsinados efeitos que redundam na eventual liberdade do agente... contando com a colaboração de *massas enfileiradas de pessoas incautas e incultas*, com o propósito notadamente mercantilista"[40]. Após doze dias, Macedo foi libertado; o juiz que concedeu o *habeas corpus* caracterizou sua prisão como "indevida e imatura"[41].

Os acontecimentos paralelos mostraram a força que a Universal adquiriu nos últimos anos. A reação de líderes evangélicos foi de solidariedade, pois as acusações em pauta exigiam uma defesa do espaço social evangélico. Duzentos pastores protestaram na Assembléia Legislativa, alegando que a prisão fora obra de grupos ligados à área de comunicações e de religiosos[42]. Segundo a recém-criada Associação Evangélica Brasileira (AEVB), à qual a IURD não é filiada:

> "O que nos preocupa é o exercício de pretensas leis promotoras dos parâmetros de saúde da prática religiosa... A prevalecerem tais critérios [subjetivos], o princípio de liberdade religiosa no Brasil sofrerá ameaças terríveis"[43].

A Associação Evangélica também influenciou a reação política. Era previsível que deputados ligados politicamente (embora não religiosamente) à IURD saíssem em defesa de Macedo. Assim fizeram Arnaldo Faria de Sá, Roberto Cardoso Alves e Gastone Righi[44]. O que não era tão esperado foi a visita que Lula fez a Macedo na prisão. Políticos e candidatos de vários partidos também se pronunciaram. Vendo a solidariedade evangélica, os políticos cuidaram de não alienar de vez um segmento expressivo do eleitorado.

---

40. *Correio Popular* (Campinas), 26/5/92, p. 13, grifo nosso.
41. *Folha Universal*, 14/6/92, p. 10.
42. *Folha de São Paulo*, 2/6/92, p. 1-4.
43. *Convergência* (da AEVB), 1, 2, p. 2.
44. *Diário Popular* (Campinas), 30/5/92, p. 4.

Há um aspecto interessante da mentalidade de sítio criada pela Igreja Universal. Em grande parte, seus membros comuns crêem que tudo que se lê e se ouve nos poderosos meios de comunicação contra Macedo é falso. É um segmento do "povão" rejeitando a versão "global". As *seitas* podem ser baluartes contra a massificação criada pela indústria cultural. Mesmo não sendo democráticas e tolerantes na sua vida interna, no seu efeito geral na sociedade, como parte de um jogo de forças, elas fortalecem a democracia. Na existência de grupos como a IURD pode haver um lucro para o sistema democrático.

A Igreja Universal sinalizou possibilidades inéditas, tanto no campo religioso em si como de desenvoltura de ação na sociedade por parte de um grupo religioso não-católico. Mesmo que o desfecho seja definitivamente negativo para a igreja, o caso também apontará os limites operantes na sociedade brasileira para iniciativas desse tipo; limites que deverão perder progressivamente a força. Nesse caso, teríamos que ver a Igreja Universal do Reino de Deus, pensando agora no seu aspecto religioso e social inovador e não em quaisquer ilegalidades objetivas que venham a ser comprovadas, como uma igreja à frente do seu tempo.

Bibliografia

Bruce, Steve. *God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism*. Oxford University Press, 1989.

Bruce, Steve. *Pray TV: Televangelism in América*. Londres, Routledge, 1990b.

Caldeira, Teresa Pires do Rio. *A Política dos Outros*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

Da Matta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Fernandes, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

Fry, Peter Henry & Howe, Gary Nigel. "Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo", *Debate e crítica*, 6, julho, 1975.

Gifford, Paul. "Christian Fundamentalism and Development in Africa", *Review of African Political Economy*, 52, novembro de 1991, p. 9-20.

Hoffnagel, Judith. "The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City", tese de doutoramento, Indiana University, 1979.

Hollenweger, Walter J. *The Pentecostals*. Londres, SCM, 1972.

Hunter, James D. *American Evangelicalism: Conservative Religion and The Quandary of Modernity*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.

Jardilino, José Rubens Lima & Cardoso, Ernesto Barros. "Uma Igreja para os Tempos Modernos: Nota sobre a Eclesiologia do Neo-Pentecostalismo no Brasil", Instituto Metodista Superior, mimeo., 1990.

Macedo, Bispo (Edir). *A liberação da Teologia*. 7ª ed. Rio de Janeiro, Ed. Gráfica Universal, s/d.

Macedo, Carmen Cinira. *Tempo de gênesis: o povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

Marshall, Ruth. "Power in the Name of Jesus" *Review of African Political Economy*, 52, novembro 1991, p. 21-37.

Martin, Bernice. "Symbolic Knowledge and Market Forces at the Frontiers of Post-Modernism: Qualitative Market Researchers" *in* Heuberger, F. & Kellner, H. (orgs.) *Hidden Technocrats: the New Class and the New Capitalists*, Nova Iorque, Transaction Press, 1991.

Miceli, Sergio. *A Elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

Monteiro, Duglas Teixeira. "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular" *in* Valle, Edênio & Queiroz, José J. (orgs.) *A cultura do povo*, São Paulo, Cortez & Moraes, p. 81-111, 1979.

Rubim, Christina de Rezende. "A Teologia da Opressão", dissertação de mestrado, Universidade de Campinas, 1991.

Soares, Mariza de Carvalho. "Guerra Santa no País do Sincretismo", *in* Landim, Leilah (org.). *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Cadernos do ISER 23, Rio de Janeiro, ISER, p. 75-104, 1990.

Soares, R.R. *A sua saúde depende do que você fala*. Rio de Janeiro, Graça Editorial, s/d.

Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley, University of California Press, 1990.

Wilson, Bryan. *Religious Sects: A sociological Study.* Londres, World University Library, 1970.

Zaluar, Alba. *A máquina e a revolta.* São Paulo, Brasiliense, 1985.

PARTE III

VISÃO SOCIOLÓGICA



GOVERNO DAS ALMAS

As denominações evangélicas no Grande Rio*

Rubem César Fernandes –
Núcleo de Pesquisas – ISER

1. Introdução

O Núcleo de Pesquisas do ISER acaba de realizar um Censo Institucional Evangélico (CIN) na região metropolitana do Rio de Janeiro[1]. Trata-se de um levantamento, que se quer exaustivo, da variedade de organizações evangélicas existentes nos treze municípios que compõem a região. O CIN informa, portanto, não sobre os indivíduos mas sobre as comunidades formalmente organizadas e sobre a composição institucional do segmento evangélico. É neste material que prtendo basear minha contribuição ao tema em pauta em nosso seminário. Dados de natureza individual serão incorporados a partir de estudos feitos no mesmo Núcleo de Pesquisas sobre a PNAD de 1988[2].

---

* Trabalho apresentado no Seminário "Autoritarismo social X democratização do Estado: desafios à educação", realizado no Instituto de Estudos Avançados da USP em 15-17 de fevereiro de 1993, patrocinado pelas seguintes instituições: UNESCO Institute for Education (UIE – Hamburgo), OREALC, Instituto de Estudos da Religião – ISER, Instituto de Estudos e Pesquisas Educacionais – INEP, Instituto de Estudos Avançados – IEA/USP, The Ford Foundation, Fundação Carlos Chagas, Forum Permanente da FGV. CLACSO.

1. Censo Institucional Evangélico da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. CIN, 6 Mg, Núcleo de Pesquisas, ISER, 1992.
Equipe responsável:
Coordenação: Rubem César Fernandes
Assistente de Coordenação para Análise de Dados e Conceituação do Produto: Leandro Piquet Carneiro
Pesquisadores: Jorge Luis Domingues, Wilson Correia Azevedo Jr.
Pesquisadores Assistentes: Alexandre Brasil, André Luis de Melo
Estagiários: Andréa D. Martins, Carlos Queiroz, Fábio Rebola Teixeira, Helga D. Valentim, Giselle Duarte, José Luis da Silva
Desenvolvimento de Software: Núcleo de Informática do ISER
Apresentação escrita do CIN encontra-se em Rubem César Fernandes: Censo Institucional Evangélico CIN 1992 – 1os Comentários, Textos de Pesquisa, Núcleo de Pesquisas do ISER.
Registro a contribuição indispensável de Leandro Piquet Carneiro, Jorge Luis Domingues, Alexandre Brasil e André Luis de Melo na realização deste artigo. A produção do Censo, e a reflexão sobre os seus resultados, tem sido, verdadeiramente, um trabalho de equipe.

2. Dois trabalhos foram feitos sobre os dados da PNAD: desagregação por regiões e municípios da região metropolitana do Rio de Janeiro; cruzamento de informações a partir da variável definição religiosa.

O interesse pelo segmento evangélico justifica-se, no contexto deste seminário, ao menos por três razões:

* sua crescente visibilidade contrasta com uma carência de pesquisas atuais mais abrangentes a seu respeito. O CIN permite recolher informações elementares, porém significativas para uma aproximação do fenômeno em seu conjunto;

* o crescimento notável do culto evangélico indica a ocorrência de mudanças no cenário religioso brasileiro, mudam as porcentagens da fé. Ademais, a adesão em seara protestante é tematizada justamente como uma experiência de mudança que deve afetar a vida do converso por inteiro. Fala-se mesmo de "um novo nascimento". Assim, correndo o risco das afirmações grandiloqüentes, diria que o movimento evangélico hoje tem um peso simbólico equivalente ao que teve a teologia da libertação (e suas expressões eclesiais) nos anos setenta. É dele que vêm os desafios mais impactantes a provocar respostas dos demais segmentos religiosos. Se as CEBs e as Pastorais Populares atraíram o interesse dos cientistas sociais da década passada, devem eles, nos anos noventa, aprender alguma coisa sobre os "crentes";

* à diferença das CEBs, os evangélicos não estabelecem uma relação explícita entre "religião e política". Insistem, ao contrário, em que seu assunto é outro, de maior alcance e de maior importância – uma transformação pessoal, aqui e agora, que tem por horizonte nada menos que o mundo habitado e a eternidade. A pergunta direta sobre a política dos evangélicos está condenada, portanto, a receber respostas pouco significativas[3]. Aceitando a via indireta e entrando no culto, reencontramos temas que abrem vias de comunicação com a problemática da cidadania: processos de invidualização, práti-

3. Há bons estudos sobre os políticos evangélicos, o que é diferente da política dos evangélicos. Sobre o primeiro tema, com referências bibliográficas: Freston, Paul. "Evangélicos na Política Brasileira", *in Religião e sociedade*, 16/1-2, ISER, Rio de Janeiro, 1992; e Pierucci, Antonio Flávio de Oliveira. "Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte", *Ciências Sociais Hoje*, 1989.

cas associativas, diversificação de linguagens, aproximação entre rito e ética etc.

Não pretendo dar conta aqui da extensão destes temas. A ocasião é boa para uma apresentação de informações provavelmente novas neste círculo, que podem alimentar um diálogo interdisciplinar sob um ângulo ainda pouco explorado. O tema da participação, no entanto, será discutido, tendo em vista uma aproximação das formas de governo vigentes no interior das denominações evangélicas.

2. Os evangélicos no Grande Rio

2.1. A rede institucional (Tabela 1)

Os registros do CIN impressionam num duplo sentido: seu volume e sua complexidade. Recuperando-se os dados por tipo de instituição, encontramos quase 4.000 registros no Grande Rio, que compõem um diferenciado circuito institucional. Os lugares de culto espalham-se por 3.477 endereços. A imagem da igreja evangélica já é um lugar-comum.

Temos registro de 118 instituições evangélicas de comunicação social. Entre elas há 45 editoras, 38 livrarias, 12 estações de rádio, 1 estação de TV, 9 jornais (sem contar periódicos internos de distribuição restrita às suas denominações), além de videolocadoras, gravadoras de discos etc. O rádio é, ao que parece, o instrumento midiático mais utilizado. Em 1992, registramos 295 programas evangélicos semanais nas rádios da região metropolitana.

O clero dispõe de 41 instituições de formação teológica, entre Seminários e Institutos Bíblicos (escolas de nível médio, equivalentes aos cursos de profissionalização). O trabalho do clero é suplementado por 54 organizações missionárias, freqüentemente com mandato interdenominacional, pelo qual percorrem os diversos ramos ("denominações") do protestantismo, ou se dedicam à evangelização de um segmento específico da população ("Atletas de Cristo", por exemplo). Lembre-se ainda que na maioria das igrejas pentecostais a

regra é formar o clero ("obreiros", "evangelistas" missionários, pastores) através de mecanismos informais na prática de difusão da Palavra.

Obras sociais (creches, orfanatos, asilos, hospitais etc.) são 89, sem contar as pequenas obras eventualmente associadas aos templos; e as associações são 18. Entre estas, há associações profissionais como a ADHONEP, por exemplo, uma sociedade de empresários protestantes[4].

2.2. Atividade organizativa (Tabela 2)

Pesquisa feita no *Diário Oficial* do Estado do Rio de Janeiro permite avaliar o ritmo de organização formal de novas instituições religiosas. Examinamos dia a dia 10 trimestres entre 1990 e 1992. Encontramos 991 novas organizações religiosas (de todas as religiões) criadas neste período, ou seja, 8 novos registros em média por semana. Estimamos que mais de 80% deles localizam-se na região metropolitana. É intensa, para dizer o mínimo, a atividade organizativa religiosa na cidade.

As igrejas evangélicas totalizam 63% das organizações criadas no triênio, numa média de 5 por semana, ou o equivalente a uma nova igreja por dia útil. A atividade mediúnica (somando-se kardecista, Umbanda e Candomblé) também é notável. Perfazem média de 2 novos centros por semana. Como as comunidades católicos são filiadas à rede paroquial, não necessitando registro civil, fica prejudicada a comparação com a atividade católica. Encontramos, contudo, registro de apenas uma nova paróquia católica criada na região neste período.

---

4. O CIN consolida diversas fontes de informação: listas de correspondência da Sociedade Bíblica do Brasil, da VINDE, do CEDI, do ISER; listas oficiais de endereços de 25 denominações: listas telefônicas; diário oficial do Estado do Rio de Janeiro, pesquisa de campo e entrevistas para identificação de microdenominações; levantamento de dados primários nas seguintes áreas: bairros de Jacarepaguá e Méier no município do Rio de Janeiro, 1° Distrito de Duque de Caxias, Centro de São João de Meriti, Centro de Nova Iguaçu, Nilópolis.

TABELA 1

INSTITUIÇÕES EVANGÉLICAS NA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO SEGUNDO O TIPO DE INSTITUIÇÃO

INSTITUIÇÕES	TOTAL	%
IGREJAS (TEMPLOS)	3477	91,57
INSTITUIÇÕES DE COMUNICAÇÃO SOCIAL*	118	3,11
INSTITUIÇÕES FILANTRÓPICAS	89	2,34
MISSÕES EVANGÉLICAS	54	1,42
INSTITUIÇÕES DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA	41	1,08
OUTRAS**	18	0,47
TOTAL	3797	100

* LIVRARIAS, EDITORAS, RÁDIOS E JORNAIS.

** ASSOCIAÇÕES, ONGs.

FONTE: CIN – CENSO INSTITUCIONAL 1992

NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

TABELA 2

MÉDIA SEMANAL DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS CRIADAS NOS ANOS DE 1990, 1991 E 1992.

	TOTAL DE INSTITUIÇÕES				MÉDIA SEMANAL			
TIPO DE INSTITUIÇÃO	1990**	1991	1992	TRIÊNIO	1990**	1991	1992	TRIÊNIO
IGREJAS EVANGÉLICAS	141	262	307	710	4	5	6	5
CENTROS MEDIÚNICOS*	40	81	83	204	1	2	2	2
ENTIDADES FILANTRÓPICAS	6	37	42	85	0	0,5	1	0,5
OUTROS GRUPOS RELIGIOSOS***	17	30	28	75	0,5	0,5	0,5	0,5
TOTAL	204	410	460	1074	5,5	8	9,5	8

* "CENTROS MEDIÚNICOS" INCLUI KARDECISTAS, UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS.

** O ÚLTIMO TRIMESTRE DE 1990 NÃO FOI APURADO POR FALTA DE EXEMPLARES SUFICIENTES JUNTO ÀS FONTES DE DOCUMENTAÇÃO ESTADUAIS.

*** TRADIÇÕES ORIENTAIS, NOVAS RELIGIÕES, SOCIEDADES SECRETAS, TRADIÇÕES ÉTNICAS E CATÓLICAS.

FONTES: 1. CIN – CENSO INSTITUCIONAL – 1992
2. DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (D.O.)

2.3. Distribuição pelo espaço urbano (tabelas 3,4; gráfico 1)

A tabela 3 resume o que temos a dizer por agora sobre a distribuição dos evangélicos pelo espaço da cidade. Dividimos o município do Rio de Janeiro em três regiões, segundo indicadores sociais (renda e educação) combinados a uma continuidade espacial. A primeira (Zona Sul) é a mais rica e mais educada, a terceira (Zona Oeste) é a mais pobre e menos educada, enquanto no meio quanto aos dois critérios ficam o Centro e a Zona Norte. Esta divisão da cidade revelou-se significativa para a distribuição dos evangélicos; quanto mais pobre a região, maior a densidade de templos por habitantes e de templos por domicílios. A densidade da presença evangélica é 3 vezes maior na Zona Oeste do que na Zona Sul. Esta razão é confirmada pela PNAD quanto aos números de fiéis por região em 1988. Segundo a mesma PNAD, a relação se inverte para o catolicismo: quanto mais pobre a região, menor a presença católica. Ou ainda, um maior percentual de evangélicos é acompanhado de um menor percentual de católicos.

A tabela 4 e o gráfico 1 confirmam estas observações no quadro mais amplo da região metropolitana: cresce a densidade evangélica na medida em que entramos pela "Baixada". A presença evangélica nas periferias do Rio tende a ser 4 vezes maior do que na Zona Sul.

TABELA 3

PRESENÇA EVANGÉLICA POR REGIÕES DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO: INDICADORES SELECIONADOS

REGIÕES DO MUNICÍPIO**	PERCENTUAL DE PESSOAS COM MAIS DE 8 ANOS/ESTUDO SOBRE TOTAL DE POPULAÇÃO*	PERCENTUAL DE PESSOAS COM MAIS DE 10 SAL. MIN. SOBRE TOTAL DE POPULAÇÃO*	TEMPLOS/ 10.000 HABITANTES	TEMPLOS/ 1.000 DOMICÍLIOS	PERCENTUAL DE PROTESTANTES SOBRE TOTAL DE POPULAÇÃO*	PERCENTUAL DE CATÓLICOS SOBRE TOTAL DE POPULAÇÃO*
ZONA SUL/TIJUCA	62,03	53,65	1,41	0,34	6,62	76,2
CENTRO/ZONA NORTE	39,92	25,09	2,83	0,89	10,16	72,24
ZONA OESTE/SUBÚRBIOS	35,93	15,35	3,63	1,23	18,12	66,9

* DESAGREGAÇÃO COM BASE NOS DADOS DA PNAD 88

NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

** COMPOSIÇÃO DAS REGIÕES

ZONA SUL/TIJUCA

IV – BOTAFOGO
V – COPACABANA
VI – LAGOA
VIII – TIJUCA
IX – V. ISABEL
XXIV – BARRA

CENTRO/ZONA NORTE

I – PORTUÁRIA
II – CENTRO
III – R. COMPRIDO
VII – S. CRISTÓVÃO
X – RAMOS
XI – PENHA
XII – INHAÚMA
XIII – MÉIER
XIV – IRAJÁ
XV – MADUREIRA
XVI – JACAREPAGUÁ
XX – ILHA DO GOVERNADOR
XXI – PAQUETÁ
XXIII – S. TERESA

ZONA OESTE/SUBÚRBIOS

XVII – BANGU
XVIII – CAMPO GRANDE
XIX – S. CRUZ
XXII – ANCHIETA
XXV – PAVUNA
XXVI – GUARATIBA

FONTES: CIN – CENTRO INSTITUCIONAL 1992

IBGE – PESQUISA NACIONAL POR AMOSTRAGEM DE DOMICÍLIOS/PNAD – 1988

TABELA 4

TEMPLOS E INSTITUIÇÕES EVANGÉLICAS NOS MUNICÍPIOS DA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO ORDENADOS SEGUNDO A RAZÃO TEMPLOS/10.000 HABITANTES

MUNICÍPIOS*	TEMPLOS/ 10.000 HABITANTES	POPULAÇÃO	INSTITUIÇÕES EVANGÉLICAS TEMPLOS	OUTRAS**	TOTAL
MANGARATIBA	7,78	17992	14	1	15
ITAGUAÍ	7,26	113010	82	2	84
NILÓPOLIS	5,64	157819	89	10	99
MAGÉ	5,59	191359	107	2	109
NOVA IGUAÇU	4,99	1286337	642	27	669
DUQUE DE CAXIAS	4,92	664643	327	18	345
ITABORAÍ	4,90	161274	79	5	84
MARICÁ	4,30	46542	20	0	20
SÃO JOÃO DE MERITI	4,21	425038	179	7	186
SÃO GONÇALO	3,90	747891	292	16	308
REGIÃO 3 RJ	3,78	1610972	585	31	616
PARACAMBI	3,30	36391	12	3	15
REGIÃO 2 RJ	2,94	2731146	774	136	910
NITERÓI	2,76	416123	115	24	139
REGIÃO 1 RJ	1,33	1131228	160	38	198
TOTAL	–	9737765	3477	320	3797
MÉDIA	4,51		231,80	21,33	253,13

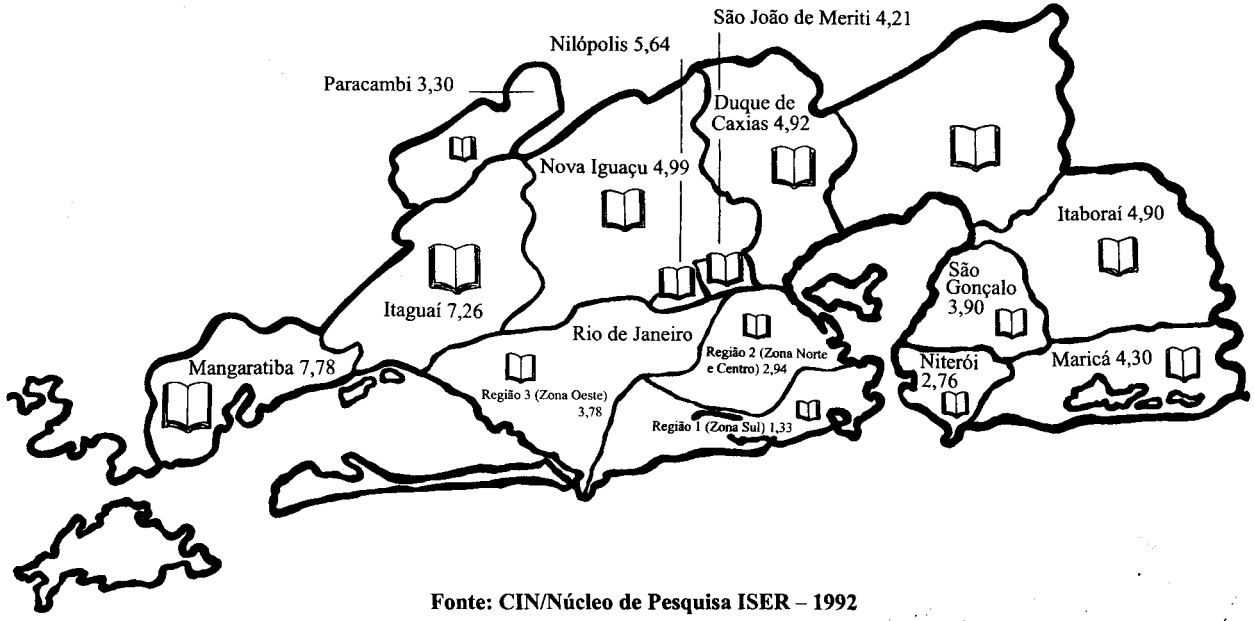
* MUNICÍPIOS DA REGIÃO METROPOLITANA EM 1992.

** OUTRAS INSTITUIÇÕES EVANGÉLICAS:
FILANTRÓPICAS, ONGs, SEMINÁRIOS, INSTITUTOS BÍBLICOS, RÁDIOS, LIVRARIAS, EDITORAS, BAZARES, JORNAIS, ASSOCIAÇÕES E MISSÕES

FONTES: CIN – CENSO INSTITUCIONAL – 1992
IBGE – CENSO DEMOGRÁFICO 1991 NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

TEMPLOS EVANGÉLICOS POR HABITANTE NO GRANDE RIO

Templos/ 10.000 habitantes



Fonte: CIN/Núcleo de Pesquisa ISER – 1992

2.4. Renda, educação e cor (Tabelas 5, 6, 7).

Recuperando os indicadores sociais compilados pela PNAD a partir da variável "religião", obtemos informações consistentes com o que acaba de ser dito. Como a autodefinição religiosa perante o Censo não é uma decisão simples e unívoca no Brasil[5], sugerimos a leitura da nota de nº 5 como uma chave de leitura.

* QUANTO À RENDA: encontramos uma presença significativa das diversas categorias religiosas definidas pela PNAD em todas as faixas de renda. A fé religiosa no Brasil não se distribui segundo linhas claras de distinção social. É entre os protestantes, no entanto, que encontramos o maior percentual de fiéis mais pobres (renda familiar inferior a 2 salários mínimos mensais). É também entre eles que está o menor percentual de pessoas com maior renda (renda familiar superior a 10 salários mensais). Sendo isto verdade tanto para a comparação com o afro-brasileiro quanto com os "católicos não-freqüentes" (onde se concentra a massa dos freqüentadores de Umbanda e Candomblé), pode-se dizer que o movimento evangélico distingue-se pela sua penetração nas faixas mais pobres da população. No extremo oposto (maior penetração em faixas de maior renda), estão "Outras" (entre as quais a comunidade judia), seguida do kardecismo e do catolicismo "freqüente".

---

5. Dividimos "católicos" entre "freqüentes e "não freqüentes" (considerando "freqüentes" aqueles que vão à missa ao menos uma vez por mês). "Afro-brasileiro" é uma categoria introduzida pela PNAD que não encontra reconhecimento universal no campo. Inclui, em princípio, umbandistas e candomblecistas. Note-se, no entanto, que estas duas religiões têm uma identidade conturbada por problemas de estima social, sendo com freqüência objeto de ocultamento por seus praticantes. Ademais, a dupla freqüentação religiosa, católica e umbandista, por exemplo, é prática comum, que para efeitos oficiais reverte numa declaração que afirma somente o lado católico. Assim sendo, é razoável considerar que aqueles que se definem para o censo como adeptos de cultos "afro-brasileiros" tendem a formar uma categoria especial, que inclui o clero destes religiosos acrescido de um pequeno núcleo de colaboradores mais próximos. Os números dos que freqüentam, em alguma medida, o "afro-brasileiro" estão certamente subestimados no censo. A verdade, fluida e flexível neste caso, estará em algum lugar entre os números da coluna "afro" e os da coluna de "católicos não freqüentes".

* QUANTO À EDUCAÇÃO: completa-se a observação anterior: entre os evangélicos está um maior percentual de pessoas com menos de 3 anos de estudo, e um menor percentual de pessoas com mais de 12 anos de educação.

* QUANTO À COR: os evangélicos dividem com os adeptos declarados dos cultos afro-brasileiros a maior penetração entre pessoas classificadas como de cor parda ou preta. Temos aí uma variação quanto aos indicadores de renda e de educação que é expressiva da associação simbólica entre "Afro" e "Negro". Para evangélicos e afro-brasileiros, no entanto, cerca de metade dos adeptos é de cor branca.

3. "Igreja e mundo"

Os evangélicos no Brasil usam amiúde a distinção entre "igreja e mundo". A igreja, como se disse do Cristo, está no mundo mas não é do mundo. Esta dicotomia que remete à experiência cristã dos primeiros séculos ganhou expressão clássica na obra de Santo Agostinho (*Cidade de Deus/Cidade dos Homens*), foi transformada (embora não abolida) pelo catolicismo medieval, que imaginava a igreja recobrindo toda a criação, e tem sido objeto de múltiplas variações nos tempos modernos. Refere-se ela, em termos sociológicos, à natureza dos vínculos que fundamentam a vida em sociedade. As "formas elementares" seriam caracterizadas por uma tensão irredutível entre ordem e desordem, amor e ódio, vida e morte. Corrompidos pelo pecado, os laços humanos formam "o mundo" como o encontramos ao nascer; lavados pelo sangue de Cristo, formam "a igreja", expressão e testemunha de uma nova ordem de existência ainda por vir. Variações no entendimento da dinâmica no relacionamento entre "igreja e mundo" são motivo de diferenciação e de polêmica. Predomina entre os evangélicos brasileiros, no entanto, a tendência que enfatiza o afastamento entre as duas ordens simbólicas. "Ser crente", costuma-se dizer, "é ser diferente".

TABELA 5

RENDA FAMILIAR E RELIGIÃO

RENDA FAMILIAR	Sem religião	Católicos freqüentes	Católicos não freq.	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra	TOTAL
até 2 sal. min.	19,70%	14,04%	15,94%	19,34%	7,05%	17,28%	13,33%	16,27%
de 2 a 5	35,50%	32,92%	35,02%	38,83%	36,54%	34,57%	17,50%	35,15%
de 5 a 10	22,90%	26,57%	26,12%	25,86%	27,88%	27,57%	27,50%	25,92%
de 10 a 20	11,80%	14,62%	13,92%	10,67%	15,71%	15,23%	18,33%	13,50%
mais de 20	10,10%	11,86%	9,00%	5,30%	12,82%	5,35%	23,33%	9,18%
TOTAL	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

TABELA 6

ESCOLARIDADE E RELIGIÃO

ANOS DE ESTUDO	Sem religião	Católicos freqüentes	Católicos não freq.	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra	TOTAL
Menos de 1 ano	9,75%	8,73%	9,42%	13,28%	4,31%	8,80%	3,85%	9,64%
1 a 3	16,03%	12,05%	12,21%	16,48%	9,54%	13,60%	10,00%	13,09%
4 a 7	29,15%	30,48%	32,49%	34,06%	28,62%	30,80%	12,31%	31,68%
8 a 11	31,58%	35,65%	33,91%	29,69%	37,54%	36,80%	40,00%	33,57%
12 e mais	13,50%	13,10%	11,97%	6,49%	20,00%	10,00%	33,85%	12,02%
TOTAL	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

TABELA 7

COR E RELIGIÃO

COR	Sem religião	Católicos freqüentes	Católicos não freq.	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra	TOTAL
Branca	55,38%	65,73%	60,63%	52,26%	71,87%	48,62%	71,54%	59,77%
Preta	12,91%	8,71%	11,02%	11,95%	7,95%	16,21%	1,54%	10,97%
Parda	31,71%	25,56%	28,33%	35,79%	20,18%	35,18%	23,85%	29,21%
Amarela	0,00%	0,00%	0,02%	0,00%	0,00%	0,00%	3,08%	0,05%
TOTAL	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

FONTE: PNAD 1988 NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

3.1. Participação civil (Tabela 8, gráfico 2)

A PNAD de 1988 apresenta uma série de indicadores de participação civil. São indicadores tais como filiação a associações profissionais, de moradores, a entidades esportivas ou culturais, partidos políticos; apelo ao sistema penal em caso de conflitos; opiniões sobre o sistema eleitoral; relacionamento com diversas instâncias de governo etc. Estes dados foram analisados por Wanderley G. dos Santos, com um resultado paradoxal: a sociedade brasileira combina a complexidade sócio-institucional das poliarquias (democracia na modernidade) com uma baixíssima participação nos mecanismos que as compõem. Vivemos, segundo o autor, uma dualidade institucional entre a condição cidadã e um vale-tudo generalizado, cuja expressão mais clássica é o estado de natureza hobbesiano[6]. Recuperamos os mesmos dados segundo a variável religiosa na esperança de obter indicações sobre a diferença que fazem as religiões nas taxas de participação civil. O resultado não foi conclusivo, pois as diferenças verificadas não são estatisticamente relevantes. Em suma, religiosos de todas as cores participam muito pouco, como a população em geral. No entanto, uma investigação mais fina, com perguntas mais circunstanciadas, poderia produzir um melhor rendimento no sentido de perseguir uma pista de pesquisa que os dados deixam transparecer. Parece que entre os evangélicos a tendência é diminuir a taxa já tão baixa da participação civil. Um exame mais detalhado, não factível com os dados da PNAD, haveria certamente de estabelecer distinções significativas entre os diversos segmentos protestantes. Mas a tendência estatística no agregado parece coincidir com as nossas intuições: a diferença evangélica, no Brasil atual, tende a incidir negativamente sobre os índices de participação civil. Existe, porém, um contraponto: os fiéis que não participam das associações civis não regridem, por isto, a uma condição anômica; não caem num "estado de natureza"; eles entram na "igreja".

---

6. Wanderley Guilherme dos Santos: "Fronteiras do estado mínimo – Indicações sobre o híbrido institucional brasileiro", 1992, mimeo.

3.2. Participação eclesial (Tabelas 9, 10, 11, 12)

O problema da participação é tema bem conhecido das ciências sociais da religião no Brasil. Desde a colônia, e ainda hoje, o grosso da atividade religiosa é conduzido pela própria conta e risco de agências e ritos não oficiais. São as devoções domésticas, as promessas, as romarias, as festas de Santo, as benzedeiras, as sacerdotisas de fundo de quintal etc. A paróquia e a missa no Brasil (como, de resto, na maior parte das regiões cristianizadas no contexto colonial) não alcançaram a centralidade estrutural que as caracterizou na formação européia. Paróquia e missa são importantes sim para a maioria das pessoas, mas estão associadas a situações extraordinárias. O "católico não praticante", figura conhecida de nós todos, não deixa de ser um crente católico. Sua religiosidade, no entanto, realiza-se longe do padre. O católico comum segue a igreja à distância, guiando-se pelo calendário litúrgico e respondendo às crises de vida que periodicamente mobilizam a si e aos seus. A rede paroquial brasileira, reconhecidamente rala, foi em larga medida construída neste século. Mais da metade das paróquias existentes no Brasil foram fundadas depois de 1950[7]. O mesmo vale para a Umbanda e o Candomblé: à parte o círculo restrito de oficiantes rituais, seguido por um núcleo de seguidores próximos que acabam por desempenhar alguma função, a maioria dos fiéis procura um centro eventualmente, por ocasião de uma festa maior do calendário, ou por motivo de crise de vida.

---

7. Carvalho Bartholo, Maria Elisa: "Seja feita a tua vontade – um estudo sobre santidade e culto aos santos no catolicismo brasileiro". Tese de Mestrado, IFCS, UFRJ, 1991.

TABELA 8

RELIGIÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL

	Sem religião	Católicos freq.	Católicos não freq.	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra	TOTAL
Filiado a pelo menos um tipo de associação*	21,42%	16,13%	16,37%	13,11%	22,63%	21,34%	26,92%	16,89%
Não filiado a nenhum tipo de associação	78,58%	83,87%	83,63%	86,89%	77,37%	78,66%	73,08%	83,11%
TOTAL	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

* Não inclui associações filantrópicas e religiosas.

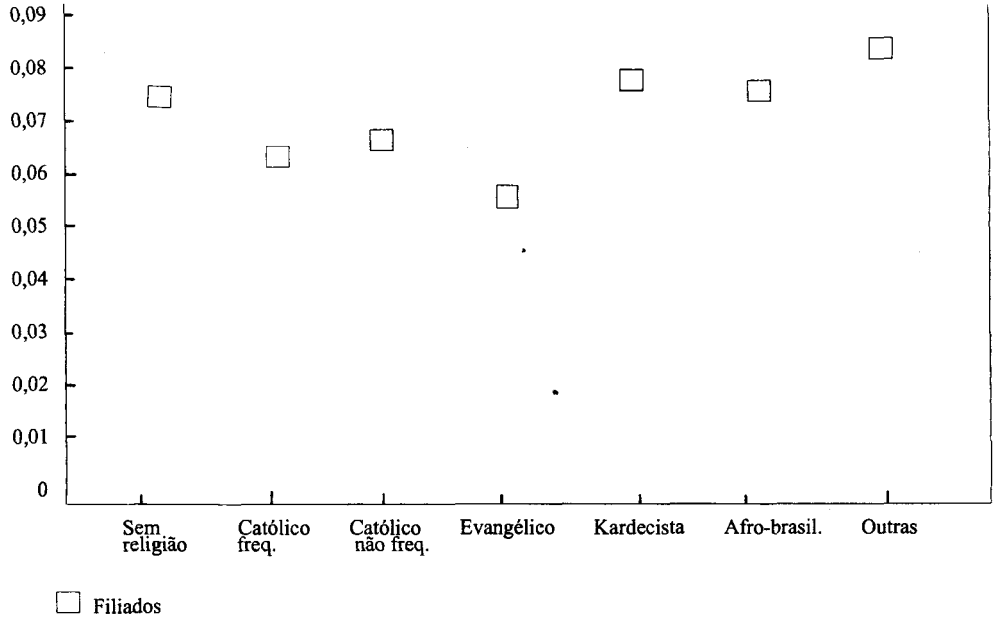
FONTE: PNAD 1988

NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

GRÁFICO

RELIGIÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL

Agloritmo de Deming Stephan (PIAP)



Neste contexto, a diferença evangélica é radical. Aderir ao protestantismo implica participar intensamente de uma comunidade de culto. Os dados da PNAD sobre freqüência religiosa (tab. 9) falam por si mesmos: 84% dos protestantes declaram freqüência semanal, contra apenas 17,6% dos católicos. Com efeito, nas igrejas evangélicas, espera-se dos fiéis que participem de uma série de grupos mais ou menos formais, cujas atividades pontuam, com freqüência, todos os dias da semana: círculos de oração, pontos evangelísticos, escolas bíblicas, associações de gênero e de idade, ensaios do coral, assembléias da congregação para assuntos rituais e administrativos etc.

No mesmo sentido, a adesão ao protestantismo costuma romper a regra cultural que abre para os fiéis a possibilidade de freqüentar uma variedade de cultos simultaneamente. A conversão evangélica implica a identificação com uma comunidade de fé. A tab. 10 corrobora esta afirmação[8].

A definição religiosa por faixa etária (tab. 11) completa o quadro que estamos traçando: a coluna descendente protestante acompanha consistentemente as médias de idade da população total; enquanto as demais religiões, catolicismo sobretudo, introduzem variações, atraindo os fiéis principalmente na maturidade e na velhice.

A ênfase evangélica na participação eclesial contrasta de tal maneira com o padrão do catolicismo brasileiro, que, apesar de sua condição minoritária (14% da população do Grande Rio em 1988), é provável que os evangélicos tenham hoje no Rio um maior número de comunidades organizadas do que os católicos. Diferenças nas formas organizacionais não nos permitiram fazer uma comparação exaustiva para toda a região. Temos, no entanto, os dados relativos aos municípios de Caxias e São João de Meriti (tab. 12). Nestas cidades, o número de

8. Esta é outra pergunta prejudicada por suas conotações estigmatizantes. O número dos que respondem sim a uma freqüentação de outras religiões está subestimado, com a exceção provável da coluna protestante.

comunidades evangélicas é mais de duas vezes superior ao número de comunidades católicas. A diferença é várias vezes maior em alguns bairros. No Éden, por exemplo, temos 47 evangélicas para 7 católicas.

Dois comentários me ocorrem que podem ser de interesse para um diálogo interdisciplinar sobre as implicações político-sociais do movimento evangélico:

* *Sinalizar a assimetria entre os padrões de participação* civil e religiosa. Os cientistas políticos nos dizem que a participação em associações e ritos civis tende a crescer com a renda e a educação escolar; enquanto que, como vimos, entre os evangélicos é o inverso que ocorre: quanto mais pobre e menos educado, maior o ímpeto organizativo das igrejas. Este fato merece uma série de comentários que não vou esboçar aqui. A explicação mais corrente, pelo argumento da compensação ("eles procuram no além o que não podem encontrar neste mundo"), só começa a ficar interessante do momento em que perde a sua aparente simplicidade. Explorar os seus meandros, integrando-a a outros argumentos, nos desviaria dos rumos desta exposição. Limito-me, pois, a um ponto preliminar: a associação sociológica entre renda e educação, por um lado, e participação civil, por outro lado, é por vezes interpretada nos termos de uma epistemologia indutiva – como numa evolução do particular ao geral. A cidadania cresce com a capacidade de pensar e a motivação para interessar-se pelos problemas da sociedade como um todo. Ora, esta epistemologia não se sustenta diante do caso que nos interessa: os problemas gerais da existência são matéria constante das pregações evangélicas.

* Reiterar que o caso evangélico introduz uma complexidade no problema da participação. O bias democrático segundo o qual fora da cidadania não há salvação há de ser relativizado pela máxima cristã "Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus". Abre-se com ela o tema da coexistência de distintas esferas totalizantes da socialização, bem como da interseção e dinâmica que entre estas esferas pode-se obter. Para caminhar nesta direção, no entanto, é preciso conhecer melhor as formas de associação evangélicas.

TABELA 9
FREQÜÊNCIA A CULTOS E MISSAS

FREQÜÊNCIA	Católicos	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra	TOTAL
Semanal	17,69%	83,98%	36,39%	24,50%	50,77%	29,04%
Mensal	21,75%	8,38%	37,92%	52,61%	12,31%	21,02%
Anual	21,09%	2,11%	10,09%	12,05%	18,46%	17,54%
Não Participa	39,47%	5,54%	15,60%	10,84%	18,46%	32,40%
TOTAL	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

TABELA 10
FREQÜÊNCIA A OUTRAS RELIGIÕES

FREQÜENTA OUTRA RELIGIÃO	Católicos	Católicos não freq.	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra	TOTAL
SIM	4,84%	9,83%	2,12%	12,23%	14,23%	3,85%	8,10%
NÃO	95,16%	90,17%	97,88%	87,77%	85,77%	96,15%	91,90%
TOTAL	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

TABELA 11
IDADE E RELIGIÃO

FAIXA ETÁRIA	Sem religião	Católicos freqüentes	Católicos não freq.	Evangélicos	Kardecistas	Afro-brasil.	Outra
18 a 24	29,65%	16,45%	19,83%	19,74%	13,15%	12,25	10,77%
25 a 34	31,24%	15,16%	27,06%	21,85%	23,24%	29,64%	18,46%
35 a 44	18,52%	18,79%	19,63%	20,83%	18,96%	18,18%	21,54%
45 a 54	12,44%	19,76%	14,93%	16,90%	17,43%	19,76%	20,77%
55 a 64	5,14%	16,69%	10,51%	11,87%	16,21%	12,65%	16,92%
65 e mais	2,99%	13,15%	8,04%	8,81%	11,01%	7,51%	11,54%
TOTAL	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

FONTE: PNAD 1988 NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

TABELA 12

TEMPLOS CATÓLICOS E EVANGÉLICOS NOS BAIRROS DOS MUNICÍPIOS DE DUQUE DE CAXIAS E SÃO JOÃO DE MERITI*

MUNICÍPIO	BAIRRO	TEMPLOS CATÓLICOS	TEMPLOS EVANGÉLICOS
DUQUE DE CAXIAS		158	327
	Centro	18	49
	25 de Agosto	6	25
	Vila São Luiz	12	14
	Parque Lafaiete	9	21
	Gramacho	20	55
	Campos Elíseos	28	60
	Imbariê	14	35
	Xerém	51	68
SÃO JOÃO DE MERITI		79	179
	Centro	17	25
	Praça da Bandeira	4	5
	Vilar dos Teles	24	48
	Jardim Meriti	6	10
	Vila Rosali	3	7
	Agostinho Porto	5	8
	Coelho da Rocha	4	19
	São Mateus	9	10
	Éden	7	47
TOTAL		237	506

* Adotamos a terminologia de TEMPLOS CATÓLICOS apenas por uma questão de uniformidade em relação às demais tabelas da pesquisa, pois o termo mais adequado aos grupos católicos da região seria COMUNIDADE.

FONTES:
1. CENSO INSTITUCIONAL EVANGÉLICO – 1992
NÚCLEO DE PESQUISA – ISER
2. ANUÁRIO CATÓLICO DO BRASIL – 1989
CERIS
3. DADOS FORNECIDOS PELA DIOCESE DE DUQUE DE CAXIAS E SÃO JOÃO DE MERITI

4. As denominações

A Reforma do século 16 dessacralizou a hierarquia eclesial. Em termos teológicos, negou valor sacramental à função de sacerdote. Uma das conseqüências deste aspecto da Reforma (consagrado na tese do "sacerdócio universal dos fiéis") foi a segmentação da igreja numa pluralidade de formas organizativas. Já que a instituição enquanto tal não é sagrada, em caso de diferenças internas significativas, divide-se a comunidade, dando origem a diferentes instituições. Esta tendência, limitada na Europa pela associação freqüente das igrejas reformadas com os Estados nacionais, ganhou plena expansão na América. Múltiplas migrações e a dinâmica da fronteira foram acompanhadas por uma dinâmica de segmentação quase irrestrita. O protestantismo norte-americano tornou-se "denominacional", numa concepção nominalista da comunidade eclesial.

Outro aspecto da Reforma que nos importa lembrar aqui foi a problematização do próprio conceito de "Sacramento" (veículo sensível da graça divina). O mistério do rito tornou-se objeto de polêmicas e questionamentos, em meio aos quais uma tendência dicotomizante (disruptora da tríade característica do catolicismo medieval) acabou por se impor. Os protestantes se questionavam sobre as relações entre "o visível e o invisível", "o exterior e o interior", "o sensível e o pensado", "o símbolo e o simbolizado" etc. O campo protestante subdividiu-se, assim, em distintos estilos rituais, segundo se enfatizasse um ou outro lado destas e outras dicotomias. A contenção racionalizante calvinista, por exemplo, veio a contrastar com a emocionalidade típica do pietismo. A tensão entre "a rotina e o carisma" tornou-se uma fonte recorrente de movimentos que acabaram por gerar uma figura característica do protestantismo norte-americano: o "avivalista", pregador carismático e independente, que se dedica a percorrer as diversas denominações conclamando-as a um "reavivamento" da fé. Assim, enquanto as denominações já se diferenciam segundo distintas articulações das possibilidades devocionais encontradas no espaço cultural protestante, elas mesmas são transversalmente

atravessadas por distintos movimentos autônomos e "interdenominacionais".

O fenômeno denominacional e as tensões que o atravessam são características essenciais do movimento evangélico no Brasil. O CIN registra a presença de 85 denominações no Grande Rio. Separamos 52 (com o critério de que possuíssem ao menos 4 templos registrados no CIN) para uma descrição breve, cujos resultados compõem um diretório incluído no disquete. É com base nestas informações que passamos a caracterizar as denominações evangélicas no Brasil.

4.1. A genealogia das denominações (árvore genealógica, quadro 1)

As principais denominações arroladas no CIN estão numa versão estilizada na árvore genealógica. É matéria para muita especulação, que resumo em quatro comentários:

* apenas três denominações vêm diretamente da Europa. Elas formam as "igrejas de migração", dentre as quais a luterana e a anglicana. A grande corrente, sem dúvida, origina-se de missões norte-americanas;

* as linhas retas representam as denominações "históricas", ou seja, aquelas que já se apresentavam como igrejas bem institucionalizadas no séc. 19. Delas vêm os missionários que chegam ao Brasil na época do império. As linhas sinuosas representam os "avivamentos". Desta vertente surge o pentecostalismo, no início do séc. 20, resultante da confluência das correntes avivalistas com a cultura religiosa negra norte-americana. Os pentecostais chegam cedo ao Brasil (1910 e 1911), expandem-se gradativamente, como as históricas, e ganham velocidade a partir dos anos 50. São hoje majoritários;

* a segmentação denominacional ocorre desde o início do século, mas também ganha impulso nas últimas décadas, condicionada sobretudo pelo movimento pentecostal. Diversas denominações históricas soltam ramos pentecostalizados; as pentecostais tradicionais dão origem a novas denominações; e

deslancha um movimento capilar de formação de pequenas denominações de inspiração pentecostal;

* lendo da esquerda para a direita, constatamos as seguintes seqüências gerativas de novas denominações no Brasil:

Assembléia de Deus dá origem ao Projeto Vida Nova e à CONAMAD;

Nova Vida dá origem a Salão da Fé, Jesus é Verdade, Cristo Vive, Universal do Reino de Deus, Igreja da Graça;

Evangelho Quadrangular dá origem a Brasil para Cristo, Deus é Amor, ITEJ, Socorrista;

Presbiteriana dá origem a Presbiteriana Independente, Maranata AMEM, Presbiteriana Renovada, Cristã Maranata, Antioquia, Presbiteriana Unida, Pentecostal Presbiteriana;

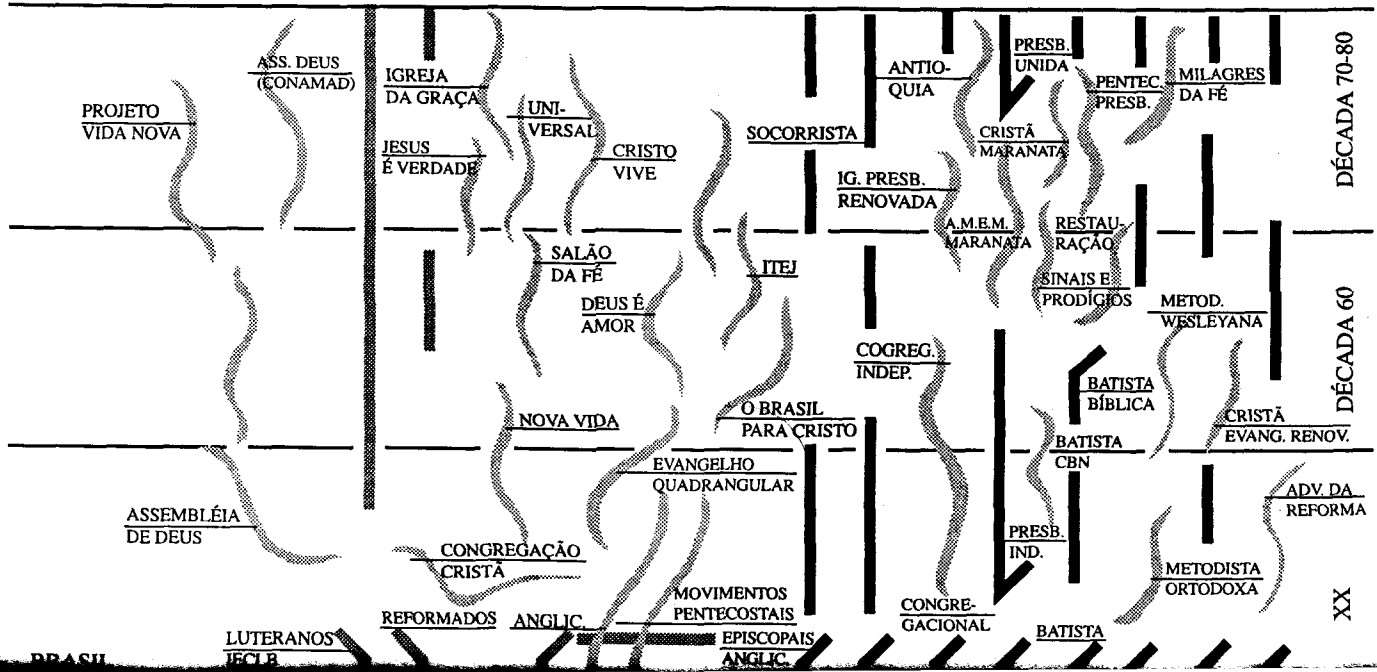
Batista (CBB) dá origem a Batista CBN, Batista bíblica, Sinais e Prodígios, Restauração, Milagres da Fé;

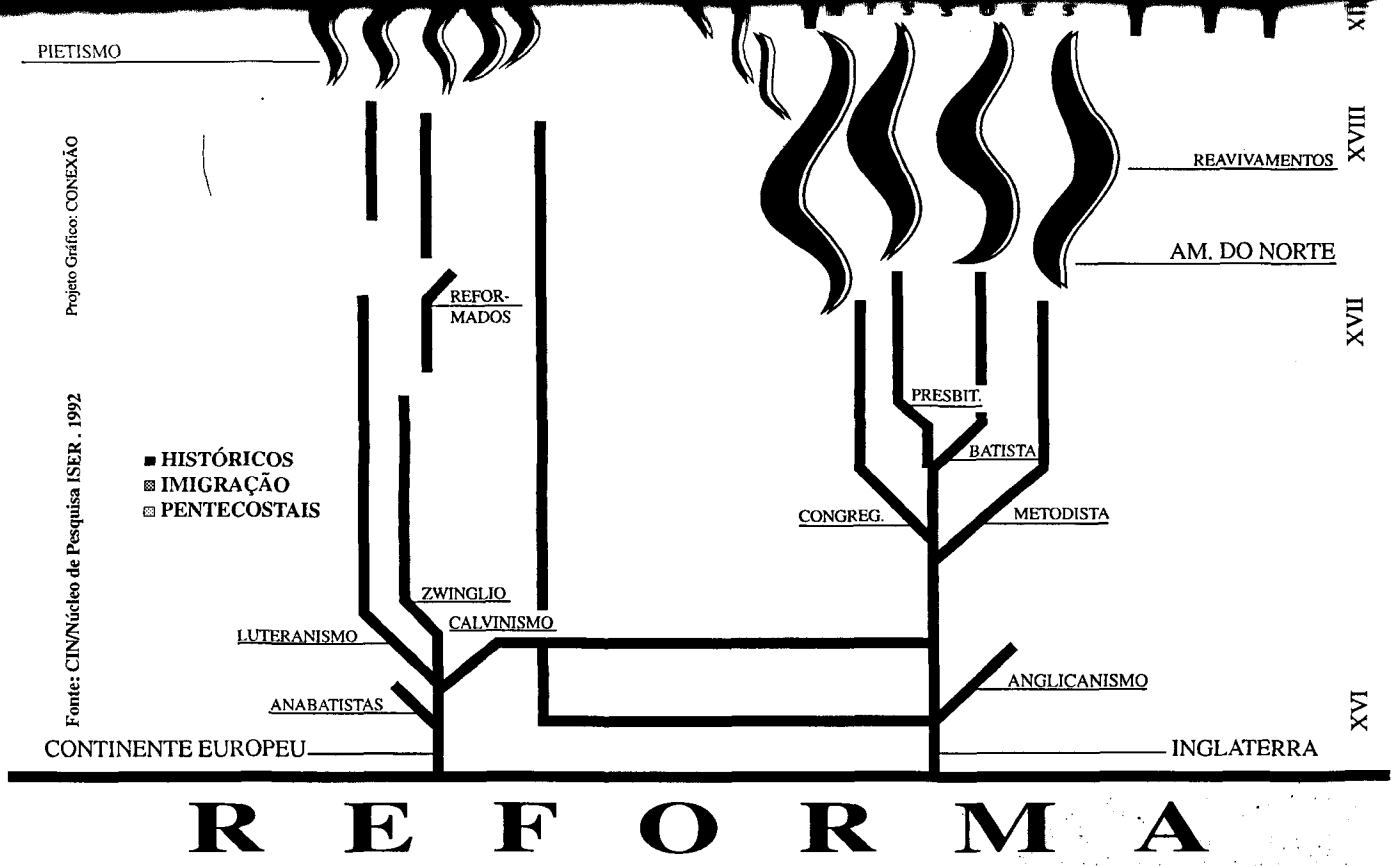
Metodista dá origem a Metodista ortodoxa, Metodista Wesleyana; Cristã Evangélica dá origem a Cristã Evangélica Renovada;

Adventista do 7º Dia dá origem a Adventista da Reforma.

O quadro 1 detalha as datas de fundação. O ritmo de segmentação (cerca de 10 novas denominações por década) mantém-se estável desde 1960.

GENEALOGIA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NO BRASIL




PIETISMO
REAVIVAMENTOS
AM. DO NORTE
REFOR-
MADOS
PRESBIT.
BATISTA
CONGREG.
METODISTA
ZWINGLIO
CALVINISMO
LUTERANISMO
ANABATISTAS
ANGLICANISMO
CONTINENTE EUROPEU
INGLATERRA
HISTÓRICOS
IMIGRAÇÃO
PENTECOSTAIS
Fonte: CIN/Núcleo de Pesquisa ISER . 1992
Projeto Gráfico: CONEXÃO
XVIII
XVII
XVI
R E F O R M A

QUADRO 1

DENOMINAÇÕES EVANGÉLICAS SEGUNDO O ANO DE FUNDAÇÃO NO BRASIL*

PERÍODO	ANO	DENOMINAÇÃO	CLASSIFICAÇÃO**	LOCAL DE ORIGEM***
SÉC. XIX	1808	ANGLICANA	HISTÓRICA	REINO UNIDO
	1824	LUTERANA (IECLB)	HISTÓRICA	ALEMANHA
	1855	CONGREGACIONAL (UIECB)	HISTÓRICA	USA
	1859	PRESBITERIANA (IPB)	HISTÓRICA	USA
	1867	METODISTA	HISTÓRICA	USA
	1879	CRISTÃ EVANGÉLICA	HISTÓRICA	REINO UNIDO
	1882	BATISTA (CBB)	HISTÓRICA	USA
	1890	LUTERANA (IELB)	HISTÓRICA	USA
	1894	ADVENTISTA	HISTÓRICA	USA
SÉC. XX	1903	PRESBITERIANA INDEPENDENTE	HISTÓRICA	SÃO PAULO
1900-1940	1910	CONGREGAÇÃO CRISTÃ	PENTECOSTAL	USA
	1911	ASSEMBLÉIA DE DEUS	PENTECOSTAL	PARÁ
	1922	EXÉRCITO DA SALVAÇÃO	HISTÓRICA	REINO UNIDO
	1925	ADVENTISTA DA REFORMA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1932	ADVENTISTA DA PROMESSA	PENTECOSTAL	PERNAMBUCO
	1934	METODISTA ORTODOXA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
Séc. XX	1950	IGREJA ESCANDINAVA	HISTÓRICA	SUÉCIA
1950-1969	1953	EVANGELHO QUADRANGULAR	PENTECOSTAL	USA
	1956	O BRASIL PARA CRISTO	PENTECOSTAL	SÃO PAULO
	1958	NAZARENO	PENTECOSTAL	USA
	1960	NOVA VIDA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1961	RESTAURAÇÃO	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1962	DEUS É AMOR	PENTECOSTAL	SÃO PAULO
	1964	IGREJA EM	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1964	CASA DA BÊNÇÃO (ITEJ)	PENTECOSTAL	MINAS GERAIS
	1965	BATISTA (CBN)	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1965	CONGREGACIONAL INDEPENDENTE	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1967	METODISTA WESLEYANA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1967	CRISTÃ EVANGÉLICA RENOVADA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1968	BATISTA BÍBLICA	HISTÓRICA	RIO DE JANEIRO
SÉC. XX	1970	SINAIS E PRODÍGIOS	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
1970-1979	1970	CRISTÃ CHINESA	HISTÓRICA	CHINA
	1970	IGREJA CRISTÃ MARANATA	PENTECOSTAL	ESPÍRITO SANTO
	1972	MARANATA (AMÉM)	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1973	SOCORRISTA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1975	PRESBITERIANA RENOVADA	PENTECOSTAL	PARANÁ
	1975	SALÃO DA FÉ	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1976	EVANGÉLICA DA RENOVAÇÃO	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1977	UNIVERSAL	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1978	PRESBITERIANA UNIDA	HISTÓRICA	ESPÍRITO SANTO
	1979	EVANGÉLICA MARANATA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
SÉC. XX	1980	IGREJA DA GRAÇA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
1980-1991	1983	JESUS É A VERDADE	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1983	PENTECOSTAL PRESBITERIANA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1986	CRISTO VIVE	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1987	CRISTÃ ANTIOQUIA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1989	ASSEMBLÉIA DE DEUS (CONAMAD)	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1989	CRISTO REI	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1989	ASSEMBLÉIA DE CRISTO	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1989	PROJETO VIDA NOVA	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1990	BATISTA INDEPENDENTE	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO
	1991	TEMPLO DA BÊNÇÃO	PENTECOSTAL	RIO DE JANEIRO

* Algumas denominações consideram a chegada de missionários como a data inicial dos trabalhos brasileiros. Outras preferem a organização de igrejas locais. Adotamos a data mais corrente no meio evangélico ou a data "oficial" da denominação.

** Esta classificação acompanha a proposta de comparação feita no CIN, baseando-se nos critérios: cronologia (antiguidade), liturgia (formalidade), relações ecumênicas e doutrina ("contemporaneidade dos dons do Espírito", ou não...).

*** "LOCAL DE ORIGEM" equivale ao ESTADO da Federação em que se desenvolveram os primeiros trabalhos da denominação no Brasil, ou, no caso de missões, ao PAÍS DE ORIGEM da denominação.

FONTE: CIN – CENSO INSTITUCIONAL EVANGÉLICO 1992
NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

4.2. Lugar de origem das denominações (quadros 1 e 2)

Os quadros 1 e 2 indicam o lugar de origem das denominações. Dentre as 52 descritas, apenas 15 foram fundadas no exterior. A dinâmica denominacional já foi "abrasileirada". Não faz mais sentido pensar o protestantismo como uma "religião estrangeira". Ele cresce e se diferencia por uma dinâmica endógena. Isto reconhecido, atente-se para o intenso trânsito internacional que caracteriza o circuito evangélico. Pregadores, literatura, recursos financeiros estrangeiros circulam com regularidade pelas igrejas. Este trânsito, aliás, é de mão dupla: é cada vez mais freqüente a viagem de quadros evangélicos brasileiros para outros países, não apenas para estudar, mas também para contribuir com as obras de lá.

Notável também o número de denominações fundadas no próprio Estado do Rio de Janeiro. Dentre as criadas no Brasil, 30 surgiram neste estado e apenas 7 vieram de outras regiões do país. Temos aí uma indicação do enraizamento local da dinâmica geradora de novas denominações.

4.3. Históricas e pentecostais (tabelas 13, 14 e 15)

Comecemos pela 13, que apresenta as doze maiores denominações no Grande Rio, ordenadas segundo o número total de templos de cada uma. Estão aí as "históricas", criadas por obra de missões norte-americanas, no século passado ou nos inícios deste. Estão as pentecostais já tradicionais, criadas por missionários ou por iniciativa local até a década de 1950, e duas mais recentes (Casa da Bênção, de 1964, e Universal do Reino de Deus, de 1977). Reunidas, perfazem 80% do universo.

A tabela 14 reapresenta as mesmas doze, divididas entre históricas e pentecostais, estas últimas somando 61% do total. Vale notar a forte diferença entre as categorias "outras" nos dois blocos: apenas 2,24% de "outras" entre as históricas e 18,64% de "outras" pentecostais. Esconde-se aqui a segmentação capilar do pentecostalismo.

A tabela 15 indica a dinâmica de criação de novos templos no triênio 1990/92. É enorme a diferença em favor dos pentecostais.

QUADRO 2

DENOMINAÇÕES EVANGÉLICAS HISTÓRICAS E PENTECOSTAIS COM ATUAÇÃO REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO SEGUNDO O PAÍS DE ORIGEM

PAÍS DE ORIGEM	TOTAL DE DENOMINAÇÕES	CLASSIFICAÇÃO*	TOTAL
BRASIL	39	PENTECOSTAIS	34
		HISTÓRICAS	3
USA	9	*PENTECOSTAIS*	3
		HISTÓRICAS	6
REINO UNIDO	3	HISTÓRICAS	3
ALEMANHA	1	HISTÓRICAS	1
SUÉCIA	1	HISTÓRICAS	1
CHINA	1	HISTÓRICAS	1
TOTAL	13	PENTECOSTAIS	37
		HISTÓRICAS	15

* Esta "CLASSIFICAÇÃO" acompanha o modelo comparativo proposto no CIN, baseando-se nos critérios: cronologia (antiguidade), liturgia (formalidade), relações ecumênicas e doutrina.

FONTE: CIN – CENSO INSTITUCIONAL
NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

TABELA 13

AS DOZE MAIORES DENOMINAÇÕES EVANGÉLICAS POR MUNICÍPIOS DA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO

MUNICÍPIOS*	TOTAL	BATISTA CBB (1882)	ASSEMBL. DEUS (1911)	UNIVERS. R. DEUS (1911)	CONGREG. (1855)	OUTRAS BATISTAS (1965)	PRESBIT. IPB (1859)	CASA DA BÊN-ÇÃO (1964)	ADVENT. 7º DIA (1894)	CONGREG. CRISTÃ (1910)	METOD. (1867)	EVANG. QUAD R. (1953)	METOD. WESLEY (1967)	OUTRAS**
Z. SUL – TIJUCA	160	27	16	15	2	13	8	2	6	2	8	1	1	59
CENTRO – Z. NORTE	774	134	161	44	31	47	38	29	23	17	17	15	17	201
Z. OESTE – SUBURB.	585	132	82	43	28	32	24	35	24	20	26	20	12	107
TOTAL RJ	1519	293	259	102	61	92	70	66	53	39	51	36	30	367
N. IGUAÇU	642	174	195	21	18	24	22	19	20	17	10	34	13	75
D. CAXIAS	327	68	69	19	7	13	13	19	13	8	8	3	16	71
S. GONÇALO	292	51	65	11	23	13	13	17	5	13	5	0	1	75
S.J. MERITI	179	43	34	11	10	7	7	2	7	5	6	9	7	31
NITERÓI	115	20	32	6	11	8	5	1	2	1	2	0	1	26
MAGÉ	107	33	11	5	5	3	1	5	3	6	5	0	4	26
NILÓPOLIS	89	12	20	3	1	6	5	3	3	3	3	3	7	20
ITAGUAÍ	82	22	9	3	13	1	3	0	6	4	2	2	0	17
ITABORAÍ	79	19	10	6	13	0	0	4	5	6	1	0	1	14
MARICÁ	20	5	2	2	5	0	1	1	0	0	1	0	0	3
MANGARATIBA	14	7	3	1	1	0	0	0	1	0	1	0	0	0
PARACAMBI	12	2	1	1	3	0	2	0	0	0	1	0	0	2
TOTAL	3477	749	710	191	171	167	142	137	118	102	96	87	80	727

* MUNICÍPIOS DO GRANDE RIO ATÉ 1992.

** INCLUI TODAS AS DENOMINAÇÕES COM MENOS DE 80 TEMPLOS NO TOTAL.

NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

TABELA 14

DENOMINAÇÕES HISTÓRICAS E PENTECOSTAIS SEGUNDO O NÚMERO DE TEMPLOS NA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO

DENOMINAÇÕES	TEMPLOS	%
HISTÓRICAS	1355	38,97
BATISTA (CBB)	749	21,54
CONGREGACIONAL	172	4,95
PRESBITERIANA (IPB)	142	4,08
ADVENTISTA	118	3,39
METODISTA	96	2,76
OUTRAS	78	2,24
PENTECOSTAIS	2122	61,03
ASSEMBLÉIA DE DEUS	710	20,42
UNIVERSAL	191	5,49
OUTRAS BATISTAS	167	4,8
CASA DA BÊNÇÃO (ITEJ)	137	3,94
CONGREGAÇÃO CRISTÃ	102	2,93
EVANGELHO QUADRANGULAR	87	2,5
METODISTA WESLEYANA	80	2,3
OUTRAS	648	18,64
TOTAL DE TEMPLOS	3477	100

FONTE: CIN – CENSO INSTITUCIONAL 1992 NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

TABELA 15

TEMPLOS EVANGÉLICOS HISTÓRICOS E PENTECOSTAIS* CRIADOS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO DE 1990 A 1992

TEMPLOS HISTÓRICOS	80	11,27
TEMPLOS PENTECOSTAIS	630	88,73
TOTAL	710	100

* BASE DE COMPARAÇÃO SEGUNDO A CLASSIFICAÇÃO QUE UTILIZAMOS EM TODO O CIN

FONTE: DIÁRIO OFICIAL NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

5. O governo da igreja

As diferenças denominacionais remetem a uma ampla experimentação de governo eclesial. Este é um tema de pesquisa que pretendemos desenvolver no futuro, na convicção de que tem relevância também para a cultura política em gestação no país. O diretório do CIN fornece elementos para uma primeira abordagem a ser desenvolvida posteriormente.

5.1. Ênfase na comunidade local ou na centralização denominacional

* Algumas denominações afirmam categoricamente a autonomia da comunidade local. É o caso da tendência "congregacional", que vê na congregação reunida em culto a expressão mais legítima da igreja vísivel. Originada entre os puritanos ingleses no séc. 17, marcou profundamente o protestantismo norte-americano, e tem forte presença no Brasil. Tendências de outras naturezas também podem resultar numa ênfase na autonomia local. Há uma noção teológica que explica a ocorrência de "carismas específicos". São revelações que impulsionam o fiel a iniciar uma obra particular: abrir uma igreja em tal local, por exemplo.

* No extremo oposto, encontramos denominações com uma forte ênfase na unidade institucional. É o caso da Anglicana, por exemplo, herdeira mais próxima da eclesiologia católica. Mas é também o caso de uma Universal do Reino de Deus, cujo fundador e líder carismático comanda uma estrutura verticalizada.

* Entre os pólos opostos estão as denominações de maior penetração no Grande Rio. Elas combinam a ênfase na autonomia local com uma integração denominacional mais ou menos centralizada.

5.2. As formas do vínculo denominacional

Os exemplos acima sugerem diferenças de cunho teo-sociológico que se expressam em diferentes concepções do vínculo denominacional. Para efeitos de uma análise genérica,

distinguimos três tipos principais, que chamamos "representativo", "tradicional" e "carismático".

"REPRESENTATIVO" – refere-se a formas de natureza legal e democrática. A igreja metodista, por exemplo, define o vínculo denominacional como uma "conexão". Fala-se da "conexidade" ou "conexionalidade" da igreja. Supõe-se, neste caso, um rol de indivíduos e de comunidades que se "conectam" através de mecanismos contratuais.

A nível local, esta forma dá lugar à eleição dos oficiais dirigentes da comunidade, para mandatos renováveis, em assembléias compostas pelos membros da comunidade. Mecanismos formais de controle, como atas, prestação de contas, conselhos deliberativos etc. são comuns.

A nível da denominação como um todo, elege-se periodicamente órgãos dirigentes regionais e nacionais através de colégios eleitorais representativos das comunidades locais.

"TRADICIONAL" – refere-se a formas de governo eclesial que foram problematizadas pela Reforma Protestante e que no entanto sobreviveram à tormenta, impondo-se como alternativas vivas no contexto evangélico contemporâneo. Três exemplos, ou subtipos, nos ocorrem: há uma prática litúrgica em certas denominações que emprestam um valor a mais ao exercício da autoridade na igreja, fruto da administração dos sacramentos. Esta ênfase sacramental é particularmente sensível em algumas das primeiras denominações da Reforma, que guardaram continuidade maior com a tradição do catolicismo. Em diferentes medidas, a Anglicana e a Luterana, por exemplo.

Com maior freqüência, encontramos vínculos intereclesiais que generalizam padrões retirados da esfera do parentesco. Dir-se-ia formas "relacionais" de construir a autoridade e os mecanismos de participação nos assuntos da comunidade (Matta[9]). A nível local, das pequenas igrejas, isto pode signi-

9. Ver Roberto da Matta, *Carnavais, malandros e heróis*. Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

ficar simplesmente a centralidade do fundador, sua família e seus dependentes na estruturação da comunidade. No plano mais amplo das grandes denominações, temos formas similares às linhagens que definem hierarquias estruturantes das relações entre distintas gerações de comunidades: igrejas-"mãe" guardam uma ascendência sobre as suas "filiais". É o caso da Assembléia de Deus, que comentaremos adiante.

Temos, por fim, comunidades definidas por etnia ou nacionalidade. Algumas explicitamente, como a "chinesa" ou a "escandinava", no Rio de Janeiro. Outras por injunções históricas e mecanismos informais de seleção, como a Luterana. É difícil ser pastor luterano no Brasil sem dominar o alemão.

"CARISMÁTICO" – não há igreja sem "o poder do Espírito". Sua fundação, segundo o relato bíblico, ocorreu justamente com o Pentecostes, quando o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos reunidos. O carisma de uma pregação, de um hino, de uma oração é elemento constituinte do ato. Os evangélicos oram antes de comer ou de votar. No entanto, a polaridade tipicamente protestante entre "rotina e carisma" dá lugar a formas de governo que ampliam o campo de expressão do Espírito que se movimenta com liberdade por entre as regras formais. Mas aqui também há variações. O poder carismático pode enfatizar a autonomia local, ou, ao contrário, a centralidade da denominação. Pode valorizar a pessoa do líder, veículo privilegiado da Revelação, ou, ao contrário, coibir os personalismos, distribuindo-se de maneira imprevista pelos membros da comunidade. Estas várias alternativas são encontradas entre as igrejas evangélicas no Brasil.

5.3. Combinando as formas

Cruzando as variáveis mencionadas acima obtemos uma grade classificatória com nove categorias, resumidas no quadro abaixo. O eixo vertical distingue três níveis entre a centralização denominacional e a autonomia local. Utilizamos letras maiúsculas para o caso de denominações centralizadas; letras minúsculas para denominações que enfatizam a autonomia local; e letras maiúsculas/minúsculas para a situação intermediária. O eixo horizontal, por outro lado, distingue colunas designadas por um "R" para regimes "representativos", um "T" para "tradicionais", um "C" para "carismáticos".

TIPOS DE VÍNCULOS

NÍVEIS DE CENTRALIZAÇÃO	R	T	C
	representativo centralizado	tradicional centralizado	carismático centralizado
	R/r	T/t	C/c
	representativo intermediário	tradicional intermediário	carismático intermediário
	r	t	c
	representativo com autonomia local	tradicional com autonomia local	carismático com autonomia local

Ao procurar o lugar das diversas denominações nas casas deste quadro constatamos uma dificuldade: é raro o caso puro. Quase sempre as denominações articulam alguma combinação específica entre os tipos ideais, como se recusassem a excludência lógica. Melhor é, portanto, pensar as variáveis como constituindo um campo de polaridades entre as quais se movimentam as alternativas denominacionais. Para expressar esta idéia, adotamos uma anotação que sugere formas combinadas, submetidas à predominância de um certo tipo sobre os demais

aos quais engloba. Por exemplo: T(C) significa uma forma tradicional centralizada que se combina a uma forma carismática centralizada; ou C/c(r) significa uma forma carismática intermediária combinada a um sistema representativo local.

Façamos agora um exercício, aplicando o modelo de algumas das doze maiores denominações do Rio de Janeiro, seguindo a ordem decrescente segundo o CIN.

BATISTA (CBB) – R/r(r) – Os batistas dão grande ênfase à autonomia da congregação local, mas possuem organismos transdenominacionais bem estruturados (chamados "convenções"). Os mecanismos de representação legal por eleição são aplicados a todos os níveis, devendo a congregação votar inclusive para o cargo de pastor. A participação das comunidades nas eleições para a Convenção nacional é optativa.

ASSEMBLÉIA DE DEUS – T/t (R + c) – O regime desta denominação é mais complexo, pois na verdade combina os três tipos de vínculo em diferentes níveis da instituição. Assim como os batistas, a Assembléia de Deus dá grande ênfase à autonomia local, que é articulada no entanto com uma forte identidade denominacional bem institucionalizada. Não é centralizadora, mas tampouco é anárquica. Organiza-se por "ministérios" numa forma que lembra as linhagens dos parentescos tradicionais. Uma igreja bem constituída forma um "ministério" composto pelo conjunto de oficiais da igreja. Intensamente proselitista, envia em várias direções evangelistas e missionários para criarem novas congregações. Estas "filiais" ficam vinculadas ao Ministério da igreja "Mãe", numa relação que combina apoio num sentido com dependência no outro. Uma filial que evolua e se estruture como igreja forma o seu próprio ministério, por sua vez, passando a criar novas filiais. Esta terceira geração tem um vínculo mais forte com a igreja que lhe deu origem, mas continua pertencendo ao primeiro Ministério. Graficamente, o sistema pode ser representado como na figura 3.

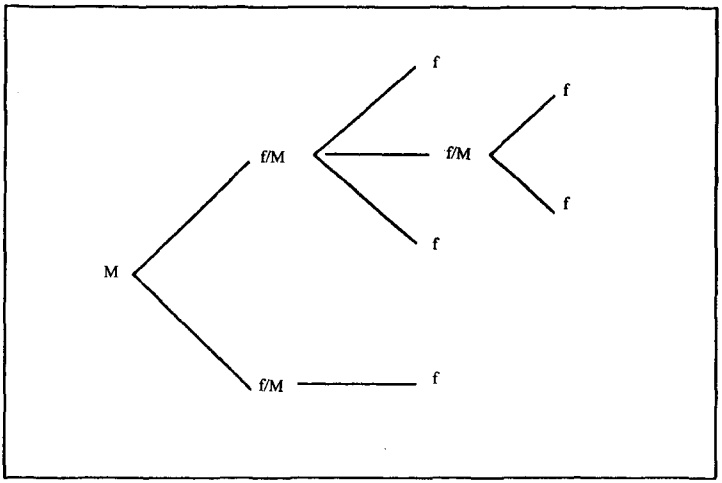
A relação entre cada Ministério e o seu "campo" (filiais, filiais de filiais etc.) não tem uma relação lógica com o território. Por exemplo, numa mesma vizinhança do bairro da Cidade

de Deus no município do Rio de Janeiro encontramos três igrejas da Assembléia de Deus: uma era filiada ao ministério do Leblon, outra ao Ministério da Tijuca, e a terceira ao Ministério de Araruama. Achavam-se ali vizinhas devido à coincidência dos movimentos dos evangelistas daquelas três igrejas mães. O fato de serem vizinhas não implicava uma necessidade de se articularem regularmente. As atividades e as relações de poder interdenominacionais destas comunidades da Cidade de Deus levavam cada uma a um "campo" diverso, centrado respectivamente no Leblon, na Tijuca e em Araruama.

Os diversos Ministérios cruzam-se pelos espaços da cidade, gerando uma complexa rede de segmentações. Vez por outra, em função de conflitos de variada motivação, um ponto da rede se rompe, dando início a um novo Ministério independente, ou mesmo a uma nova denominação. Percorrendo a lista de igrejas criadas entre 1990 e 1992, encontramos nada menos que quatorze novas denominações originárias da Assembléia de Deus[10].

10. São elas: Assembléia de Deus Adonai, Assembléia de Deus Água Viva, Assembléia de Deus Avante, Assembléia de Deus Ministério CEIFA, Assembléia de Deus Independente, Assembléia de Deus da Libertação, Assembléia de Deus Missionária, Assembléia de Deus Nacional, Assembléia de Deus Primitiva, Assembléia de Deus Renovada, Assembléia de Deus do Espírito Santo, Assembléia dos Santos, Assembléia Pentecostal, Assembléia Universal.

FIGURA
IGREJAS-MÃE E FILIAIS NA ASSEMBLÉIA DE DEUS



FONTE: CIN 1992 NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

O caráter segmentar dos modelos de linhagem é compensado, na Assembléia de Deus, por uma organização nacional de natureza legal representativa: a Convenção Geral, cujos dirigentes são eleitos por representantes dos ministérios. Embora com pouco poder de mando, a Convenção tem importância como instância máxima para dirimir eventuais pendências entre Ministérios, bem como na produção de materiais de uso de toda a igreja, como o jornal *Mensageiro da Paz*, por exemplo.

Por outro lado, a qualidade carismática das lideranças nas igrejas locais é uma marca distintiva para a Assembléia. Com efeito, na carreira eclesial que vai de auxiliar de trabalho a diácono, evangelista, presbítero, pastor, pastor presidente, a pessoa não tem chance de passar do primeiro nível (auxiliar de trabalho) se não for dotado do dom espiritual da glossolalia, a língua estranha e sagrada despertada no fiel pela presença do Espírito Santo.

Vale ainda lembrar que, em consonância com o seu nome, a Assembléia cumpre a regra formal de realizar assembléias dos membros da igreja local toda semana, no Rio às terças-feiras, para discutir assuntos de interesse ritual (como a aceitação de um novo membro, pelo batismo) ou administrativo.

UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – C – Creio que a Universal pode ser considerada como um caso típico de centralização carismática, dependente da direção pessoal do líder e fundador. Os pastores locais são rotativos, por decisão dos pastores (ou bispos) dirigentes regionais; as congregações não mantêm um rol de membros que defina o pertencimento com clareza. A participação dos fiéis (que é grande) tem um caráter ritual, seja nos cultos de libertação (exorcismo), seja nas campanhas ("correntes") seguidamente planejadas para execução simultânea em todas as comunidades da denominação.

CONGREGACIONAL – r(R/r) – é o caso modelo da afirmação da autonomia local definida em termos legais representativos. Todos os cargos, pastor inclusive, são eleitos. Os organismos de coordenação intradenominacional são submetidos à norma da precedência da congregação sobre as superestruturas administrativas.

OUTRAS BATISTAS – R/r(c) – segue a forma batista com ênfase na liderança carismática na vida da congregação.

PRESBITERIANA – R/r(R) – é a denominação que desenvolveu o sistema legal representativo com maior clareza, com ênfase nas instâncias administrativas regionais e nacionais. Eleições ocorrem em todos os níveis, inclusive para o cargo de pastor. Em contraste com as carismáticas, é às vezes criticada pelo seu "legalismo". Subdividiu-se em diversas variantes presbiterianas no Brasil, combinando suas formas de origem a outras alternativas. Existe inclusive uma "presbiteriana pentecostal"...

CONGREGAÇÃO CRISTÃ DO BRASIL – c(C/c) – outro tipo extremo, inverso ao "congregacional". Dá grande ênfase à autonomia da igreja local, definindo os poderes em seu interior em termos carismáticos coletivos. Não aceita sequer a figura do pastor. É uma igreja anárquica, de tipo conservadora, com um controle estrito da comunidade sobre o comportamento dos membros. A autoridade local pertence a um corpo de anciãos de reconhecida inspiração. Sua organização intradenominacional, que expressa um forte sentido de identidade, submete-se à precedência da comunidade local para assuntos administrativos e disciplinares.

OUTRAS – c, t, r, c(t), c(r), t(c), t(r), r(c) etc. – na diversidade das pequenas denominações, muitas com apenas um templo, podemos encontrar todas as variantes lógicas do modelo. A tendência, com segurança, é para o predomínio das correntes carismáticas, que se combinam no entanto com formas tradicionais e/ou representativas. O modelo da igreja de origem é uma pista importante para se perseguir a difusão das várias formas.

6. Participação religiosa e participação política (tabela 16)

Não é o caso de prosseguir aqui o levantamento exaustivo dos regimes eclesiais assumidos por todas as denominações arroladas no CIN. Seria excessivo e insuficiente, pois o aprofundamento do tema exige pesquisas com maior densidade na qualidade das informações. Realizá-las é um objetivo já definido como prioritário no Núcleo de Pesquisas do ISER. Creio,

no entanto, que o exposto é suficiente para marcar alguns pontos substantivos:

* a participação religiosa é significativa para a elaboração de uma cultura política na sociedade brasileira. Embora correndo o risco da obviedade, este ponto deixa de ser trivial quando consideramos que o nível de participação religiosa é, para todas as religiões, consideravelmente superior ao da participação nas instituições civis (tab. 16);

* a expansão evangélica traz mudanças substanciais na cultura religiosa brasileira, as quais são particularmente relevantes para a problemática da participação. Enquanto a ênfase na autonomia local é uma característica comum aos vários segmentos religiosos, os evangélicos introduzem com radicalidade o tema da "congregação" e seus vínculos institucionais;

* na diversidade das alternativas denominacionais, encontramos um vasto laboratório social em ato, onde formas distintas de governo moderno são experimentadas voluntária e cotidianamente. Isto não implica necessariamente a descoberta de um idílico cenário tocqueviliano em plena periferia carioca. Dentre as formas modernas passíveis de experimentação estão equivalentes religiosos do fascismo, por exemplo. No entanto, as formas de representação democrática fazem sim uma parte considerável do experimento sendo feito toda semana nos templos da cidade. As combinações do relacional com o individual, do hierárquico com o igualitário, que compõem as alternativas mais características da sociedade brasileira, são também passíveis de distintas apropriações e desenvolvimentos;

* as implicações políticas de um movimento religioso como o evangélico não são evidentes, nem unívocas. Pesos e medidas dependem de trajetórias históricas micro e macro que escapam ao controle da ação e do pensamento. No entanto, as chances de uma aproximação entre as problemáticas da salvação individual (tema mor dos evangélicos) e da construção de uma cidadania participativa (tema principal das políticas democráticas) aumentam, sem dúvida, com a abertura de espaços de comunicação entre estes dois circuitos ideo-sociais.

TABELA 16

PARTICIPAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL E FREQÜÊNCIA A CULTOS E MISSAS

	Nº de pessoas	Percentual na pop. da região metropolitana com mais de 19 anos
Filiados a pelo menos um tipo de associação*	1177219	13,92%
Freqüentam cultos e missas no mínimo uma vez por mês	3120730	36,90%
Religião**:		
católica	1886165	22,42%
evangélica	860886	10,28%
kardecista	166706	1,97%
afro-brasileira	131719	1,56%
outras	56254	0,67%
População da região com mais de 19 anos	8.458.277	36,90%

* Associações de empregados, de moradores, esportivas e culturais, partidos políticos e sindicatos.

** O percentual da freqüência por religião foi calculado com base no total da população com mais de 19 anos.

FONTE: PNAD 1988 NÚCLEO DE PESQUISA – ISER

LIBERTAÇÃO E ÉTICA

Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo

Cecília Loreto Mariz –
Depto. de Ciências Sociais,
Universidade Federal Fluminense

É muito freqüente encontrar testemunhos de conversão a igrejas pentecostais, especialmente de homens, que se referem a um passado com sérios problemas com a bebida. O alcoolismo, comum nas camadas populares, parece se constituir num fator importante, entre outros, de ingresso no pentecostalismo. A igreja de "crente" é vista como um instrumento eficiente de recuperação da dependência ao álcool (Mariz, 1993) e que oferece apoio aos familiares daqueles que têm este problema.

Com o objetivo de conhecer melhor o processo de recuperação do alcoolismo via essas igrejas, foram entrevistados em profundidade pentecostais que declaravam ter sido viciados no álcool e que pararam de beber graças à conversão[1]. A cada um perguntou-se o que seria, em sua opinião, a causa do alcoolismo, os motivos que o levaram a beber, como se tornou dependente, sua descoberta da dependência, sua motivação para parar de beber, a busca da igreja pentecostal, o processo de recuperação, sua experiência na igreja. As declarações de pentecostais ex-alcoólatras apontam para elementos destas igrejas, religiosidade e espiritualidade, que facilitam a superação do alcoolismo. A análise dessas entrevistas ajuda a entender a lógica e os pressupostos do discurso pentecostal sugerindo algumas hipóteses que explicam o apelo que essas igrejas possuem especialmente para as populações mais carentes. A hipótese principal para que analisaremos neste artigo

1. Entre nossos entrevistados havia pentecostais tradicionais e também de igrejas autônomas. A maior parte era de camada popular, mas como grupo-controle entrevistamos também pentecostais de camada média.

seria que não é o universo mágico o fator fundamental do sucesso pentecostal, mas sim a forma como esta religião articula a magia e o sobrenatural com a ética. Esta articulação se faz fundamentalmente através do conceito pentecostal de "libertação". Tentaremos mostrar neste artigo que, ao oferecer uma "libertação do mal", o pentecostalismo leva o crente a se conceber como um "indivíduo", com determinado grau de autonomia e poder de escolha, e a rejeitar a concepção de "pessoa", ou seja, de sujeito que se restringe aos papéis tradicionalmente prescritos e que é incapaz de escolher seu destino. A idéia de "libertação" permitiria, assim, uma transição entre o universo mágico da "pessoa" para o ético-racional do "indivíduo". Embora seja também uma magia, de fato "a magia mais forte" que destrói o poder das demais, a "libertação" seria, no entanto, o primeiro passo de um processo de racionalização, a ponte entre a "pessoa" e o "indivíduo". Enquanto um procedimento mágico, que não tem origem no universo do pensamento racional, a idéia de "libertação" pressupõe que os sujeitos são fracos; não escolhem o mal, mas são dominados por ele. Por isso não são responsáveis pelo mal, mas vítimas deste[2]. Nesta visão se pressupõe também uma união da doença com o pecado e, como veremos mais adiante, não se concebem culpa e arrependimento. Quando aceita o Evangelho, o indivíduo se liberta, ou seja, se cura não apenas de doenças, mas também do pecado.

A análise do processo de superação do alcoolismo exemplifica bem o conceito pentecostal de libertação/cura, porque o alcoolismo está claramente no limite entre doença e pecado. Não parece doença porque sua cura, além de exigir uma opção por uma atitude ascética, requer também uma preocupação maior com o outro. Não parece pecado, porque o simples arrependimento e desejo de regeneração do indivíduo não são

2. Esta concepção pentecostal do homem como um sujeito fraco facilmente dominável pelo mal e pelo mundo já foi observada por outros autores, entre eles Ireland (1992).

suficientes para a superação. Tal como uma doença, o desejo de beber parece ser mais forte do que a vontade do indivíduo; tal como um pecado, a cura não depende de remédios exteriores ao indivíduo, mas de sua escolha e por vezes da ajuda de uma "força maior". O discurso sobre o alcoolismo e sua recuperação ajuda, por isso, a entender a concepção pentecostal de indivíduo e liberdade.

1. A idéia de libertação

O termo libertação é fundamental no discurso pentecostal, em geral, e no do ex-alcoolista especialmente; esses experimentam sua recuperação como uma libertação do demônio ou do mal.

O ex-alcoolista conta como se sentia fraco e ao mesmo tempo culpado por sua fraqueza. A experiência com a dependência da bebida corrói a auto-estima do dependente e gera sentimentos de culpa (Potter-Efrom, 1987). Os alcoolistas passam a se desprezar não apenas porque, como contam alguns entrevistados, caem no chão, ficam com má aparência e fazem coisas de que posteriormente se envergonham, mas também por se sentirem incapazes de parar de beber. Quando tentam e não têm sucesso, se dão conta de que estão dependentes. Diante dessa impotência, surge a sensação de fraqueza e escravidão. Aí a promessa de libertação oferecida pelo pentecostalismo é muito atraente.

Quando de fato param de beber, sentem que receberam uma força e poder além do que possuíam. A liberdade de que falam é aquela de agir segundo regras que consideram verdadeiras, e não ser mais condenados a hábitos irracionais. Possuem assim um conceito ascético de libertação. Esta se alcança às custas de uma submissão a leis morais e se constitui na vitória da vontade sobre o corpo, da razão e da escolha racional sobre os impulsos irracionais. Os pentecostais, contudo, em especial os ex-alcoolistas que experimentaram os limites de sua vontade, não vêem o indivíduo como um ser autônomo. Todos dependem de Deus, sem o qual se tornam vítimas de

forças malignas. Sua concepção de ser humano e sua definição de liberdade individual são bastante distintas daquelas da moderna psicologia em geral, especialmente daqueles que criticam a recuperação do alcoolismo via grupos de apoio e grupos religiosos como sendo apenas uma troca de um tipo de dependência por outro e uma forma de "reintoxicação ideológica" (Bucher e Costa 1985:77).

Apesar de defender que a "libertação" dá autonomia ao indivíduo, o pentecostalismo não abraça uma visão individualista no sentido que não define o indivíduo como ser totalmente autônomo e autodeterminado. Defende, sim, que o indivíduo quando isolado do poder de Deus – ou da igreja e sua "doutrina" – não tem autonomia e é presa fácil das forças malignas. Por isso, não se enfatiza a idéia de culpa ou arrependimento no discurso pentecostal. Fala-se de libertação do álcool e não arrependimento do alcoolismo. O conceito de liberdade pentecostal assim se reporta a uma submissão a Deus, ou seja, a sua regra e a seu plano. Ser livre não é seguir os desejos individuais, mas seguir a ética e a palavra de Deus. O pentecostalismo, no entanto, será individualista no sentido de pressupor que qualquer transformação da sociedade dependerá dessas libertações individuais.

Embora o hábito de fumar não cause tantos problemas pessoais e sociais quanto o de beber, a impossibilidade de parar de fumar, da mesma forma que a dependência do álcool, gera o sentimento de opressão da dependência alcoólica.

Talvez por isso os entrevistados, embora não tenham sido indagados sobre esta questão, contam também como pararam de fumar e comemoram este fato como outra "libertação". Descrevem como "a vitória sobre o cigarro" e "sobre a bebida". Ambas narradas com muito orgulho e com o uso freqüente da palavra libertação.

A libertação da bebida pela igreja não representa apenas uma forma de sair da dependência, mas um novo estilo de vida, uma nova concepção de mundo, de eu, de liberdade, enfim uma

nova *episteme*, tal como ocorre entre aqueles que se engajam no AA (Fonseca, 1989). O parar de beber é uma conseqüência de todas essas mudanças[3].

2. O papel do grupo na libertação

Quando alcança um determinado nível de dependência, quase todo alcoólatra reconhece a necessidade de parar de beber e deseja isso. Repetidas experiências negativas, a consciência da destruição de suas vidas, de seu isolamento e solidão são apontadas pelos entrevistados como motivos que tinham para parar de beber. Lembram que desejavam uma vida ajustada sem causar problemas e desgostos para os familiares (esposa, filhos ou pais). Quase todos se referiram ao desejo de melhorar a vida familiar e afetiva, mas poucos mencionaram as questões do trabalho[4]. No entanto, a motivação que tinham não parecia ser suficiente, o desejo de parar de beber parecia se arrefecer diante da dificuldade de enfrentar a dependência sozinhos[5]. Como descreve a literatura psicológica sobre alcoolismo, a frustração consigo próprio e a sensação de fracasso diante do insucesso no parar de beber redobra a necessidade de embriaguez. Por isso o dependente necessita de ajuda externa (Roazzi, 1987) e/ou de uma motivação especial muito mais forte que surge com uma experiência de dor profunda chamada por alguns autores de "experiência limite" (Oliveira, 1991). Vários entrevistados mencionam experiências dessa natureza. ED sofreu um acidente de carro, GI, estando bêbado, tentou certa vez matar a mulher. AD afirmou que perdeu sua família. Além desses houve o caso de um entrevistado que foi abando-

3. Uma transformação na forma de definir o que é liberdade, por exemplo, aparece nas declarações de ED. ED explica por que tinha antes resistência à igreja: "achava que ela iria impedir meu divertimento como uma prisão". Atualmente considera que na verdade a prisão era o álcool.

4. Apenas um entrevistado de camada média se referiu à questão profissional, quando apresentava as suas razões para parar de beber.

5. Estudo anterior em uma comunidade de baixa renda sugere que mais de 60% dos alcoolistas nunca conseguem parar de beber (Mariz, 1993).

nado pela companheira e outro que foi para o hospital. Nem todos, contudo, citaram esse tipo de experiência.

Desta forma, quando resolve ir a algum culto ou trabalho religioso, o sujeito já tem decidido e desejado muito parar de beber sem sucesso. A igreja não cria o desejo de deixar o álcool, apenas reforça-o e oferece um forte apoio à motivação cotidiana para se manter sóbrio. Reforça este desejo ao definir o alcoolismo como obra do demônio, em que o indivíduo encontra no álcool uma ameaça não apenas à sobrevivência do seu corpo, mas à da sua alma. A igreja apóia esta motivação também quando toda ela é abstêmica. Qualquer consumo de álcool é condenado, não apenas a dependência.

Apesar de ter muitas razões para não mais beber, o indivíduo não consegue agir segundo sua própria razão e escolha. Experimenta o alcoolismo como uma prisão a um mal. A "libertação" oferecida pela igreja permitiria assim ao indivíduo agir por sua razão e vontade.

Os entrevistados narram sua primeira ida à igreja como fruto de um apelo pessoal de Deus. Em geral, comentam que tinham tentado outras coisas, mas sem sucesso. Antes de buscar a igreja, dois entrevistados tentaram parar de beber via Alcoólicos Anônimos[6]. Houve um entrevistado que tentou parar através de espiritismo afro-brasileiro, mas agora explica o insucesso de sua tentativa, pois considera aquela religião uma coisa maligna. Um outro falou ligeiramente que havia tomado remédios, mas ninguém procurou qualquer serviço médico, psiquiatra ou psicólogo, nem mesmo os entrevistados de camadas médias que usavam termos do jargão psicológico para descrever as razões de seu alcoolismo.

---

6. Embora conhecessem muitos recuperados do AA não explicaram bem por que esse grupo não lhes serviu e por que preferiram a igreja. Um disse vegamente que gostava mais do ambiente da igreja.

No entanto, apesar de salientarem ter ido à igreja por um apelo interior de Deus, por uma escolha própria, quase todos os ex-alcoolistas crentes entrevistados já tinham familiares em uma igreja pentecostal antes de sua conversão. Contam sempre que ou sua esposa, ou mãe, ou pai, ou irmão, ou um amigo, ex-bebedor orava já por eles antes de sua conversão. Como um alcoólatra traz problema para toda sua família, o pentecostalismo parece ser, num primeiro momento, um instrumento do familiar do dependente para enfrentar a situação. Além do mais, um pentecostal se vê como responsável pela salvação de seus familiares, ou seja, por sua alma e saúde também. É comum, por exemplo, que citem em suas entrevistas a promessa bíblica de que aquele que crê em Deus será salvo juntamente com todos os de sua casa. Assim esperam a realização desta promessa com a conversão dos familiares. O fato de que em sua maioria as famílias dos ex-alcoolistas declararem que não eram originariamente nem protestantes nem pentecostais parece indicar que vários se convertem por terem caso de alcoolismo em sua família[7]. Assim, esses dados sugerem também que a opção pela igreja pentecostal como instrumento de recuperação do alcoolismo é antes uma *opção familiar* do que individual. O pentecostalismo oferece primeiramente um novo estilo de vida para aqueles mais próximos dos alcoolistas. A luta contra o álcool do dependente não será apenas uma luta sua individual interior contra seu vício, mas será a luta de toda a congregação, e na maioria dos casos também de sua família. Assim o pentecostalismo oferece apoio à família do alcoólatra, especialmente à esposa, ajudando-a a conviver com o indivíduo problemático e a estimular as tentativas deste de superar seu alcoolismo.

A libertação do indivíduo assim ocorre através da igreja e da família, especialmente através da oração dos familiares

7. O que explicaria a percentagem relativamente maior de alcoolistas nas famílias dos informantes pentecostais de baixa renda encontrada em pesquisa anterior (Mariz, 1993).

crentes e do conjunto da igreja. Esta oração é considerada ainda mais poderosa, se feita em grupo com imposição das mãos de um ou vários líderes sobre aquele que está aflito, que quer e precisa se libertar. O indivíduo consegue sua liberdade assim através do grupo.

No entanto, a responsabilidade individual que a experiência de libertação visa criar implica que, no nível do discurso, seja minorado o papel do grupo ou mesmo da família nesse processo. Enfatizam-se nos relatos de libertação a ação do próprio Espírito Santo e a escolha individual. A experiência mística aí é individualizada e individualizante. Tende-se, por exemplo, a enfatizar a "experiência com Deus", e não tanto a denominação, onde a libertação ocorreu. Ao que tudo indica, não se estabelece um vínculo de dependência com esta denominação; nossos entrevistados pareciam não se importar que esta experiência tivesse se dado em uma igreja pentecostal considerada autônoma ou tradicional. Adotam assim uma identidade evangélica geral que independe das denominações. Esta identidade evangélica genérica fica clara no relato do trânsito entre denominações. ED se converteu na Nova Vida e agora está na Assembléia de Deus. AL, que agora pertence à Batista Renovada no Espírito Santo, se converteu na Metodista Wesleyana. Já JL, atualmente filiado à Metodista Wesleyana, converteu-se na Casa da Bênção e passou pela Nova Vida.

Este tipo de identidade evangélica não denominacional está presente também nos discursos de ex-alcoolistas que tinham sido criados em famílias protestantes. Embora nem todos fossem originariamente de igrejas pentecostais, consideram que ao aceitar novamente Jesus, mesmo que agora no pentecostalismo, estão voltando a suas origens.

Por outro lado, quando o indivíduo foi "liberto", fica na obrigação de tentar libertar outros indivíduos e desta forma se sente relativamente responsável pela transformação dos outros e em parte da sociedade. Como um "indivíduo" que tem autonomia em relação ao social e aos outros, passa a ser também responsável por esses, se bem que esta responsabili-

dade se restringirá à vida privada, não sendo "libertação" capaz de criar, ao menos neste momento, uma responsabilidade política tal como teria o "cidadão moderno".

3. A libertação como escolha individual

Embora os dados sugiram que a opção pela igreja é familiar, é interessante notar que quase todos sublinham que decidem ir à igreja ou a um serviço religioso sozinhos longe da família. Apesar de ter sido já várias vezes convidados antes por familiares para ir à igreja, um entrevistado conta, por exemplo, que somente se decidiu a ir quando recebeu um folheto na rua, e outro que tomou a decisão de ir por um convite de um desconhecido. Mesmo os que declaram ter atendido a um convite direto de familiares e/ou amigos, esclarecem que sua decisão de aceitar o convite foi devido a um fato especial, que consideram como um "sinal" sobrenatural. Apresentam assim sua decisão de ir à igreja como uma experiência profundamente individual.

Para alguns a busca da igreja é antecedida da participação de serviços especiais de recuperação de alcoólatras (como "Esquadrão da Vida") ou lhe é simultânea. A maioria, no entanto, teve seu primeiro contacto com a igreja em um culto comum ou num trabalho missionário. A ida a este trabalho ou a primeira ida à igreja é quase sempre cercada por certos mistérios que são interpretados como um apelo pessoal de Deus. RI, por exemplo, conta que foi à igreja quando ouviu uma voz no bar. No caso de AD, uma mulher desconhecida lhe disse que devia ir com urgência à igreja. ED sentiu uma forte dor de cabeça quando resolveu ir à igreja pela primeira vez. E conta: "Minha mãe falou que era obra do diabo. Quando passei metade do caminho da minha casa para a igreja, não sentia mais nada".

Não apenas a decisão de ir, mas a própria experiência no primeiro culto ou trabalho missionário, são descritas, em geral, como cheias de emoção e encantamento. A música e os hinos

tocaram profundamente a maior parte dos entrevistados. SI recorda: "Minha primeira visita à igreja foi muito bonita, porque sempre gostei de música, e a primeira coisa que me chamou a atenção foram os hinos. (...) Uma irmã me chamou a atenção em especial: quando ela louvava, o louvor saía do coração. Eu senti naquele dia uns arrepios vendo aquela irmã louvando o Senhor. Toda a parte musical e a pregação também me chamou muita atenção". A emoção que SI descreve é uma constante. Muitos relatam que choram ao ouvir hinos ou pregações e comentam que as últimas pareciam ter sido dirigidas especialmente a eles. Sentem-se interpelados pessoalmente por Deus, como PB, que conta: "Ali foi falada a minha vida. Em poucas horas voi falada toda a minha vida através dos louvores que foram cantados (...) Era uma coisa que era diretamente comigo, tudo aquilo que eu precisava ouvir". PB continua dizendo que aí percebeu que "praticava algo que trazia problemas para meu corpo e para toda humanidade". Assim, a magia e a emoção, criando uma experiência que seria nova e específica para aquele sujeito, contribuem para a criação neste de um indivíduo que teria autonomia para optar por uma ética.

Vários lembram que já simplesmente ao entrar na congregação sentiram "uma coisa diferente", ou que foram "tomados pela presença de Deus", como afirmam. Quase todos consideram "a experiência com Deus" como elemento decisivo para parar de beber. No entanto, como os entrevistados aprofundaram pouco nesta questão, não ficou claro se se referiam às suas experiências com os dons do Espírito Santo. Embora este tipo de experiência seja fundamental nessas denominações, os pentecostais em entrevistas não a mencionam facilmente. Em geral mostram-se reservados e não falam espontânea e claramente com estranhos sobre a questão. Pode-se supor, contudo, que a experiência com Deus freqüentemente mencionada como de fundamental importância para a transformação do comportamento dos alcoolistas seja esta experiência com os dons do Espírito Santo.

4. A sociedade como fonte de opressão

Os pentecostais são críticos dos padrões sociais vigentes com os quais rompem. Ao analisar seu discurso sobre as causas do alcoolismo, vemos uma crítica à sociedade que é vista como opressora e contrária à autonomia do indivíduo.

Nota-se que para os pentecostais a sociedade mais ampla propicia o alcoolismo. A maior parte dos entrevistados não aponta para nenhum acontecimento ou uma desgraça específica em suas histórias pessoais que os tenha levado a beber. Pelo contrário, afirma que começou a beber por influência de amigos e porque queria se divertir, ter mais prazer e se sentir mais livre. Como diz ED, um oleiro que cursou até o segundo ginasial e que hoje é membro da Assembléia de Deus: "Bebia para me distrair. Pensava que estava aproveitando a vida". BE, também da Assembléia de Deus, aposentado e com 75 anos de idade, lembra que bebia porque "achava bom e para animar". A busca de prazer é bastante mencionada. Somente duas pessoas se referiram a acontecimentos negativos em suas vidas que o levaram à dependência alcoólica.

A influência de colegas de trabalho, especialmente, é apontada por vários como sendo responsável por sua iniciação na bebida e no vício. SI, por exemplo, chama a atenção para o fato de que onde trabalhava 90% bebiam. A distração era a bebida, SI lembra que "queria manter a pose e dizer que podia beber muito", e assim se viciou. PA também conta história semelhante. Entre 16 e 17 anos PA trabalhava numa pensão que, segundo ele, era freqüentada pelo "pior tipo de pessoas". Lá tudo era motivo para festa e se celebrava bebendo fazendo rodízios e competição para ver quem bebia mais. Reconhecem assim que a bebida desempenha uma função social integrativa. Muitos afirmam que bebiam para ser aceitos e participar do grupo. De fato beber e "saber beber", ou seja, beber sem demonstrar embriaguez, são elementos valorizados no mundo masculino e importantes definidores da identidade masculina (Jardim, 1992).

Em quase todas as entrevistas com pentecostais de camada popular, nota-se que o *local de trabalho* é identificado como aquele onde se inicia a dependência. Por outro lado, será na vida de família que encontrará razões e apoio para deixar de beber. Assim, quando ingressaram no setor público através do trabalho, esses indivíduos de camada popular experimentaram ameaça e destruição. O mundo privado, no caso a família, pelo contrário, oferece-lhes apoio e sentido para mudarem de vida e "se libertarem"[8]. O setor público é aquele onde será explorado e onde se sente ameaçado. Depoimentos como esses ajudam a entender a ênfase do discurso pentecostal na família e na moral individual e seu relativo descaso pelo setor público. Esta ênfase tem sido criticada por muitos autores como expressão da alienação política e do conservadorismo dos pentecostais.

Embora, ao contrário dos entrevistados de camada popular, os de camada média não se refiram ao local de trabalho como sendo o ponto de iniciação ao álcool, apontam também causas sociais para seu alcoolismo. Afirmam que, além das influências sociais, havia problemas e conflitos pessoais; destacam, contudo, entre os conflitos pessoais vividos a necessidade de aceitação e busca de integração social. Segundo WA, o alcoolismo que sofreu foi gerado em sua própria família que tinha o hábito de beber muito, pois, segundo explica, descendia de italianos. Já RO conta que começou a beber quando foi estudar à noite. Afirma: "A moda era beber, porque quem bebia eram os 'melhores', os modelos de referência para mim". O ingresso mais jovem no trabalho e a maior exploração que a camada popular sofre talvez expliquem por que os pentecostais ex-alcoolistas desta camada responsabilizem o mundo do trabalho por seu alcoolismo mais do que os de camada média.

Na visão de mundo pentecostal, a sociedade externa à igreja, ou seja, aquela dos não-crentes, que "não aceitaram

---

8. A exceção desse tipo de discurso entre os entrevistados de camada popular foi o do vigilante, *GI, que afirma ter-se iniciado no álcool sob a influência de seus próprios irmãos que o levaram* a beber ainda em criança.

Jesus", é um dos maiores responsáveis pelo alcoolismo. Para os pentecostais, bebe-se nessa sociedade, porque o álcool é um meio de lazer e convivência entre os colegas de trabalho ou amigos, é um dos instrumentos, ou o único instrumento, oferecido pelo "mundo" para enfrentar os conflitos, frustrações e dificuldades da vida. Assim o ex-alcoolista pentecostal faz uma crítica social, pois não considera a dependência do álcool fruto de nenhum problema específico da personalidade ou da constituição física do alcoólatra, mas antes expressão de um mal mais amplo que atinge a sociedade sem Deus ou a todos que não têm uma fé em Jesus Cristo. Em sua visão, os indivíduos sem fé se desesperam com as dificuldades normais da vida, ou mesmo quando não enfrentam nenhum problema grave, se sentem vazios com a rotina do cotidiano. Essa crítica mais ampla aparece no comentário de RI, pentecostal de camada média, que afirma: "existe o viciado assumido e o não assumido. Acho que o fator social influencia muito. Começa-se a beber socialmente, como eu, até se chegar a alcoólatra". Como os puritanos em geral, os pentecostais rejeitam não apenas a dependência, mas o ingerir álcool de qualquer forma – criticam aqueles que seriam para RI o "alcoólatra não assumido" – e a sociedade que atribui a esse hábito tantas funções sociais e existenciais. Na vida do pentecostal tais funções serão desempenhadas por sua religião (Mariz, 1990).

A medicina e a psicologia, bem como os grupos dos Alcóolatras Anônimos, ao conceituar alcoolismo como doença, encontram as causas da dependência do álcool no indivíduo e se opõem assim aos pentecostais. A definição de alcoolismo apenas como doença não aparece nas entrevistas com nenhum pentecostal – nem na camada popular média[9].

No discurso dos pentecostais de ambas as camadas sociais pesquisadas, há uma crítica social que tem sido subestimada

9. Apenas um entrevistado, o mesmo que já tinha antes participado do AA, utilizou, entre outras, a palavra doença para definir o alcoolismo. Explicou que a causa do alcoolismo podia "ser financeira, familiar ou solidão, é um vício, dependência, uma doença". Nota-se que nesta resposta, que é ampla e eclética e onde definições distintas se sobrepõe, o termo doença não se opõe a vício, mas complementa.

pela literatura que define os pentecostais como conservadores e avessos a transformações. A literatura tem subestimado o potencial crítico e transformador do pentecostalismo, porque a crítica pentecostal não é ao sistema econômico ou político, mas à moral e/ou à cultura, e ainda porque o pentecostalismo propõe primordialmente mudar o indivíduo e o mundo privado. Em geral tem havido uma tendência por parte das ciências sociais em desconsiderar o potencial das propostas de mudanças culturais e perceber a cultura como epifenômeno das instâncias econômica e política. Também tem sido subestimado o potencial transformador da mudança individual. A sociologia tradicionalmente, tanto na vertente positivista inspirada por Durkheim como na materialista histórica, tem enfatizado o poder da sociedade sobre o indivíduo. Desta forma, tem negligenciado o poder dos indivíduos enquanto agentes sociais. Para estas sociologias, o palco da história se reduz ao setor público e seus atores são apenas entidades reificadas, tais como sociedades nacionais, o estado e/ou as classes. Os indivíduos não teriam quase nenhum poder e por isso tentar transformá-los seria uma atividade inútil. Da mesma forma se destitui, conseqüentemente, de importância histórica as questões da vida individual ou o mundo privado. Estas eram irrelevantes não apenas para a sociologia, que somente recentemente reabilita essas questões, mas também para qualquer proposta ideológica de mudança. Nesta visão propor alguma norma para este aspecto da vida reflete uma alienação individualista e moralista.

No entanto, para os pentecostais a sociedade não é a única nem a principal causa do alcoolismo e do aprisionamento do homem ao mal. Por trás da sociedade estaria o "inimigo oculto", uma força mágica e sobrenatural que seria a origem de todo mal. Para vencer esta força mágica e sem ética (não justa), o homem necessita de um poder de um Deus absoluto e ético (justo).

5. O sobrenatural não ético como fonte de opressão. A libertação como opção ética

Ao lado das causas sociais do alcoolismo e inter-relacionado a elas, são apontados pelos pentecostais de camada popular o elemento sobrenatural. O "espírito maligno", "o espírito mau", o "inimigo oculto", o "adversário", ou "a obra do diabo" são expressões usadas pelos entrevistados ao se referirem ao responsável pela dependência alcoólica.

Assim, consideram que por trás de uma aparente busca de distração e prazer, de "amigos", que empurram para o mau caminho, e também de toda sociedade sem fé estaria o verdadeiro responsável pelo alcoolismo, como por todo o mal do mundo – o demônio. ED, oleiro, explica: "A pessoa na hora de beber não visa nada, bebe em meio dos amigos guiados pelo diabo". Como lembra GI, vigilante, "no início eu bebia para me distrair, mas depois eu bebia para me destruir, e o que representava era o espírito mau (...) Primeiro ele começa com a gente se divertindo, mas depois a gente vai se destruindo aos poucos". A busca de prazer no álcool seria, assim, uma cilada do demônio. O ceramista AL (36 anos) concorda quando afirma que "as pessoas a quem falta Jesus pensam que bebida é divertimento", e ainda explica que aqueles amigos que o levaram para beber eram falsos amigos pois estavam a serviço do "inimigo maligno". PB conta como foi seu caso: "Quando eu me desviei da religião a que pertencia (Assembléia de Deus), procurei me refugiar na bebida e fazer as vontades que o inimigo veio para oferecer, o vício. Eu vim participar da bebida. (...) Isso vem pelo próprio desejo que ele coloca na mente da pessoa".

As causas sobrenaturais do alcoolismo não foram apontadas pelos entrevistados de camada média. Isto talvez se explique pela visão de mundo mais desencantada desses indivíduos que se expuseram a uma maior escolarização (todos tinham no mínimo o segundo grau completo e alguns com nível univer-

sitário) ou talvez reflita um medo desses entrevistados de, ao expor suas crenças, enfrentar um preconceito racionalista. Ao invés de mencionar a ação do diabo, como fizeram os entrevistados de camada popular, os de camada média relacionam a necessidade de álcool a dificuldades psicológicas. Embora os entrevistados de camada média também citem a busca de prazer, o fazem menos freqüentemente. Enfatizam "causas psicológicas", usando as expressões como "frustração", "conflito interior", "depressão", "complexo de inferioridade", "desespero", "fraqueza", "perda de valores pessoais", "solidão", "vazio", para identificar a causa do alcoolismo. Assim, nessas entrevistas, termos no jargão psicológico se misturam com outros de conotação moral.

Os relatos de conversão dos pentecostais tanto da camada popular quanto da média não enfatizam a descoberta do mundo mágico ou espiritual. Vários entrevistados antes mesmo de aderirem à sua igreja e ao pentecostalismo tinham fé em Deus e acreditavam num mundo sobrenatural. Apesar disso, a maioria, contudo, não praticava nenhuma religião. Dois teriam praticado "espiritismo" (termo usado no sentido amplo incluindo espiritismo afro-brasileiro), e desses um afirma que tentou através "da macumba" (suas próprias palavras) a superação do alcoolismo. VA, estudante de camada média, por algum tempo esteve ligado a religiões orientais, e GI, um vigilante de instrução primária, conta, por exemplo, que quando ainda bebia chegou a fazer uma corrente de oração para outros fins. ED explica que, antes da conversão, "a pessoa sabe que o diabo existe, mas não sabe a vontade dele". Os entrevistados parecem assim buscar controlar ou explicar os acontecimentos sobrenaturais que, já acreditam e conhecem; querem entender qual a ordem que os rege. As entrevistas analisadas parecem indicar, então, que a conversão ao pentecostalismo, ao menos no caso das pessoas com problemas com o álcool, não reflete a descoberta de um mundo mágico e encantado. Não consiste na volta de indivíduos super-racionalizados ao mundo religioso num processo de reencantamento do mundo. Pelo contrário, a ênfa-

se no poder do Espírito Santo parece refletir, como diria Keith Thomas (1991), um desejo de subjugar o mundo mágico através de Deus, que seria uma *magia mais forte,* única e justa que destrói os múltiplos espíritos e magias a-éticas. Estas por sua falta de ética passam agora a ser percebidas como perversas e malignas.

O apelo do pentecostalismo, assim, parece se relacionar mais com uma busca de uma ordem ou moralidade. Embora a "mágica", a emoção, enfim, a experiência mística pentecostal seja fundamental, a novidade do pentecostalismo, aquilo que o torna atraente, estaria antes na "eticização" da religião, ou, em termos weberianos, sua racionalização.

O pentecostalismo oferece uma magia moral, com uma moralidade clara, definida e regida por leis universais inexoráveis, num mundo de regras particularistas e flexíveis. Oferece uma ordem, uma lógica, que o indivíduo não encontra nem em sua vida, especialmente numa sociedade assolada por crises econômicas, inflação, criminalidade, com leis frágeis e grande impunidade (Fernandes, 1991). A desordem individual, que se expressa no alcoolismo, na doença e em outros diferentes tipos de desvios vistos como espirituais, é tida como o reflexo desta desordem sobrenatural que traria a falta de Deus e que implicaria na presença do demônio. O converso pentecostal busca a ordem oferecida por um Deus moral. Ao defender um Deus absoluto, que possui uma ética divina, e ao definir qualquer sobrenatural, que não seja Deus, como demoníaco e mau, o pentecostalismo não apenas propõe uma magia ética, mas atribui poder mágico à ética.

É já amplamente debatida a questão da fraqueza das instituições públicas e da lei da sociedade brasileira. A crise ética que sofre nossa sociedade afeta mais fortemente as minorias. Quando não há suporte moral para as leis, os mais fracos são os que mais sofrem. As minorias são as menos protegidas pela lei e também as mais suscetíveis a infringi-la. As camadas populares anseiam por leis rígidas e punições fortes, porque da manutenção da lei depende sua sobrevivência física e moral.

Convivendo com a ilegalidade cotidianamente, os pentecostais não encontram na esfera social uma plausibilidade ou apoio para nenhuma ética. Busca este suporte na esfera sobrenatural.

Apesar de seus milagres, curas e exorcismos, as igrejas pentecostais ao se multiplicarem no Brasil não contrariariam a tese weberiana de uma maior racionalização da religião concomitante ao desenvolvimento da sociedade moderna, nem simbolizam o irracional nem o "Brasil não moderno", pelo contrário, parecem se constituir num passo de racionalização e individualização das mentalidades. O pentecostalismo oferece um apoio carismático e mágico para uma proposta racionalizante e ética. No seu caso a religião mágica não se opõe à religião ética, mas se reforçam.

6. Conclusão

As entrevistas com ex-alcoólatras ajudaram a compreender a importância da "libertação" do álcool como de outros "vícios" na igreja pentecostal. O alcoolismo, como qualquer forma de dependência, seja o cigarro, seja a droga, segue claramente o modelo que define a relação entre o indivíduo e o mal na visão de mundo pentecostal. Nesse modelo o indivíduo é frágil e sua vontade própria não é suficiente para escapar ao mal. Mesmo quando autor de um mal, o indivíduo é percebido como uma vítima de uma força maligna. A autonomia do indivíduo é assim relativizada no discurso pentecostal. Não há idéia de pecado como escolha individual. Por isso não se prega o *arrependimento* mas a *"libertação"* do mal, que pode ser tanto uma doença quanto uma falta ou um "vício".

Ao se analisar as causas apontadas para o alcoolismo, nota-se que o pentecostal é bastante crítico da sociedade em que vive. Nesta encontra ele a raiz de todo o problema que sofre. Não será apenas aquele indivíduo que bebe demais e está dependente do álcool quem peca, mas a sociedade como um todo que aceita e permite a bebida. A luta de um indivíduo contra o seu o alcoolismo não é assim uma luta apenas subjetiva

do indivíduo consigo mesmo, mas é a luta da igreja contra a sociedade. Esta crítica social está presente tanto nas entrevistas de pentecostais de camada popular quanto no de camada média. No entanto, entre os primeiros a sociedade culpada era identificada como o *local de trabalho*, em geral visto como o local de iniciação no álcool.

Enquanto os entrevistados de camada popular se referiam explicitamente ao poder do demônio ou ao inimigo oculto, os de camada média utilizavam termos da psicologia para explicar seus problemas. Ninguém, contudo, considerava alcoolismo como doença apenas e ninguém havia procurado médico ou psicólogo para enfrentar o problema.

A opção de buscar na igreja pentecostal a solução para o problema da bebida parece ser uma opção feita pela família do alcoolista. Quase todos os entrevistados se referem a membros de sua família que eram da igreja antes de sua conversão e que "oravam por ele". No entanto, os entrevistados fazem questão de destacar em seus relatos que sua escolha foi individual.

Para tornar o indivíduo livre da opressão que sofre pela sociedade mais ampla e pelo demônio, o pentecostalismo cria uma pequena sociedade de "libertos" – a igreja e a família – e apela para uma magia mais forte do que o demônio, Deus. A pequena comunidade coesa de "irmãos" ajudaria na libertação do mundo, enquanto o poder absoluto e moral de Deus liberta das múltiplas magias sem moral. Assim o pentecostalismo ajuda o indivíduo a descobrir sua autonomia combatendo a opressão do social com outro modelo de social e a magia com outra forma de magia.

A análise das entrevistas sugere que a atração do pentecostalismo se relacionaria com a capacidade desta visão do mundo de: (1) integrar as questões individuais ao social; (2) atribuir autonomia e um papel de agente transformador ao indivíduo sem culpá-lo, como ocorre numa visão puramente individualista; (3) unir os pólos emocionais e/ou místicos/mágicos da religião aos ascéticos/éticos, e (4) apoiar e reforçar o desejo de autotransformação e de mudança dos outros e da realidade.

Outra hipótese que nosso trabalho levanta é que a experiência com o universo pentecostal em relação a curas ou libertação parece ter características únicas, apesar da grande variedade de pentecostalismos – autônomo e tradicional, por exemplo – tal como reconhecida por seus próprios líderes e também pelos especialistas do tema. Embora esta variedade implique em formas distintas de organização eclesiástica, em ênfases distintas na ética, na Bíblia ou no milagre, parece que o fiel que se sentiu "libertado" tem experiência similar, independente de sua igreja específica, quanto à sua nova relação com o sagrado e com sua nova forma de ver o mundo. Parece existir uma identidade evangélica única com base neste tipo de experiência que transcende as denominações.

Referências bibliográficas

BUCHER, Richard & COSTA, Priscila F. "Modelos de atendimento a toxicômanos". *Arquivo Brasileiro de Psicologia, 37* (3): 70-83 jul/set 1985.

FERNANDES, Rubem César. *Inflação e desconfiança.* Comunicação apresentada no Seminário "Inflação Ética e Felicidade", promovido pela Faculdade de Economia da UFF 7/11/1991.

FONSECA, Márcia Magalhães. *A experiência da mudança: de Gregory Bateson aos Alcoólicos Anônimos.* Dissertação de Mestrado em Psicologia. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1989.

IRELAND, Rowan. *The Kingdom Comes.* Philadelphia, Philadelphia University Press, 1989.

JARDIM, Denise F. *Tonar-se homem: o uso das bebidas e masculinidade.* Trabalho apresentado na XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Belo Horizonte, 1992.

MARIZ, Cecília L. *As igrejas pentecostais e a recuperação do alcoolismo.* Relatório de pesquisa CNPq/FACEPE (não publicado), 1993.

Pentecostalismo y alcoholismo entre los pobres del Brasil. *Cristianismo y Sociedade* 105: (39-44), 1970.

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *Alcoolismo: fenômeno do corpo, da alma e da cultura.* Dissertação de Mestrado em Antropologia-UFPE, Recife, 1990.

POTTER-EFROM, R. Shame and Guilt: Definitions, Process and Treatment of AODA Clients. *Alcoholism Treatment Quarterly 4* (2): 7-24.

ROAZZI, Antônio. "Considerações sobre o significado ideológico das toxicomanias". *Arquivo Brasileiro de Psicologia*, 39 (4) 48-64 out/dez 1987.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia.* São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

NEM ANJOS NEM DEMÔNIOS

O estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise[1]

Wilson Gomes

> ..."Se, por vezes, os objetos escapam ao controle prático do homem, jamais escapam ao imaginário"
> (Jean Baudrillard, *O sistema dos objetos*)

Fim do segundo milênio dC, Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo... Quinhentos anos depois de a ciência moderna ter garantido que a realidade é toda ela controlável pelo método indutivo, duzentos anos depois da Revolução Francesa iluminista – que elevou a razão humana ao estatuto de única instância reverenciável, ao mesmo tempo em que rebaixou ao nível de superstição obscurantista qualquer outra abordagem do real – multidões congregam-se sucessivamente em monumentais estádios de futebol para exorcismos coletivos espetaculares.

Sem dúvida alguma, um fato impressionante. Ainda mais para os observadores atentos, que sabem que somente há pouco mais de uma década é que começaram a formar-se estas multidões que procuram com paixão, em campos de futebol, cinemas, templos improvisados e ginásios de esportes, exorcismos e curas divinas oferecidos por pastores e missionários. Exorcismos que se repetem todos os dias, pelo menos três vezes ao dia, em centenas, talvez milhares, de galpões, praças e templos espalhados pelas periferias das cidades brasileiras.

---

1. O presente ensaio resulta da elaboração de dois artigos precedentes aparecidos na Revista *Cadernos do Ceas* (Salvador, Bahia): "Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares", in *Cadernos do Ceas*, CXXXIX (1992): 39-53 e "Demônios do fim do século. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus", in *Cadernos do Ceas*, CXLVI (1993): 47-63.

1. Demônios ao crepúsculo do milênio

Como entender o retorno dos demônios meio milênio depois de inaugurada a Modernidade – cientificista, racionalista e otimista – quando a sociedade industrial e a sua essencial desconfiança com a transcendência tornaram-se senso comum, quando mesmo a pergunta pelo sentido do real parece ter perdido o sentido frente ao esquadrinhamento racionalista que promete uma realidade sem mistério, um mundo desencantado? Seria o retorno da "obscura" Idade Média, agora, quando as Luzes parecem um pouco ofuscar-se nestes "tempos pós-modernos", no desamparo das suas promessas não realizadas? Ou será que a Idade Média que sempre habitou o coração da Modernidade assume, enfim, o espaço que lhe é devido?

Observando essa multidão de exorcistas do fim do segundo milênio, percebe-se que é composta mormente por proletários, *lúmpens*, suburbanos, donas-de-casa, operários, subempregados e desempregados. Uma procissão de extemporâneos à Modernidade, porque dela excluídos.

E quem é que convoca os subalternos do final do século XX, quem lhes confere uma identidade, de onde provém o seu discurso, donde semelhantes práticas, onde ouviram falar de demônios? A resposta imediata está estampada nos *mass media:* as seitas. As assim chamadas *novas "seitas" pentecostais*, particularmente a mais atraente de todas: a Igreja Universal do Reino de Deus.

De certo ponto de vista, que nos cabe ainda esclarecer, este é um evento deveras inquietante – assustador, até. Todavia, pelo menos do lugar dos que se ocupam dos fatos sociais como campo de investigação, as assim chamadas *novas seitas populares* constituem, provavelmente, o mais interessante fenômeno social urbano brasileiro dos anos 80 e, certamente, o mais curioso do início dos anos 90.

A classe média as descobriu há pouco tempo. Daí o enorme interesse dos meios de comunicação em apresentá-las ao seu público, só que num quadro entretecido de considerações valorativas negativas (em sua grande maioria superficiais). As

"seitas" tornaram-se um dos temas preferidos do jornalismo nestes últimos tempos. As igrejas cristãs mais antigas perceberam-nas há um pouco mais de tempo. Rondavam ameaçadoras – acreditam – os rebanhos católicos e evangélicos e provocavam um êxodo preocupante. De início, eram confundidas com as "seitas" pentecostais ou com as Testemunhas de Jeová, que há algumas décadas se constituíram como um espaço de proselitismo incessante no meio de uma população religiosamente flutuante, errante, que se formou no Brasil nos últimos 50 anos. Depois, os pastores das igrejas cristãs mais tradicionais, sobretudo os católicos, deram-se conta de que ali havia um fato novo: um fascínio maior sobre a população, conteúdos teológicos inusuais nas igrejas cristãs (demônios!) e uma facilidade sem precedentes de aumentar o número dos adeptos. Enfim, essas *novas seitas* ganham o estatuto de tema pastoralmente prioritário nos encontros e conferências das igrejas.

Já os habitantes das periferias das grandes cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Minas Gerais, sobretudo, conheceram-nas há mais de uma década. Nos anos 70, assistiram ao nascimento delas com os mais variados nomes: Casa da Bênção, Igreja Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus... Desde então, situam-se sob o seu fascínio. Encontram ali um espaço alternativo às grandes igrejas cristãs, às grandes religiões não-cristãs (Candomblé, Umbanda, Espiritismo, Testemunhas de Jeová) e aos agrupamentos pentecostais mais antigos (como a Assembléia de Deus e suas múltiplas divisões ulteriores).

Pela adesão popular, estas igrejas se multiplicaram. Começaram invariavelmente com um pequeno núcleo num velho cinema, num subsolo ou num antigo galpão em regiões urbanas de grande movimento (próximas a terminais rodoviários que ligam centro e periferia, por exemplo). Depois, vieram outros e outros barracões. Enfim, esparramaram-se morros acima e periferia adentro. Hoje os antigos barracões são templos e o nome das igrejas ocupa mais de uma página inteira no catálogo telefônico. Lotam os estádios com mais facilidade que os times de futebol e a Igreja Católica, mantêm uma emissora de rádio

(além de programas em outras emissoras) 24 horas no ar, publicam livros e revistas, compram emissora de TV, têm assistência jurídica e, por último, expandem-se pela América Latina e chegam aos Estados Unidos. Nos últimos tempos começam a estabelecer "postos avançados" nas regiões nobres das grandes cidades (como em Botafogo, no Rio, e na Pituba, em Salvador).

Tudo isso justifica a pergunta fundamental, a que este ensaio visa responder. Esta diz respeito à natureza do fenômemo social a que estamos presenciando e pode, *grosso modo*, ser traduzida na seguinte indagação: o que torna esses grupos religiosos tão fascinantes? Entretanto, levar a sério esta pergunta nos conduz, fatalmente, a um horizonte de conseqüências com questões muito interessantes. Acontece que as Ciências Sociais (e não só estas) chegam sempre atrasadas. Antes disso já se constituiu como que um repertório – nem sempre reflexivo, nem sempre coerente – de ensaios de respostas às perguntas espontâneas que todo homem se faz diante de um fenômeno novo. Estes ensaios, a depender da extensão e importância do fenômeno, podem ir pouco a pouco cristalizando-se e, através de um processo interno de concorrência e eliminação, transformam-se em postulados e teses que, por sua vez, tornam-se cada vez mais fortes. De tal sorte que, a um certo ponto, torna-se quase impossível a constituição de uma opinião "não-alinhada".

Também no caso das *"novas seitas populares"* constitui-se já uma espécie de tessitura de teses, de parâmetros de respostas, de *frames* discursivos que exercem verdadeira constrição sobre qualquer novo estudo a respeito do tema. De forma que não é possível simplesmente traçar algumas condições sobre as *"novas seitas populares"*, sem considerar, ao mesmo tempo, *frames* e parâmetros discursivos, as molduras de teses a seu respeito que já estão em circulação.

Assim, este ensaio tem duas partes. Na primeira, tenta responder à questão – central – a respeito da natureza destes grupos – tomando a Igreja Universal do Reino de Deus como campo de provas. Pressuponho que a essa pergunta só se possa

legitimamente responder através da observação atenta e respeitosa do que se faz e do que se diz nestes grupos, das suas práticas e dos seus discursos. O que implica entender comportamentos e discursos, atividades rituais e proposições da mais diversa natureza como fatos de expressão, como linguagem. De forma que cada fala, cada segmento discursivo (num ritual, numa homilia, num cântico etc.) e cada prática (um conjunto ritualizado de gestos ou atitude da oferta ou da expulsão demoníaca etc.) integram-se num itinerário de sentidos, num percurso de significados e valores, num encadeamento de razões, conceitos e categorias da ordem da representação.

Na segunda parte examino algumas das teses em voga sobre as *"novas seitas populares"*. Não se trata mormente de postulados dos estudiosos das Ciências Sociais, ainda que alguns destes sejam lastimavelmente compartilhados por certos pesquisadores. Em geral, entretanto, o número de estudos sobre as *"novas seitas populares"* é ainda muito incipiente para que se precise de uma discussão do *status quaestionis* do debate acadêmico a esse respeito. Bem mais, trata-se de teses que circulam nos meios de comunicação e nas publicações especializadas e semi-especializadas. Ou teses em circulação nos meios formadores de opinião pública. Daí a importância de discuti-las.

2. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus

Esforçar-se para entender o percurso de sentido e o encadeamento das razões no contexto do tecido simbólico e representacional de um grupo, identificando suas categorias fundamentais e analisando os seus eixos semânticos, é o propósito deste estudo. Nesse sentido, ele pretende oferecer algumas achegas para o entendimento do fenômeno das novas "seitas populares" no Brasil contemporâneo, a partir da identificação e análise das categorias com que estas pensam o mundo e organizam a própria experiência religiosa. Para tanto, tomar-se-á como referência direta o movimento religioso de maior importância (pela repercussão social e pelo maior núme-

ro de fiéis) no âmbito das chamadas *"novas seitas populares"*: a Igreja Universal do Reino de Deus.

2.1. A posse

À primeira vista, três elementos atraem imediatamente a atenção de quem se aproxima da Igreja Universal: os demônios e o exorcismo, as ofertas e a idéia de cura. Espontaneamente, é-se levado a crer que estas são as categorias fundamentais para entender a "teologia" implícita nas práticas e discursos das *"novas seitas populares"*, que cimenta as suas relações, ações e sentimentos. Mas aí o intérprete apressado vai dar-se conta de que não consegue identificar coerência e ordem. Aparentemente os três elementos são completamente autônomos, de forma que apenas um deles bastaria para constituir uma religião. Por que eles funcionam inseparavelmente juntos na Igreja Universal? Alguma coisa lhe escapou. A meu ver, aquilo que ele não foi capaz de identificar foi um quarto elemento, muito pouco mencionado, mas que mantém unido todo o resto: a posse.

Assim, engana-se quem pensa encontrar nas idéias de exorcismo, cura ou oferta o melhor (mais amplo e mais fecundo) acesso ao universo religioso da Igreja Universal. Suas práticas e os discursos religiosos podem ser explicados com maior amplitude se referidos a esta outra categoria, mais radical que as acima mencionadas. Essa maior radicalidade implica sobretudo que oferta, cura e exorcismo encontram nesta última a sua base explicativa. Aí também encontram a sua justificação, em termos argumentativos, os outros elementos que constituem a concepção de mundo da Igreja Universal.

Portanto, a categoria mais fundamental da filosofia e teologia implícitas no discurso e práticas da Igreja Universal do Reino de Deus é a *posse*. E seja bem claro que posse, nesse caso, não significa posse mística ou transe, mas a detenção de bens em vista da sua fruição. Estes bens são geralmente descritos como elementos indispensáveis para aquilo que se pode

qualificar de uma vida digna e feliz: saúde, prosperidade e amor.

A mola das assembléias e da vida do fiel em geral é a idéia da posse. Os fiéis devem *tomar posse* daquilo que é necessário para uma vida feliz. É implícita neste imperativo a concepção segundo a qual a vida humana conforme a vontade de Deus, a vida humana autêntica, é aquela em que os homens possuem e desfrutam dos bens do mundo. Prosperidade, saúde e amor inerem essencialmente à existência humana, enquanto são sinais da realização do destino que Deus deu ao homem; só em gozo destes bens o homem vive conforme o desejo do criador.

Uma recente concentração de fiéis da Igreja Universal tinha o sugestivo *slogan: venha tomar posse do que você perdeu.* Tomar posse, portanto, não significa outra coisa senão realizar aquilo para o qual se está destinado. As coisas são *nossas* enquanto Deus as fez para nós, para delas fruirmos. Vir a possuir, portanto, significa bem mais uma *reintegração de posse*, um ter à disposição aquilo que nos é devido por direito de criação.

O que equivale a dizer que possuir significa conformar-se à vontade divina, estar em harmonia com a intenção criadora, situar-se dentro da comunhão com o desejo de Deus. Inversamente, não possuir significa frustrar o propósito criador, a destinação divina da existência humana, significa, portanto, uma ruptura da ordem cosmológica.

Ora, os membros da Igreja Universal do Reino são, em geral, muito pobres ou miseráveis[2]. Experimentam o desemprego, doença, problemas familiares e de moradia etc. Vivem, portanto, enquanto *privados de posse*, a situação diametralmente oposta àquela a que Deus os destinou. São chamados a

2. Em pesquisa realizada em 1989, sob a minha coordenação, na cidade do Salvador, pôde-se constatar que quase 90% dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus são mulheres, que destas, 69,67% não trabalham fora de casa, portanto, não percebem salário mensal para própria manutenção. Dos cerca de 30% que trabalham fora de casa apenas 5% ganham mais de um salário mínimo. No cômputo geral, a renda familiar gira em torno de um a dois salários mínimos.

possuir por vocação teológica; vivem a ausência da posse por situação econômico-política. Está, portanto, estabelecido o paradoxo religioso que explica toda a prática e o sucesso da Igreja Universal e, por extensão, das *"novas seitas populares"* em geral.

2.2. O perturbador. A teoria dos demônios

A partir dos pressupostos teológicos estabelecidos, emerge a tensão do paradoxo entre a *posse a que se destina o homem* e a *ausência de posse* como sua situação vivida. Tensão existencial profunda que fornece o quadro de uma elaboração conceitual e prática que visa, justamente, à sua superação.

Estar em harmonia com a vontade de Deus diz-se, em linguagem da Igreja Universal, *ser abençoado*. Os indivíduos que possuem aquilo que "teologicamente" lhes é devido são, portanto, *abençoados* por Deus. Ao contrário, aqueles que, ao não possuir, frustram o desígnio da criação estão desprovidos das bênçãos divinas ou, como se diz em jargão, *estão amarrados*.

Toda a questão passa a ser, então, por que foi possível às pessoas sem posses frustrarem o desígnio que prescreve, justamente, a posse? Como se dá, concretamente, a ruptura com o próprio destino? Por que algumas pessoas são abençoadas e outras não? É possível aos "amarrados" tornarem-se "abençoados"?

Claro que elementos da Antropologia Teológica cristã conservam a sua validade na Igreja Universal no sentido de explicar a situação atual do homem. O dado da liberdade humana, por exemplo, é implícito a todo o discurso sobre a frustração do destino do homem enquanto criatura. Mas aqui não se trata de explicar propriamente os grandes temas cristãos do pecado e da queda, mas a pobreza, a miséria e suas conseqüências na vida quotidiana face à bondade de Deus e ao seu projeto de uma vida feliz para o homem.

E deste ponto de vista, a situação atual de ausência de posse, bem conhecida pelos membros da Igreja Universal, explica-se por meio de um elemento perturbador da ordem

"natural" das coisas ("natural" no sentido daquilo que está conforme a vontade divina), o *elemento diabólico.*

Na cosmologia religiosa da Igreja Universal, esse elemento que perturba o modo de ser natural da realidade, que impede que a posse aconteça na vida da maioria das pessoas, é lido em chave diabólica. Por um lado, a dimensão perturbadora é vista como obra e arte de um ser sobrenatural, espiritual ou mesmo semidivino e de vontade maléfica (propriedades que encontramos no conceito teológico cristão de "demônio"). Por outro lado, este ser se caracteriza sobretudo como o personagem que está à origem da separação do homem do projeto de Deus. De qualquer sorte, o que é importante aqui, com relação ao elemento perturbador, é a sua função. Não a sua identidade substancial. Neste horizonte, a nuance preferida pela Igreja Universal é a do *misturador* (justamente como no grego διά-βολος), do criador de confusão, do introdutor do *caos*, do princípio da adversidade (o diabo é sobretudo "o adversário").

Ao lado da caracterização propriamente diabólica, há também, obviamente, os outros elementos da chamada "demonologia cristã". O elemento perturbador é também *demoníaco* e *satânico*. "Satânico" enquanto este matiz praticamente aplica à dimensão existencial o que se diz do diabo no nível cosmológico, isto é, a entidade perturbadora se traduz na vida quotidiana dos fiéis como "tentação" (Satanás é, no Novo Testamento, "o tentador"), como desvio do projeto divino, como sedução. "Demoníaco" enquanto é causador do mal (sobretudo das doenças físicas, como no Novo Testamento) e da dor.

Mas há também caracterizações provenientes do *solo* da cultura do povo, mais especificamente do catolicismo popular. O elemento perturbador é diabólico também enquanto *burlão,* enquanto galhofeiro e trapaceiro. Dimensões que foram, no Brasil, muito desenvolvidas pela Umbanda, onde Exus e Pombagiras personificam a burla.

Esse elemento perturbador, lido a modo de entidade espiritual e sobrenatural, é chamado normalmente pelos membros

da Igreja Univesal de demônio ou demônios. O uso deste termo, porém, não deve levar a supor que apenas a dimensão propriamente demoníaca seja designada; como já se disse, as dimensões diabólicas, satânicas, burladoras (e – por que não? – burlescas) e demoníacas unem-se para formar, nesse caso, uma unidade semântica nova, ainda que sob um nome velho[3].

Do ponto de vista existencial, pode-se, portanto, afirmar que a vida humana no mundo é incessantemente cercada de demônios, cujo interesse exclusivo é desviar os mortais da divindade. Distrair os homens de Deus e implantar o próprio domínio: eis a tarefa dos demônios no mundo. "Distrair de Deus" significa separar o homem do próprio destino, portanto da posse dos bens materiais e espirituais, por conseguinte, da felicidade. Separado de Deus, o homem separa-se de si mesmo, da sua própria natureza ou daquilo que deveria ser de acordo com o projeto daquele que o criou.

Dizer "distrair de Deus" equivale a dizer, sob um outro ponto de vista, "instaurar o domínio dos demônios" sobre o mundo – mais exatamente, sobre os homens. O dualismo ocidental manifesta-se também aqui, na medida em que o mundo é palco de um conflito radical entre Deus e o demônio ou demônios. Do ponto de vista do homem, obviamente, Deus é o elemento positivo, já que o seu projeto inclui a felicidade humana, antes é a própria garantia desta, enquanto o demônio pretende justamente que esta não se efetive.

O conflito parece ser entre duas forças equivalentes, mas apenas aparentemente o é. De fato, a potência de Deus é superior à do demônio e Ele é destinado a vencer. Entretanto, ainda não é chegado o tempo da vitória definitiva da força positiva, Deus. Vivemos ainda o intervalo da incerteza, em que os demônios estão à obra e com grande sucesso. Isto se deve

---

3. Sobre o demônio no imaginário social brasileiro, cf. Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, 1988; e Carlos Roberto F. Nogueira. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo, 1983.

ao fato de que, com respeito aos destinos individuais, o dado irrevogável da liberdade humana implica que, sem a escolha livre do homem e as ações correspondentes à sua escolha, o projeto de Deus não se realiza.

É por isso que, não obstante a vontade positiva de Deus e a bondade do seu projeto, os homens encontram-se em sua maioria à mercê dos demônios e, por conseguinte, alienados dos desígnios d'Ele, alijados do seu projeto, distantes da posse. Pobreza, doença, problemas familiares e outros de toda ordem são a demonstração do império dos demônios nas existências individuais. O membro da Igreja Universal sente o quão distantes estão os homens – e ele mesmo – do projeto de Deus.

Propriamente, não há um elemento de culpa nessa constatação. A história da queda original não aparece nos discursos. Mais do que o destino do mundo ou da humanidade, trata-se aqui do problema existencial singular. Mais do que do dado do mal no mundo, o drama existencial surge do fato da infelicidade na *minha* vida. A presença dos demônios surge, inclusive, como um elemento que, em parte, é "desresponsabilizador". No sentido de que há a clara certeza da desproporção de força entre os demônios que nos afligem e, nós que vagamos nesse mundo. Os demônios são múltiplos, poderosos, insistentes, espertos, organizados, e, o que é pior, contam com a cumplicidade de certos homens; nós somos fracos, desarmados, demasiado humanos, enfim.

De forma que ao miserável homem praticamente não se atribui responsabilidade ou culpa cosmológicas, como no cristianismo, segundo o qual herdamos a culpa dos nossos pais, Adão e Eva. Praticamente ninguém tem culpa – nem Deus, nem os homens – a não ser os demônios, que trabalham em benefício próprio, pois encontram a própria felicidade na infelicidade dos outros.

A presença dos demônios na vida das pessoas dá-se de forma plural, mas em todas as formas resulta claro que provoca malefícios. Esses malefícios, naturalmente, são sempre perdas: da saúde, do emprego, do consorte etc. Na linguagem dos

pastores, os demônios "causam" a doença, o adultério, o homossexualismo e todos os outros prejuízos na existência. Com isso, estabelece-se um sistema lógico que explica de forma exaustiva a miséria e a pobreza, a doença e a dor, os conflitos familiares e sociais, em suma, tudo aquilo que faz com que se caracterize a vida como uma coisa ruim.

Há de se notar, sob este aspecto, o fato de os demônios se "localizarem" fisicamente. Numa etapa do ritual de exorcismo, a *indiciação dos demônios*, propriamente diz-se que eles estão situados ("alojados" é o termo técnico) em parte dos corpos ou em objetos do ambiente em que as pessoas vivem. Uma dor de cabeça ou uma doença nos olhos, um problema no fígado ou no coração explicar-se-iam, pois, pela presença de um demônio nesta parte do corpo humano. A pobreza pode ser explicada por um demônio alojado no bolso do indivíduo ou o fraco desempenho sexual por um demônio que se encontraria no leito conjugal.

É preciso uma intervenção igualmente física (contato do corpo com objetos sacralizados, imposição de mãos etc.) para que cesse a presença maligna. O corpo humano é, virtualmente, um receptáculo de uma multidão sem fim de demônios. Pastores há que afirmam terem expulso dezenas ou centenas de demônios de um só corpo; e há demônio que "declara" estar acompanhado por muitos outros naquele corpo de que se apossou.

A complicar o quadro da demonologia da Igreja Universal, dá-se o fato de que os demônios podem ser expressão da vontade maligna de alguém. Os demônios prestam-se a ser instrumentos da intenção maléfica de um indivíduo contra outro. Uma pessoa pode "botar" um demônio na vida de uma outra com a intenção precípua de causar-lhe dano à saúde, vida financeira ou afetiva, sua ou da sua família. Uma pergunta que freqüentemente ocorre na entrevista ao demônio, prevista nos rituais da Igreja Universal, é "quem te mandou fazer isso a esta pessoa?", ao que este responde com o nome de alguém. Pareceria mesmo, dada a freqüência desta pergunta e resposta nos rituais, que *os demônios quase sempre são enviados por algu-*

ma pessoa. E, segundo o discurso corrente, são as religiões afro-brasileiras que oferecem uma tecnologia de utilização dos demônios para a realização do mal.

O que chama em causa duas outras considerações. A primeira diz respeito ao fato de que as pessoas podem intervir na vida de outrem. No bem e no mal. No bem, no sentido vicário, enquanto se pode intervir ritualmente em benefício de alguém da própria família. No mal, enquanto se pode, igualmente, causar malefícios a outras pessoas através de instrumentos rituais, sobrenaturais, através da energia destruidora peculiar aos demônios, que aliam a própria vontade maléfica à dos indivíduos humanos.

Outra consideração de invulgar importância é a associação constante, levada a termo pelos membros da Igreja Universal, dos demônios às religiões afro-brasileiras. Particularmente a Umbanda (e, *per aequivocationem*, o Candomblé) é vista como um culto demoníaco. Trata-se aí, segundo eles, do avesso do cristianismo, pois, ao invés de se cultuar a Deus, cultuam-se os seus adversários.

2.3. A oferta. A barganha cósmica

Temos, até antão, dois elementos de um drama que envolve o destino do mundo e dos homens. Um drama que chama em causa a existência de cada singularidade humana. De um lado, um projeto divino para o homem, o estabelecimento de um ideal de homem ou, em se preferindo, um modelo de natureza humana. Este projeto prevê e inclui a posse (detenção e fruição de bens) como modo de ser da felicidade humana. De outro lado, a intervenção de um elemento perturbador e a ruptura com o projeto. Esta frustração do desígnio criador, a desvirtuação da natureza humana pelos homens singulares, traduz-se em termos de pobreza, doença e problemas de toda sorte.

Um projeto e uma frustração.

A permanecer estes dois elementos, a situação do homem seria insuportável. Chamado à felicidade, estaria condenado à infelicidade. Todavia, a cosmologia religiosa da Igreja Univer-

sal prevê um terceiro elemento que restitui ao homem a possibilidade de adequação ao projeto divino.

Trata-se da categoria da *oferta*. É no contexto desta categoria que aparece, pela primeira vez, na Antropologia um tanto determinista da Igreja Universal, a idéia de liberdade humana. O homem é livre para intervir no próprio destino, alterando a própria situação de miséria através de um recurso que Deus torna a ele disponível através do seu instrumento privilegiado que é a Igreja Universal. Este recurso, a oferta, dado pelo homem a Deus através da Igreja Universal (também autodenominada, neste contexto, a "Obra de Deus"), é capaz de instaurar uma interação entre Deus e o homem, pela qual o homem cria em Deus a obrigação imediata da restituição. Essa interação se inaugura quando o homem, pela doação, expõe a sua própria segurança, abandonando-se ao risco da fé. A fé, justamente, despotencializa os demônios e permite a reintegração de posse, garantida pelo compromisso divino do *dê-me, dou-te*.

Os exemplos veterotestamentários de Abraão (que dispôs-se a sacrificar o seu filho querido sem garantia alguma, a não ser um pedido misterioso de Deus) e da viúva de Sarepta (que resolve dar a Elias, a pedido do profeta, a provavelmente última porção de farinha e óleo que tinha na vida) são muito amados nos discursos exortativos da Igreja Universal. Quanto mais difícil for realizar a oferta, maior a fé que se manifesta frente ao risco e, obviamente, maior o benefício.

Daí derivam duas outras conotações da oferta, a saber, as idéias de *sacrifício* e *desafio*. Constantemente as doações de bens são chamadas sacrifício ou desafio. A categoria sacrifício não implica apenas a idéia moral de privação de alguma coisa em função de uma outra, mas chama em causa sobretudo o risco efetivo proveniente do fato dessa "outra coisa" poder não existir, ou não existir como se pensa e espera, e de se perder coisa uma e outra por nada. A privação do sacrifício não parece possuir conotações de mero ascetismo, de caráter moral. Comporta, ao invés, sobretudo a idéia de arriscar-se em função de algo maior, de aposta e investimento ao mesmo tempo. Em outros termos, o sacrifício é bem mais um modo de comprovar

a própria fé, de pô-la em ato, do que propriamente uma privação de caráter ascético.

A idéia de desafio é muito peculiar à mentalidade da Igreja Universal. Implica que a oferta faz entrar em ação um jogo de que fazem parte o ofertante e a divindade. Uma vez que acontece o primeiro movimento desse jogo, a oferta, este se processa quase à revelia e Deus dele não pode se furtar. Desafio aqui significa uma provocação irrecusável a uma reação da parte do parceiro da inter-relação ou jogo; portanto, o caminho para uma espécie de aliança.

Dizer que Deus não pode se subtrair ao jogo, uma vez iniciado unilateralmente pelo homem, significa dizer que a oferta cria uma pretensão que deve, impreterivelmente, ser alcançada, um *direito*. Um direito, obviamente, ao benefício, à despotencialização do demônio e, o que é o mesmo, à posse. Quem dá tem de receber. Não raro é ouvir os pastores proporem o desafio seguinte: "se Deus é Deus, deve dar a quem fizer a oferta; se Deus não der a quem fizer a oferta, então não é Deus". A idéia comum é que se dermos o que temos a Deus, ele nos dá o que tem, *necessariamente*. Esta consciência do direito se exprime na jaculatória que se repete sempre nas orações em comum: *"Senhor Jesus, Senhor Jesus, eu não aceito tanta miséria"*... e na igualmente quotidiana expressão das orações públicas: *"Eu exijo!"*

Constantemente, os pastores asseguram aos seus fiéis que deixariam de ser pastores ou "rasgariam a Bíblia", se Deus não lhes devolvesse, com a prosperidade, as suas ofertas. Dissolve-se então o paradoxo do esquema, aparentemente bastante simples, que rege a doutrina da Igreja Universal, o *"dar para receber"*[4]. Na verdade, este deve ser lido como *doar à Igreja para receber de Jesus*.

---

4. Sobre a oferta como categoria antropológica, cf. Marcel Mauss. *Essai sur le don*, Paris, 1950. Tradução portuguesa: *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, 1988.

A relação entre oferta e bênção (o benefício palpável, real) é muito estreita, asseguram os pastores. Na verdade, é de proporcionalidade física. Quanto maior a oferta fiel, maior a bênção recebida. Quanto maior o sacrifício, maior o benefício. O ônus é proporcional ao bônus.

Mas nem toda oferta gera o mesmo efeito. Há uma contraposição insistente entre "ofertas" e "fidelidade". De um lado, há um certo desprezo envolvendo a primeira, enquanto a segunda é tida em grande consideração. Aliás, esta distinção serve como critério para o estabelecimento de quem é membro da Igreja e quem, ao invés, recorre eventualmente aos seus serviços. Apenas a fidelidade proporciona a prosperidade, as ofertas possibilitam apenas bênçãos singulares e pontuais.

O que significariam fidelidade e ofertas neste sentido? Significam dois modos diferentes da oferta em sentido amplo. Há ofertas pontuais – isto é, visando equacionar um problema eventual e específico – com o propósito direto de pedir a intervenção dos pastores ou da comunidade em vista da resolução de um problema imediato. Pode-se, de fato, obter por esse meio a resolução de um problema singular, dando-se, assim, na linguagem da Igreja Universal, uma "bênção". Diga-se de passagem que não é nem mesmo necessário que aquele que recorre e usufrui dos serviços da Igreja Universal, como medianeira dos benefícios divinos, pertença a esta Igreja. Mais eis que o problema pode retornar, e nesse caso será necessária uma nova oferta em vista de outra bênção.

Doutra parte, há a oferta constante (dízimos, coletas rituais e outras formas), intermitente e fiel, que tem em vista não uma bênção singular, mas uma *vida abençoada*, ou seja, uma existência próspera, saudável e com relações positivas. O primeiro caso é o da oferta em sentido estrito, o segundo, da fidelidade.

2.4. Exorcismo e curas. Uma taumaturgia da miséria

As formas dramáticas de vivência da despotencialização dos demônios – isto é, os modos de experiência da supressão

da intervensão demoníaca em que as pessoas participam como agentes (atores), envolvendo-se física e sentimentalmente numa sucessão de episódios – são o exorcismo e a cura.

A doutrina da Igreja Universal afirma que pela oferta dá-se uma *intervenção* da situação em que os homens, à mercê das forças demoníacas, se encontram portanto distantes da posse. Mas isto porque a oferta fiel estabelece a fé, a adesão singular e psicológica à divindade, e possibilita a intervenção da comunidade eclesial contra a obra demoníaca.

Única igreja que, de acordo com os discursos dos seus membros, oferece uma tecnologia religiosa realmente eficaz para o reestabelecimento da situação humana ideal, a Igreja Universal exerce a sua força em rituais de expulsão dos demônios dos corpos dos fiéis, dos seus objetos pessoais, da sua família e do seu ambiente em geral.

As tão propaladas *curas divinas*, assim como os milagres – que segundo alguns constituiriam o cerne do imaginário da Igreja Universal – nada são senão um dos efeitos possíveis da expulsão dos demônios. Já que um dos efeitos da presença dos demônios na vida de uma pessoa é o malefício físico, a doença, a retirada dos demônios fatalmente conduz à sanação do mal. Inversamente, sem a retirada dos demônios (chamados, neste caso, de *espíritos de enfermidade*) não são possíveis as curas.

Desse ponto de vista, é muito importante a compreensão da *manifestação* dos demônios como elemento da liturgia da Igreja Universal. É absolutamente imprescindível que os demônios se "manifestem" antes de serem expulsos. Também em certos movimentos pentecostais de matriz evangélica os demônios se manifestam, só que eventualmente jamais como expressão de uma exigência litúrgica. É quase um fato que deva ser ocultado. Nas liturgias da Igreja Universal, ao invés, há a precisa exigência das "manifestações". A presença explícita dos demônios é desejada e não ocultada.

Esse fato, que aproxima a Igreja Universal da Umbanda e Quimbanda ao mesmo tempo em que a distancia das igrejas evangélicas e pentecostais, deve ser bem explicado sob pena

de se confundir o culto cristão da Igreja Universal com uma demonolatria.

É preciso, antes de mais nada, compreender em que consiste a assim chamada manifestação. Trata-se, de fato, de fenômeno semelhante ao transe místico do Candomblé e Umbanda, quando "descem" os Orixás ou Caboclos. A personalidade do indivíduo cala e uma nova entidade pessoal assume o seu lugar. Não simplesmente o corpo, mas a consciência do homem cede lugar à de *um* demônio. Note-se que, de fato, apenas um demônio por vez pode assumir o controle de uma consciência e um corpo de humanos.

A consciência que fala e o corpo que age, agora, são de um demônio. Ele então vai se referir ao "dono do corpo", momentaneamente fora de ação, na terceira pessoa.

Porém há uma diferença fundamental com relação ao Candomblé. Enquanto na religião yorubá a entidade que se manifesta, sendo positiva e divina, domina, impera, não é contradita e tem a submissão dos presentes aos seus "quereres", na Igreja Universal, sendo negativa e demoníaca, é dominada, contida, humilhada, torturada e, enfim, expulsa. Mesmo na Umbanda – onde, em se tratando dos Exus, as entidades advenientes são, no mínimo, ambivalentes – não é um imperativo o seu domínio e expulsão bem como tampouco a entidade deve ser contrariada. Muito pelo contrário, é reverenciada. Mesmo na Quimbanda, onde os Exus e Pombagiras são decididamente maus, eles são respeitados mesmo quando se comportam de modo desagradável.

A "manifestação" aparece na Igreja Universal como a única forma de se poder atingir os espíritos do mal. Por isso, talvez, haja tão grande interesse em que eles se manifestem, através do imperativo constante e expresso aos brados de *manifeste agora... ou você vai se manifestar agora...* Só quando se manifesta, quando palpável, é que o demônio se torna vulnerável, pode ser atingido, manipulado, controlado pelo agente do bem. Para tanto, deve, no caso das pessoas, manifes-

tar-se; no caso dos objetos, deve ser submetido ao contato com objetos sacros ou sacralizados.

Destarte, a "manifestação" não é um ato espontâneo dos demônios, mas uma constrição. Uma coação à qual nem sempre corresponde o efeito desejado. Nem sempre a todos os gritos de "manifeste agora, em nome de Jesus" responde uma manifestação real. Em geral, entretanto, caso haja um demônio "alojado" naquela pessoa, a manifestação se dá.

É preciso que se diga, a este ponto, que a idéia de palpabilidade ou tangibilidade como vulnerabilidade não implica apenas na manifestação enquanto transe místico. O *contato* de um "objeto abençoado" com um objeto ou corpo "demonizado" torna o demônio "alojado", de alguma maneira, vulnerável, portanto, expulsável. Assim, um *xampu abençoado* ou o *óleo de Israel* podem, quando em contato físico com coisas onde estão alojados demônios (ou demônio), torná-los vulneráveis ou imediatamente expulsá-los. É claro que, por trás de uma tal concepção, está a idéia de que os demônios estão presentes de forma latente em certas coisas e pessoas.

Tanto no caso das pessoas quanto dos objetos *endemoninhados* há uma intervenção da comunidade eclesial. No ritual, através da palavra e do gestual litúrgico (particularmente da imposição de mãos), e na bênção de objetos (areia, óleos, águas, frutas etc.). A diferença entre os dois casos é que, no que se refere aos objetos, uma vez tocados, os demônios (ou demônio) são imediatamente expulsos. No caso das pessoas, por sua vez, à manifestação pode se seguir uma subseqüente expulsão ou um momento mais ou menos longo de inter-relação entre o demônio e os pastores.

Nem todas as assembléias incluem a manifestação de demônios. As que não o exigem, porém, são muito poucas. Na maioria das reuniões onde os demônios são levados a se manifestar, uma parte considerável do tempo é consumida a entrevistá-los e puni-los. A *entrevista* não é feita com qualquer demônio, mas com alguns poucos, escolhidos ao acaso pelos pastores dentre os que se manifestarem ou selecionados porque

insistiram em não se deixar expulsar nos exorcismos coletivos. Sobretudo os renitentes são trazidos ao altar e entrevistados.

A entrevista consiste numa série de perguntas feitas pelos pastores aos demônios. As perguntas vertem sobre a atividade daquele demônio específico, tomada como modelo para a atividade dos demônios em geral. Dois elementos, ao menos, estão sempre presentes no interrogatório: a) "qual é o seu nome?"; b) "o que você está fazendo na vida dessa pessoa?"

O pastor pede sempre detalhes sobre o malefício ou o papel do demônio na vida das pessoas. Sobretudo requer informações sobre como é a vida da pessoa sob a égide demoníaca, ainda que, para isso, a pessoa tenha que fazer uma confissão pública – em termos, às vezes, constrangedores tal o realismo das descrições – dos seus desmandos.

Há uma insistência do detalhamento das razões pelas quais o demônio resolveu atrapalhar a vida de alguém. A causa é freqüentemente um "trabalho" feito por algum inimigo ou um ato completamente voluntário de um demônio que quer simplesmente fazer o mal ou afastar a pessoa da Igreja Universal.

As respostas dos demônios são sempre acompanhadas de glosas moralizantes dos pastores, isto é, de comentários de sentido exortativo e de iluminação doutrinária para os fiéis. Insiste-se na necessidade da adesão à Igreja Universal, na constante ameaça dos demônios em nossas vidas, nas coisas terríveis que os demônios fazem na vida das pessoas, na vulnerabilidade da existência fora da Igreja Universal, na importância da oferta como realização de adesão a Jesus e à Igreja, etc.

Uma interessante função dos demônios manifestados é a de *revelador*. Os pastores pedem informações sobre os membros da sua comunidade ao demônio entrevistado. Neste caso, as perguntas são sobre a fidelidade da comunidade ou sobre a sinceridade dos ofertantes. Há, por exemplo, um tipo de oferta em que o fiel é convidado a dar tudo o que tem nos bolsos ou na caderneta de poupança. Ao demônio se pergunta, então, se todos os que acabaram de participar do ofertório realmente

deram tudo ou se alguém escondeu alguma coisa. Ora, para ser capaz de exercer esta função, o demônio deve tudo saber e, além disso, não mentir. Dois princípios dos quais não se duvida na Igreja Universal. Quando questionado pelo pastor, "em nome de Jesus", os demônios dizem a verdade sobre aquilo que eles mesmos fazem e sobre as ações dos membros da comunidade.

Este recurso pedagógico é muito potente. A possibilidade de ver-se desmascarado em público por um demônio é inquietante. Sob solicitação, os demônios podem até mesmo indicar ou apontar pessoas ou insinuar simplesmente que alguém presente não está agindo conforme os princípios da Igreja Universal.

A entrevista ao demônio e a sua função de revelador denota um forte intuito parenético e catequético. Há um reforço doutrinal de forma exemplificada, teatral, com a intenção precípua de valorizar um *ethos* específico da Igreja Universal. Em função disso, destaca-se a autoridade dos pastores (única classe diante da qual os demônios se curvam, os representantes de Jesus) e da Igreja Universal (única forma eficaz de contraposição à ação nefasta dos demônios). Cimenta-se, assim, uma identidade de grupo em torno da Igreja Universal e seus pastores, com um *ethos* e uma doutrina próprios.

Do ponto de vista dos demônios, há uma variação de ânimo no curso deste *teatro religioso*. Inicialmente os demônios estão enfurecidos por terem sido levados a manifestar-se. Comportam-se de forma agressiva, clamando de maneira estrondosa, grunhindo, resmungando ou bufando. A seguir há, freqüentemente, um comportamento de burla, ironia, galhofa. Este é o momento em que os pastores lhes perguntam sobre o que fazem na vida das pessoas por eles possuídas. Os demônios, então, vangloriam-se pelos seus feitos: por terem destruído um matrimônio, provocado doenças ou impedido os fiéis de darem tudo o que tenham no momento da oferta etc.

Uma nova mudança de humor se dá, em seguida. Agora, o pastor deve mostrar o seu poder sobre os demônios *humilhan-*

do-os. Os demônios odeiam os pastores e a Igreja Universal, considerados como seus grandes adversários. Neste antagonismo insuperável, inscreve-se a necessidade, peculiar às duas partes, de contrariar-se reciprocamente. No relato dos seus feitos, os demônios tentam ridicularizar a Igreja, mostrando a sua ineficácia frente à extensão do agir demoníaco. A desforra do pastor vai consistir em mostrar o poder de todas as suas ações e palavras "em nome de Jesus", coagindo os demônios a agir contra a sua própria natureza. A uma Pombagira pede-se que abrace o pastor, a um diabo, que segure uma cruz, a um Exu, faz-se apanhar água e servir ao pastor na boca e, impreterivelmente, aos demônios em geral, exige-se que segurem o saco onde serão depositadas as ofertas.

Em face do significado da oferta, como principal elemento antidemoníaco não há maior humilhação aos demônios do que este ato. Todas estas atitudes, entretanto, implicam em grande sofrimento para os espíritos do mal; sofrimentos que eles exprimem em gemidos e lamentações. A cruz lhes queima as mãos, o corpo do pastor, ao ser abraçado, lhes proporciona muita dor.

Mas a submissão é fruto de uma peleja. Os demônios resistem sempre a cada ordem. O antagonismo do jogo se repete em cada momento com imperativos e recusas. O demônio nega-se a se dobrar à ordem do pastor, a dizer o que quer que seja dito, a pôr os braços atrás das costas, a segurar o saco das ofertas... mas sempre acaba cedendo – para o júbilo dos participantes.

O exorcismo representa o golpe de misericórdia desse jogo. Uma vez demonstrado o poder de Jesus, a autoridade do pastor que age em seu nome, a imprescindibilidade da Igreja Universal e a necessidade de um conjunto de comportamentos e crenças adequados ao conflito incessante com os espíritos malignos que é a vida humana, então os demônios podem ser desalojados das pessoas e objetos.

O exorcismo pode consistir numa simples expulsão ou numa espécie de aniquilação do espírito demoníaco. A simples

expulsão é evidenciada nos brados rituais de *"você vai sair agora"*... e *"saia! saia!"*, dirigido aos demônios manifestados e proferidos em uníssono por toda a comunidade, no momento do exorcismo. Porém há um outro imperativo que parece supor algo de ligeiramente diverso. Ele consiste no grito de *"queima! queima!"*, que se dá nas mesmas circunstâncias do primeiro. Os dois brados podem, inclusive, alternar-se. De qualquer modo, são de uma eficácia acima de qualquer dúvida.

2.5. A "salvação". O céu no inferno nosso de cada dia

Não é preciso grandes conhecimentos em Sociologia e Antropologia das Religiões para compreender que toda religião trabalha, pelo menos, com dois elementos: 1) o sentido da existência humana (o sentido da dor, do tempo, da vida e da morte...); 2) a promessa de "salvação" (a vida vivida atualmente não é a mais perfeita forma de vida, é possível "algo mais", que se pode conseguir *desde que*...). O que acontece com a Igreja Universal e as *"novas seitas populares"* a esse respeito?

Quanto ao primeiro elemento, é razoável pensar que, enquanto explica, nas categorias da cultura popular, a privação, a dor, o sofrimento da situação existencial dos indivíduos miseráveis da nossa sociedade, enquanto dá sentido ao que de outra forma seria só pesadelo e absurdo (recorrendo, obviamente, às categorias acima indicadas), a Igreja Universal confere também sentido à existência e aos destinos dos seres humanos que se abandonam à sua doutrina.

No que se refere ao segundo ponto, a doutrina da "salvação" – que os cristãos chamam de soteriologia – há alguns elementos curiosos. De fato, a Igreja Universal apresenta uma doutrina da salvação assaz distante do cristianismo, enquanto parece não ter em mente a dimensão escatológica essencial ao discurso das igrejas cristãs. A "dimensão escatológica" cristã consiste em dizer que a vida plena, aquela em que não haverá mais limites ou privações, não é esta aqui, nem se situa neste "tempo", mas num outro, que vai se inaugurar na sua plenitude

ou completude (ο ἔσχατον). Este "tempo pleno" em parte já se inaugurou com Cristo, o centro do tempo, mas não se completou ainda. Vivemos a prelibação deste momento, no espaço do *ainda não*.

Se pudermos definir salvação como a passagem da situação atual a uma situação qualitativamente superior e definitiva, há de se admitir que a Igreja Universal prevê, de fato, essa passagem para um *algo-a-mais*, mas intramundano e não necessariamente definitivo. Faltando-lhe o aspecto escatológico (ou simplesmente não o levando em consideração), poder-se-ia dizer que a soteriologia da Igreja Universal é de caráter imanente. Tudo consiste na posse e fruição dos bens desse mundo, segundo o projeto de Deus: saúde, prosperidade e amor. Essa posse/fruição, porém, não está assegurada definitivamente, pois os demônios estão sempre a rondar. É preciso, inclusive, um certo esforço para que se garanta efetivamente a posse.

A espera escatológica parece ser algo não previsto ou que não interessa absolutamente à Igreja Universal. Céu e inferno como possibilidades são termos que não comparecem e que tampouco são coerentes com o seu sistema pragmático e positivo. O que é perfeitamente conforme o pragmatismo das relações religiosas da Igreja Universal. Pragmatismo que se apresenta, por exemplo, no fato de que aquele que realiza a oferenda ganha inclusive o direito e a liberdade de escolher o bem que quer receber de Jesus: o carro do ano (símbolo-mor de prosperidade), um emprego, um televisor... *"Peça a Deus o que você quiser..."* insistem os pastores. Num culto da prosperidade foi solicitado aos participantes que trouxessem inclusive a planta da casa que quisessem receber.

Por isso, o aspecto moralista das igrejas cristãs comparece raramente no discurso da Igreja Universal e, quando presente, é tratado de maneira muito discreta, deixado quase à penumbra. Jesus, mais do que modelo do comportamento do crente, é garantia de que a oferta será recompensada. O pastor, mais do que o vigilante do comportamento moral, é a autoridade que *queima* os demônios. No fundo, bem mais do que um padrão

de atitudes, requer-se a fidelidade nas ofertas, única garantia de entrada na posse.

Assim, a salvação imanente e pragmática apresentada pela Igreja Universal é acessível não simplesmente aos que superaram uma "prova ética" do tipo amor, fé e caridade, como no catolicismo, por exemplo, mas uma prova do tipo "fidelidade na oferta". Esta é a nova virtude teologal.

2.6. Sobre a posse e a marginalização. Uma conclusão provisória

O sucesso popular de uma concepção da realidade enucleada em torno da categoria da posse faz certamente pensar. E faz pensar como a síntese que conduz ao mosaico semântico da Igreja Universal é toda ela viva e significante na medida em que trabalha um elemento subestimado nos esforços de "popularização" das religiões e dos projetos políticos: o desejo. Neste caso, o desejo da posse.

Geralmente, as nossas leituras dos fenônemos populares são formadas por um preconceito bastante difundido, que reza que os pobres são passivos e desprovidos de ambições – quase apáticos. Pois bem, o sucesso da Igreja Universal está a demonstrar o quanto o anseio pela posse, por uma "vida boa", faz parte das aspirações daqueles que nada ou quase nada possuem e cuja vida não é realmente o que se pode chamar de boa.

A violência da estrutura social brasileira, que aparta de si a maior parte dos seus "sócios", destruindo desses uma grande proporção daquilo que se faz de uma vida humana alguma coisa digna, dizimando quase todas as possibilidades de acesso aos códigos de socialização, impedindo na prática o acesso aos seus bens e gozos, não consegue, porém, extirpar-lhes o desejo. O desejo de uma vida humana na medida do possível plena, como a da outra pequena parte da sociedade.

Fechados todos os canais, resta o nível do simbólico e do imaginário, o âmbito das vivências, dos desejos, dos signos e dos valores e a dimensão religiosa. *Aqui sim, a posse se torna uma realidade tangível e a miséria um paradoxo explicável.*

Nesse caso, sim, uma vida digna se torna possível e a existência quotidiana de marginalização, miséria e morte, algo mais suportável. Usando a (des)propósito uma frase de Baudrillard, poder-se-ia mesmo dizer que "se, por vezes, os objetos escapam ao controle prático do homem, jamais escapam ao imaginário". Resta saber por quanto tempo.

3. Crítica da crítica das novas seitas populares

Se, por um lado, talvez estas minhas hipóteses de explicação da natureza das *"novas seitas populares"* e da sua relação com a população socialmente marginalizada no Brasil da crise e das desigualdades nos ajudem a compreender este fenômeno tão importante, por outro lado, tenho a clara consciência de que tais hipóteses provoquem um certo desconforto. Desconforto que pode chegar às raias da mais pura decepção.

Não porque as hipóteses possuam alguma coisa de revolucionário ou de extravagante. Afinal, foram constituídas obedecendo-se aos estritos critérios metodológicos e éticos da pesquisa em Ciências Sociais, com trabalho de campo, métodos quantitativos, relatórios e tudo o mais. O desconforto decorre do fato de que há já uma moldura de teses, que fornecem o horizonte de expectativas em que se situam, desde o repórter que vai entrevistar o pesquisador, passando pelo colega de departamento universitário que pergunta pelos êxitos da investigação, até a instituição que encomendou a pesquisa para obter "dados palpáveis". Quando as conclusões trafegam num sendido diferente do "esperado" (isto é, do que *já se sabia*), as hipóteses parecem não caber na moldura de expectativas, e o desconforto aparece.

Não há mal algum em apresentar alguns postulados sobre um fenômeno que é novo e inquietante. Se algo de eticamente problemático se apresenta aqui, deve consistir na atribuição de um valor indiscutível de verdade às próprias teses, na atitude de dogmatizá-las. O dogma teórico, isto é, o conjunto de princípios vinculantes e inquestionáveis, é tranqüilizador por sua própria natureza e, por isso mesmo, se por um lado exerce

um papel social de fundamental importância (enquanto reduz o nível de inquietações que afetam um grupo), por outro, possui um revés pernicioso, perverso até: é obscurantista, vale dizer, o dogma tende a frear a curiosidade intelectual, enrijecer a razão e, assim, a fornecer a matéria-prima para o medrar de preconceitos de toda espécie.

Ao contrário, a forma correta destes postulados, do ponto de vista da correção ética e científica, deveria consistir na sua auto-apresentação como teorias, como tentativas objetivas, racionais e argumentativas de dar conta de um problema que emerge na realidade. Como tal, eles permanecem sempre conjecturas, portanto abertos e confutáveis por outras teorias concorrentes, por outras tentativas paralelas de apreensão do real. Uma teoria deve ser considerada melhor que a outra pela quantidade de fenômenos (ou de elementos de um dado fenômeno) que consegue explicar, pela sua capacidade de prever outros fenômenos, pela sua simplicidade e coerência e pela sua capacidade de sobrevivência leal (sem trapaças intelectuais, escamoteamentos etc.) a tentativas de confutá-la. Ao contrário do que se pensa, não é possível verificar uma teoria explicativa universal; confutá-la, entretanto, é possível. Por ex.: a identificação de mil comerciantes desonestos não verifica a tese "Todos os comerciantes são desonestos"; a descoberta de apenas um honesto, entretanto, a falsifica.

O meu propósito, nesta parte do ensaio, é contestar algumas das teses que circulam sobre as seitas, servindo-me, para tanto, da apresentação de hipóteses concorrentes que, ainda que permaneçam sempre conjecturais, têm a pretensão de dar conta com maior profundidade e fecundidade do fenômeno das assim chamadas *"novas seitas populares"*. Elas emergem, como todas as outras, da observação do fenômeno. No meu caso, a observação e a coleta de dados foi feita num período de vários meses de freqüência assídua aos cultos destes movimentos religiosos.

3.1. Observações sobre o conceito de seita

Antes de mais nada, é necessário precisar a infelicidade do termo "seita". Trata-se de um termo negativo, preconceituoso, normalmente atribuído a um grupo religioso pelo grupo adversário, que se considera "igreja". De que forma, perguntaria o leitor desconfiado, termos aparentemente tão neutros servem para marcar um preconceito? Quando um grupo considera o outro como uma "seita" e, recíproca e necessariamente, a si mesmo como "igreja", está afirmando duas coisas:

1. Que o "outro", "a seita", a) não possui uma configuração determinada e definitiva, nem sob o ponto de vista social (membros, organização institucional etc.), nem no que se refere à doutrina; b) não possui uma tradição, uma cadeia de transmissão cujas raízes afundem densamente no tempo e de onde retirem a sua legitimidade. Desta forma a "seita" aparece como uma invenção, um "achado" de um indivíduo ou grupo carismático, que, por conseguinte, é desprovido da característica mais fundamental de uma religião: a revelação.

2. Ademais, está-se igualmente afirmando que o grupo que se diz "igreja", ao contrário, a) está configurado, de forma estável, com uma forma institucional e estruturas de poder definidas e com uma doutrina reconhecida, compartilhada e claramente identificável em seus eixos fundamentais; b) tal configuração haure a sua legitimidade de uma tradição fundadora remota e viva. De forma que, mesmo quando a igreja tem a sua origem datada (a tradição protestante, por exemplo), nunca concebe o momento histórico da sua constituição como sua criação propriamente dita. Ao contrário, atribui a si as origens do grupo de onde se separou, proclamando-se "herdeira" de uma tradição que o grupo do qual se separou perdeu por infidelidade. A cisão é tida não como um "achado" carismático, mas como um ato de inspiração para a retomada de um caminho remoto de onde o grupo do qual se fazia parte se desviou.

Literalmente, *seita* é a parte seccionada, cortada, separada de uma totalidade. Vê-se que o termo resulta inadequado para

a caracterização dos grupos religiosos, que necessariamente se concebem como legitimados por uma tradição, uma revelação e uma inspiração que se pretendem com validade universal e os mais autênticos dentre todas as tradições, revelações e inspirações que porventura se deram na história – se é que realmente se deram.

Na verdade, aqueles grupos religiosos que tomamos por *seitas* são formas alternativas de vivência do fenômeno religioso, levadas a termo por indivíduos normalmente de classes sociais "seccionadas" do todo da nossa sociedade. Os grupos sociais a que eles pertencem, sim, é que são *seitas sociais*, setores, partes de algum modo desconectadas do processo social. Com uma diferença apenas do conceito religioso de seitas: eles não se separaram voluntariamente do conjunto da sociedade, antes buscam, através dos meios que lhes são disponíveis, reinserir-se nela. A parte remanescente da sociedade é que os "alijou", os des-ligou do processo. São socialmente uma espécie de *seitas passivas* de uma sociedade que estabelece para si rígidas fronteiras de pertencimento.

É natural, portanto, que os indivíduos, que foram seccionados do todo da sociedade e dos seus modos de vida, vivenciem de forma alternativa, "separada", a dimensão religiosa. Mas o raciocínio poderia ser invertido e deveríamos então reconhecer que em sociedades como a brasileira, em profunda crise social, foram as elites a separarem-se do tronco popular da nação, a vivenciarem as suas formas de pensar e sentir, as formas religiosas e culturais, de modo cortado, separado, sectário, como *seitas ativas.*

Ora, se todos podem ser legitimamente considerados seitas (e igrejas) do ponto de vista da Sociologia da Religião ou da Teoria Geral da Sociedade, é sinal de que o termo mesmo é inadequado como instrumento de abordagem destes fenômenos sociais. Provavelmente, teremos que admitir que em sociedades mais ou menos desintegradas em seu tecido de interesses econômicos, políticos e culturais, também a experiência religiosa (doutrinária e ritual) se articula em matizes variadas de caráter afetivo, imaginário, intelectual. Como dizia T.S. Eliot:

"a Fé pode, e deve, achar lugar para muitos graus de receptividade intelectual, imaginativa e emocional às mesmas doutrinas, assim como pode adotar muitas variações de ordem ritual".

Mantive o uso do termo "seita", neste trabalho, por razões exclusivamente didáticas, para indicar *formas alternativas institucionais de vivência da experiência religiosa* que se dão nos meios populares, proporcionadas por grupos religiosos recentes e de grande apelo popular.

3.2. Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares

Isso pressuposto, passo agora a examinar as teses que mormente circulam a respeito das *novas seitas populares*, e que pude reunir em número de cinco. O meu intento, neste caso, é bem mais provocativo do que polêmico.

3.2.1. Teses sobre a relação entre as "seitas" e a Igreja Católica

1ª tese: O sucesso das seitas deve-se ao fato de a Igreja Católica ter-se desviado da sua missão prioritariamente religiosa para ocupar-se de questões sociais e políticas.

2ª tese: Há uma grande saída de fiéis da Igreja Católica para as seitas.

Estas teses se apresentam nos nossos dias como uma certeza inabalável. Por acreditar nelas, pessoas de boa vontade, comprometidas com o movimento eclesial que se fez conhecer nos anos 70 e 80 pelo seu engajamento social fundado numa indignação ética em face da ordem política e econômica do continente latino-americano, começam a realizar uma espécie de *mea culpa*. Igualmente por nelas acreditar, outros grupos jubilam numa espécie de *vingança*, de desforra, contra a Igreja (*"eu não disse que estava errado?"*), demasiado ocupada com política e pouco preocupada com a salvaguarda dos valores cristãos do nosso povo. É a tese predileta dos editoriais dos

grandes jornais do país, quando se lamentam do "perigoso" crescimento das *"seitas pentecostais"*.

Este segundo modo de pensar é, antes de tudo, defeituoso porque etnocêntrico. No fundo, além da óbvia crítica à Igreja "da libertação", se exprime aqui uma mágoa, porque, por culpa desta, a Igreja Católica está deixando de ocupar o seu lugar de preeminência no panorama religioso brasileiro. A Igreja Católica perdeu um lugar que deveria e deve ser seu.

Neste caso, devemos nos perguntar sobre a legitimidade de tal pretensão. Em que céu transcendental está escrito que o povo brasileiro está destinado ao catolicismo? Se historicamente isto parece ter-se dado, a explicação deve ser encontrada na história empírica (a expansão da Europa latina e católica a partir do século XV), sem que se recorra à postulação de predestinações teológicas; ademais, o catolicismo parece ter sido imposto – armas na mão – e não proposto. Por que etnocêntrica, esta concepção deve em primeiro lugar ser rejeitada do ponto de vista moral.

Ambas as postulações, entretanto, naquilo que têm de comum (a equação: engajamento político = evasão de fiéis) têm um *déficit* epistemológico em alguns pressupostos falsos ou, pelo menos, problemáticos, que aí estão embutidos.

O primeiro pressuposto (que se torna uma outra tese) pode ser apresentado da seguinte maneira: se as "seitas populares" fazem sucesso (extraordinário aumento do número de membros e freqüentadores), é sinal de que a Igreja Católica está perdendo fiéis; o que significa que a Igreja Católica era, antes do surgimento das "seitas", maior do que é agora. O grande equívoco deste postulado está no fato de supor uma relação entre Igreja Católica e povo – o povo (isto é, o conjunto das classes subalternas da nossa sociedade) sempre foi católico – que na verdade não parece ter-se dado no Brasil.

Por um lado, é verdade que o povo brasileiro sempre se considerou católico ou sobretudo católico. É igualmente verdade que a maioria dos membros da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, afirma ter provindo do catolicismo. Mas

há um sábio princípio de epistemologia das ciências humanas, segundo o qual aquilo que as pessoas dizem e crêem de si mesmas não deve ser confundido imediatamente com a verdade. A verdade, se há, não deve ser encontrada nem no que se diz, nem fora daquilo que se diz, mas através daquilo que se diz. O que nos conduz à pergunta sobre o que significa "ser católicos" aqui e se isto coincide com aquilo que a igreja católica "pensa" de si mesma. Partamos do pressuposto de que "ser católicos" significa compartilhar de uma determinada visão de mundo, do homem, da vida, de Deus e das instituições, que se desdobra numa série de comportamentos práticos: numa atitude litúrgica, ética, institucional etc. Em termos neutros, diríamos que a "catolicidade" significa um *padrão de crenças, esperanças e atitudes.*

Ora, não é preciso uma profunda investigação para se admitir que este *padrão* é vivenciado de maneiras diferentes por diversos grupos: os diversos tipos de fiéis, os sacerdotes, os teólogos etc. Nada há de extraordinário na admissão deste fato: todo padrão (particularmente quando se aplica a um número tão grande de indivíduos) contém em si uma gradação de matizes legítimos. Entretanto, todo padrão tem os seus limites, além dos quais começa um outro padrão e este não tem mais validade. Porém, a percepção dos limites nem sempre é muito clara aos grupos, e aquele que se encontra além da fronteira pode acreditar-se ainda integrando um determinado padrão.

Ora, este parece ter sido o caso do catolicismo no Brasil, onde, por razões históricas, a vivência da "fé católica" parece ter ido além de uma gradação de nuances, desembocando numa espécie de cisão. Dito de uma forma bastante simplificada, pareceria que o povo vivencia um padrão de crenças e atitudes já diferente daquele do catolicismo "teológico" (ortodoxo, controlado institucionalmente etc.), porém continua sempre acreditando vivenciar o padrão católico. Temos, então, dois padrões com um mesmo nome: catolicismo. Só que catolicismo "teológico" e catolicismo "popular" parecem coincidir apenas no nome e em alguns conteúdos da *matriz comum.*

Para não ficarmos meramente no nível dos princípios, pode-se pensar, a modo de exemplo, em alguns padrões de crença que os distinguem profundamente. É claro o modo singular como o catolicismo popular vive o dogma trinitário: dificilmente pode-se dizer que o povo é monoteísta. Pode-se falar na idéia de monarquia do Pai, mas Nosso Senhor e o Divino são indivíduos autônomos. Na questão dos santos é também evidente que estes não são, para o povo, aquilo que a Igreja pretende que sejam (cristãos exemplares, testemunhas privilegiadas e paradigmáticas da fé em Cristo), mas entidades semidivinas ou divinas, situadas estrategicamente entre Deus (deuses?) e os homens e destinadas a ocupar-se dos problemas humanos. O mesmo se diga da figura popular de Maria, a Nossa Senhora do catolicismo popular em suas diversas formas, de um lado quase como uma divindade feminina, de outro, como a mensageira entre o rogo dos homens e Deus (o Pai, o Monarca) e Nosso Senhor, sobre o qual tem grande ascendência. Vejamos o caso do espírito dos mortos, popularizados como "as almas", entidades autônomas, presentes no mundo e influentes na vida das pessoas, capazes de provocar o bem e o mal, a ajuda e o espanto. Enfim, o demônio, cujo poder sobre os homens, na fé popular, praticamente não conhece limites.

Mesmo a nível de comportamentos, por exemplo, a relação com os sacramentos é diferente, num caso e noutro. Para o povo, vale a sacramentalização mágica de uma infinidade de objetos, litúrgicos ou não, o recurso mágico a objetos, fórmulas e rituais não-católicos etc. – bem diferente da prescrição teológica. Poderíamos continuar nesta linha, indicando desde a antropologia popular rigidamente dualista (alma e corpo), passando pela sua ética da predeterminação e do destino, pela afirmação extrema da importância do sofrimento físico (veja-se, por exemplo, a grande importância dos rituais da Sexta-feira da Paixão, diante dos quais a Páscoa – centro teológico do mistério cristão – é absolutamente insignificante), pela presença de inúmeras "contribuições" de outras religiões e de fragmentos de religiões passadas. É óbvio que tudo isso distancia

enormemente o catolicismo popular das orientações dos Concílios, da Tradição e da Teologia em geral.

Há de se notar de modo especial o peculiar engajamento do povo nas formas religiosas institucionais do catolicismo. Os sacerdotes são considerados prestadores de serviço, aos quais se recorre em momentos "fortes" da existência (nascimento, morte); as missas são dispensadoras de graças necessárias em passagens importantes do "tempo litúrgico" popular (Natal, Semana Santa, festa do santo da devoção).

Diante deste quadro (que evidentemente precisa ser trabalhado em profundidade com pesquisas de campo), pode-se deduzir que o catolicismo teológico, na verdade, nunca foi extensamente popular. Pelo menos no Brasil. E, sendo este o padrão da Igreja Católica, deve-se dizer que os seus fiéis nunca foram em número muito grande. A ilusão se criou apenas porque: a) o povo tradicionalmente recorreu aos "serviços" e "sacramentos" (nem todos!) da Igreja católica; b) o povo sempre acreditou e disse de si que era católico. Dessa forma, a Igreja Católica acreditou que o povo fazia parte dos seus fiéis, e as evidentes diferenças de fé e prática foram vistas como "distorções" superficiais que deveriam ser saneadas pela evangelização. Fato está que a evangelização católica, em cinco séculos, não parece ter conseguido um grande progresso no sentido de extirpar as práticas e crenças consideradas distorcidas; sinal que aqui não se trata de "distorção", mas de uma forma diferente de crer e agir.

O que aconteceu, nos últimos anos, é que, com a urbanização da população brasileira, certamente a mudança de ambientes rurais para ambientes suburbanos parece ter provocado uma crise neste pacto ilusório entre os catolicismos. De um lado, o fato de não apoiar as próprias crenças em formas institucionais rígidas fez com que o povo se tornasse um território propício para a constituição de novas crenças; de outro lado, a alternativa de "prestação" de serviços religiosos por outros grupos fez com que a Igreja Católica passasse a dividir a "clientela". A "quebra do pacto" fez com que a Igreja Católica perdesse o controle sobre as classes populares, tradi-

cionalmente exercido mediante a relação simbiótica precedente.

Não mais funcionando os mecanismos simbióticos, uma crise se instaura na Igreja Católica. Como a relação havia criado uma falsa sensação que se manifesta no lema: "o Brasil, o maior país católico do mundo", a transformação da relação acabou por ser lida em termos de evasão do catolicismo. Uma leitura falsa, coerente com uma anterior concepção falsa.

Na verdade, se as "seitas" fazem sucesso é sinal que a relação simbiótica dos dois catolicismos se alterou e/ou que as "seitas" parecem ter-se constituído em alternativas mais atraentes de "prestação de serviços" religiosos. O que não demonstra o fracasso da nova evangelização da Igreja Católica, como se pretende acreditar, mas é sintoma de que o catolicismo nunca foi uma religião popular.

Neste contexto uma outra coisa precisa ser dita: a nova evangelização, realizada pela Igreja Católica desde Medellín e Puebla, talvez tenha representado (e represente) o mais autêntico esforço da Igreja para chegar ao povo. Ao contrário do que se pensa, talvez a Igreja Católica jamais tenha sido, no Brasil, tão grande quanto é agora. O catolicismo teológico parece nunca ter sido vivenciado por um grupo tão grande de pessoas. É isto que os católicos pretendem dizer quando falam do aumento do número de "católicos conscientes" nas comunidades e movimentos. Se um problema há, é que a evangelização católica não consegue avançar com a celeridade que a Igreja pretende, além de ter que se confrontar com o indiferentismo religioso moderno daquele que seria o seu público alvo (as classes médias urbanas); no mais, parece gozar de muito boa saúde, dentro dos limites (que sempre foram angustos) das suas perspectivas.

Daí a extrema miopia de quem imputa à "nova evangelização" e ao engajamento "político" a perda de fiéis. A Igreja parece não só não ter perdido (porque ninguém perde aquilo que nunca teve), mas parece ter conseguido avançar, ainda que pouco, neste campo. As CEBs e equivalentes, parecem ter sido

um último grande recurso da Igreja Católica para tornar-se popular. Se não funcionam muito bem, pelo menos no sentido que não conseguem uma adesão popular sequer comparável ao das novas "seitas" populares, isto mecere uma reflexão à parte.

3.2.2. Tese sobre a natureza das "seitas"

3ª tese: As seitas são empresas da cura divina cuja única preocupação é com o dinheiro dos fiéis.

Se as duas primeiras teses dizem respeito ao problema da relação entre "seitas" e Igreja Católica, esta contém um julgamento sobre o objetivo destes grupos religiosos denominados "seitas" populares: explorar, visando exclusivamente ao lucro financeiro, a fé dos pobres.

Não me considero capacitado a negar que estes interesses motivem a constituição das religiões populares. Mas tampouco a afirmar. Os interesses mais profundos de um grupo qualquer são coisa dificilmente verificável e estes postulados findam por ser meras especulações. Um grupo religioso é uma estrutura complexa de mediações, em que saberes explícitos e propósitos implícitos articulam-se de maneira muito diversa, a depender das estratificações internas de concepções e da instituição. De forma que cabe aqui perguntar-se a quem pretende demonstrar os "interesses ocultos" de um grupo como este, qual seria o objeto privilegiado de investigação, aqueles aos quais são atribuídos escusos propósitos: os fundadores? os administradores? os ministros? os fiéis? Mesmo em linha de princípio, pode-se afirmar que dificilmente os propósitos destes diversos grupos são idênticos.

Poder-se-ia afirmar que, no fundo, a presente tese visa apenas qualificar as "intenções ocultas" dos fundadores e administradores, que para tanto se servem dos ministros, em face dos "bem intencionados" – mas ludibriados – fiéis. Neste caso, além da suspeita sobre a simplicidade da equação: "líderes maus, porém espertos – fiéis bons, porém ingênuos", parece legítimo perguntar-se sobre as razões de se privilegiar um dos grupos que constituem o movimento na caracterização de todo

o grupo? As "seitas" são dos líderes ou dos fiéis? Por que então qualificar os grupos religiosos em função da presumida identificação dos "interesses inconfessos" dos líderes?

Além de problemática, a tese leva a um comportamento de preguiça intelectual. Uma vez que as "seitas" têm em vista apenas o dinheiro do povo, não é preciso estudá-las mais: já descobrimos o seu segredo essencial a partir do qual julgá-las. A este ponto, os meios de comunicação recorrem às categorias com que o iluminismo analisava o cristianismo medieval: as seitas aproveitam-se do desejo da transcendência do povo para "vender-lhe o paraíso".

Este postulado se esquece que ele mesmo havia traçado uma demarcatória entre povo e líderes religiosos. Lembrar-se disso impõe a pergunta pelas razões da eficácia destes movimentos. Porque, ainda que aqui o povo seja pensado como uma massa ingênua, sabe-se que ele não dá crédito (e dinheiro) a qualquer um e não se deixa "seduzir" por qualquer discurso a ele dirigido – as esquerdas brasileiras que o digam... Por qual razão se abandona este sedutor e não tantos outros? Pode-se responder a esta pergunta, afirmando-se que o imaginário do povo brasileiro é religioso, donde a ineficiência dos discursos políticos. A esta tese responderemos em parte abaixo, mas acrescentemos logo que há outros discursos e práticas religiosas que bem gostariam de contar com o povo, e não conseguem. A Igreja Católica e a nova evangelização, libertadora, voltada para a conscientização popular etc., avançam infinitamente menos que a Igreja Universal do Reino de Deus, em número de fiéis.

Deste quadro de questionamentos resulta que se as classes subalternas vão às seitas é porque nelas se dizem e se fazem algumas coisas que ao povo interessa mais do que o discurso e as práticas alternativas das igrejas, movimentos e partidos. Poderíamos dizer que é tudo uma questão de *eficiência comunicativa*. De forma que mesmo o dinheiro que ali é insistentemente solicitado, bem como as ofertas em geral, integram-se de modo coerente a um modo de pensar e sentir, veiculados em

discursos e comportamentos que evidentemente satisfazem ao povo.

Na Igreja Universal do Reino de Deus, como vimos acima, o problema da oferta se inscreve num sistema simbólico coerente, que explica a situação de miséria e dor dos indivíduos social e economicamente marginalizados e que, ao mesmo tempo, ensina como superá-la. A *oferta*, neste contexto, representa a atividade que pode e deve ser praticada pelo homem para instaurar a situação humana ideal, resumida na idéia de posse. A oferta é o meio possível de intervenção do homem sobre o seu destino em sentido positivo. O fiel, enquanto conhece o drama existencial entre projeto-frustração-oferta (através da Igreja Universal), vive distante da posse quando quer, isto é, quando se recusa a lançar mão do instrumento que minimiza a ação dos demônios e, assim, reintegra o homem na posse.

Por oferta entende-se a doação de bens (geralmente dinheiro ou objetos de valor) à Igreja Universal. Nada mais coerente, visto que a posse prevista é sobretudo de bens materiais.

Mas, por que teria a oferta esta capacidade de alteração da atual situação de indigência? Trata-se aqui de uma barganha cósmica. Dado que todas as coisas a serem possuídas pelos fiéis pertencem a Deus (melhor, "pertencem a Jesus") é preciso que se dê a Deus aquilo que o fiel já possui. Tudo pertence a Jesus, mas algumas mínimas coisas estão já em minha posse; se eu der a Jesus aquilo ou daquilo que tenho, ele me dará daquilo que ele tem, isto é, os bens da terra, a saúde etc. de que, justamente, careço.

Além disso, já que aquilo que mantém os indivíduos longe da posse são as forças espirituais pessoais e maléficas – os demônios – a oferta tem uma eficácia direta contra a sua nefasta ação. Isto porque a única energia pessoal que se opõe aos demônios na existência singular é a *fé*. Na Igreja Universal, a fé – que é um ato de adesão a Deus ou o modo afetivo, psicológico de ser da crença – é uma força repulsora da intervenção demoníaca nas existências individuais. Com efei-

to, é convicção claramente expressa que os demônios são vencidos pela fé.

Ora, a fé se manifesta na oferta e dela se nutre. Na doação a Deus do mínimo que se tem, exercita-se uma adesão à sua pessoa e se instaura um direito de exigir a vigência do seu projeto na existência daquele que doa, portanto uma cessação da ameaça demoníaca. A adesão a Deus exclui a possibilidade de submissão às entidades maléficas e despotencializa a *vis* demoníaca no plano existencial.

A vivência dramática da retomada de validade do projeto do criador ou, numa formulação paralela, a despotencialização dos demônios dá-se pelo exorcismo ritual, como veremos adiante. Esta vivência, experimentada ritualmente e atualizada de forma somática, é a expressão a modo de drama (poderíamos mesmo dizer "teatral") de uma *situação nova*, inaugurada pela fé, que se nutre e se exerce na oferta.

A complicada relação entre fé e oferendas, em que a oferta não simplesmente pressupõe a fé, mas a faz existir enquanto tal, é iluminada pela idéia de *risco*. Impressionam a quem freqüenta os cultos da Igreja Universal as ofertas propostas pelos pastores, haja vista a condição financeira dos fiéis. A desproporção é assombrosa, brutal. Pede-se, por exemplo, todo o salário do mês, toda a poupança familiar, os óculos do míope, as alianças de ouro, a escritura da casa ou o dinheiro que se tem nos bolsos no momento da celebração, ainda que este se destinasse ao mercado semanal ou ao medicamento indispensável. Do ponto de vista meramente econômico, uma proposta deste tipo obviamente não é sensata; talvez fosse melhor pedir uma oferta menor, mas que assegurasse a permanência do indivíduo como doador, sem o risco de um esgotamento dos seus recursos. *Acontece que o objetivo da oferta, do ponto de vista da justificação teológica do grupo, não é assegurar um fluxo constante de recursos do fiel para os líderes da comunidade, mas proporcionar ao fiel a oportunidade de arriscar-se.*

Em outros termos, a oferta deve levar o doador a uma situação de risco, onde ou Deus lhe retribui com a posse ou ele

simplesmente está perdido. Assim, o indivíduo que doa o salário mensal põe em risco toda a sua família; caso Deus não proveja, ele passará fome durante um mês. E fome aqui não é um recurso retórico, mas uma possibilidade iminente.

Ora, a fé, enquanto elemento psicológico ou sentimento, não existe em lugar algum como uma coisa no mundo, uma realidade substancial. É algo que existe apenas enquanto é exercida, enquanto acontece. A fé não é uma substância, mas um evento duradouro ou pontual. E ela se dá justamente na situação de risco. A tranqüilidade e a segurança podem ser proporcionadas pela fé já em ato, mas não podem fazê-la acontecer. Ou seja, a fé leva à segurança e não vice-versa. Tampouco o risco é vivido em função de uma adesão que seria prévia. O arriscar-se é o existir da fé, a maneira peculiar de manifestar-se dessa vivência chamada fé. Arriscar-se significa aderir a Jesus, ter fé. Quem não arrisca não tem fé, quem não tem fé não arrisca.

3.2.3. Teses sobre a relação entre fiéis e "seitas"

4ª tese: As pessoas freqüentam as seitas porque estão interessadas em milagres.

Normalmente, à tese que afirma que as "seitas" são instrumentos de manipulação do povo fornece embasamento uma outra, segundo a qual este mesmo povo se presta aos objetivos "maléficos" dos líderes das "seitas" porque nelas lhe são oferecidos fenômenos de curas divinas e milagres diversos. Aquilo que mobilizaria as pessoas e as tornaria dóceis aos interesses dos líderes seria a atração popular por fenômenos de taumaturgia. Por esta razão, dizem os defensores da tese, é que os membros das classes populares não mais procuram a Igreja Católica, visto que esta esqueceu o seu aspecto especificamente religioso (os milagres, as promessas, as relíquias, as procissões) para privilegiar uma mensagem "política".

Há aqui como que uma teoria dos desejos e da cultura das classes subalternas, segundo a qual o povo teria predileção por

uma vivência dos fatos e fenômenos da vida e do destino humano em chave religiosa. Mas de uma religiosidade cujas raízes afundam no emocional, no maravilhoso, no sagrado, no mistério: o povo quer milagres, não conceitos. Como a nova evangelização da Igreja Católica acentua particularmente formas analíticas de vivência da realidade (a conscientização da situação social, por exemplo), em detrimento das formas religiosas (rezas, sacramentais, devoções etc.), as pessoas vão buscar alhures uma experiência do sagrado; como as novas "seitas populares" praticamente esgotam os seus discursos e as suas práticas nos fenômenos de cura e exorcismo, é a elas que o povo vai recorrer para viver a sua religiosidade.

Esta é uma forma bastante sedutora de raciocionar. Mas contém alguns problemas que a falsificam. Em primeiro lugar, porque o discurso que associa "povo" e "experiência religiosa da realidade" é o mesmo que equaciona "elites" e "experiência científica e técnica do real". Não é preciso muito esforço para identificarmos aqui o discurso do iluminismo e de uma sua criatura posterior, o positivismo, segundo os quais o advento da Modernidade, esta fase "superior" da atitude humana em face do mundo e do seu destino, é fruto da "passagem" de uma visão de mundo religiosa – na qual o homem se compreende e ao mundo como dominados por forças místicas e transcendentais que ele não controla – a uma visão de mundo positiva – segundo a qual a realidade é uma totalidade apreensível racionalmente e controlável tecnicamente pelo homem. A Modernidade é a época do "desencantamento" do mundo, e nela a religião está presente apenas como sobrevivência (literalmente: "superstição"), fragmento remanescente de uma época superada, na mentalidade das massas incultas, dominadas pelo sentimentalismo e distantes do uso "iluminado" da razão.

É curioso como este discurso iluminista, que outrora se voltara contra o cristianismo (sob cujo domínio a história européia tinha mergulhado nas "trevas" da Idade Média, até ser despertada pelas Luzes), considerado obscurantista e promotor de atraso pelo irracionalismo religioso, agora passe a criticar este mesmo cristianismo por ter-se tornado, enfim,

"iluminado". "Iluminado" sim, no sentido que distancia os seus fiéis das práticas mágico-sentimentais, e postula uma certa autonomia do mundo e das criaturas em face do criador, ao mesmo tempo em que indica os caminhos para que os fiéis tenham sob controle o próprio destino mediante a organização popular.

De forma que aqui valem as objeções que em geral são feitas ao iluminismo ("divinização" da ciência e da técnica, incompreensão do fato humano total etc.). Mas é preciso que nos questionemos, ademais, se de fato a visão de mundo popular se fixa no sentimento e no culto do maravilhoso, ou se estes não são a forma através da qual são veiculados conteúdos de ciência e pragmatismo.

No caso da Igreja Universal, por exemplo, a hipótese contrária a esta tese, isto é, a hipótese segundo a qual a relação dos fiéis com os discursos e práticas religiosas tem uma forma pragmática, parece muito plausível. De fato, as relações religiosas aqui são envolvidas num certo pragmatismo que chama a atenção no panorama religioso brasileiro. Começa afirmando que o homem se destina à posse e ao gozo dos bens físicos, psíquicos e sentimentais: amor, dinheiro, saúde. E termina afirmando que a Igreja Universal (e as ofertas) são um meio de intervenção e controle do próprio destino no mundo em face da presença perturbadora dos demônios. Ao discurso da Igreja Universal falta quase completamente a perspectiva escatológica; a preocupação é com a existência das pessoas aqui e agora. Se as pessoas vivem na miséria, com uma situação familiar desequilibrada e a saúde em estado clamoroso, então não é preciso protelar a intervenção de um reequilibrador no final dos tempos, onde os pobres serão "bem-aventurados" porque herdarão o Reino de Deus. As pessoas devem reagir aqui e agora e tomar o seu destino nas mãos: só não possui quem não quer. Cada um, portanto, é responsável por si e pelos seus.

As chamadas "correntes" (distribuição temporal das liturgias, onde um dia da semana é reservado, durante sete semanas, por exemplo, para que se lute ritualmente contra uma determinada carência da vida: desemprego, doença, vida familiar

desajustada, pobreza etc.) são formas extremamente pragmáticas, onde os rituais são voltados para intervenções pontuais dos participantes. Numa corrente os indivíduos devem levar a planta da casa que querem receber; noutra, apanhar um punhado da areia consagrada para jogar no objeto que deseja possuir (carro, geladeira, barco etc.). A posse é garantida, basta que o indivíduo seja fiel (isto é, dê as ofertas) e tenha fé (novamente, dê as ofertas). Fazendo a sua parte, estará Deus obrigado a fazer a d'Ele.

E os milagres e curas? Ora, como vimos, se os demônios são aqueles que se interpõem entre a posse prometida e a posse realizada, é preciso eliminar o demônio da vida das pessoas. Exorcismos, milagres e curas fazem parte de um mesmo movimento. Se os males da saúde, quanto os da vida afetiva e econômica, são provocados pela presença de demônios, então à expulsão dos demônios seguem-se tanto a cura física (se este for o problema), quanto o saneamento da situação financeira e afetiva. Nada mais pragmático, portanto, nada mais "iluminado".

5ª tese: As seitas alienam os fiéis dos seus problemas concretos de miséria e de dor.

O que a massa dos pobres e miseráveis busca nas *"novas seitas populares"* é o mesmo que os iluministas buscavam na ciência e na técnica e os católicos buscam nas novas formas eclesiais: uma vida boa e com sentido. Milagres e curas não são o objetivo final, mas uma conseqüência deste desejo fundamental. Os pobres brasileiros, ao contrário do que sempre se disse, estão cansados de ser pobres, estão indignados com a sua situação e reagem nos níveis que sabem e crêem ser eficientes. Se os demônios são a causa da sua situação injusta, então se trata de expulsá-los, como os iluministas expulsaram a religião e os partidos de esquerda querem expulsar o sistema social injusto. É tudo uma questão de causalidade. Se há uma lição a ser aprendida destes fenômenos sociais, é o fato de que o povo não é passivo e conformado. Ainda que possa não estar agindo sobre as causas reais da sua miséria.

E a este ponto já respondemos a mais uma tese equivocada, aquela segundo a qual as "seitas" alienam os seus fiéis dos problemas concretos de miséria e de dor. Ao contrário. Se por um lado, oferecem um horizonte de sentido para a miséria e a dor, tornando-os suportáveis, por outro disponibilizam uma "tecnologia" (religiosa, evidentemente) para a reversão da dor e da miséria. Nada é mais tematizado do que a *situação* dos miseráveis das periferias urbanas das grandes cidades brasileiras, que são os membros das "seitas". Todo o seu sistema simbólico ganha sentido apenas à luz de uma indignação ética contra esta situação, considerada contra o projeto de Deus. As "novas seitas" são a expressão de um lamento do pobre contra a miséria e da vontade de atacar o coração, o cerne daquilo que se presume como causa desta miséria.

O que quer que se pense dos líderes destes movimentos, há de se admitir que eles demonstraram ser muito mais eficientes do que quaisquer outros movimentos populares brasileiros (religiosos, culturais, sociais ou políticos), porque tiveram sensibilidade e capacidade para catalisar desejos e aspirações populares num discurso coerente com o modo do povo ver e sentir o mundo. Se não parecem apresentar uma grande perspectiva ética, os fatos demonstram sua eficiência comunicativa. Fossem mais humildes e menos preconceituosos, os outros movimentos talvez pudessem aprender muito com as assim chamadas "seitas populares".

Bibliografia Selecionada

Abumanssur, Edin S. "Quem são os outros?", in L. Landim (org.). *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil.* Rio de Janeiro, ISER, 1989: 22-26.

Alves, Rubens A. "A empresa da cura divina. Um fenômeno religioso?" in E. Valle e J.J. Queiroz (org.). *A cultura do povo.* São Paulo, Cortez, 1985, 3: 111-117.

Bosi, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular. Leituras de operárias.* Petrópolis, Vozes 1972.

Brandão, Carlos R. *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986[2].

Cazeneuve, Jean. *Sociologia del rito*. Milano, Rizzoli, 1974.

D'Epinay, Christian L. *O refúgio das massas. Estudo sociológico sobre o protestantismo chileno*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

Gozzi, Paulo H. *Como lidar com as seitas*. São Paulo, Paulinas, 1989.

Gramsci, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978[2].

— *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985[5].

Landim, Leilah. "Quem são as seitas?", in L. Landim (org.). *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1989: 11-21.

Lanternari, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

Lima, Dércio M. de. *Os demônios descem do norte*. Rio de Janeiro, 1987[2].

Lombardi Satriani, Luigi M. *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Milano, Rizzoli, 1980.

Mauss, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70, 1988.

Mayer, Jean-François. *Novas seitas. Um novo exame*. São Paulo, Loyola, 1989.

Monteiro, Duglas T. "Igrejas, seitas e agências. Aspectos de um ecumenismo popular", in E. Valle e J.J. Queiroz (org.). *A cultura do povo*. São Paulo, Cortez, 1985, 3: 81-110.

Nogueira, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo, Ática, 1983.

Oliveira, Pedro A.R. de. *Catolicismo popular no Brasil*. Rio de Janeiro, CERIS, 1970.

Ortiz, Renato. *A consciência fragmentada. Ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

Reyes Novaes, Regina. *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro, ISER, 1985.

Richard, Pablo. *A força espiritual da igreja dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1989: parte II, cap. IV: "As forças religiosas da morte (as seitas)": 126-138.

Soares, Luz Eduardo. "Perguntar, ouvir. As 'seitas' e a invenção metafórica do espaço humano", in L. Landim (org.). *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil.* Rio de Janeiro, ISER, 1989: 52-63.

Souza, Beatriz M. de. *A experiência da salvação. Pentecostais em São Paulo.* São Paulo, duas cidades, 1969.

Souza, Laura de M. e. *O diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

Souza, Luiz Alberto G. de. "O novo e a novidade no 'mundo das crenças'", in L. Landim (org.). *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil.* Rio de Janeiro, ISER, 1989: 43-51.

Zaluar, Alba. *Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.* Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

Trecho do livro

"A categoria mais fundamental da filosofia e teologia implícitas no discurso e práticas da Igreja Universal do Reino de Deus é a *posse*. E seja bem claro que posse, nesse caso, não significa posse mística ou transe, mas a detenção de bens em vista da sua fruição. Estes bens são geralmente descritos como elementos indispensáveis para aquilo que se pode qualificar de uma vida digna e feliz: saúde, prosperidade e amor.

A mola das assembléias e da vida do fiel em geral é a idéia da posse. Os fiéis devem *tomar posse* daquilo que é necessário para uma vida feliz. É implícita neste imperativo a concepção segundo a qual a vida humana conforme a vontade de Deus, a vida humana autêntica, é aquela em que os homens possuem e desfrutam dos bens do mundo. Prosperidade, saúde e amor inerem essencialmente à existência humana, enquanto são sinais da realização do destino que Deus deu ao homem; só em gozo destes bens o homem vive conforme o desejo do criador".

ISBN 85.326.1227-X
9 788532 612274