

2

Estudos clássicos da religião e protestantismo

2.1

Estudos clássicos da religião e perspectiva adotada

“Cremos poder fingir acreditar, ato fiduciário, que compartilhamos alguma pré-compreensão. Procedemos como se tivéssemos algum senso comum do que significa “religião”, por meio de línguas que acreditamos (quanta crença já no dia de hoje!) saber falar”.

Jacques Derrida – “Fé e saber” (2000:13).

O presente capítulo tem como objetivo proporcionar ao leitor uma breve visão da importância dos estudos sobre a religião no mundo ocidental. Como meu espaço aqui é limitado, me deterei apenas em três perspectivas dos estudos da religião no ocidente: os trabalhos de Edward Tylor e James Frazer, Sigmund Freud e Émile Durkheim. Embora mencione a importância de outros autores no fim do capítulo, escolhi abordar principalmente esses estudiosos porque seus trabalhos se encontram na gênese dos estudos da religião no ocidente, porque eles trataram a religião de maneira sistemática e porque a sua influência se fez bastante presente em estudos subsequentes de outros autores. No final do capítulo, trago uma síntese das principais influências que estão presentes em minha própria pesquisa.

A história da formação de uma palavra pode nos dar indícios do(s) sentido(s) que ela carrega e pode ser uma boa maneira de começar a entender o seu uso no mundo social. Para os gregos o termo equivalente ao de religião era *θρησκεία* (*threskéia*) e denotava o culto, piedade e observância dos ritos. No entanto, é no mundo latino que encontramos a palavra *religio* para a qual Derrida ([1996] 2000:52), aponta duas leituras possíveis:

“por um lado, com o apoio de Cícero, *relegere*, filiação semântica e formal comprovada, segundo parece – recolher para voltar e recomeçar, daí, *religio*, a atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor ou a piedade –, e, por outro (Lactânio e Tertuliano), *religare*, etimologia “inventada pelos cristãos”, diz Benveniste, e que liga a religião ao vínculo, precisamente, à obrigação, ao ligamento, nesse caso ao dever e, portanto, à dívida, etc., dos homens entre si ou entre estes e Deus”.

O estudo etimológico, no entanto, não dá conta dos diferentes conceitos que podem ser atribuídos ao termo. No mundo ocidental, principalmente como os desenvolvimentos científico e social dos séculos XIX e XX, surge (para diferentes propósitos) a necessidade de explicações sistemáticas a respeito da religião. A partir desse período foram desenvolvidas várias teorias na tentativa de se compreender a sua complexidade. As pesquisas desenvolvidas pelos antropólogos Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941) são exemplos significativos desse esforço.

O trabalho de Tylor faz parte da revolução do pensamento moderno que pretendia colocar em xeque a preponderância da religião em diversos campos de atuação do homem ocidental. Ele foi um dos muitos estudiosos de seu tempo influenciado pelas idéias desenvolvidas por Charles Darwin, principalmente pelo conceito de evolução. Em seu livro *Primitive Culture* ([1871] 1903), Tylor desenvolveu o que se tornou conhecido como a teoria animista, através da qual ele tenta responder quando e porque a raça humana começou a acreditar na existência de seres espirituais. Ele organiza uma resposta que envolve a experiência da morte, a dificuldade do homem primitivo em definir as diferenças entre um corpo vivo e outro morto e a experiência do sonho, da qual o ser humano traz a lembrança de agir em um outro mundo, com uma outra parte de si (um fantasma, uma alma). Através de seus encontros com vivos e mortos em seus sonhos, o ser humano teria construído a idéia de que possuía uma parte imaterial e, a partir dessa premissa, passa aos desdobramentos que fundamentam as religiões primitivas: por analogia e extensão, os movimentos da natureza seriam animados por seres superiores. Dessa forma, nascem rituais para pedir aos deuses que afetem a natureza e para contatar os mortos e o desenvolvimento da narrativa mitológica proporciona a criação de toda uma cosmogonia que, junto com um determinado conjunto de práticas, dá forma a sistemas religiosos diversos.

Algumas das idéias de Taylor são retomadas por seu principal aluno, James George Frazer, que em seu trabalho intitulado *The Golden Bough* ([1915] 2003:51) define religião como

“uma reparação ou conciliação de poderes superiores ao homem aos quais se credita a direção e o controle do curso da natureza e da vida humana. Assim definida, a religião consiste de dois elementos, um teórico e um prático, a saber, uma crença em poderes superiores ao homem e uma tentativa de apaziguá-los ou agradá-los. Das duas, a crença claramente surge primeiro, uma vez que precisamos acreditar na existência de um ser divino antes de nós tentarmos agradá-lo”.

Frazer destacou, entre outros aspectos, a importância do ritual, e procurou demonstrar as relações entre religião, estrutura social e poder. Ele traça, ainda, uma distinta separação entre pensamento mágico e pensamento religioso, entendendo o último como superação do primeiro, ou uma reestruturação do sistema de crenças. No pensamento mágico, o ritual bem executado garantiria o que foi desejado; quando não se alcançava o objetivo, poderia se condenar os deuses ou, mais provavelmente, aquele que conduziu o ritual. Na religião continuam-se as práticas de adoração, mas já não se espera dos deuses a obrigação de atenderem às reivindicações humanas. Para Frazer, no pensamento religioso o ser humano tenta ganhar o favor dos deuses e não forçá-los a agir de acordo com sua vontade. Ele coloca, no entanto, que essa separação não é rígida. Para ele o desenvolvimento das sociedades é lento e, em determinado ponto, determinadas culturas podem estar lidando com as duas formas de pensamento (o mágico e o religioso) ao mesmo tempo.

Embora outros estudiosos de seu tempo tenham abordado a questão da religião, Tylor e Frazer são considerados os primeiros estudiosos das ciências sociais do ocidente a proporem uma teoria geral da religião. Através da classificação e da catalogação de uma vasta coleção de exemplos recolhidos de fontes vindas de diversas partes do mundo, eles puderam dar suporte a generalizações a respeito do fenômeno religioso. Ambos os estudiosos tinham uma especial preocupação em explicar a origem da religião por considerarem que, dessa forma, poderiam explicar o comportamento religioso de todas as eras e sociedades. Essa ambição e o extenso trabalho desenvolvido por eles, no entanto, não ficou isento de críticas de outros estudiosos como, por exemplo, Evans-Pritchard (1965:25) que critica a sua metodologia, bem como algumas relações e conclusões a que chegaram. Outros críticos demonstraram a falta de dados no embasamento de algumas idéias fundamentais no trabalho de ambos. Não obstante as lacunas em alguns pontos de suas pesquisas, os trabalhos de Tylor e Frazer são muito importantes e, como observa Pals (1996:47), eles são o princípio de muitas teorias sobre religião de seu tempo, bem como do nosso.

Outro estudioso influente que tentou explicar a religião foi Sigmund Freud, que em seu trabalho de psicanálise, ao longo de vários anos, percebeu que a religião, através de imagens, discursos, idéias, etc., aparecia com regularidade em diversos casos de neurose. Assim, a religião lhe impunha várias questões sobre a natureza humana que não podiam ser ignoradas, tais como: se a religião é composta de um conjunto de idéias

que não podem ser comprovadas, como as pessoas adquirem suas crenças e porque elas mantêm essas crenças? (cf. Pals, 1996:65).

Freud, inicialmente, explorou o tema em artigos como *Ações obsessivas e práticas religiosas* de 1907, no qual traçou paralelos entre atividades religiosas e o comportamento neurótico. Em seu livro *Totem e Tabu*, de 1913, ele relacionou as práticas de uso de totens e o desenvolvimento de tabus nas sociedades antigas e nas modernas. Em 1927 Freud retoma o tema da religião no livro *O futuro de uma ilusão*. Se em *Totem e tabu* ele considerou as possíveis origens da religião (vale dizer que em *Futuro de uma ilusão* ([1927] 1957:37) ele dirá que em *Totem e tabu* considerou a origem do totemismo e não da religião), nesse trabalho ele traça considerações sobre a permanência da religião nas sociedades de seu tempo.

Freud compreende que a religião serviu, em certas instâncias, para o desenvolvimento da sociedade, mas, segundo sua visão, assim como a neurose deve ser superada através do tratamento analítico, a religião deve ser substituída por formas de pensamento maduras calcadas na razão, ou nas suas palavras ([1927] 1957:77),

“(...) a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade. Isso, assim como na criança, se origina no complexo de Édipo, a relação com o pai. De acordo com essa concepção pode-se profetizar que o abandono da religião deve ter lugar com a fatídica inexorabilidade de um processo de crescimento, e nós estamos exatamente agora no meio dessa fase de desenvolvimento”.

A tese central de *O futuro de uma ilusão* está na idéia de que qualquer deidade que fundamente os princípios de qualquer religião não é um ser que pertença à realidade, mas sim uma ilusão projetada pelo nosso *self* para que possamos lidar com nossos temores. O último trabalho de Freud também teve a religião como assunto principal, trata-se de *Moisés e o monoteísmo* de 1938, um apanhado de textos nos quais ele procurou explicar o monoteísmo judaico e cristão através dos princípios da psicanálise. Sua detalhada análise demonstra que o poder da religião se encontra nas profundas necessidades psicológicas que elas preenchem (cf. Pals, 1996:77) e, da mesma forma que um neurótico não irá deixar de lavar compulsivamente as suas mãos apenas porque alguém prova que elas estão limpas, o religioso não deixará sua fé ou suas práticas religiosas apenas porque alguém prova que elas são irracionais. É preciso um tratamento.

Obviamente a visão freudiana trazida em seus trabalhos não é livre de reducionismos ou de críticas (como, por exemplo, a de que suas concepções só serviriam para lidar com religiões monoteístas, ou de que muitas de suas afirmações careceriam de comprovação); no entanto, é inegável o papel de suas contribuições no entendimento da religião. Suas reflexões no campo religioso também são responsáveis por despertar o interesse e a pesquisa de outros estudiosos, como aquelas de seu discípulo Karl Jung (1875-1961), que tinha uma visão mais complacente do fenômeno religioso e que, ao contrário de Freud, não via a religião como uma neurose, mas como uma parte importante da psique humana que se manifestaria através de idéias e imagens (arquetipos) associadas a um cabedal comum da humanidade.

Dentre os estudiosos de sua época, talvez tenha sido Émile Durkheim (1858-1917) quem produziu o trabalho mais detalhado sobre a religião. Ele foi um pioneiro, sendo um dos principais responsáveis pela elaboração de métodos que conferiram à Sociologia a possibilidade de explicar diferentes fenômenos sociais. O estudo das sociedades tal como ele propunha compreendia a noção de que a sociedade se constitui de um sistema que se organiza de um modo específico para um determinado fim. Durkheim foi ainda responsável por traçar uma nova perspectiva nas ciências sociais que foi contra o uso do método comparativo, no qual o comportamento era analisado fora de seu contexto social e ecológico. Durkheim era um arguto defensor da aplicação de métodos científicos nas pesquisas sociais e influenciou uma geração de estudiosos que surgiram após a Primeira Guerra Mundial, principalmente da Inglaterra e dos Estados Unidos, como o sociólogo Radcliffe-Brown e o antropólogo Bronislaw Malinowski.

Trabalhando em uma época muito influenciada pelas idéias de Darwin e pelo progresso das ciências biológicas, na qual o naturalismo imperava, Durkheim foi um revolucionário ao perceber que se era incapaz de compreender a natureza do ser humano olhando apenas para as suas particularidades biológicas ou para a sua psicologia isoladamente. Em sua visão, o ser humano só poderia ser compreendido levando-se em consideração a comunidade na qual ele vivia. O profundo interesse de Durkheim pela sociedade logo o levou a perceber a enorme importância da religião na vida comunitária.

Para Durkheim, uma vez que a sociedade é um corpo de fatos formados pela linguagem, pelas leis, idéias, costumes, produção, relações de troca, religião, etc., ela pode ser descrita, comparada e estudada de forma científica. Seguindo a orientação

cientificista de que a Sociologia seria capaz de entender as razões por trás de determinados comportamentos, bem como as suas conseqüências profundas para a sociedade, Durkheim aplicou esses princípios em trabalhos que se tornariam marcos das ciências sociais como *Suicídio* de 1895 e *Formas elementares de vida religiosa*, publicado em 1912, sendo esse último trabalho o resultado de cerca de dez anos de pesquisa sobre religião. Outros estudiosos já haviam percebido a importância do aspecto social para a religião, mas é só a partir de Émile Durkheim que a função social da religião ganha centralidade nos estudos sobre o tema.

Durkheim compreendia que a religião “é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto quer dizer, coisas postas separadas e proibidas” ([1912]:47). Ele ressalta que o *sagrado* pode englobar tanto o bem quanto o mal, contanto que deixe à parte o profano. Segundo Durkheim, o propósito principal do sagrado seria o de unir as pessoas em torno de uma moral e de ideais comuns.

Aquilo que se refere ao sagrado é sempre colocado à parte, em uma esfera superior, poderosa e, muitas vezes, proibida, tendo que ser, geralmente, intermediada por especialistas. As coisas do mundo profano se distinguem devido o seu caráter pragmático, estando ligadas aos elementos práticos da vida quotidiana (tarefas domésticas, negócios, relações interpessoais e etc.).

Talvez o aspecto mais importante que marque a diferença entre a visão de Émile Durkheim das teorias que vimos anteriormente seja a busca pelo que podemos chamar de cientificidade. Para Durkheim os trabalhos de Taylor e Frazer, por exemplo, em sua tentativa de marcar a origem da religião, assumem pressupostos de impossível comprovação. Ele considerava que a pesquisa sobre religião séria não poderia levar em conta fatores como suposições ou hipóteses sobre aspectos religiosos do passado, mas deveria focar as práticas, a moral e as conseqüências das religiões no presente. Foi com esse princípio em mente que Durkheim voltou-se para o estudo de sociedades tribais australianas de seu tempo, nas quais ainda podia-se encontrar a prática da forma mais básica de religião então conhecida: o totemismo.

Enquanto outros estudiosos (como Tylor, Frazer e Freud) tentaram traçar a origem da religião a partir do estudo do totemismo, Durkheim via essa postura como um erro fundamental, já que entendia que o totemismo não era uma espécie de resultado de concepções religiosas anteriores, mas que ele era a própria fonte da qual todos os outros desdobramentos religiosos seriam originários. Outro ponto que marca a sua percepção sobre o totemismo é o que chamou de “princípio totêmico”, que ele definiu como sendo

a força impessoal que orienta todos os rituais e regras da comunidade. Essa força é o que leva as pessoas a cultuarem e a respeitarem as regras geradas a partir do culto ao totem. Seguindo essa idéia, Durkheim vê como erro considerar que os praticantes do totemismo estejam simplesmente adorando um animal, uma planta ou objeto. Para ele, esses elementos são apenas símbolos dessa força impessoal que dirige o sentimento de unidade do clã através do sagrado. Esse princípio pode estar presente em diferentes comunidades sob diferentes formas e atribuições. Seu uso é encontrado mesmo em sociedades contemporâneas, como a americana, que utiliza a águia como símbolo de sua força, união e poder. Durkheim considerava que o totem era, ao mesmo tempo, a imagem visível e palpável do clã e a representação da deidade que o personificava. Dessa forma, o culto ao totem era a maneira através da qual os povos primitivos expressavam e reforçavam a sua devoção ao clã e aos laços que uniam todos os seus membros.

Durkheim enfatiza a importância do ritual para a continuidade do culto e da própria sociedade que o pratica e advoga que as emoções que envolvem o culto religioso surgem, inicialmente, em práticas coletivas e não em instâncias de introspecção individual. Para Durkheim é no culto religioso que reside a essência da sociedade totêmica (e, por extensão, a essência de outras sociedades regidas pela prática religiosa). Ele considera que o ritual é o aspecto mais importante da religião; as crenças não apenas podem diferenciar o cristão do judeu e este do hindu, como também podem estar sujeitas a mudanças internas com o decorrer do tempo, mas a necessidade de ritual sempre permanece como princípio em todas elas, já que o ritual seria a fonte da unidade social (cf. Pals, 1996:114).

O estudo de Émile Durkheim partiu de clãs australianos, mas possuía pretensões universais. Ele demonstrava acreditar que suas observações a respeito da religião totêmica dos aborígenes australianos poderiam ser aplicadas a todas as formas de expressão religiosa e todas revelariam que o objetivo central da prática religiosa é o de preservar a sociedade. Assim, mesmo as nossas escolhas de caráter religioso, como a conversão, seriam impulsionadas por razões sociais e realizadas dentro de suas limitações e imposições.

Apesar de suas inovações, o trabalho de Durkheim, não está isento de críticas. Alguns teóricos argumentaram que muitos elementos de sua tese (como a separação entre sagrado e profano) não eram regras gerais que poderiam ser encontradas em todas

as comunidades de prática religiosas. Muitas de suas interpretações sobre o totemismo mostraram-se inválidas e ele não esclarece de forma apropriada como se dão as relações entre crença individual e a sociedade. Considerar que a religião possui apenas função social é outro reducionismo de Durkheim muito criticado. Como Freud, Durkheim reduz a religião colocando-a ligada a apenas um aspecto da existência, mas como Freud ele ofereceu aos estudos sobre a religião perspectivas que ainda não haviam sido exploradas.

Parece-me que as breves considerações a respeito das teorias de Taylor, Frazer, Freud e Durkheim sejam suficientes para dar uma idéia, não somente da complexidade do tema e da multiplicidade de abordagens, mas, também, da importância dos estudos da religião nas ciências sociais. Outras perspectivas influentes nos estudos sobre a religião foram as oferecidas por Karl Marx (1818-1881) que, com base nos princípios do sistema que se tornou conhecido como marxismo ou comunismo, via a religião como uma forma de alienação; a de Marx Weber (1864-1920) que estudou, entre outros aspectos, a influência da religião na configuração das relações econômicas da sociedade ocidental; a de William James (1842-1910) que através do pragmatismo e da psicologia experimental examinou diferentes formas de experiência religiosa; a de Mircea Eliade (1907-1986) que condenou o reducionismo das teorias de Tylor e Frazer, Freud, Durkheim e Marx e estudou a religião do ponto de vista de seu praticante, bem como por meio da perspectiva histórica e do estudo do símbolo; a do psicólogo Carl Jung (1875-1961) que fez da problemática religiosa um dos pontos centrais de sua obra, principalmente através de seu estudo das representações coletivas que estariam na base de diversas formas de religião (arquétipos); as pesquisas do antropólogo Evans-Prichard (1902-1973), que, entre outras contribuições, chamaram atenção para os aspectos locais da religião em detrimento de teorias que buscavam generalizações de caráter macro; e a perspectiva de Clifford Geertz que, formado pela independente tradição americana de estudos antropológicos e tendo estudado em Harvard sob a influência de Talcott Parsons, pôde traçar um caminho muito particular, no qual veio a desenvolver uma perspectiva da religião como um sistema cultural, sendo algumas das principais características de seu trabalho o uso da etnografia e a forte rejeição a qualquer forma de generalização. Suas pesquisas sobre as religiões de Bali, Java ou do Marrocos não almejavam teorias globais, mas utilizaram uma perspectiva interpretativa para o estudo do “saber local”.

Nesta pesquisa procuro dialogar, também, com estudos sobre religião mais recentes como, por exemplo, as pesquisas de Robert Hinde (1999), Robert Hefner (1993), Lewis Rambo (1993) e, especificamente sobre os evangélicos, Clara Mafra (2001 e 2002).

A perspectiva sobre religião que conduz essa pesquisa é influenciada pela visão de que a linguagem tem uma grande importância na construção e manutenção do mundo social ou, como coloca Duranti (1997:46),

“Se o mundo é unido por atos comunicativos e conectado através de canais de comunicação, falar significa escolher um modo particular de entrar no mundo e um modo particular de manter relações com aqueles com os quais entramos em contato. Dessa forma, é através do uso da linguagem que nós, em ampla medida, somos membros de uma comunidade de idéias e práticas”.

As perspectivas teóricas a que me referi acima mostram que a “religião” pode ser compreendida de formas muito diferentes. Estudos sobre religião podem focalizar a adoração, os sentimentos humanos, a religião pessoal, a teologia, o cerimonial ou a instituição, entre outros elementos. Algumas visões podem enfatizar o aspecto cultural, psicológico e outras podem, ainda, entender a religião como um processo histórico e evolutivo. Atualmente há uma tendência nos estudos da religião que aponta para que a noção do que seja religião deva ser apreendida localmente, no interior de suas práticas, sendo aquilo que uma pessoa ou determinado grupo de pessoas considere como religião (cf. Hefner, 1993; Mafra, 2002).

Por fim, para uma melhor apreensão do fenômeno religioso entendo ainda, adaptando Hinde (1999:12), que a maior parte das religiões envolve pelo menos alguns dos elementos abaixo:

1. Estrutura de crenças que, geralmente, envolve a crença em entidades, no mundo espiritual, na vida após a morte e etc. A estrutura de crenças pode ser sistematizada de tal forma que venha a conduzir comportamentos e práticas religiosas.

2. Rede social; que implica que a religião é desenvolvida no seio de uma dada comunidade que a sustenta.

3. Práticas religiosas como rituais, orações, sacrifícios, entre outros. Algumas práticas podem ser restritas e serem realizadas apenas no local de culto (como a missa, por exemplo) e outras (como a oração) inserem-se na vida cotidiana de seus fiéis.

4. Um código de conduta de grupo que se associa a um determinado sistema de crenças e dita a regra das interações, normas de comportamento de acordo com a ideologia do grupo religioso.

5. Experiência mística. Essa pode envolver a participação em cerimônias coletivas ou experiências individuais que estejam relacionadas ao sagrado.

6. Narrativas de diversos tipos (narrativas de experiências religiosas, narrativas de conversão, narrativas mitológicas, parábolas, etc.) que ajudam na configuração e manutenção do corpo de crenças.

Essas categorias devem ser entendidas como elementos interdependentes. É essa relação que irá constituir o sistema religioso. Dessa forma, por exemplo, a estrutura de crenças é explicada por narrativas ao mesmo tempo em que influencia a sua forma. A narrativa estabelece e transmite a estrutura de crenças e as práticas religiosas. Práticas religiosas, como rituais, são realizadas de acordo com determinado código e podem até proporcionar experiências místicas, e essas são influenciadas pelo sistema de crenças.

2.2

Protestantismo

“(…) a Reforma não implicou a eliminação do controle da Igreja sobre a vida cotidiana, mas a sua substituição por uma nova forma de controle”.

Max Weber – *A ética protestante e o espírito do capitalismo* ([1905] 2003:38).

Nesta seção busco trazer algumas informações relevantes que auxiliem na compreensão do protestantismo bem como da análise a ser desenvolvida. Toda a diversidade protestante ou evangélica presente nos dias de hoje possui um ponto de partida: ela nasceu dentro da Igreja Católica e ganhou força com um movimento que foi denominado de Reforma protestante. O movimento Reformador não foi o primeiro cisma da Igreja de Roma, pois a Igreja de Bizâncio, ou Ortodoxa, já havia rompido com a Igreja Católica definitivamente em 1054. No entanto, a divisão provocada pela Reforma foi a que causou mais impacto no mundo ocidental. Suas conseqüências ainda podem ser notadas e não seria exagero dizer que muito do mundo ocidental, tal como o

conhecemos e vivenciamos hoje, é influência direta desta cisão (cf. Marks and Mcgrath, 2004).

A Reforma protestante, ocorrida no século XVI, deve-se não apenas a questões religiosas mas, também, a causas culturais, políticas e econômicas. O movimento humanista conhecido como Renascimento, por exemplo, propiciou um terreno fértil ao questionamento e é uma das bases históricas da Reforma protestante. O Renascimento reagia à idéia de que tudo deveria ser vinculado à religião. Os humanistas da Renascença, como nos lembra Nicolau Sevcenko (1988:20), lutavam para que fosse reconhecida a experiência religiosa em seu caráter interior e individual. Erasmo de Rotterdam, apenas para citar um exemplo, escreveu uma obra intitulada *O elogio da loucura* na qual atacou a ganância do clero, o excesso das formas ritualísticas dos cultos da igreja, o discurso vazio dos teólogos e apontou para a necessidade do desenvolvimento de uma fé baseada na simplicidade e na reflexão religiosa interior, íntima, através do acesso direto às escrituras. Idéias como essas tiveram um forte impacto nas doutrinas protestantes que iriam se desenvolver.

Outro fator social que contribuiu para a Reforma foi a crise econômica que se instaurou na Europa, principalmente na Alemanha, onde a classe dos cavaleiros, que havia perdido seu prestígio, tentava se empossar de muitos terrenos da igreja e onde camponeses, em condições de escravidão e em busca de liberdade, faziam explodir revoltas que, de tempos em tempos, abalavam a Alemanha desde o final do séc. XV. Somou-se a tudo isso a necessidade de uma classe emergente de comerciantes de ganhar mercados e expandir seus ganhos fora do controle da igreja. Por esses e outros motivos a Alemanha foi o terreno que deu possibilidade ao surgimento de idéias tais como as que desenvolveu Martinho Lutero que, apoiado por importantes segmentos da sociedade alemã, inicia o processo da Reforma com a publicação de suas 95 teses em novembro de 1517. Na mesma época Ulrico Zwingli em Zurique, na Suíça de língua alemã, e João Calvino na França começam a pregar idéias similares (cf. Sevcenko, 1988).

As 95 teses de Lutero voltaram-se, principalmente, contra os abusos da venda de indulgências plenárias. Ao atacar o poder de Roma ele difundiu idéias que provocaram o desencadeamento de movimentos de cunho nacionalista. Após várias disputas, em 1519, ele se afasta definitivamente da igreja de Roma ao negar o poder papal e é excomungado, dois anos depois, pelo papa Leão X. Com o apoio de diferentes setores da sociedade, as idéias luteranas começaram a se difundir rapidamente na Alemanha. Em um esforço para que as pessoas tivessem acesso às escrituras, Lutero traduziu a

Bíblia para o alemão. Em sua igreja ele aboliu o culto aos santos, o jejum, a confissão e o celibato clerical, e passou a considerar como relevantes apenas os sacramentos do batismo e da eucaristia. Entre 1519 e 1525 a Reforma tem um grande desenvolvimento já que vários setores da sociedade passaram a encontrar nas idéias luteranas o suporte para suas reivindicações (revolução dos cavaleiros e dos camponeses). Em determinado momento, no entanto, o movimento reformador escapa das mãos de Lutero e de seus aliados e uma onda de revoltas de caráter anárquico se alastra pela Alemanha (cf. Bouyer, [1956] 2001). Nessa ocasião, Lutero aconselhou os príncipes que sufocassem as rebeliões através da força, estabelecendo através de sua relação com o Estado o suporte para que a Reforma desse prosseguimento.

Como indiquei anteriormente, inicialmente, a Reforma se desenvolveu em três correntes: a luterana, a calvinista e a zwinglianista. Sobre o luteranismo, vimos que ele influenciou principalmente a Alemanha, lugar de seu desenvolvimento. O calvinismo se desenvolveu em Genebra, cidade da Suíça de língua francesa, e possuía uma conotação mais radical do que o luteranismo. O calvinismo ganhou absorção na França e em diversos países europeus como a Inglaterra, a Escócia, a Hungria, a Polônia, Holanda e, inclusive, na Alemanha. O movimento zwinglianista influenciou a Suíça e a Alemanha do sul, mas foi absorvido, principalmente, pelo calvinismo depois da morte de seu líder (cf. Weber, [1905] 2003:78-99).

Não obstante suas divergências, as igrejas da Reforma apresentavam doutrinas comuns, sendo que três delas eram fundamentais: a prioridade do texto bíblico, a justificação pela fé e o sacerdócio universal. A doutrina da prioridade do texto bíblico compreende que a Bíblia (principalmente os evangelhos) é a palavra de Deus; auxiliar na relação entre este e os homens e única autoridade para determinar os aspectos da fé e da doutrina. Para a Igreja Católica e Ortodoxa, além da Bíblia, há outros critérios para definir a fé e o comportamento de seus membros, tais como as obras dos escritores cristãos da igreja primitiva (época patrística), as definições dos concílios (reuniões gerais de todos os bispos convocadas pelo papa), o ensinamento oficial da igreja (Magistério) e a fé do povo.

Lutero não aceitou outro tipo de autoridade, ou fonte, para a determinação da fé e do comportamento que não fosse a dos textos bíblicos. Uma das mais importantes conseqüências desta visão é a eliminação de todos os sacramentos que não estavam baseados nas escrituras. A partir da pesquisa do texto bíblico, ele chegou à conclusão de que só o batismo e a ceia (eucaristia) seguiam preceitos bíblicos; todos os outros

sacramentos teriam sido instituídos pela igreja de Roma, não apresentando, portanto, validade (cf. Bettencourt, 1999:30).

Ainda relacionado à doutrina da prioridade do texto bíblico, Lutero desenvolveu um importante princípio que se relaciona à leitura dos textos bíblicos. Segundo seu pensamento, o “espírito santo” trabalha auxiliando o crente na iluminação da interpretação de sua leitura dos textos bíblicos. Este princípio é conhecido como o “princípio do livre exame”. Esse acesso direto aos textos bíblicos implicou, também, na multiplicidade de leituras e trouxe como consequência o desdobramento sem limite da fé protestante (cf. Mendonça e Filho, 2002).

Uma parte da Bíblia foi escrita em hebraico, outra, em grego e, mais tarde, foi traduzida para o latim. Até a Reforma, ela só podia ser lida nessas línguas e, portanto, poucas pessoas tinham acesso direto aos textos bíblicos. O povo podia conhecê-la apenas através das homilias e da catequese. Desta forma, uma das primeiras ações dos reformadores foi a tradução do texto bíblico para que mais pessoas tivessem acesso ao mesmo. Ao promover a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas, o movimento da Reforma introduziu a base de seu estudo, em princípio, à luz da pesquisa crítica, histórica, lingüística e teológica. No campo dos estudos lingüísticos, a complexidade da tradução dos textos bíblicos propiciou uma série de pesquisas a respeito de questões que ainda hoje são parte dos estudos da linguagem. Outro fato importante foi o impacto cultural dessas traduções. Antony Burgess (1996:53), por exemplo, observa que o impacto da tradução (realizada por 47 eruditos) da versão King James da Bíblia foi tão forte que marcou profundamente a formação do povo inglês de maneira que “não há escritor inglês que não tenha sido influenciado por ela – até mesmo escritores como Bernard Shaw e H. G. Wells, apesar de não serem cristãos, acabam sucumbindo a sua força”.

A segunda doutrina sobre a qual se apóia o protestantismo é a da justificação pela fé. Essa doutrina compreende que os atos não são tão importantes (como na Igreja Católica) para a salvação do homem. A doutrina da justificação pela fé se baseia no pensamento de São Paulo, principalmente no texto da Carta aos Romanos. Lutero (e os outros reformadores) consideravam que a salvação não poderia ser conquistada pelo homem através de boas ações, mas era uma doação espontânea de Deus aos seus eleitos. Esse pensamento levou à conclusão de que não adianta se esforçar, através da penitência ou da realização de boas obras, já que cada um teria o seu destino pós-morte definido por Deus independente de suas ações. Basta ao crente a aceitação de Cristo como seu

único e eterno salvador, uma vez que o pensamento protestante professa a idéia de que Cristo, tendo morrido pela humanidade, é capaz de eliminar todos os pecados daquele que nele creia e que transfira para Cristo os seus pecados. A doutrina da justificação pela fé, desenvolvida por Lutero, tem suas bases ancoradas em alguns princípios importantes. O primeiro princípio é o de que a natureza humana é, desde seu nascimento, corrompida pelo pecado original; o ser humano é incapaz de desenvolver a sua vontade de tal forma que alcance por si mesmo a salvação; o mal, ou tendência de realizar o mal, que existe dentro do homem não pode ser eliminado; a salvação é uma prerrogativa de fé e não da vontade. Dessa forma, se é Deus quem tem todo o poder, nenhuma vontade, nenhuma obra de caridade humana são capazes de oferecer ao homem a salvação. Partindo desse princípio, o pensamento reformador chegou à conclusão de que não é necessária a existência de um sacerdócio, tal como postulava igreja de Roma, nem tão pouco conventos ou qualquer tipo de votos religiosos, pois estes não passariam de instituições humanas que não teriam influência na decisão de Deus. Isso significa que a igreja, como uma instituição humana, não pode ser considerada capaz de intermediar Deus e os homens. Para o pensamento reformador a igreja é apenas o local e o período que se reserva à divulgação das escrituras bíblicas que são, para o protestante, a própria palavra de Deus. Para o protestante, entre o crente e Deus, não há sacerdote a não ser Jesus e não há outro mestre a não ser o “espírito santo”, que fala nas escrituras e ao coração de cada um. Essas idéias estão na base do terceiro fundamento protestante: a do sacerdócio universal.

A doutrina do sacerdócio universal dos fiéis compreende que todos os afiliados ao protestantismo são representantes da igreja e têm o dever de pregar a “palavra” de Deus. Seguindo esse princípio os pastores do protestantismo da Reforma, ou protestantismo histórico, não se consideram, de nenhum modo, imbuídos de um poder especial tal como, por exemplo, o papa da Igreja de Roma, que os diferencie dos membros da igreja. Os membros das igrejas protestantes, ao menos em tese, podem realizar as mesmas tarefas do pastor sempre que haja necessidade. Esse princípio traz a idéia de que a igreja é constituída pelo corpo de seus membros e que todos devem participar ativamente de seus trabalhos.

O movimento reformador produziu uma imensa proliferação de igrejas que continua a se multiplicar ainda nos dias atuais. Algumas desenvolveram doutrinas de caráter flexível, outras prezam pelo conservadorismo tendendo, por exemplo, a interpretar os textos bíblicos em seu sentido literal. No entanto, o que é importante para

a análise que trago nesta pesquisa é a percepção de que mesmo as igrejas evangélicas contemporâneas, se apóiam, de uma forma ou de outra, nos princípios que trouxe acima, nascidos no movimento Reformador, ou protestante.

Embora os desdobramentos do movimento protestante tenham sido muito mais complexos do que descrevi aqui, penso que as informações acima possibilitam uma boa visão do *ethos*¹ protestante em suas diversas manifestações. A respeito das denominações, é importante lembrar que, no Brasil, atualmente, muitas igrejas não se classificam como “protestantes” por considerarem que esse termo as identifica com as igrejas surgidas na Reforma. Grande parte prefere se autodenominar “evangélicas” porque este termo as associa à disseminação e ao estudo dos evangelhos. Ao trabalhar com relatos de conversão a igrejas evangélicas de diferentes denominações, levo em consideração que, não obstante suas várias peculiaridades, todas essas igrejas compartilham um *ethos* comum. Por isso, nesta pesquisa, uso indiferentemente os dois termos. O leitor notará, no entanto, que utilizo preferencialmente o termo “evangélico”. Faço isso seguindo a observação de Mafra (2001:07) de que “dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo “evangélico” como categoria abrangente”.

Nesta pesquisa, analisarei narrativas de conversão realizadas por pessoas de diferentes igrejas evangélicas. Dos entrevistados Puck se converteu à Igreja Batista, uma igreja tradicional com raízes diretas no movimento reformador. Miranda se converteu à Igreja Batista Renovada, uma igreja contemporânea surgida da Igreja Batista. Cordélia se converteu a Igreja de Nova Vida, uma igreja pentecostal. Vale dizer que, em geral, um dos principais elementos do pentecostalismo é crença na santificação através do batismo pelo espírito santo e a crença de que esse batismo confere dons especiais ao crente como a glossolalia e a possibilidade de curar e realizar outros milagres pela imposição das mãos. Gloster se converteu à Igreja Universal do Reino de Deus (que se caracteriza pelo que podemos classificar de “teologia da prosperidade”); um conjunto de ações e idéias que trazem como ponto principal a noção de que aqueles que estão ligados à igreja – e, portanto, salvos – são abençoados por Deus com a prosperidade material), mas muda para a Igreja de Nova Vida. Para uma melhor

¹ De acordo com Geertz (1989: 66-67), o *ethos* de um grupo ou povo corresponde “ao tom, caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem”.

compreensão do contexto no qual as conversões aqui analisadas se deram, trago, a seguir, um breve histórico da presença protestante no Brasil.

2.3

Protestantismo no Brasil

“é comum considerar o *ethos* do “maior país católico do mundo” inabalável em sua peculiar combinação com as religiões “afro”. Nesta configuração valorizada como genuína e autóctone, o protestantismo é visto como religião de minorias e o pentecostalismo aparece como uma alternativa religiosa estranha à cultura brasileira. Entretanto, hoje, a alternativa religiosa que se convencionou a chamar de “pentecostal” não pode ser considerada – por sua origem norte-americana – simplesmente exógena. Tornou-se parte viva e constitutiva da cultura brasileira.

Regina Reyes Novaes – “Pentecostalismo, mídia e favela” (2001:65).

A primeira experiência de se introduzir o protestantismo no Brasil foi feita pelos huguenotes (uma comunidade protestante de forte influência calvinista) franceses no século XVI ao tentarem fundar uma colônia no Rio de Janeiro (cf. Léonard, 1963). Foi no ano de 1555 que esse grupo, conduzidos por Nicolas Durand de Villegaignon, se estabeleceu em uma das ilhas da baía de Guanabara. Quase dois anos depois, a pedido de Villegaignon, chegaria uma leva de calvinistas enviada pelo próprio Calvino e que, unidos ao grupo que já estava no Brasil, estabeleceram o que foi conhecido como “França Antártica”. Em 10 de março de 1557 eles realizaram o que provavelmente foi o primeiro culto protestante do Brasil. A relação dos grupos, no entanto, não foi muito harmoniosa, não tardando surgir desavenças doutrinárias entre ambos. Cinco pessoas do grupo dos calvinistas foram presas por Villegaignon e forçados a escreverem uma declaração pública na qual explicavam suas convicções religiosas. Essa declaração ficou conhecida por “confissão de fé da Guanabara”. Uma vez que a declaração trazia princípios dos quais o grupo de Villegaignon discordava, os cinco calvinistas foram condenados à forca. Dos cinco membros, três foram enforcados, um foi poupado por ser o único alfaiate da colônia e outro (Jacques le Baleur) conseguiu fugir mas foi preso e executado algum tempo depois. Alguns membros do grupo calvinista conseguiram retornar à França e dentre estes estava Jean de Léry, um sapateiro que se tornaria pastor e que escreveria a obra *Viagem à Terra do Brasil* de 1578 (cf. Reily, 1985; Britto, 2002; Mendonça e Filho, 2002:12).

Com o fracasso da colônia francesa o protestantismo só iria aparecer na história do Brasil novamente entre 1630-1654, com a ocupação holandesa em Pernambuco. Nesse período introduziu-se no Brasil a “Igreja Reformada da Holanda”, de orientação calvinista, como sendo a igreja oficial da nova colônia. Não obstante a centralidade da igreja protestante, havia bastante tolerância religiosa, principalmente no período do governo do príncipe João Maurício de Nassau-Siegen (1637-1644), sendo permitido aos católicos e judeus a livre prática de seus cultos (cf. Hoornaert, 1992) Durante o período de colonização holandesa foram fundadas 22 igrejas e congregações, dois presbitérios (Pernambuco e Paraíba) e um sínodo, o Sínodo do Brasil (1642-1646). Além da assistência aos colonos europeus, a igreja holandesa também se dedicou ao ensino e à prática missionária, que era realizada não apenas junto aos católicos, mas também junto aos indígenas. No entanto, com a expulsão dos holandeses, as igrejas protestantes desapareceram (cf. Reily, 1985).

Em 1810, estando a família real estabelecida no Brasil desde 1808, Portugal e a Inglaterra firmaram um Tratado de Comércio e Navegação cujo artigo XII concedeu, pela primeira na história do Brasil, liberdade religiosa aos protestantes imigrantes. Nesse período o Brasil começa a receber uma grande quantidade de imigrantes protestantes, vindos de várias regiões da Europa e de várias influências, destacando-se o luteranismo e o calvinismo (cf. Beozzo, 1993). Os anglicanos se estabelecem como comerciantes em grandes centros do país e os luteranos, majoritariamente, como pequenos agricultores no interior da região sul. Esses dois grupos religiosos, de origem inglesa e alemã, podem ser definidos como participantes do **protestantismo de imigração**. Em 1824 se estabelecem as primeiras igrejas luteranas no país e em 1827, o então cônsul da Prússia, funda no Rio de Janeiro a “Comunidade Protestante alemã-francesa”, com o objetivo de congregar luteranos e calvinistas.

Outro momento importante do protestantismo no Brasil foi o da fundação da cidade de Nova Friburgo (RJ) em 1818 por imigrantes suíços com forte influência protestante². Um dos méritos dessa comunidade foi o questionamento de leis brasileiras que consideravam legais apenas os registros (como o de nascimento e casamento, por

² Esses colonos, na maior parte das vezes, se diziam católicos pois precisavam da aprovação do governo de Don João VI para se estabelecerem em terras brasileiras, mas, não obstante ao fato de muitos realmente serem católicos, a presença do protestantismo era muito forte. Para mais detalhes ver o livro de Martin Nicoulin, *La genèse de Nova Friburgo* e a dissertação de Mestrado de Gisele Sanglard *Nova Friburgo - entre o iluminismo português e a gênese bíblica*.

exemplo) que fossem validados pela igreja católica, o que levou à quebra do monopólio católico estabelecido na Constituição de 1824.

Em torno de 1850 as igrejas Presbiteriana e Congregacional começaram a se estabelecer no Brasil e, pouco a pouco, o protestantismo passou a exercer vários tipos de influência no país através de seus representantes que, geralmente, tentavam estreitar as relações entre o Brasil e seus países de origem.

Na segunda metade do século XIX, houve uma grande afluência de protestantes no Brasil. Nesse momento pode-se perceber um objetivo claro de evangelização por parte de diversos grupos protestantes. Por isso, a esse movimento, geralmente, se atribui a especificação “**protestantismo missionário**” (cf. Jacob, Hees, Waniez, e Brustlein, 2003). Havia outros interesses além do religioso nesta afluência. Aquele também era um momento no qual os Estados Unidos buscava expandir sua influência no mundo e o Brasil parecia um território propício (cf. Bandeira, 1973). Dessa forma, a partir de 1858, como coloquei acima, tem-se uma leva de missionários congregacionais, metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais que fundaram suas igrejas nos grandes centros de então (Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Rio Grande do Sul), expandindo, pouco a pouco, a sua presença em todo o território nacional.

Durante o século vinte o movimento de expansão do protestantismo no Brasil pode ser dividido em três momentos (cf. Mendonça e Filho, 2002). O primeiro se localiza entre os anos de 1910 e 1950, e tem seu início, em Belém do Pará, com o estabelecimento da “Igreja Assembléia de Deus” e da “Congregação Cristã do Brasil”. O segundo momento, entre 1950 e 1970, se desenvolve com a urbanização e a formação da sociedade de massa e tem a “Igreja Quadrangular”, a “Igreja Brasil para Cristo” e a “Igreja Deus é Amor” como as principais representantes desse período. O último movimento, marcado pela expansão do neopentecostalismo, começa no final dos anos setenta, coincide com o período da ditadura militar e o da difusão dos meios de comunicação de massa e tem como suas principais representantes a “Igreja Universal do Reino de Deus”, a “Igreja da Casa de Bênção” e a “Igreja Internacional da Graça” (cf. Mendonça, 1984).

Aqui cabe uma nota sobre o protestantismo pentecostal e neopentecostal. O termo pentecostal está relacionado à passagem bíblica encontrada no livro de Atos, capítulo 2, versículos 1-37, na qual tem-se o relato da descida do espírito santo sobre os apóstolos na aparência de línguas de fogo, fazendo-os falar línguas estranhas e infundindo-os de

fé para que realizassem a sua difícil tarefa de disseminar o cristianismo naqueles tempos.

Um dos principais elementos do pentecostalismo é crença na santificação através do batismo pelo espírito santo e a crença de que esse batismo confere dons especiais ao crente como a glossolalia e a possibilidade de curar e realizar outros milagres pela imposição das mãos. Em suas reuniões há o predomínio de elementos que apelam para a liberalização das emoções através de cultos realizados em voz alta, em que seus membros falam todos ao mesmo tempo ou dão suporte ao pastor, gritando, aplaudindo e entrando em um transe frenético. Em seus cultos também se destacam práticas de exorcismo e cura (às vezes, efetuados em grandes concentrações públicas) (cf. Bettencourt, 1999:46).

As igrejas que compõem o neopentecostalismo são, em sua maioria, oriundas do pentecostalismo e são caracterizadas, principalmente, pelo que podemos classificar de “teologia da prosperidade”; um conjunto de ações e idéias que trazem como ponto principal a noção de que aqueles que estão ligados à igreja (e, portanto, salvos) são abençoados por Deus com a prosperidade material. Embora essa idéia não seja nova (Weber ([1905] 2003), por exemplo, nos mostra como o protestantismo de influência calvinista (pietista) enfatizava a teoria da predestinação e trazia, ligada a essa idéia, a noção de que a prosperidade material era a prova que o crente tinha de que Deus estava agindo em seu favor), ela apresenta uma mudança de ênfase e postura radicais em relação ao pentecostalismo que, como procurei mostrar acima, almeja, acima de tudo, a santidade. Embora a relação entre prosperidade e religião não seja um fenômeno exclusivamente pentecostal, nem tão pouco somente brasileiro, a forma coordenada de seu crescimento e o uso sistemático de vários instrumentos, tais como a mídia e a política para ganhar terreno, fazem do neopentecostalismo brasileiro um fenômeno único. Não se trata apenas de uma igreja isolada com idéias sobre a relação entre Deus e o lucro, nem apenas de um pastor movido pelo desejo de prosperar, mas sim de toda uma estrutura complexa e crescente, que sabe utilizar todos os meios midiáticos possíveis para disseminar o discurso da prosperidade e atrair cada vez mais fiéis. Não seria impreciso afirmar que o neopentecostalismo, com tal articulação, com o seu objetivo de prosperidade e com sua característica empresarial, nasceu e se desenvolveu no Brasil e, atualmente, ganha mais e mais espaço se tornando um fenômeno de proporções mundiais.

Dentro do neopentecostalismo também está imbuída a idéia de que a relação com a divindade é, basicamente, uma relação de troca. Oferecendo a sua fé e o seu louvor o crente espera de Deus respostas, ou soluções rápidas para os seus problemas, seja no que tange à saúde, à vida amorosa, ao trabalho, à aquisição de bens materiais, etc. (cf. Mendonça e Filho, 2002:233).

No Brasil, outro aspecto marcante das igrejas neopentecostais (e de algumas pentecostais) é o da chamada “guerra espiritual” e que se caracteriza pelo ataque a outras religiões concorrentes, principalmente os cultos espíritas (kardecistas) e as religiões afro-brasileiras. Em seus rituais de expulsão dos “demônios” as igrejas neopentecostais se apropriam da simbologia, do discurso das religiões afro-brasileiras e, de tal forma, que não é exagero afirmar que, sem as religiões afro-brasileiras, o neoprottestantismo perderia grande parte do suporte discursivo que as faz crescer.

Como veremos ao analisarmos alguns dados do IBGE, nas três últimas décadas observa-se, no Brasil, uma expansão do protestantismo, principalmente em sua forma pentecostal e neopentecostal em suas mais diferentes manifestações. O crescimento protestante é muito complexo e também está inserido naquilo que podemos denominar de busca do sagrado e que engloba a procura pela vivência religiosa não apenas no território do cristianismo, mas nos mais diferentes tipos de manifestação religiosa como, por exemplo, no esoterismo, na busca pelas religiões orientais e, até mesmo, no consumo de manuais de auto-ajuda ³.

Mesmo se nos detivermos apenas na avaliação do crescimento protestante, verificamos que não podemos levar em consideração apenas uma causa aparente como, por exemplo, a busca de santidade no pentecostalismo ou a necessidade de ser bem sucedido, no neopentecostalismo. O chamado reavivamento religioso não é algo isolado, mas que tem suas raízes em muitas causas como, por exemplo, na impossibilidade do racionalismo ou da ciência em prover explicações para aliviar a ansiedade humana frente à morte e na falha dos órgãos políticos que se mostram incapazes de gerar políticas públicas de bem estar (saúde, trabalho, educação). Quando há essa falta, as pessoas procuram apoio em outras fontes e, entre elas, está a busca pelo

³ O leitor interessado deverá consultar também as pesquisas sobre religião realizadas no Brasil pelo instituto Datafolha: www.folha.com.br/071222.

sagrado, pelas forças espirituais, que para muitos pode parecer mais estável, de relação mais pessoal e imediata do que o poder público ou as soluções da ciência.

Outro ponto de atração do protestantismo pentecostal e neopentecostal é o uso da idéia, já explorada acima, de santidade. A crença de que são imbuídos de santidade, tende a levar os membros dessas correntes do protestantismo a se considerarem os únicos escolhidos para receberem a salvação. Essa postura afeta sua participação no mundo social, levando essas pessoas, mesmo que sejam extremamente desprivilegiadas em outras práticas sociais, a se sentirem especiais no seio da igreja (cf. Mendonça e Filho, 2002:240). Dotadas de uma importância que nunca lhes fora dada, elas se adaptam inteiramente ao discurso da igreja. A “glossolalia” e o “dom de curas”, só para citar dois exemplos, passam a ser símbolos do status de santificação e é um “diferencial” que faz com que o crente batizado ganhe o respeito da comunidade, colocando-o, muitas vezes, no topo do grupo. Dizer-se “batizado pelo espírito santo”, significa ter o poder de estar mais próximo da divindade.

No Brasil o pentecostalismo e o neopentecostalismo também atuam socialmente, ganhando, com isso, muitos adeptos que estão à margem da sociedade. Com seu conjunto de discursos e com sua rede bem articulada de cooperação entre membros ela provê, muitas vezes, acesso à assistência médica, social e, até mesmo, à escola. Tudo isso, muitas vezes, conduzido pela capacidade argumentativa dos pastores, que sabem das carências sociais existentes na sociedade brasileira atual (cf. Rolim, 1980).

Há que se levar em conta também o papel da globalização, que com sua nova ordem econômica e cultural, mudou o modo como as igrejas (e outras organizações religiosas) trabalham para conseguir novos membros e, principalmente, para mantê-los. Com a globalização, o elemento que guia as ações religiosas das pessoas não é apenas a tradição, mas os modelos que são transmitidos pela mídia (cf. Abumansur, 2003). No caso do neopentecostalismo, Abumansur (2003) observa que as igrejas neopentecostais substituíram a noção de fé e de prática religiosa como sendo um processo por um discurso em que a religião passa a ser um produto fácil de ser assimilado e comprado. Essa nova tomada de atitude deixou de lado o foco na tradição, no conhecimento acumulado através de ritos e preceitos para agradar a Deus e foi trocado pelo foco nas necessidades do “consumidor”, do fiel freqüentador da igreja. (cf. Campos, 1999: 221), já que, para que este crente se sinta compelido a retornar no próximo culto, ele deve acreditar que as suas necessidades foram cumpridas.

Com o desenvolvimento do pentecostalismo e, sobretudo, do neopentecostalismo ficou evidente que o valor da conversão mudou, não sendo o mesmo trazido pelos protestantes que aqui chegaram no período imigratório ou no período do protestantismo de missão. Hoje é visível a ênfase na busca por uma forma de religiosidade que atenda as necessidades imediatas do homem e na qual Deus passa a ser adorado pelo que Ele pode oferecer.

Segundo Fernandes (1994:166), uma pesquisa realizada no Rio de Janeiro, entre 1990 e 1992, atestou que “as igrejas evangélicas totalizaram 63% das organizações criadas no triênio, numa média de 5 por semana ou o equivalente a uma nova igreja por dia útil”. E, segundo pesquisa realizada pelo instituto DataFolha em 1994, o Brasil tinha o maior número de protestantes da América do Sul reunindo, naquela ocasião, cerca de 13 milhões de pessoas. A análise dos resultados dos censos de 1991 e de 2000 mostra que o protestantismo é a forma de religião que mais cresce no Brasil, principalmente as vertentes pentecostais e neopentecostais; os diagramas abaixo nos ajudam a visualizar melhor a sua atual situação:

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 1991		
Religião / Doutrina	Total	%
Católica romana	121.812.771	82,96
Outras igrejas cristãs tradicionais	553.949	0,37
Evangélica tradicional	4.388.281	2,98
Evangélica pentecostal	8.179.706	5,57
Cristã reformada não determinada	621.298	0,42
Neocristã	875.219	0,59
Espírita	1.644.355	1,12
Candomblé e umbanda	648.489	0,44
Judaica ou israelita	86.416	0,05
Oriental	368.578	0,25
Outras	94.556	0,06
Sem religião	6.946.221	4,73
Sem declaração	595.979	0,40
Total	146.815.818	

fontes: Censo Demográfico do Brasil - IBGE

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 2000				
Religião / Doutrina	Total	Homens	Mulheres	%
Católica Apostólica Romana	124.976.912	61.806.740	63.170.173	73,60
Evangélicas	26.166.930	11.497.751	14.669.179	15,41
Espírita	2.337.432	954.350	1.383.082	1,38
Espiritualista	39.840	8.550	31.290	0,02
Umbanda	432.001	210.019	221.981	0,25
Candomblé	139.328	68.126	71.202	0,08
Judaica	101.062	48.978	52.084	0,06
Budismo	245.870	120.246	125.625	0,14
Outras Religiões Orientais	181.579	69.556	112.022	0,11
Islâmica	18.592	12.011	6.581	0,01
Hinduísta	2.979	1.757	1.222	0,00
Tradições Esotéricas	67.288	30.498	36.790	0,04
Tradições Indígenas	10.723	4.991	5.732	0,01
Outras religiosidades	1.978.633	900.437	1.078.196	1,17
Sem religião	12.330.101	7.442.834	4.887.267	7,26
Não determinada	382.489	185.436	197.053	0,23
Total Geral	169.799.170	83.576.015	86.223.155	

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000.

Esse crescimento é ainda mais expressivo se compararmos com os números de pesquisas realizadas nas décadas 1940 e de 1950:

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 1940 e 1950				
Religião / Doutrina	Total em 1940	% em 1940	Total em 1950	% em 1950
Católicos	39.177.880	95,2	48.558.854	93,7
Protestantes	1.074.857	2,6	1.741.430	3,4
Espíritas	463.400	1,1	824.553	1,6
Budistas	123.353	0,3	152.572	0,3
Israelitas	55.666	0,1	69.957	0,1
Ortodoxos	37.953	0,1	41.156	0,1
Maometanos	3.053	---	3.454	---
Outras Religiões	110.849	0,3	140.379	0,3
Sem Religião	87.330	0,3	274.236	0,5
Total	41.134.341		51.806.591	

* fontes: Censo Demográfico do Brasil - IBGE

Através dos dados acima podemos concluir que houve uma considerável diminuição do percentual de católicos no país, de 82,96% em 1991, para 73,60% em 2000; por outro lado o percentual de evangélicos aumentou de 8,65% em 1991, para 15,41% em 2000. Se compararmos com os dados do crescimento populacional (também do IBGE), chegaremos à conclusão de que a igreja evangélica cresceu mais do que o dobro do ritmo da população durante mais de 20 anos. De 1970 até 1980 o percentual evangélico no Brasil cresceu 5,06% ao ano, já a população cresceu apenas 2,48% ao ano. De 1980 a 1991 esse crescimento manteve um ritmo semelhante, apesar do crescimento da população diminuir um pouco (5,18% ao ano o crescimento dos evangélicos e 1,93% ao ano, o da população). De 1991 a 2000, o crescimento do percentual de evangélicos chegou a superar em quatro vezes o crescimento da população do país (sendo o crescimento dos evangélicos 7,43% ao ano e o da população de 1,63% ao ano). Embora eu não esteja tratando dos sem religião nesta pesquisa, para que melhor visualizemos o fluxo religioso no país, é relevante observar que o percentual dos que se declaram “sem religião”, passou de 4,8% da população em 1991 para 7,3% em 2000, ou de cerca de 7 milhões para 12,3 milhões.

Outro ponto de relevo são as diferenças regionais no resultado da pesquisa, que evidenciam variações significativas no crescimento evangélico dependendo da região do

país. O percentual de católicos é mais alto no Nordeste (Piauí, 91,3%; Ceará, 84,9%; Paraíba, 94,2%; Maranhão, 83%) e em Minas Gerais (78,8%), sendo mais baixo no estado do Rio de Janeiro (57,2%), em Rondônia (57,5%) e no Espírito Santo (60,9%). As porcentagens dos evangélicos são mais altas no Estado de Rondônia (27,7%), no Espírito Santo (27,5%), em Roraima (23,6%), no Rio de Janeiro (21%), em Goiás (20,8%) e no Acre (20,4%). O maior percentual de evangélicos se encontra no Centro-Oeste (19,1%), no Norte (Amazônia, 18,3%) e no Sudeste (18,3%); mas na região Sul também alcança um percentual significativo de 15,4%, sendo inferior apenas no Nordeste (10,4%). Os estados que apresentam o maior percentual de evangélicos são Rondônia (27,8%), Espírito Santo (27,5%), Roraima (23,7%) Rio de Janeiro (21,1%) e Goiás (20,9%).

É importante observar que os resultados do Censo não levam em consideração muitos fatores, tais como o fato de muitos informantes freqüentarem mais de uma religião ao mesmo tempo (característica que não é difícil de se encontrar no Brasil). Assim, muitos do que respondem serem católicos podem, ao mesmo tempo ou mais assiduamente, estar freqüentando cultos religiosos tão dispares quanto, por exemplo, o das religiões afro-brasileiras ou dos cultos orientais. A esse respeito Antoniazzi (2003) observa que “difícilmente um sociólogo ou um antropólogo reduzirá os adeptos de Umbanda e Candomblé, em todo o Brasil, a pouco mais de 570.000 indivíduos (0,33% da população!), como faz o Censo 2000”, já que, muito provavelmente há muitas pessoas que freqüentam estes cultos sem, no entanto, se declararem “umbandistas” ou “membros do candomblé”. Na hora de responderem ao Censo essas pessoas se declaram católicas, entre outras razões, para que suas respostas se adequem ao padrão de resposta aceito pelo formulário do Censo.

Os dados dos Censos de 1991 e 2000 mostram que a taxa de crescimento anual dos evangélicos é bastante acentuada: um crescimento geral de 7,43%, sendo que no Estado de Roraima se encontra a maior taxa de crescimento (13,41%) e no Rio Grande do Sul a menor (3,15%). No início da década de setenta os resultados do Censo apontavam para a presença de cerca de 4,8 milhões de evangélicos no país. Em 1980 foi de 7,9 milhões, em 1991 foi de 13,7 milhões e em 2000 foi de 26,1 milhões. Se o crescimento da década de noventa se tornar estável, em 2010 a população evangélica brasileira poderá chegar à cerca de 55 milhões de pessoas. E se esse crescimento for contínuo até 2020, os evangélicos no Brasil poderão chegar a ser 50% da população.

Os dados acima apontam para a importância de se estudar os diversos aspectos do fenômeno evangélico no Brasil a fim de melhor se compreender uma sociedade que passa por um momento importante no que tange à (re)configuração de seu território religioso. Ao perscrutar um aspecto micro deste fenômeno, no caso a construção de narrativas de conversão, a presente pesquisa também busca contribuir para uma compreensão mais abrangente desse processo de (re)construção identitária coletiva uma vez que as narrativas individuais ganham forma dentro de redes coletivas de socialização, refletindo seus princípios e a sua forma de configurar o mundo.