

PARA ALÉM DA METÁFORA DO MERCADO: UMA ANÁLISE NÃO UTILITARISTA DA COMPETIÇÃO RELIGIOSA A PARTIR DE DUAS REGIÕES DE MINAS GERAIS

Paulo Gracino Junior
Universidade de Vila Velha¹

Resumo: Este trabalho analisa a diversidade religiosa brasileira a partir das estratégias que suas diversas denominações empreendem para se adaptar às demandas sócio-culturais da sociedade contemporânea. Diversamente do que é postulado por alguns teóricos nos anos recentes, que adotam interpretações ligadas à escolha racional, não acreditamos que as análises de custo-benefício dêem conta do fenômeno religioso. Pensamos que o processo de diversificação religioso brasileiro guarda estreita relação com as mudanças vividas pela sociedade nos últimos cinquenta anos, bem como com as respostas dadas pelas instituições religiosas a esse novo contexto. Nesse sentido, acreditamos que a estrutura leve e menos burocrática das igrejas pentecostais consegue se adaptar melhor à liquidez dos tempos atuais, respondendo de forma mais imediata à diversidade de demandas das populações em questão. Atentaremos ainda para as respostas que o catolicismo tem dado ao crescimento evangélico, bem como às articulações entre ethos pentecostal e culturas locais. Tomamos como foco central de nossas atenções duas regiões do estado de Minas Gerais, Brasil, uma refratária ao pentecostalismo e outra em que o mesmo encontra significativa acolhida.

Palavras-chave: mercado religioso; Minas Gerais; pentecostalismo; cultura local

Abstract: This paper analyzes the Brazilian religious diversity from the strategies that they undertake their various denominations to suit the socio-cultural demands of contemporary society. Unlike what is postulated by some theorists in recent years, adopting interpretations related to rational choice, do not believe that the cost-benefit of showing the religious phenomenon. We believe that the process of diversifying the Brazilian religious closely related to the changes experienced by society in the last fifty years, and answers provided by religious institutions in this new context. We therefore believe that the structure lighter and less bureaucratic the Pentecostal churches can adapt better to the liquidity of the times, responding to more immediate demands of the diversity of the populations concerned, paying attention to the answers that Catholicism has given the evangelical growth, as well as the joints between Pentecostal ethos and cultures. We take as the central focus

of our attention two regions of the state of Minas Gerais, Brazil, a refractory to Pentecostalism and another in which it is significantly rejected.

Keywords: religious market; Minas Gerais; Pentecostalism; local culture

1. Introdução

Neste artigo, discutiremos os principais indicadores da diversidade religiosa no território de Minas Gerais, em especial os números que se referem à diversificação institucional religiosa levada a cabo pelo crescimento do pentecostalismo protestante, bem como as áreas em que o catolicismo se mostra resistente. Neste sentido, avaliaremos as principais interseções entre a expansão do pentecostalismo protestante e as culturas locais que são alvo de sua ação evangelizadora. Mais especificamente, pretendemos demonstrar, a partir dos números apresentados pelo Instituto de Geografia e Estatística (IBGE) e de alguns trabalhos de campo, de que forma certas conformações culturais mostram-se extremamente refratárias à implantação e limitam o crescimento das igrejas pentecostais. Nesse sentido, o que objetivamos analisar neste artigo são justamente os motivos do crescimento desigual do pentecostalismo, através de duas regiões do estado de Minas Gerais, que se apresentam como verdadeiros antípodas neste quesito.

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

Nesse sentido, o fato de algumas regiões resistirem à penetração das igrejas pentecostais e até mesmo mostrarem-se hostis às suas investidas e presença não deixa de ser um fato sociológico bastante invulgar, porém sistematicamente negligenciado pela literatura sócio-antropológica, que prefere se debruçar sobre os seus efeitos solventes e destradicionalizantes da cultura (Cf. Martin, 2001, Pierucci, 2006).² Fato inteiramente justificável, principalmente se levarmos em conta que o movimento pentecostal tem convertido milhões de pessoas ao redor do mundo, da China à África, passando pela secular Europa. Com mais de meio bilhão de adeptos, segundo estimativas mais positivas,³ o pentecostalismo é, junto com o Islã, um dos responsáveis diretos pela virada teórica das últimas décadas nos estudos sobre a religião.

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

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

Ao contrário, acreditamos que as escolhas religiosas são permeadas por muito mais que a busca por interesses individuais, imbricadas, muitas

vezes, nas densas relações sociais, constituindo-se como lugares privilegiados para se pensar não só processos de destradicionalização, mas as novas formas de vínculos sociais na atualidade.

De nossa parte, compreendemos o processo de pluralização religiosa como um processo duplo, pois, se por um lado, as religiões se organizam para corresponder às demandas efetivas de seus fiéis, por outro, a racionalização instrumental corrói o sentido das grandes narrativas, tornando aguda a subjetivação, e franqueando ao indivíduo a possibilidade de pertença a uma variedade de grupos identitários que nem mesmo precisam guardar coerência entre si. Dito de outra forma, a crise que se abateu sobre as instituições produtoras de sentido (entre elas as religiosas), reflexo da racionalização e independência das esferas sociais, tornou factível para o indivíduo filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários, ou mesmo não se engajar em nenhum.

Como veremos mais adiante, acreditamos que a pluralização das formas de pertença religiosa na sociedade brasileira contemporânea guarda intensa relação com o processo de destradicionalização por ela vivido, bem como seus matizes em cada região do Brasil. Afinal, se olharmos a literatura sócio-antropológica, vemos que o que chamamos genericamente de modernização é um processo descontínuo e heterogêneo, que suscita respostas diversas por parte das populações a ela submetidas (ver, entre outros: Sahlins, 1997; Hannerz, 1997; Canclini, 2003 e Berger & Huntington, 2004).

Assim, focaremos tanto as estratégias das quais as instituições religiosas lançam mão para mobilizar as demandas de seu público alvo, quanto o ambiente sócio-cultural no qual estas instituições e indivíduos estão inscritos. Nesse sentido, avaliaremos os reguladores locais que interferem nas escolhas dos indivíduos, bem como os entraves institucionais que limitam a flexibilização dos conteúdos teológicos, em busca de adaptação às demandas.

Ao contrário do que fizeram a maioria dos trabalhos anteriores, neste trabalho não se pergunta somente por que crescem os pentecostais, mas, antes, por que crescem os pentecostais em determinadas regiões, ao passo que os católicos se mantêm fortes em outras. Nessa perspectiva, elegemos duas regiões mineiras como modelos exemplares para nossas hipóteses: a região da Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes, em que os pentecostais não atingem 5% do total da população, e o Vale do Aço, no qual ultrapassam a casa dos 22%.

Antes de prosseguir em nossa argumentação, convém dissertar brevemente sobre o percurso metodológico seguido neste trabalho. Neste sentido,

o caminho que seguimos até aqui nos leva a um duplo viés metodológico: de um lado, baseado em dados quantitativos, provenientes, principalmente, dos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e; de outro, de caráter qualitativo, centrado, sobretudo, em depoimentos orais (Entrevistas Temáticas), análise de textos de jornais e revistas.

Através desse duplo expediente de pesquisa, procuramos: 1. Traçar uma visão panorâmica do campo religioso atual mineiro, o que foi possível através dos dados do IBGE; 2. Reconstruir o contexto histórico-religioso típico de algumas regiões mineiras – que, como veremos à frente, sustentará uma de nossas hipóteses; 3. Balizar as formas como elementos desse passado histórico-religioso e de presente crivado de elementos extra-locais se condensam nas falas dos indivíduos. Neste ponto, podemos dizer que as entrevistas foram cruciais para compreensão do contexto ora estudado, uma vez que emanam dos depoimentos dos indivíduos pesquisados relatos de conversões morosas, processos de ressignificação, negociações entre fiel e instituição religiosa, bem como o peso exercido pela cultura local nas condutas dos indivíduos em sua vida cotidiana.

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

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

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

- Indivíduos cujas histórias de conversão se ligam a processos morosos, que se arrastaram por longos períodos de tempo e envolvem tensões entre congregação evangélica pentecostal e núcleo familiar;
- Pessoas cujas conversões foram fracassadas, resultando no aban-

dono das denominações pentecostais alguns anos após sua conversão;

- Relatos de conversões que envolvem processos de negociação entre indivíduo e denominação evangélica;
- Pastores que flexibilizaram as doutrinas de suas denominações na tentativa de diminuir o conflito com o ethos familiar e local;
- Depoimentos de clérigos e leigos católicos, no intuito de mapear a percepção destes a respeito do ethos local. Este grupo de entrevistados ainda nos possibilita observar a reação católica à presença pentecostal, bem como, as possíveis estratégias para conter seu crescimento.

Esse último grupo de entrevistados ainda nos possibilita observar a reação católica à presença pentecostal, bem como as possíveis estratégias para conter seu crescimento.

Faz-se imperativo ressaltar que, em um trabalho dessa envergadura, não é nosso objetivo esgotar as possibilidades de análise que o material empírico levantado nos enseja. Pretendemos tão somente balizar as questões que serão tratadas nesta e em outras oportunidades. Contudo, antes de abordarmos o caso da resistência mineira ao pentecostalismo, passaremos em revista rapidamente algumas interpretações do crescimento pentecostal no Brasil.

2. Ofertas e Demandas

Ainda no ano de 2001, propus um trabalho que visava pesquisar as estratégias de inserção pentecostal na cidade mineira de Mariana, bastante conhecida por sua tradição católica. Naquele trabalho, tentava estabelecer a relação entre a estrutura organizacional pentecostal e o acoplamento de alguns elementos da cultura local, que possibilitavam a interlocação entre a cosmovisão pentecostal e a variante autóctone do catolicismo, tal como já propuseram, de perspectivas diferentes, autores como Rolim (1995), Segato (1991) e Mariz (1997).

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

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

Antes tinha pastor que proibia a gente de pegar nas imagem de escultura, e ficava muito difícil... a bíblia dizendo que tava errado, a gente ali tendo que trabalhar, então ficava difícil. A gente não sabia fazer outra coisa!(...) Eu pensava assim, é pra ganhar o pão de cada dia, Jesus há de me perdoar, e ia trabalhando, ganhado meu dinheirinho. Num adorava image não, fazia como fazia com uma mesa, uma cadeira, nem ligava. Só o pastor num podia saber, se não tomava advertência na igreja (...) isso atrapalhava, a gente ficava com aquele dilema dentro do coração.⁴

Adauto não era o único a enfrentar tal dilema: uma série de membros antigos e neófitos das igrejas pentecostais da cidade de Mariana partilhava de uma história de vida um tanto similar. Instalados em uma cidade que se faz lembrar católica em cada esquina e monumento, onde os principais empregadores de mão de obra são a indústria mineradora e o turismo histórico – estreitamente ligado ao catolicismo – não lhes restava muita alternativa: escolher entre o trabalho, a sociabilidade familiar e a freqüência a uma igreja pentecostal.

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

Um exame mais criterioso do mapa religioso brasileiro (Jacob, 2006), no entanto, revela que, a despeito da significativa diversificação religiosa das últimas décadas, essas regiões mineiras não se fazem exceção quanto

à resistência ao crescimento pentecostal. Embora os pentecostais atinjam percentual importante do conjunto da população em alguns estados (Rondônia, 17,97%; Espírito Santo, 14,05% e Rio de Janeiro, 13,72%), mostram-se pouco representativos em outros, ficando bem abaixo da média nacional em estados do Nordeste. Nos estados de Sergipe e Piauí, os que apresentam o menor número de pentecostais, o percentual não atinge 5% do total da população.

Se dissecarmos ainda mais esses dados, perceberemos que o pentecostalismo tem avançado de forma mais contundente em regiões receptoras de população migrante, enquanto nas regiões doadoras desse contingente populacional o catolicismo ainda se faz forte. Estudos recentes mostram que, mesmo em regiões metropolitanas com altos índices de pessoas que se declaram pentecostais, sua distribuição não é homogênea por todo o território (Jacob, 2006). Na região metropolitana do Rio de Janeiro, por exemplo, vemos que os pentecostais se concentram mais nos municípios da Baixada Fluminense (17,1%) que na capital (11,3%): existem nichos quase impenetráveis aos pentecostais, como as regiões da Barra da Tijuca, Zona Sul e Central, onde eles oscilam entre 0,7 e 5,6 %, enquanto nos municípios da Baixada Fluminense, como Belford Roxo, Nova Iguaçu e Duque de Caxias, os que se declaram pentecostais podem chegar a 30% da população (Ver Jacob, 2006, p. 147-148).

Fixando-nos ainda nos dados fornecidos por Jacob (2006), vemos que mesmo a distribuição das diversas denominações pentecostais não é coincidente dentro do território. Observando regiões metropolitanas como Belo Horizonte, São Paulo, Salvador ou Rio de Janeiro, podemos notar um interessante padrão na forma como os pentecostais se distribuem territorialmente, pois, enquanto a Assembléia de Deus ocupa a região da “periferia distante”, a Igreja Universal do Reino de Deus angaria a maior parte de seus adeptos na “periferia próxima”. Continuando com o exemplo da região metropolitana do Rio de Janeiro, vemos que, enquanto a Igreja Universal (IURD) se concentra em bairros da Zona Norte e Oeste, chegando a atingir 7,4% da população, a Assembléia de Deus tem seu crescimento mais significativo nos bairros distantes da Baixada Fluminense, nos quais chega a 18,8% (Jacob, 2006).

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

Existiria uma realmente uma afinidade entre os estratos sociais menos privilegiados economicamente e a mensagem pentecostal?

Como qualquer empreendimento humano, a ciência parece ser fruto tanto do tempo histórico em que está inserido o pesquisador, quanto dos achados empíricos sobre os quais erguem seus paradigmas, não sendo diferente com as ciências sociais e, portanto, com as teorias que se ocuparam do fenômeno religioso. Nesses mais de quarenta anos que nos separam da primeira tentativa de compreender a dinâmica de crescimento evangélico pentecostal no Brasil – empreendida por Emilio Willems (1967)⁵ – foram propostas várias fórmulas para responder às indagações acima, que, igualmente, traziam gravadas sobre si a inscrição do tempo em que foram postuladas. Genericamente, já que vamos nos ocupar delas detidamente mais à frente, destacamos duas: a primeira vertente teórica, fruto de um período histórico em que os intelectuais estavam preocupados em ver o Brasil livre das rédeas que o prendiam ao tradicionalismo e, conseqüentemente, ao subdesenvolvimento, via o pentecostalismo como uma espécie de adaptação das massas recém migradas aos novos contextos urbanos (Ver, entre outros: Souza, 1969 e Camargo, 1973). Já a segunda vertente, inspirada nas análises de sociólogos americanos que aplicam a teoria da *rational choice* ao fenômeno religioso (Stark e Bainbridge, 1985 e Stark e Iannaccone 1992), vê este campo enquanto um mercado, em que firmas religiosas entram em disputa para oferecer um produto cada vez mais atraente a um consumidor ávido por maximizar seus ganhos ao menor custo possível (Ver: Chesnut, 1997 e 2003; Guerra, 1999 e Mariano, 2001).

Olhando de forma retrospectiva, podemos dizer que ambas as análises conseguem dar conta, mesmo que de forma perspectiva, das realidades às quais se dirigem. Nenhum pesquisador duvidaria hoje da estreita relação entre migração e adesão religiosa pentecostal, embora possa não colocar essa variável enquanto central para seu estudo, como o fizeram os pesquisadores da década de 1970. Da mesma forma, quase nenhum estudioso, mesmo aqueles que negam completamente os pressupostos da teoria do “mercado religioso”, passa ao largo da competitividade que se estabeleceu entre as agências religiosas, bem como ao caráter crescente da subjetividade na escolha e composição da religiosidade individual, como tem mostrado uma série de estudos antropológicos (Duarte, 2005 e 2006; Gomes, 2006; Gomes e Natividade, 2006).

Nesse sentido, acreditamos ser possível avançar em territórios intocados, visitar e/ou reconsiderar algumas análises que foram propostas

para o aumento da diversidade religiosa no Brasil. Parece-nos plausível, por exemplo, considerar a religião como uma importante forma de vínculo social, contribuindo para a formação tanto de macro-identidades, tanto quanto para a constituição de pequenos grupos comunitários, como o fazem Hervieu-Léger (2005a e 2005b), Bruce (2000 e 2006) e Pace (2006). Ou, ainda, considerá-la como um dos depositários privilegiados de certezas axiológicas e ontológicas da sociedade, como em Luhmann (2007), para quem a religião é capaz de transformar a indeterminação gerada pela incessante especialização social em possibilidades determinadas e determináveis, através da interpretação do mundo e da produção de generalizações simbólicas.

Enfim, o que queremos dizer aqui é que com a relativização das grandes narrativas sobre as quais erguíamos nossas identidades, enquanto Ocidente, nação, classe ou indivíduo, abriu-se um espaço novo, do qual emergiram tanto formas identitárias recalcadas em outras épocas quanto configurações de pertença social inteiramente novas. Nesse contexto, instituições dos mais diversos matizes, entre elas – é claro – as religiosas, enfrentam-se para suprir, de forma mais eficiente, as demandas de uma sociedade cada vez mais plural. Não se trata de uma reacomodação definitiva, uma eliminação do caráter anômico da sociedade, como nas clássicas teses dos anos de 1970, mas, ao contrário, de um rearranjo constante das estruturas teológicas, rituais e organizacionais dessas instituições, no intuito de atender à diversidade de demandas colocadas pelos diversos grupos sociais, trabalho facilitado – no caso do pentecostalismo – pelo apego à exegese pessoal da bíblia.

A hegemonia católica está ameaçada, isto parece certo. Mas, em seu lugar, não surge – e dificilmente surgirá – outra instituição, religiosa ou não, capaz de unificar a diversidade de demandas sócio-culturais da sociedade contemporânea. Por outro lado, pululam formas de organização institucional que visam atender aos interesses específicos de grupos pontuais. Várias denominações pentecostais – com destaque para a Assembléia de Deus, maior igreja pentecostal do país – têm sido capazes de arrebanhar uma boa parte dessa miríade de símbolos e interesses. Mas nada impede que a própria Igreja Católica ocupe esses espaços, como já vem fazendo através da diversificação do seu discurso por meio das comunidades leigas, sejam as Comunidades Eclesiais de Base ou a própria Renovação Carismática Católica (ver, por exemplo: Mainwaring, 1989; Beyer, 1989 e 1999).

Entretanto, um olhar mais atento sobre a história das religiões e nas clássicas teses sociológicas da produção e rotinização dos conteúdos

religiosos mostra-nos que as instituições religiosas não podem flexibilizar seus conteúdos teológicos ad infinitum, sob o risco de verem suas fronteiras diluídas. Neste caso, o objetivo inicial da instituição religiosa, que era abarcar um número cada vez maior de fiéis, acaba por gerar uma ambigüidade que fomenta o trânsito religioso, como bem observaram em seus trabalhos (Machado e Mariz, 1997 e Steil, 2004; entre outros). Por esse turno, parece-nos claro que a Igreja Católica, por conta de sua organização institucional dogmática e hierárquica, ou o que Willaime chama de “modelo institucional ritualista” (1992), tende a encontrar mais dificuldade de acomodar novas crenças e valores dentro de seu cabedal discursivo que as igrejas pentecostais.

De posse desses argumentos, podemos voltar nossas atenções novamente para os dados sobre a diversidade religiosa, em especial para a distribuição das instituições religiosas dentro do território brasileiro. Assim, vemos que, enquanto a Igreja Católica mantém sua hegemonia nos territórios menos dinâmicos – do ponto de vista das transformações culturais, industriais e deslocamento populacional – os pentecostais têm seu maior crescimento nas grandes regiões metropolitanas, principalmente em sua periferia. Esse panorama sugere-nos que as denominações religiosas conseguem maior êxito quando dispõem de um aparato institucional-litúrgico mais próximo às demandas das populações às quais se dirigem, conseguindo operar a tradução desses anseios para dentro do discurso religioso que detêm. Seguindo esse raciocínio, podemos compreender o porquê da “Teologia da Prosperidade” da IURD fazer pouco eco aos ouvidos da população que vive em condições subumanas na Baixada Fluminense, ao passo que a “classe média” não se sente atraída pela doutrina de conotação fortemente moral da Assembléia de Deus (ver Jacob, 2006).

Nesse mesmo sentido, vemos que o catolicismo parece ter mais êxito em mobilizar as demandas sócio-religiosas nas regiões com baixa dinâmica demográfica e sócio-cultural, em que o “fio da memória” (Hervieu-Léger, 2005b) entre o grupo social e o catolicismo não foi rompido ou pode ser restaurado. Como pretendemos deixar claro mais adiante, o corpo de oficiais católicos tenta mobilizar essa “memória religiosa”, fazendo coincidir o passado da localidade com um passado católico. Esse parece ser o caso de regiões como o Norte do Rio Grande do Sul e Sul de Santa Catarina, em que o catolicismo liga-se estritamente à migração italiana para a região (Oro, 1996), e do interior do Nordeste, no qual o catolicismo popular é bastante forte, principalmente nas regiões circunvizinhas aos centros de peregrinação, como Juazeiro do Norte e Bom Jesus da Lapa – como é

bem demonstrado pelos trabalhos de Steil (1996) e Barros (2008) [1988].

3. Católicos *versus* pentecostais: a análise de dois casos paradigmáticos

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

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

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

traram na sólida muralha formada por uma prelazia “conservadora”, de um lado, e, de outro, por parte do laicato, ligado às irmandades, acostumado a um catolicismo extremamente ritualístico e externalista.

No final da década de 1980 (1988), deixa o trono arquiépiscopal Dom Oscar, passando seu lugar para D. Luciano Mendes, então presidente da CNBB, cargo que exerceu durante o período de 1987 a 1995. A chegada do novo Arcebispo representou uma mudança significativa na orientação da arquidiocese: depois de trinta e oito anos tendo como prelado D. Oscar, a arquidiocese passou a experimentar o governo de um arcebispo de aspirações “progressistas”. É interessante notar que, como observamos acima, ao contrário de outras dioceses mineiras, só em 1988 Mariana vai sentir os ventos da chamada igreja progressista.

No entanto, o contexto de rearranjo da cena político-ideológica⁶ e o avanço pentecostal irão fazer com que o novo arcebispo e parte do clero progressista tenham que barganhar tanto com os potentados locais, quanto com os remanescentes do clero conservador, ainda ocupando cargos de prestígio na hierarquia da arquidiocese.

Em consonância com o que já vinha fazendo a Sé Romana através do “papa peregrino” (Hervieu-Léger, 2005b), Dom Luciano teve a missão de reconhecer a diversidade do catolicismo local e mobilizá-la. Não se tratava somente de tolerar as variantes católicas, ou, ao contrário, combatê-las, ou, ainda, simplesmente, ignorá-las: é preciso apreciá-las positivamente como partes constitutivas da Igreja, diferentemente de seus antecessores, que trabalhavam em um contexto onde o “adjetivo católico” funcionava como um “guarda-chuva identitário” sob o qual se abrigava uma significativa heterogeneidade crenças e ritos.

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

No entanto, nesse novo contexto com o qual se defronta a Igreja Católica, em que os “subsistemas sociais” – nas palavras de Luhmann (2007) – vão ganhando autonomia e, conseqüentemente, perdendo sua importância para o todo da população,⁷ é necessário tentar restaurar a influência pública

da religião, traduzindo em discurso teológico problemas gerados e não resolvidos em outros subsistemas. É justamente nesse sentido que caminhou a Sé de Mariana, tentando “acoplar” (Luhmann, 1998) demandas surgidas em esferas não necessariamente religiosas.

Olhando mais uma vez para o passado da região na qual se inscreve o Arcebispado de Mariana, podemos dizer que a tarefa da Igreja Católica nesse ambiente foi extremamente facilitada pela trajetória histórico-cultural desse pedaço das Minas Gerais. Incrustada em meio a montanhas, assolada por sucessivos surtos minerais desde o século XVII, que ora traziam e ora levavam os que vinham apenas em busca de uma vida melhor, a região viu-se estagnada definitivamente nas últimas décadas do século XIX, com a transferência da capital da então província de Minas Gerais para a cidade de Belo Horizonte. Andando pelos pequenos municípios, não é difícil perceber in loco a realidade que a Fundação João Pinheiro (1995, 2000) traduz em números. Nestas regiões, boa parte da população das cidades vive da pequena agricultura e do setor de serviços – quase sempre prestado a algum órgão público –, exceção feita a uma pequena fatia da mão-de-obra alocada em uma insipiente indústria siderúrgica ou nas mineradoras extrativista de minério de ferro. Somado a isso, em várias cidades, a queda na produção industrial, com o fechamento de várias unidades produtivas ou diminuição da mão-de-obra, empurrou uma leva considerável de trabalhadores para o setor terciário, setor de serviços. Na chamada “região do ouro”, por exemplo, o fechamento de postos de trabalho em virtude da diminuição da produção de minério de ferro, ou da “reestruturação produtiva”, levou uma gama de trabalhadores, ex-operários das minas, a buscar seu sustento no comércio, principalmente ligado ao turismo histórico. Temos ainda o dos ex-agricultores, que viviam e vivem em pequenos distritos de cidades históricas, como Mariana e Ouro Preto, que, pressionados pela ausência de incentivos para produção agrícola e atraídos pelo crescente comércio de bens artesanais, abandonaram a prática agrícola e passaram a produção e a comercialização desses produtos.

Assim, a partir de meados da década de 1990, essa região, principalmente as cidades inscritas no “circuito histórico”, vai viver novo alento econômico com a implementação de uma série de políticas voltadas para comercialização de “bens culturais”. Esse novo contexto não se contenta em comercializar apenas pacotes que prometem fazer o turista viajar na história e reviver grandes momentos cívico-religiosos do país, prometem também um encontro com a “sociabilidade do homem simples” (Martins,

2000), que já não mais encontramos nas grandes cidades; em outras palavras, prometem “uma viagem ao pitoresco”. Os circuitos turísticos tornam-se cada vez mais sofisticados, saindo das óbvias visitas a Ouro Preto, Tiradentes e Mariana para uma verdadeira odisséia pelas pequenas cidades e lugarejos há muito esquecidos. A promessa aqui, além do contato tête-à-tête com as comunidades idílicas que imaginamos, é o “sabor inigualável do queijo” ou a visão da procissão da Sexta-Feira Santa, ambas revestidas da aura de que nos falou Walter Benjamin (1992). Nesse sentido, podemos observar a entrevista da secretária de Estado da Cultura de Minas Gerais, Eleonora Santa Rosa:

(...) É importante dizer que o apoio ao artesanato deve ir além do apoio singelo às manifestações “populares”. Precisamos ter a consciência de que o artesanato envolve uma cadeia de produção e uma atividade econômica que pode significar a redenção de regiões ou territórios com graves problemas econômicos e sociais. Por isso, o artesanato, como política pública, está vinculado à Secretaria de Desenvolvimento Econômico do governo estadual e não à Secretaria de Estado de Cultura. Configurar esse setor na esfera do desenvolvimento econômico é uma visão positiva, porque reconhece o artesanato como um importante instrumento de geração de renda e inclusão social. Mas a cultura não pode, de forma alguma, passar ao largo, à margem, ou considerar isso de uma maneira menos importante. Nós, da Secretaria de Estado da Cultura, fazemos um trabalho que busca, evidentemente, a questão da dimensão artística do artesanato, reconhecendo-o como um fator de identidade, memória e preservação cultural.⁸

Diante deste contexto, não é difícil imaginar que a Igreja Católica tenha sido, talvez, a grande beneficiada desse processo de mobilização da memória histórica mineira, uma vez que o passado dessa região liga-se de forma instintiva às organizações leigas católicas – irmandades, confrarias, etc. – e suas numerosas e suntuosas igrejas. Exemplo disso é a imagem de Minas veiculada nos mais de uma centena de sítios espalhados pela rede de computadores para promover o turismo em terras mineiras: ao abrirmos uma página, a imagem que nos recebe, invariavelmente, é a de uma igreja barroca. Assim, o ambiente que já era pouco convidativo ao trânsito religioso devido ao imbricamento entre memória familiar e religiosa, agora torna a opção a-católica desestimulante por razões econômicas (Gracino Junior, 2008 e 2010).

No entanto, não basta somente mobilizar a memória cívico-religiosa, uma vez que não são todos os estratos da população que partilham desse

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

Podemos interpretar tal contexto como uma tentativa de estabelecer uma influência pública da religião, pelo que Beyer (1999) – inspirado na teoria de Luhmann – denomina de desempenho, ou seja, a tentativa de um subsistema de resolver problemas gerados em outros subsistemas; no caso em questão, a tentativa do subsistema religioso de solucionar uma questão gerada no âmbito sócio-econômico. Para Beyer (1999), essa tradução de problemas não necessariamente religiosos para o discurso religioso pode acarretar dificuldades, porque as soluções serão dadas com referência aos subsistemas dos quais se originam – economia, política, direito, etc. – e existe uma clareza de que questões sociais ou políticas não serão solucionadas por engajamento em novenas ou penitências, mas sim pela mobilização social e política. No entanto, ao buscar maior desempenho, a religião corre o risco de perder o que lhe é mais característico, ou seja, a comunicação religiosa é essencialmente redução da complexidade e atribuição de sentido último, no esquema de Luhmann, da eterna subdivisão social em sistemas. Antevendo de certa forma a questão colocada por Beyer, Roberto Romano (1979), ainda em fins da década de 1970, chama nossa atenção para a impropriedade das análises que traduzem de forma simples e imediata a linguagem teológica para a linguagem política.

Há ainda outro aspecto, talvez o mais importante de todos para a mobilização religiosa na Arquidiocese de Mariana, que seria a mobilização da “memória religiosa” (Halbwachs, 1994) popular. Como bem nos lembra Pace (2006), os símbolos religiosos não são produzidos necessariamente pela instituição religiosa; às vezes – diríamos muitas vezes – são produzidos por grupos multifacetados e imprevisíveis, cujo produto excede a capacidade

do sistema de crença para transformá-los em meio eficaz de comunicação, uma vez que a definição do ambiente sócio-religioso com o qual o sistema interage é o domínio da contingência. Para o autor, o que nós convencionalmente chamamos religiosidade popular é o excesso de sentido que o funcionário dos sistemas de crença é incapaz de levar de volta para a regularidade de crença. Nesse turno, a religiosidade popular mantém aberto um espaço que poderia ser reduzido dentro das funções da religião oficial (Deconchy, 1971, citado por Pace, 2006) e, assim, dá espaço a novas práticas rituais, que muitas vezes foram deliberadamente separadas e distintas dos ritos oficiais presididos por uma autoridade clerical. Acreditamos ser possível interpretar assim o contexto descrito por Ferreira (2005), em que os dançadores negros da Festa do Rosário da cidade de Brás Pires passaram a ser incorporados ao contexto litúrgico da festa, inclusive sendo a congada o seu ponto alto. A nosso ver, aqui temos um bom exemplo da confluência entre memória religiosa e cultura, uma vez que, ao racionalizar a Congada como uma expressão cultural, retira-se dela a dramaticidade, mitigando-se os elementos que remetem à sua origem inegavelmente não-católica, ao mesmo tempo em que, com esta ação, a Igreja Católica se coloca como portadora de uma valorizada sensibilidade frente à diversidade cultural (Hervieu-Léger, 2005a).

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

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

de Minas Gerais, congregando as cidades de Coronel Fabriciano, Ipatinga, Santana do Paraíso e Timóteo.

A região do Vale do Rio Doce, onde se inscreve o Vale do Aço, teve sua ocupação retardada, primeiro pela ausência de atrativos comerciais, como minerais, e depois pela resistência dos povos indígenas que ocupavam a região. Essa parte dos “sertões mineiros” vai começar a receber um fluxo populacional no início do século XX, com a construção da Ferrovia Vitória-Minas, mas é somente depois de receber duas usinas siderúrgicas⁹ que a região será fortemente ocupada, através de instalações planejadas pelas próprias companhias, como alojamentos e bairros que pudessem abrigar o contingente de operários que chegava para trabalhar nas usinas (Guatimonsin Júnior, 1987). Estas, antes mesmo de serem colocadas em funcionamento, atraíram para a região um sem número de pessoas – trabalhadores de pouca ou nenhuma qualificação, ex-sitiantes que tiveram suas terras desapropriadas para instalação das usinas – que iam construir suas plantas, em especial da USIMINAS.

Vários depoimentos contam-nos que “os caminhões chegavam cheios de gente, vindas de todo lugar; na porta da fábrica só perguntavam: o que você sabe fazer? E já te empregavam, mas tinha que fazer qualquer tipo de trabalho, né. Assim foi entrando muita gente pra usina e acabaram ficando nas empreiteiras, muitos até hoje”.¹⁰ Nesse ambiente, com cidades nascidas praticamente do nada, compostas em sua maioria por operários, não é surpresa que já na década de 1960 (mais precisamente em 1963) houvesse um movimento operário organizado, sendo a USIMINAS palco de um dos maiores atos de violência contra os direitos civis de que temos notícia em nosso país. Naquele ano, os trabalhadores, descontentes com as constantes e humilhantes revistas a que eram submetidos a cada troca de turno, organizaram um piquete na porta da empresa. A polícia militar, que era responsável pela vigilância patrimonial da empresa, entrou em confronto com os operários, atirando sobre eles, inclusive com metralhadoras, deixando vários mortos. Esse episódio é considerado por muitos pesquisadores como uma demonstração de força, uma prévia do que aconteceria nos anos de Regime Militar, sempre lembrando que a repressão teve ordem expressa do Governador Magalhães Pinto, um dos futuros apoiadores do golpe de 1964.

Ao contrário da Arquidiocese de Mariana, que vai manter-se ligada à ala “conservadora” da Igreja Católica até final da década de 1980, a Diocese de Itabira, criada em 1965, vai nascer sob a jurisdição eclesiástica de um bispo identificado com a ala progressista da Igreja, que se engajou

francamente no Concílio do Vaticano II. Dom Marcos Noronha, primeiro bispo da Diocese de Itabira, participou do Concílio do Vaticano II e pôde implantar, sem muitos obstáculos, seu plano pastoral na nova diocese.

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

(...) muitos sacerdotes modificam textos e gestos litúrgicos para seguir sua própria inclinação, o seu gosto pessoal ou desejo dos fiéis (...) Recordando para a preocupação do Papa Paulo VI, para essa anarquia no campo litúrgico, o Cardeal convida os presidentes das conferências episcopais para fazerem o possível para que essas iniciativas perigosas para a paz e a ordem da Igreja cessem e a Reforma litúrgica prossiga segundo o plano traçado pelo Papa.¹¹

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

A gente ouvia aquilo, mas ficava quieto né, ficava até com medo, por que na empresa tinha muita gente vigiando né, saída da missa assim (...) meio desconfiado (...) os padres lá pressionando para se organizar, essas coisas, aí pensei é melhor deixar de ir às missas.¹² (...)

Mais tarde, já na década de 1990 (1991), com a privatização da USIMINAS, o ritmo das cidades no seu entorno sofre significativas mudanças: grande parte da mão-de-obra é terceirizada e o setor de serviços apresenta um crescimento contundente, uma vez que vários operários são estimulados a adiantar suas aposentadorias e migrar para este setor, o que pode ser constatado nos estudos da Fundação João Pinheiro (1995 e 2000) para a região.

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

Em um ambiente de franca instabilidade no emprego, como o que se apresentou no período pós-privatização, o discurso sindical de fundo católico soava pouco atraente, pelo menos para uma parcela do operariado, ligada diretamente aos setores terceirizados – será justamente este o alvo preferencial do proselitismo pentecostal. Mesmo diante dessa conjuntura, o Partido dos Trabalhadores, que assenta suas bases firmemente na parcela da Igreja Católica mobilizada pelo discurso da Teologia da Libertação, ainda continuou ocupando a maioria das prefeituras da região, sendo somente derrotado nas eleições municipais de Ipatinga em 2004, exatamente por um pastor evangélico. Aqui, vemos um panorama diverso do descrito por Francisco Rolim (1995), onde o parco avanço pentecostal nas classes operárias é atribuído ao caráter apolítico do mesmo, que não cooptava os anseios das massas trabalhadoras sedentas por justiça social:

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

Ao contrário, dentro de um ambiente de “flexibilização do trabalho”, as características esperadas são diametralmente opostas àquelas pregadas pelo engajamento político-religioso católico: espera-se um trabalhador “dinâmico”, que compartilhe com as empresas o “ônus” do trabalho. Ten-

do que enfrentar a escalada do desemprego, os trabalhadores trocam suas pautas de reivindicações por melhores salários e condições de trabalho por pautas de manutenção dos postos de trabalho (Santana, 2003).

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

4. Considerações finais

Neste artigo, procuramos demonstrar de que forma em contextos culturais mais regulados a dinâmica religiosa – entendida tanto como aumento da diversidade religiosa institucional, quanto como possibilidade de trânsito religioso – é mais baixa quando comparada à apresentada por regiões cortadas mais intensamente por fluxo de idéias e pessoas. Neste sentido, procuramos ressaltar não só a idéia de que a modernidade tem múltiplas direções (Eisenstadt, 2001) e é assimilada de forma diversa em regiões diferentes, mas, principalmente, a de que tal processo pode tanto solapar as cultura locais, quanto dar-lhes uma nova roupagem, ao serem inseridas em contextos comerciais. Assim, procuramos chamar a atenção para uma região em que o processo de modernização e a inserção em cenários mais amplos, marcados por fluxos culturais mais intensos, não significou o retraimento das culturas locais; ao contrário, nesta região, observou-se que a inclusão de bens simbólicos tradicionais nos circuitos massivos (Canclini, 2003) levou ao fortalecimento das identidades regionais das quais esses bens eram provenientes.

Ao nos debruçarmos sobre o caso da região “histórica” de Minas Gerais, procuramos mostrar como esse processo de patrimonialização de traços culturais regionais imbricados ao catolicismo levou ao fortalecimento da identidade entre indivíduo e culto católico, mesmo que esta identificação tenha sido vivida de forma vicária (Davie, 2006). Neste sentido, tentamos deslocar o eixo explicativo de uma teoria que privilegia fatores internos ao campo religioso para compreender a intensidade dos trânsitos religiosos, para outra que considera não só as dinâmicas internas às agências religiosas, mas também os processos sociais envolvidos na maior ou menor pluralidade religiosa.

Tal entendimento nos levou a questionar o projeto teórico filiado à escolha racional, primeiro pelo peso excessivo que é dado ao “egoísmo psicológico” (Baier, 1990), depois pelo enfoque unilateral no grau de regulação estatal dos mercados religiosos como principais fatores explicativos para um maior ou menor pluralismo religioso (cf. Jerolmack, 2004; Mellor, 2000). Neste mesmo sentido, podemos imaginar que o fato de alguns indivíduos agirem abertamente de forma instrumental no que diz respeito a suas pertenças religiosas não nos habilita a acreditar que todas as formas de pertença religiosa são conduzidas tendo por base os frios cálculos de custos e benefícios.

Ainda, acreditamos ser pouco verossímil a idéia de que um poder supra-comunitário exercido pelo Estado possa regular as condutas desviantes dos indivíduos. Se assim fosse, resolveríamos o problema do dissenso social através de um aumento no custo da ação desviante, como bem nota Granovetter (2007). No entanto, o que observamos, é que, na maioria das vezes, um aumento na repressão não leva automaticamente ao recalque dos tipos desviantes, mas a conflitos, processos de resistência ou negociação de sentidos, tais como os que observamos no campo dos cultos afro, ou no dito catolicismo popular, para ficarmos apenas com exemplos do campo religioso.

Tal afirmação não quer dizer que desconsideremos o papel do Estado enquanto regulador e produtor do que Foucault (1996) chamou de “regimes de verdade”, porém, tentamos demonstrar que para além desses reguladores estatais, os laços gerados por contados sociais mais intensos cumprem importante papel de limitadores dos fluxos religiosos. Como vimos, não obstante a repressão estatal, a religião e, principalmente, sua significação (ou a religiosidade vivida), desloca-se para os interstícios do discurso estatal, ressemantizando os estímulos supra-comunitários e reapropriando-se deles localmente.

Desta forma, procuramos nas conformações sócio-culturais típicas Minas Gerais exemplos de locais que conflitavam com a mensagem pentecostal, ou, ao contrário, tinham-lhe afinidade. Tais conflitos se dão simultaneamente pelo caráter destradicionalizante da mensagem pentecostal; pelas conformações culturais locais adversas ao pentecostalismo, tributárias de uma história imbricada à história católica; e pela capacidade da Igreja Católica de mobilizar a memória, imbricando seu passado ao passado da localidade, tarefa que foi facilitada, como vimos, por algumas políticas de patrimonialização.

Por outro lado, o fato de reconhecermos que existem regiões com conjunturas desfavoráveis ao pluralismo religioso, especificamente ao representado pelas igrejas pentecostais, não nos habilita a postular que tal cenário vai perpetuar-se ao longo dos anos.

Neste sentido, observamos que algumas cidades de Minas Gerais que se mostravam extremamente refratárias ao pentecostalismo já começam a dar sinais de abertura. Na cidade de Mariana, por exemplo, o Encontro Regional Evangélico de Mariana (EREM), que acontece desde o ano de 2003, reuniu na última edição de 2010, mais de dez mil pessoas durante os três dias de evento. É interessante observar que, apesar de algumas animosidades e contestações por parte da população da cidade, o evento faz parte do calendário oficial da cidade, fruto do Projeto de Lei de um vereador evangélico que obteve nas últimas eleições (2008) a expressiva votação de 1.837 votos, sendo o mais votado da história da cidade de Mariana.

Neste sentido, não seria surpresa caso os números do IBGE e INE que estão sendo fechados nos anos de 2010 e 2011, mostrassem um panorama já diverso para estas regiões.

Notas

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

² Exceções feitas aos trabalhos de: Marie-Christine Doran (2003), que trata da resistência da cultura católica mexicana, em especial a ligada ao culto à Virgem de Guadalupe, como um dos entraves ao crescimento da IURD no México; Paul Freston (2003 e 2007), que chama atenção para as dificuldades de inserção da IURD em um ou outro país asiático de maioria muçulmana. Neste mesmo sentido, vão os trabalhos de Marion Aubrée (2003), que relata as dificuldades da IURD na França; e Ray Miller e Allan Anderson, que constataam um panorama similar para a Inglaterra. Ainda temos o trabalho de Michel Gherman (2007) sobre as dificuldades da IURD em Israel.

³ Para maiores informações consultar o World Christian Database que fornece estatísticas sobre religiões, denominações cristãs e grupos de pessoas em diversos países do mundo. [<http://www.worldchristiandatabase.org>]. Página consultada em 12/12/2009.

⁴ Entrevista de Adatao. Entrevista concedida ao autor, em 18 de novembro de 2006.

⁵ Notamos que no trabalho de Willems (1967) este não distinguia pentecostais dos evangélicos ditos tradicionais, como a maioria dos pesquisadores faz hoje seguindo tipologia cunhada por Ferston (1996) e Mariano (1997).

⁶ Referimo-nos aqui a todo um panorama que marcou o fim da década de 1980, com o fim do socialismo real, retração das organizações de massa, sem falar no crescente avanço do pentecostalismo, o que levou a Igreja a repensar algumas de suas práticas, fazendo o pêndulo pesar para seu lado moderado, principalmente a partir de 1994, quando Dom Luciano Mendes é substituído no cargo de Presidente da CNBB por Dom Lucas Moreira Neves, arcebispo da ala moderada.

⁷ É interessante observar que para Luhmann, ao contrário do que postularam autores como Berger (1985), a retirada da religião para o espaço privado, através de uma autonomia cada vez maior perante aos outros subsistemas sociais, não é privilégio da religião e acontece igualmente com a tomada de decisões políticas etc. (Ver Beyer, 1999)

⁸ Entrevista ao repórter Rodrigo Narciso, da revista O Brasil Feito À Mão (<http://www.cultura.mg.gov.br/?task=interna&sec=1&cat=39&con=1007>), capturado em 16/08/2007)

⁹ Companhia de Aços Especiais de Itabira (ACESITA), em 1944, em Timóteo, e Usina Siderúrgica de Minas Gerais (USIMINAS), em 1958, no então distrito de Ipatinga.

¹⁰ Depoimento de Antônio José, concedido em 19/05/2007

¹¹ Arquidiocesano, Mariana dia 9 de julho de 1968. N° 459. p 3. AEAM.

¹² Entrevista com senhor Antônio, ex-trabalhador da USIMINAS, concedida ao autor em 08/09/2007.

Referências

ANDERSON, Allan e MILLER, Ray. A Igreja Universal na Inglaterra. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 197-229.

AUBRÉE, Marion. A Igreja Universal na França. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 197-229.

BERGER, Peter & HUNTINGTON. (Org.). Muitas Globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo. São Paulo: Record, 2004.

BEYER, Peter. Religion and Globalization. London: Sage, 1994.

_____. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 395-419

BRUCE, Steve & GLENDINNING, Tony. New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality. *The British Journal of Sociology*, vol 57, Issue 3, pp 399-414, 2006.

BRUCE, Steve. The Supply-Side Model of Religion: the Nordic and Baltic States. *Journal for the scientific study of religion*, vol. 39, pp. 32-46, 2000.

CAMARGO, Candido Procópio F. de. Religiões em São Paulo. In: MARCONDES, J. V. (Org.). São Paulo: Espírito, povo, instituição. São Paulo: Pioneira, 1968.

CAMARGO, Cândido P. F. de. Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo & BARRETO, Leila do Carmo. As aparições da Virgem em Mercês (MG): sua vidente, “Apóstolos”,romeiros e a Igreja Católica. In: STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003. 203-234.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas Poderes Oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.

CHESNUT, R Andrew. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.

_____. *Competitive Spirits: Latin America’s New Religious Economy*. New York: Oxford University Press, 2003.

DAVIE, Grace. “Vicarious religion: a methodological challenge” IN: AMMERMAN, Nancy T (Ed.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2006. 21-37.

D’EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DORAN, Marie-Christine. A Igreja Universal no México. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 197-229.

DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria L. Et al (Orgs). *Relações Familiares, Sexualidade e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond. Vol. 1, 2005.

DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação In: DUARTE, Luiz F. D. Et al. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, ISCTE. Nº 35, pp. 139-163, abr. 2001.

FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FERREIRA, Rodrigo de Souza. Os Dançadores do Rosário ganham novos trajes: Congada, Igreja e Amigos da Congada em Brás Pires-MG. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural). Universidade Federal de Viçosa - UFV. Viçosa-MG. 2005.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal na Ásia. In: ORO Ari Pedro; CORTEN André; DOZON, Jean-Pierre. (Org.). Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 197-229.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. Relatórios sobre a Economia Mineira. 1995, 2000. Disponível em: <<http://www.fjp.mg.gov.br>>. Acesso: em 20 de setembro de 2009.

GHERMAN, Michel. God and Satan in the Holy Land: Universal Church of Kingdom of God in Israel. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia. Universidade Hebraica de Israel. 2007.

GOMES, Edilaine C. & NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. *Religião & Sociedade*. Vol. 26/2, pp. 41-58, 2006.

GOMES, Edilaine C. Família e Trajetórias Individuais em Contexto Religioso Plural. In: DUARTE, Luiz Fernando D. Et al. (Orgs). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

GRACINO JÚNIOR. Mariana da cidade patrimônio a cidade partida. *Revista Patrimônio e Memória*, UNESP, V. 1, p. 62-98, 2007.

_____. “Minas são muitas, mas convém não exagerar”: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Cadernos do CRH (UFBA)*, v. 21, p. 148-162, 2008.

_____. “A demanda por deuses”: religião globalização e culturas locais. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. PPCIS/UERJ. 2010.

GRANOVETTER, Mark. The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. *Sociological Theory*, Vol. 1, pp. 201-233. 1983. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/202051>>. Acesso: em 20 de setembro de 2009.

_____. Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão. *RAE eletrônica*. vol.6, nº 1, Jun. 2007, Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-56482007000100006&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 10 de dezembro. 2010.

GUATIMONSIN JÚNIOR, Gil. Projeto Memória da Usiminas. *Revista Usiminas*, 25 Anos: a Implantação. Ipatinga/MG: Fundação João Pinheiro; 1987.

GUERRA SOBRINHO, L. D. Competição, Demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil. (Programa de Pós-Graduação Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. 1999.

- HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel. 1994.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional. *Mana*, 3(1). Rio de Janeiro, pp-07-39, 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass*; 52, pp. 295-308. 2005a.
Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/3/295>> Acesso em 24 de junho de 2008.
- _____. *Catolicismo - A Configuração da Memória*. Rever. N° 2, 2005b. <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm> Acesso em 24 de junho de 2008.
- JACOB, César Romero et al. *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB. 2006.
- JEROLMACK, Colin. "Religion, rationality, and experience: a response to the new rational choice theory of religion". *Sociological Theory*, 22 (1), pp 140-160, 2004.
- LUHMANN, Niklas. *Sociedad y Sistema - La Ambición de la teoría*. Madri: Editorial Paidós. 1990.
- _____. *O conceito de sociedade*. In: NEVES, C. B.e SAMIOS, E. M. B. (Org.). *Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: Ed. UFRGS. 1997.
- _____. *La Religión de la sociedad*. Madri: Editorial Trotta. 2007.
- MACHADO, Maria D. C. e MARIZ, CECÍLIA L. *Mulheres e Prática Religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Anpocs, São Paulo, 34. pp.71-87, 1997.
- MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia). FFLCH/USP. 2001.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell. 1990.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil 1916 - 1985*. São Paulo: Brasiliense. 1999.
- MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec. 2000.
- MELO, Amir José. "Padres subversivos": As representações da "Igreja Progressista" do Vale do Aço na Mira do Aparelho Repressor (1968-1972). *Dissertação (Programa de Pós-Graduação História)*. Universidade Severino Sombra, USS. Vassouras-RJ. 2006.
- MELLOR, Philip A. "Rational choice or sacred contagion? 'Rationality', 'nonrationality' and religion". *Social Compass*, 47 (2), pp 273-292, 2000.
- NORA, Pirre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. *HISTÓRIA E CULTURA*. Projeto História. (10), pp. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto C. Religião e mobilização social na Arquidiocese de Mariana/MG. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural). Universidade Federal de Viçosa - UFV. Viçosa-MG. 2005.

NOVAES, Regina. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz (Org.). Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: PUC-SP/ UMESP, 1998. pp. 85-92

ORO, Ari Pedro. Avanço pentecostal e reação católica. Petrópolis: Vozes. 1996.

PACE, Enzo. Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern. Social Compass, pp. 49-64, 2006. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/49>> Acesso em 4 de junho de 2008

PIERUCCI, Antônio Flávio. “A religião como solvente”. Novos Estudos. 75. Julho. São Paulo: Cebrap, 2006.

ROBERTSON, Roland. Globalização: teoria social e cultura global. Petrópolis: Vozes. 1993.

_____. Mapeando a condição global: a globalização como conceito central.

FEATHERSTONE, Mike (Org.). Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 23-40

ROLIM, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo: Brasil e América Latina. Série desafios da religião do povo. VII. Petrópolis: Vozes, 1995.

ROMANO, Roberto . Brasil. Igreja contra Estado. São Paulo: Kairós, 1979.

SÁ, Ana Maria C. M. Entre santos, coroas e fitas: a tradição por um fio, o congado em Ipatinga. Dissertação (Programa de Pós-Graduação História). Universidade Severino Sombra, USS. Vassouras-RJ, 2006.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção (Parte I). Mana 3(1):41-73. 1997.

SANTANA, Marco Aurélio. Trabalhadores e indústria automobilística em tempos de reestruturação. Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS: São Paulo, Vol.18, n°51, pp.174-178, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Cambio Religioso y Desetificación: La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina. Religiones Latinoamericanas. N° 1. enero -junio, México, pp 17-38, 1991.

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

_____. Pentecostalismo. In: As religiões da humanidade. V. 4. São Paulo: Ed. Abril. 1973. p. 785-800.

STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William Sims. The future of religion: Secularization, revival, and cult formation. Berkeley: University of California Press. 1985.

- _____. A theory of religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.
- STARK, Rodney, IANNACCONI, Laurence. Sociology of religion. In: BORGATTA, Edgar F., BORGATTA, Marie L. (eds.), Encyclopedia of Sociology. New York: MacMillan Publishing Company, v. 4, 1992, pp 2029-2037.
- _____. Rational choice propositions about religious movements. Religion and social order, v. 3A, pp 241-261, 1993.
- STEIL, Carlos Alberto. O Sertão das Romarias. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. Renovação carismática católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José, em Porto Alegre (RS). Religião & Sociedade. Vol. 24, N° 1, pp. 11-35, 2004.
- THEIJE, Marjo de & MARIZ, Cecília. Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism: Comparing Inculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures. Latin American Research Review, v. 43, p. 33-54, 2008.
- THOMPSON, E.P. Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WILLAIME, Jean-Paul. La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain, Genève, Labor et Fides, 1992.
- WILLEMS, Emilio. Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

